

UNESP – UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

CAMPUS DE MARÍLIA

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Maurício Fernando Bozatski

**ENTRE O HUMANO E A LINGUAGEM:
UM ESTUDO SOBRE A FILOSOFIA DE WITTGENSTEIN**

MARÍLIA

2008

UNESP – UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

CAMPUS DE MARÍLIA

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Maurício Fernando Bozatski

**ENTRE O HUMANO E A LINGUAGEM:
UM ESTUDO SOBRE A FILOSOFIA DE WITTGENSTEIN**

Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, área de concentração “Filosofia Moderna e Contemporânea”, sob orientação da Dra. Clélia Aparecida Martins.

MARÍLIA

2008

BOZATSKI, Maurício Fernando.

B662e Entre o humano e a linguagem: um estudo sobre a filosofia de
Wittgenstein / Maurício Fernando Bozatski. – Marília, 2008.
189 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e
Ciências, Universidade Estadual Paulista, 2008.

Orientadora: Dra. Clélia Aparecida Martins.

1. Filosofia da Linguagem. 2. Subjetividade. 3. Wittgenstein. I.
Autor. II. Título.

CDD 149.946
100
160
190.9094
170

Maurício Fernando Bozatski

**ENTRE O HUMANO E A LINGUAGEM:
UM ESTUDO SOBRE A FILOSOFIA DE WITTGENSTEIN**

Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, área de concentração “Filosofia Moderna e Contemporânea”, sob orientação da Profa. Dra. Clélia Aparecida Martins.

Data de aprovação: 03/04/2008

Banca Examinadora:

Orientadora: Dra. Clélia Aparecida Martins

Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus de Marília
UNESP – Universidade Estadual Paulista

Membro: Dr. José Carlos Bruni

Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus de Marília
UNESP – Universidade Estadual Paulista

Membro: Dr. Alberto Marcos Onate

Departamento de Filosofia, Campus de Toledo
UNIOESTE – Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Local: UNESP – Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Filosofia e Ciências
Campus de Marília

AGRADECIMENTOS

À professora Clélia Aparecida Martins: que tornou possível a realização deste trabalho através de sua orientação e confiança e pela grande cordialidade e pronta disposição demonstradas em todos os momentos.

Ao professor Waldemar Feller: cujos ensinamentos pautam não apenas o meu caminho intelectual como também norteiam minha conduta pessoal e moral.

Ao professor Alberto Marcos Onate: pelo auxílio e apoio no início da pesquisa e pelas valiosas sugestões oferecidas na ocasião de sua participação na Banca Examinadora que enaltecem e aprimoraram o resultado final do texto que é, em certa medida, fruto de suas orientações.

Ao professor José Carlos Bruni: pela sua participação na Banca Examinadora e pelas sugestões que valorizaram e engrandecem o resultado final deste trabalho.

Aos professores Ruth Rieth Leonhardt e Evandro Bilibio: que são responsáveis em grande parte por minhas escolhas de âmbito acadêmico e filosófico.

Eu julgava, Sócrates, que os que lecionam a filosofia fossem mais felizes. Bem diferente, contudo, parece o fruto que colhes da filosofia. Vives de tal maneira que não há escravo que deseje viver sob tal senhor. Nutres-te dos alimentos mais grosseiros, bebes as mais ordinárias beberagens. Cobre-te um manto rude, que te serve no verão como no inverno. Não possuis calçado nem túnica. Não obstante, não aceitas oferecimento algum de dinheiro, por mais agradável que seja recebê-lo e muito embora proporcione vida mais independente e prazerosa. Se, então, como todos os mestres, formas os teus discípulos à tua semelhança, podes considerar-te um professor de miséria.

Xenofonte
Ditos e feitos memoráveis de Sócrates

Resumo

Procuramos delimitar o âmbito de interação do humano com a realidade a partir da teoria lingüística expressa no *Tractatus Logico-Philosophicus* e nas *Investigações Filosóficas*. A partir da identificação deste âmbito ontológico-lingüístico da ação humana, representadas pela tríade *agir/sentir/pensar*, demonstraremos como a linguagem representa a realidade a partir da afiguração. Através de contextualizações e aproximações das teorias wittgensteinianas com noções filosóficas tradicionais busca-se demonstrar a inovação do método wittgensteiniano e suas possibilidades de aplicação ao exercício filosófico contemporâneo.

Palavras-chave: Filosofia da Linguagem; Subjetividade; Wittgenstein.

Abstract

We have tried to delimit the ambit of the human's interaction with the reality starting from the linguistic theory expresses in *Tractatus Logico-Philosophicus* and in the *Philosophical Investigations*. Starting from the identification of this ontological-linguistic ambit of the human action, represented by the triad *to act/to feel/to think*, we will demonstrate as the language it represents the reality starting from the representation. Through contextualize and approaches of the Wittgenstein's theories with the traditional philosophical notions, we aim for to demonstrate the innovation of the Wittgenstein's method and your application possibilities to the contemporary philosophical exercise.

Key-words: Philosophy of Language; Subjectivity; Wittgenstein.

Abreviaturas das obras de Wittgenstein

(vide bibliografia)

BB	–	O Livro Castanho
CE	–	Conferência sobre ética
CV	–	Cultura e Valor
GF	–	Gramática Filosófica
LA	–	O Livro Azul
NB	–	Carnets – 1914-1916
OB	–	Observações Filosóficas
PU	–	Investigações Filosóficas
RFM	–	Remarks on the Foundations of Mathematics
TLP	–	Tractatus Logico-Philosophicus
Z	–	Zettel

Sumário

Introdução	01
Capítulo I – O estatuto da filosofia no <i>TLP</i> e nos anos de transição	18
1.1 <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i>	18
1.1.1 Mundo <i>versus</i> sujeito	37
1.2 O estatuto da filosofia nos anos de transição	54
Capítulo II – O estatuto da filosofia nas <i>Investigações Filosóficas</i>	64
2.1 Linguagem: a visão agostiniana <i>versus</i> jogos de linguagem ..	69
2.2 Formas de vida (<i>Lebensform</i>):	
o entrelaçamento entre cultura, visão de mundo e linguagem ...	86
2.2.1 Ataque ao ideal da determinabilidade do sentido	
e a forma proposicional geral (<i>allgemeine Satzform</i>)	91
2.2.2 A natureza da filosofia,	
a busca da lógica por uma linguagem ideal	
e o antinaturalismo de Wittgenstein	96
2.2.3 O argumento da linguagem privada	116
2.2.4 Sobre a crença – filosofia da mente	131
Capítulo III - O legado de Wittgenstein – ou das possibilidades	
para o filosofar no âmbito da filosofia de Wittgenstein	141
3.1 A Ontologia como um conceito cultural	141
3.2 O estatuto das ciências naturais	150
3.3 Sobre a ética	153
3.3.1 Ética – filosofia como terapia	160
Considerações Finais	165
Apêndice – Notas Biográficas	176
Referências Bibliográficas	184

Introdução

Antes da introdução desta pesquisa, faz-se necessário explicitar o sentido de seu título. Ao leitor atento que conheça a obra de Wittgenstein é provável que cause estranheza um título que sugere uma separação entre o âmbito da linguagem e o lugar do humano, posto que para o filósofo austríaco o humano *é* a própria linguagem. Contudo, o *entre* enunciado no título denota um espaço que, contrariamente à idéia de separação entre dois elementos, sugere uma ligação lógica de tais elementos. Como num triângulo em que um dos lados, por mais que esteja oposto a outro, é condição de que o lado oposto complete a figura e que este triângulo exista enquanto um todo.

Portanto, este *entre* é do âmbito do transcendental que é justamente a condição que possibilita a existência de um humano e de uma linguagem que se refere ao mundo. Ademais, o título segue a idéia presente no livro *Entre eu e si, ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*¹, do professor Alberto Onate, que, guardadas as devidas diferenças entre ambos os filósofos pesquisados, entende que a filosofia é um exercício que busca apontar para o *lugar do transcendental*.

¹ Cf. ONATE, A. M. *Entre eu e si, ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003.

A partir da compreensão do título, parte-se para a elucidação da idéia de Filosofia. Há duas formas de ler um texto filosófico. A primeira consiste em ler um autor para buscar entendê-lo e a segunda consiste em ler um filósofo no intuito de responder a uma questão. Se for o caso da primeira forma de leitura, então, acredita-se que, por mais profunda que seja a compreensão que se tenha, ou por maior que seja o número de frases de efeito ou de rebuscadas teorias e sistemas que o leitor consiga decorar e manter na ponta da língua para uma ulterior apresentação sempre eloqüente no intuito de impressionar algum ouvinte atento, neste caso então não se está a fazer filosofia, mas apenas um exercício mais próprio ao âmbito da historiografia. Todavia, no segundo caso, quando se busca um filósofo no intuito de esclarecer um questionamento que se manifesta para o leitor como um intrigante jogo enigmático que precisa ser resolvido, então neste caso, mesmo que tal questão não seja respondida e esgotada, está se fazendo um exercício que pode mais propriamente ser denominado de filosofia.

No caso da filosofia de Wittgenstein, é possível fazer uma leitura acreditando que se está fazendo outra, e este é o risco que amiúde muitos correm e no qual normalmente alguns se perdem e então ultrapassam o limite tênue em fazer filosofia ou simplesmente repetir intrincados diagramas lógicos que servem apenas para re-afirmar o mesmo, assim o texto original do filósofo mantém-se intocado, pois é apenas mais uma vez reapresentado por um pretense douto que não pensa por si próprio, embora se coloque como detentor da chave que dá acesso ao baú onde se encontra todo o conhecimento hermeticamente encerrado e acessível apenas àqueles que souberem proferir palavras mais para o âmbito da matemática que, contudo, soam como palavras mágicas num conto de fadas.

Esse é o motivo pelo qual esta pesquisa, que versa sobre a filosofia de Wittgenstein, não foi conduzida com base numa leitura lógico-analítica que visa a mera reconstrução das teorias *tractarianas* numa linguagem pouco mais aforística e inacessível que o seu original.

Buscamos, portanto, fazer a leitura de Wittgenstein com base na segunda possibilidade, ou seja, a filosófica.

O que tínhamos no início é o mesmo que possuímos no final, apenas uma questão. Tal questão é a mesma que vem motivando pensadores desde Sócrates e o seu *conhece-te a ti mesmo* até os sistemas contemporâneos dos poucos e bom filósofos que já surgiram como Nietzsche, Heidegger e o próprio Wittgenstein. Acreditamos que o que motivou estes pensadores foi o propósito de se buscar uma compreensão sobre o homem, pois todos empreenderam uma busca pela essência do humano, e como é comum numa travessia, encontraram outros elementos, a princípio inesperados, que, contudo, são parte integrante deste processo impassível da busca mais urgente que um ser humano pode estabelecer a si próprio: a busca pela autocompreensão.

O compreender a si próprio é um exercício que atravessa essencialmente dois planos complementares de uma mesma superfície. O primeiro consiste em saber o *como* e o segundo em desvendar os *porquês*. É necessário se perguntar ao menos uma vez como o humano sente, como consegue atuar na realidade física, como pode desenvolver-se em suas ações práticas operativas. Este exercício é próprio do campo da antropologia e também comum à biologia. Todavia, existe também o plano do questionamento. Depois de se saber como é possível alguma função humana no plano físico, é necessário saber os motivos pelos quais tais funções são necessárias. E este âmbito dos questionamentos é propriamente a morada da filosofia. Saber os *porquês* é a atividade mais humana de todas as que este pode desenvolver justamente pelo aspecto de que este, o humano, dentre toda a miríade de criaturas, é o único que pode fazê-la. Um animal, com alma apenas vegetativa e sensitiva, não se pergunta pela razão primeira das coisas, ele apenas faz aquilo que a natureza nele determina. Já o humano, embora sujeito aos desmandos da natureza, é o único que pode recriá-la, aperfeiçoá-la, destruí-la, enfim, dar um significado a sua existência.

Destarte, é plausível crer que a ousadia deva acompanhar o exercício filosófico, pois a filosofia é uma atividade que se distingue daquilo que é comum à vida cotidiana que torna mais cômoda e tranqüila a existência daquele que não efetiva tais questionamentos filosóficos, mantendo assim os pensamentos ao nível superficial da técnica desenvolvida com base na repetição e irreflexão. Assim, o filosofar é a atividade mais valorosa a que pode se dedicar uma vida, pois é essencialmente o resultado de atividade que demanda coragem.

Seria possível atribuir preços aos pensamentos. Alguns custam muito, outros pouco. E como é que se pagam os pensamentos? A resposta, penso, é: com coragem. (CV, 1946-28).

Os pensamentos corajosos de Wittgenstein, como se lê no prefácio do *Tractatus*, não buscam resolver os problemas da linguagem ou da lógica analítica, mas sim, *todos os problemas da filosofia*. Para ele, tais problemas repousavam sobre a estrutura caótica de mal-entendidos estruturados no âmbito da linguagem, e, assim, ele acreditava que a dissolução de tais problemas resultaria inexoravelmente na eliminação dos problemas filosóficos.

Para o Wittgenstein do *Tractatus* o que importa é demonstrar quais são as condições que possibilitam o discurso em geral, pois é pela linguagem que se expressa o pensamento. Assim há uma forma lógica que garante que os objetos simples (atômicos) da realidade possam ser expressos através de nomes, e tais nomes podem se associar seguindo as leis da lógica para expressar sentenças moleculares (complexas; associações de nomes). Portanto, não há um sujeito passível de ser descrito em âmbito lingüístico. Há um sujeito que é limite do mundo, mas não está no mundo. Como pensar isso? Wittgenstein sabia que esse é um ponto difícil. Mundo aqui é concebido enquanto totalidade dos fatos; nada que não seja empírico pode ser descrito, por isso o Ético e o Estético são parte do inapreensível; a

linguagem apenas opera nos limites do possível, tal limite é imposto pelo espaço lógico intrínseco a uma dada linguagem. A estrutura de tal espaço lógico é idêntica à estrutura do limite empírico da realidade. O sujeito que é este limite empírico da realidade, embora não esteja no mundo, só pode ser pensado mediante a linguagem presente nessa realidade.

Posto isto, é evidente que a linguagem refere-se a um mundo material subsistente em objetos (que são a essência do mundo) e a leis da lógica permitem que tal mundo exista. Ou o mundo (material) é lógico ou não existiria. Esta é a ontologia do *Tractatus*, que remonta à antiga questão de Parmênides sobre o Ser e que é a questão que motiva a filosofia, desde o citado filósofo até Heidegger e Wittgenstein.

A linguagem, porém, não pode se referir a algo que esteja fora deste limite, por isso ela não pode se referir à própria lógica, sobretudo à lógica de funcionamento de uma linguagem. É por esta razão que Wittgenstein condena o seu próprio livro com a metáfora da escada que deve ser escalada e descartada, pois o *Tractatus* tenta descrever a forma como a linguagem opera enquanto elemento que descreve e denota o mundo material.

O mundo material está dado e a linguagem é uma tentativa de representar e redefinir este mundo material, que em si não tem problemas, ele simplesmente *é*, e por isso não precisa ser descrito ou interpretado. A linguagem é um elemento humano, demasiado humano, mas quando é usada para descrever as projeções do humano sobre o mundo (a Liberdade, um Deus, o Bem, o Belo, a Justiça), ou seja, questões metafísicas, ela opera sem um referencial material, e então opera no vazio. Donde Wittgenstein chamar as questões metafísicas de contra-sensos, e é devido a isso também que ele pensa com o *Tractatus* ter resolvido todos os problemas filosóficos simplesmente demonstrando que eles apenas não existem enquanto problemas do âmbito da empiria e por esta razão não poderão ser resolvidos através da linguagem, que apenas subsiste repousando sobre uma base lógica que sobrevoa e se refere ao mundo empírico.

Contudo, Wittgenstein precisa ser re-interpretado e até completado, como um DNA antigo que possui lacunas, pois a linguagem não pode se referir diretamente ao material, sendo que o humano não tem acesso ao mundo senão pela sua sensibilidade (aparelho sensorial), portanto antes de ser um referencial do mundo, a linguagem é uma descrição da impressão que o humano possui do mundo. Lembrando Kant, o mundo nos é inacessível, apenas possuímos acesso às nossas impressões, e é bem sabido que tais impressões não são imediatas, pois elas muitas vezes são conturbadas e confundidas com nossas expectativas e crenças. Assim, não há como precisar totalmente um espaço lógico para ser freqüentado pelos homens e suas linguagens. É por esta razão que Wittgenstein vai rever as teorias tractarianas e vai voltar a desenvolver filosofia, tal retorno geraria alguns escritos e principalmente resultaria nas *Investigações Filosóficas*, que, com as teorias de *jogos de linguagem* (*Sprachspiele*) e *forma de vida* (*Lebensform*), tenta dissolver tais aporias.

A concepção de que os problemas devem ser solucionados num plano lingüístico, contudo, não sofreu alteração do *Tractatus* às *Investigações*, não obstante a concepção de Wittgenstein acerca da própria linguagem tenha sido grandemente modificada e ele tenha reestruturado alguns conceitos centrais de sua filosofia. Mas o propósito de sua filosofia não deixou de ser o mesmo, o de compreender a si próprio e o de se purificar de *seus pecados*.

Consoante a essas considerações, o propósito desta dissertação foi analisar como se configura a relação entre o humano e a linguagem no âmbito da filosofia wittgensteiniana, o que demanda traçar uma perspectiva geral dessa filosofia. A compreensão de tal relação (o humano e a linguagem) é imprescindível, pois, como pode ser lido ao longo do texto, as expressões humanas apenas são possíveis de ser descritas no âmbito da linguagem, ou apenas no plano *daquilo que pode ser dito*. Com isso, Wittgenstein não nega a existência de outras realidades, como o *místico*, o ético e o estético, todavia, como este texto permanece num plano lingüístico – por imposições lógicas que limitam e igualam naturalmente todos

os homens –, é em tal âmbito que se deve tentar responder a questão ontológica do humano. O sentir, pensar, agir, ou seja, todas as manifestações do humano, em última instância, para Wittgenstein, se resolvem no plano da linguagem. Desta forma, a lógica é apenas um instrumento, como já o fora para Aristóteles, no intuito de se criar uma filosofia que seja capaz de dar conta de responder – ou quando isto não for possível, ao menos dissolver –, os questionamentos acerca de si próprio, ou mais propriamente os *porquês* filosóficos. Assim, esta pesquisa divide-se em um estudo sobre o *Tractatus*, sobre os anos de transição, em que Wittgenstein revê os principais tópicos de sua filosofia, e sobre os principais temas abordados nas *Investigações*. Com base nesta divisão, esperou-se responder a contento aos questionamentos oriundos da tríade que perpassa o humano e a linguagem, a saber, sentir/agir/pensar e, a partir destas noções, não só entender o legado da filosofia wittgensteiniana e as possibilidades para o filosofar com base neste âmbito, mas, como já colocado, alcançar um aprofundada compreensão da relação entre o humano e a linguagem nesta filosofia.

Na parte inicial, referente ao *Tractatus* não se buscou uma re-interpretação da obra ou uma análise essencialmente do âmbito da lógica para se compreender o conjunto do texto e assim poder confrontá-lo à tradição iniciada por Frege e Russell, no entanto, quando por vezes se fez um contraponto de certos temas específicos ao conjunto do *Tractatus*, esta análise tinha por intenção elucidar e tornar mais claros alguns conceitos que são essenciais para se buscar resposta à questão central desta dissertação. Tais temas podem comprovar uma idéia que é a linha central de raciocínio deste texto, a saber, de que por mais que para Wittgenstein não haja como se afirmar a ação incisiva de um sujeito na constituição dos objetos da realidade, a ação de um sujeito, que poderá ser mais claramente delimitado nas *Investigações*, é evidente desde que se olhe para alguns conceitos sob a perspectiva da relação humano/linguagem/realidade.

Na questão da *figuração*, por exemplo, aponta-se para a hipótese de que a forma como o humano percebe a realidade, ou como constrói imagens da realidade para si, figurando os objetos do mundo empírico em imagens mentais é assimétrica e não isomórfica. Se acaso houvesse um isomorfismo nessa relação epistemológica, então os objetos da realidade empírica deveriam ser fidedignamente re-apresentados ao sujeito que os percebe em perfeita correspondência entre a figura e o figurado. Assim, a ação de um sujeito não seria um fator que de forma alguma determinaria a configuração dos objetos, não na realidade empírica, mas no âmbito dos conceitos e imagens mentais. Sendo que a realidade é apreendida por meio da linguagem, então, se de fato esta relação epistemológica entre o que é conhecido e aquele que conhece fosse mesmo isomórfica, a linguagem seria em si um arquétipo perfeito de toda a realidade. E esta tese de maneira alguma se sustentaria, pois nesta relação cognoscente o humano é ainda o âmbito de onde a realidade extrai seu sentido, ao menos para ele próprio. Isso pode também ser atestado num escrito de 1931:

Uma imagem de uma macieira, por mais perfeita que seja, é num certo sentido infinitamente menos semelhante à própria árvore do que a mais pequena margarida. (CV, 1931-63).

Entre outros, este é o motivo pelo qual Wittgenstein lança mão da noção de um sujeito metafísico que é o limite do mundo, mas não está no mundo, em uma analogia ao órgão da visão e o campo visual, este sujeito seria como o olho que é responsável e o centro da visão, mas não participa do campo visual enquanto elemento que se vê, mas como aparelho que limita e possibilita a visão.

Entretanto, a linguagem está no outro lado deste limite, pois se trata de um elemento empírico, já o sujeito metafísico é parte do místico, sobre o que não se pode dizer nada com uma linguagem empírica. Tal linguagem, contudo, é regulada por leis da lógica, esta possui

um aspecto *a priori*, pois é anterior à própria constituição lingüística. De onde advém ou como é possível demarcar este *a priori*? O *Tractatus* ainda não é o espaço próprio para se responder esta questão, dada a sua natureza constituída sem os atritos da metafísica que era, para Wittgenstein, a fonte de onde emanavam os pseudo-problemas filosóficos. Esta questão, portanto, seria insolúvel no âmbito da filosofia wittgensteiniana, pois ele próprio encerra sua atividade filosófica devido a este caminho sem volta determinado pelo *Tractatus*.

Como é bem sabido, porém, o próprio filósofo resolve retomar a *escada* pela qual havia escalado e depois jogado fora, este período de retorno à atividade filosófica que ficou conhecido como *Os anos de transição* é importante pois demarca a retomada de antigas questões sobre as cores de uma nova roupagem. Entre 1934 e 1936, Wittgenstein deu aulas sobre as noções de experiência privada e dados dos sentidos. Isso marca o início de seu interesse pela psicologia filosófica, que se cristaliza no argumento da linguagem privada e na idéia de que os enunciados psicológicos de primeira pessoa no tempo verbal presente são *exteriorizações* e não descrições. Compreender tais exteriorizações foi o propósito do segundo capítulo.

A nova perspectiva acerca da linguagem, que é caracterizada genericamente pelas noções de *forma de vida* e de *jogos de linguagem*, permite uma melhor compreensão acerca de um possível conceito de humano. Com os *jogos de linguagem* os objetos da realidade passam a ser plenamente determinados pela ação humana que reconhece tais objetos e que os associa sob os limites de um conjunto de conceitos que previamente estão estruturados no espaço intrínseco ao que se pode cautelosamente denominar de um sujeito. Sujeito aqui não entendido como o detentor de categorias que apreende a realidade e assenta os dados da percepção sob as regras rígidas de tais categorias, mas como o centro para onde os dados dos sentidos se direcionam e também como a célula que reconhece tais objetos e os associa

a um quadro referencial que repousa sobre *as ruas conhecidas* de uma cidade que é o pano de fundo de toda atividade praxiológica lingüística, que nas *Investigações* recebe o nome de *lebensform*. A partir de uma analogia, o sujeito das *Investigações* é como uma flecha que acerta o alvo sempre, não porque é impassível, mas simplesmente porque o alvo se desenha em torno da flecha depois que esta atinge a parede. Ou seja, depois de percebidos é que os objetos receberão o seu sentido. Tal sentido advém do âmbito pertencente à esfera do uso que este *sujeito* empregará a tal objeto. Assim, um mesmo objeto pode receber conotações diferentes e o limite de sua significação nunca poderá ser conhecido – como era previsto no atomismo lógico do *Tractatus* –, pois assim como as cidades, os *jogos de linguagem* são como as ruas que em alguns casos aumentam, diminuem, são esquecidas ou simplesmente são becos sem saída.

Destarte, não há como traçar um limite para o humano ou para este sujeito que exterioriza suas volições, pois nenhum limite pode ser traçado. "Não conhecemos os limites, porque nenhum está traçado." (PU, § 69).

Um limite ou uma régua que possa demarcar este limite é improvável no âmbito das *Investigações*, isto porque tal limite apenas poderia ser traçado com base no significado de uma expressão, entretanto, este significado é posterior à identificação do uso que será apenas reconhecido após o reconhecimento do jogo de linguagem específico. Logo, o limite, que neste caso implica na determinação de um sentido, não é uma possibilidade. Com isto afirma-se novamente que, no âmbito lingüístico, não é possível determinar um conceito de humano, pois este se dissolve na gramática de seu uso. Expressões como *o homem de todos os tempos* ou *desde tempos imemoráveis o homem isto... ou o homem aquilo...* são meros contra-sensos, pois o humano é uma construção que depende de uma infinidade de fatores que podem advir de diversos âmbitos intrínsecos à sua constituição, ou, especialmente, de fatores extrínsecos à sua vontade. O bom selvagem imaginado por

Rousseau, por exemplo, é justo e é perfeito segundo aquele que o concebeu porque a visão de um humano em estado natural tendo que se preocupar apenas em sanar as necessidades naturais diárias é um microcosmo muito simples, e, por dedução, é simples acreditar que quanto menores forem os percalços da existência de um sujeito, mas simples será dar conta destas necessidades. Desse modo, desejar que um homem que já nasce e vive imerso em meio a uma sociedade possa ostentar valores próprios a um selvagem que tem como única meta a sobrevivência em um mundo natural, é ultrapassar as regras de um jogo. Tais regras não estão explícitas, contudo estão ali, patentes. É como um jogo de tênis que possui certas regras explicitadas (como as normas da gramática para um *jogo de linguagem*), mas que, contudo, possui outras que são implícitas, embora sejam essenciais, como a lei da gravidade, por exemplo. Nenhum jogo prevê que sua prática se desenvolva em um ambiente em que haja a força da atração gravitacional, mas seria ilógico tentar desenvolver tais jogos na ausência da mesma. A visão de um selvagem é uma perspectiva muito simples de humano, pois é natural, e, portanto, ignora todas as idiossincrasias que são propriamente o humano em seu viver prático operativo em meio às implicações impostas pela vida em sociedade ou aos ditames por vezes insuportáveis da convivência interpessoal.

Nessa impossibilidade de se estabelecer um conceito do humano no plano lingüístico, percebe-se a atestada ausência de conexão entre as coisas e as idéias, pois estas residem no interstício entre a realidade e os conceitos. Os conceitos são, portanto, sempre um devir de algo que já foi, pois tentam antecipar aquilo que já se encontra no passado da percepção. Desta perspectiva, eles não podem estabelecer o limite para o agora, pois sempre apontam para o passado, mas mesmo assim são sempre associados a coisas no presente e projetados a entes que ainda não são. Destarte, os conceitos podem, mesmo que tacitamente, ser associados às coisas que são mais fixas e permanentes (o João-de-Barro faz a sua casa da

mesma forma há milhares de gerações), mas nunca ao humano, cuja essência reside no crepúsculo inatingível de uma tarde que apenas chega quando a vida deste já se findou.

Se alguém estabelecesse um limite rígido, não poderia reconhecê-lo como sendo aquele que eu sempre desejara estabelecer ou havia estabelecido mentalmente. (PU, § 76).

A vagueza é uma característica essencial da linguagem. As descrições lingüísticas são em sua maioria inexatas, imprecisas. O conceito de *mais claro e mais escuro* é um bom exemplo, não se pode determinar com exatidão quais são os limites das tonalidades de cores. E assim definir entre três cores amostradas qual delas é a mais clara e qual outra é a mais escura, mesmo porque seria necessário recorrer a outras referências para determinar o que é escuro e o que é mais escuro. A linguagem, por assim dizer, opera sobre limites inexatos. Não há um sentido previamente determinado. Como então determinar o sentido do “eu”? A vagueza, por decorrência, também é característica essencial do humano.

Concluindo, a dissertação buscou demonstrar alguns outros aspectos que contemporaneamente são associados às várias tentativas de se explicar o humano, como por exemplo, o caso das ciências naturais. Evidentemente as ciências naturais, ou o conjunto delas, consideradas aqui são apenas *jogos de linguagem* particulares capazes de dar conta de apenas um pequeno aspecto da realidade mediante apenas uma perspectiva prévia que se tenha deste mesmo aspecto. Todas as ciências ou uma delas são apenas mais um efeito do uso da linguagem, e a linguagem não é suficiente para o humano.

O caminho metodológico utilizado para o desenvolvimento desta dissertação trilhado do *Tractatus* até a segunda fase dos escritos de Wittgenstein radicaliza o contextualismo inicial buscando o sentido da linguagem como partes de *jogos de linguagem*, e deste como *lebensform* cultural, delineando-se aí o humano ao alcance possível do exercício interpretativo filosófico.

As palavras designam objetos, mas não são os objetos, nem ao menos estão em contato com os objetos. Se a linguagem designa os objetos empíricos, por um lado, podemos especular qual seria o elemento que subjaz à representação, qual o aspecto que faz a correspondência entre a linguagem e a realidade, pois a idéia de *forma lógica* [presente no *Tractatus*] cumpre a contento a sua função. A noção de *jogos de linguagem*, entretanto, é suficiente quando se parte da idéia de que a linguagem está presente e é utilizada e compreendida por todos. Contudo, esta idéia não explica qual a causa da existência da linguagem e nem o motivo pelo qual os homens utilizam a linguagem ou porque o cérebro desenvolveu a linguagem como sendo o único mecanismo que faz a conexão entre o humano e a natureza, e também se revela aí o limite do humano: a empiria. À linguagem cabe tão somente a descrição dos fatos empíricos. Esse em que é linguagem, também nada mais é que unicamente atividade descritiva – daí a pertinência da concepção de filosofia não como doutrina, mas enquanto atividade. E com a análise dessa temática verificamos que, se entre o primeiro e o segundo Wittgenstein há rupturas, alguma continuidade se mantém, [e precisamente tal continuidade é que se torna possível apreender o objeto desta pesquisa, a saber, a configuração da relação entre o humano e a linguagem.] O estatuto da filosofia que incide decisivamente na concepção do humano não sofre alterações relevantes: como tarefa crítica enunciada já no *Tractatus* ela se manterá para distinguir o sentido do sem sentido, exhibir a forma lógica real, o estabelecimento e regras de usos das palavras, das sentenças para se evitar o sem sentido, inclusive da busca pela essência do ser do eu. Se há a concepção de que a filosofia não pode descrever a realidade, não pode enunciar nada acerca do empírico, por outro lado ela é estabelecida como a única forma de empregar algum sentido ulterior à tarefa humana de descrever a realidade ou de compreender a si próprio, pois pode demarcar limites que evitem que tal busca pela elucidação dos fatos ou pela compreensão de si não trilhe caminhos impossíveis e nem rume para contra-sensos.

Por outro lado, como limites da linguagem estão circunscritos ao âmbito dos fatos empíricos, a linguagem não pode descrever juízos éticos, que, entretanto, são evidentes na vida de qualquer pessoa. Então, podemos inferir que a linguagem não é suficiente para o humano, ele precisa de algo mais para poder interagir com a realidade, este *algo a mais* talvez seja a arte. Ou seja, a linguagem denota que é instrumento da vontade humana, mas cuja gramática só tem sentido na supressão do eu, do egocentrismo, já que institui regras, partilha, é um acordo intersubjetivo de vida. Para se chegar a esse ponto, como dito no início do trabalho, o percurso foi longo, já que nos impomos percorrer de sobrevôo uma *perspectiva geral da filosofia wittgensteiniana*, considerando temas orbitais a esse nosso objeto, isto é, àquela relação, como por exemplo, a noção de

1º. Fatos complexos que correspondam a proposições complexas e para compreendê-las é necessário que se compreenda a complexidade da linguagem, daí termos remetido à lógica fregeana e à lógica russelliana.

2º. Item 1.2 – O estatuto da filosofia nos anos de transição.

3º. Noção de linguagem ideal.

Ousadamente, pode-se dizer, Wittgenstein é definitivo quanto aos limites da linguagem, ou seja, da representação e da figuração *através* da linguagem. Mas ainda fica a questão do “por que” da linguagem.

Somado a isso, outro aspecto deve ser considerado. Wittgenstein é um filósofo de duas filosofias distintas. Portanto, a probabilidade de se cometer incoerências ao se unir preceitos das duas filosofias desse autor sob o mesmo tema é considerável.

Contudo, busca-se pensar através da filosofia do autor aquilo que não foi pensado, mas que se encontra latente. Com isso, não se almeja pensar *pelo* autor, mas *através* do autor. Desejar pensar pelo autor, aliás, seria cometer uma incoerência com o próprio, pois como ele afirmou no ano de 1929, “Ninguém pode pensar por mim um pensamento, da mesma maneira que ninguém pode por mim pôr o meu chapéu” (CV, 1929-12).

Não seria possível usar o chapéu de Wittgenstein *por ele*, embora se possa tentar vestir *em si* o chapéu de Wittgenstein, tarefa não menos complexa, haja vista que o autor já menosprezava a cultura tecnicista no início e em meados do século XX. E em meio ao frenesi tecnológico do século XXI é preciso um exercício quase ascético para compreender o ideal sob o qual este filósofo escrevia. Como é possível ler no prefácio das *Observações Filosóficas*

Este livro foi escrito para pessoas que têm afinidade com seu espírito. Este espírito é diferente daquele que informa a vasta corrente da civilização européia e americana de que todos somos parte. *Aquele* espírito tem expressão num movimento para adiante, em construir estruturas sempre mais amplas e mais complicadas; o outro consiste em lutar por clareza e perspicácia em toda e qualquer estrutura. O primeiro tenta entender o mundo por meio de sua periferia – em sua variedade; o segundo em seu centro – em sua natureza. E, portanto, o primeiro acrescenta uma construção a outra, avançando para a frente e para o alto, por assim dizer, de uma etapa para a seguinte, ao passo que o outro permanece onde está e o que tenta entender é sempre a mesma coisa.

Esta preocupação do filósofo, em acentuar que sua filosofia não poderia ser apreendida no âmbito da modernidade técnica, perpassa toda a sua obra, é, por assim dizer, a nota introdutória de sua filosofia. Bento Prado Jr. em um de seus últimos escritos destaca que

Enquanto Rousseau volta-se para o futuro, na esperança de um leitor por vir, finalmente liberto da miséria sócio-cultural do presente, Wittgenstein parece querer voltar-se para um passado perdido para

sempre, do qual restam, apenas, no presente, uns poucos espíritos que lhe são solidários. (2006, p. 13).

Também no prefácio das *Investigações Filosóficas* pode-se observar a posição do autor em relação à sua época quando afirma que “Não é impossível, mas na verdade não é provável que esse trabalho – na sua pobreza e nas trevas desta época – deva estar destinado a lançar luz num ou noutro cérebro.” Tal postura pode-se justificar pelo fato de que a metade do século XX marca definitivamente o momento em que a indústria dominaria a arte e a guerra. “O espírito desta civilização manifesta-se na indústria, na arquitetura e na música do nosso tempo, no seu fascismo e no seu socialismo, e é estranho e desagradável ao autor.” (CV, 1930-9).

Por fim basta dizer que Wittgenstein tinha a intenção de escrever apenas para aqueles que tinham afinidade com seus pensamentos, como se lê no prefácio do *Tractatus Logico-Philosophicus* “Este livro talvez seja entendido apenas por quem já tenha alguma vez pensado por si próprio o que nele vem expresso – ou, pelo menos, algo semelhante.” Eis grande parte da complexidade da filosofia de Wittgenstein, na qual está inserido nosso objeto de pesquisa, que, por sua vez, exige entendê-la, o que requer a compreensão do estado de espírito do autor, e não se trata de apenas conhecer a sua biografia, mas compreender o seu *leitmotiv*: tornar-se um concidadão no mundo de Wittgenstein.

Se afirmo que o meu livro se dirige apenas a um pequeno círculo de pessoas (se é que se lhe pode chamar um círculo), não quero com isso dizer que acredite que tal círculo é uma elite da humanidade; mas inclui aqueles para quem me viro (não porque sejam melhores ou piores que outros) porque constituem o meu meio cultural, são, por assim dizer, os meus concidadãos, em contraste com os outros que pra mim são *estrangeiros*. (CV, 1931-6).

Compreender tal *leitmotiv* demanda uma postura metodológica de pesquisa que por um lado implica em tornar-se um concidadão no mundo de Wittgenstein, e por outro

solicita, como não poderia deixar de ser, enxergar esse mundo de fora da ótica de um pesquisador e com tal olhar, delinear até onde for possível o núcleo em torno do qual tudo o que há nesse mundo gravita. E assim, com base em tal delineamento, talvez seja possível encontrar algo mais que apenas os limites de um mundo finito, algo mais mediante o qual se possa vislumbrar o infinito. Pois é provável que a chave para se decifrar a alma humana esteja silenciosamente alojada no âmago do próprio humano. Ou como diria o próprio Wittgenstein afirma: “O homem é a melhor imagem da alma humana”. (CV, 1946-11).

CAPÍTULO I

O estatuto da filosofia no *Tractatus Logico-Philosophicus* e nos anos de transição

*Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die
Grenzen meiner Welt.*

TLP, 5.6

1.1 *Tractatus Logico-Philosophicus*

Publicado pela primeira vez na revista *Analen der Naturphilosophie*, em 1921, em Leipzig, o *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein recebeu, inicialmente, o título de *Logisch-Philosophische Abhandlung*. No ano seguinte, saía como livro, em Londres, em uma versão bilíngüe (Alemão-Inglês), dessa vez já com o título latino pelo qual se tornou

conhecido, título sugerido pelo filósofo britânico e um dos fundadores da filosofia analítica George Edward Moore.²

O *Tractatus Logico-philosophicus*³ é um importante marco na filosofia, desfigurado por uma boa dose de mistificação. As críticas a Russell e Frege são contundentes e amiúde definitivas. A abordagem alternativa da verdade lógica constitui um avanço definitivo, ainda que obscurecido pela ligação com uma metafísica inefável do simbolismo. Tal metafísica é o clímax de uma tradição de análise atomista e fundacionalista que hesita entre o racionalismo, o empirismo e o kantismo: os constituintes últimos da linguagem e sua estrutura lógica devem refletir a estrutura metafísica do mundo. Por sua concepção platônica e não mentalista do pensamento e da representação, pelo fato de que explica a lógica com base em regras para a combinação de signos e por sua concepção de filosofia como análise crítica da linguagem, Wittgenstein deu início à virada lingüística da filosofia analítica do século XX, e também à busca contemporânea de uma teoria do significado para as línguas naturais.

Essa virada lingüística correspondeu a uma transformação na idéia kantiana de que a filosofia é uma atividade de segunda ordem, que reflete sobre as pré-condições para a representação da realidade, uma idéia totalmente estranha a Frege e a Russell. Além disso, Frege e Russell partilham da visão tradicional (sustentada, por exemplo, por Locke e pela *Lógica* de Port Royal) de que, embora haja alguma correspondência entre o pensamento e a linguagem, esta o distorce. Demonstraram algum interesse pelas línguas naturais, baseando-se ocasionalmente na gramática usual para construir os sistemas formais. Estes tinham,

² Cf. CONDÉ, M. L. L. 1998, p.41.

³ Livro que ele terminou de escrever no *front* de batalha, na I Guerra Mundial, na Itália, como relata Bertrand Russell em uma carta datada de 13 de março de 1919: “Durante a Primeira Guerra Mundial, combateu no exército austríaco, tendo sido feito prisioneiro, pelos italianos, dois dias *depois* do armistício. Recebi uma carta dele datada de Monte Cassino, onde se achava internado, dizendo-me que, felizmente, ao ser feito prisioneiro, tinha consigo o seu manuscrito. Esse manuscrito, que foi publicado e se tornou famoso, fora escrito na frente de operações. (RUSSELL, 1958, p. 21).”

entretanto, o propósito de funcionar como linguagens ideais, capazes de fazer o que a linguagem natural não pode fazer, pelo fato de que não reflete a estrutura do pensamento.

Ludwig Wittgenstein tentou demonstrar com o *Tractatus* uma teoria com base na oposição epistemológica entre mente e realidade. Pode-se distinguir no *Tractatus* ao menos três componentes que norteiam a obra:

1. Uma teoria sobre o ser (Ontologia)
2. Uma teoria acerca da estrutura da linguagem (Sintaxe lógica)
3. Uma teoria das relações entre a linguagem e a realidade. (Semântica epistemológica).

O *Tractatus* é composto de aforismos. Esses aforismos ou proposições são numerados e divididos em sete grupos principais em que as proposições que seguem a primeira proposição de cada grupo desenvolvem a idéia contida na proposição primeira que abre o grupo. Os sete grupos principais que compõem o *Tractatus* são:

- 1) O mundo é tudo que é o caso. (TLP, 1).
- 2) O que é o caso, o fato, é a existência de estados de coisas. (TLP, 2).
- 3) A figuração lógica dos fatos é o pensamento. (TLP, 3).
- 4) O pensamento é a proposição com sentido. (TLP, 4).
- 5) A proposição é uma função de verdade das proposições elementares. (A proposição elementar é uma função de verdade de si mesma) (TLP, 5).
- 6) A forma geral da função de verdade é $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$. Isso é a forma geral da proposição. (TLP, 6).
- 7) Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar. (TLP, 7).

O postulado básico do *Tractatus* é de que “[...] há uma e apenas uma análise completa da proposição.” (TLP 3.25). Nas *Investigações* esse postulado não se sustentará, mas aqui no *Tractatus* é ela o que assegura o caráter representacional da proposição, no qual nomes complexos figuram.

De acordo com o *Tractatus*, tudo que pode ser pensado também pode ser dito. Os limites da linguagem são, portanto, os limites do pensamento, de modo que uma completa filosofia do que pode ser dito será uma teoria completa do que Kant denominara o entendimento, guardadas as devidas diferenças entre a filosofia destes pensadores⁴. “Wittgenstein transportou o idealismo transcendental de Kant do plano da razão (*Ebene der Vernunft*) para o plano da linguagem (*Ebene der Sprache*).” (STEGMÜLLER, 1977, p. 424).

Para Wittgenstein, todos os problemas metafísicos decorrem da tentativa de dizer o que não pode ser dito. A linguagem caminha pelas veredas do mundo empírico e, portanto, é passível de descrever apenas o próprio empírico. O intuito da metafísica de descrever elementos do âmbito transcendental é descabido justamente por operar esta tentativa a partir de uma linguagem que pode descrever apenas estados de coisas subsistentes *intramundaneamente*.⁵

Uma análise apropriada da estrutura dos termos utilizados nessa tentativa mostrará tal coisa e, desse modo, solucionará ou diluirá os problemas. Então, qual é a estrutura da linguagem? Wittgenstein dividiu todas as sentenças em complexas e atômicas, e afirma que as primeiras eram construídas a partir das segundas mediante regras de formação que podiam ser interpretadas detalhadamente em termos da lógica de Russell.

As sentenças atômicas são aquelas que empregam os primitivos da linguagem, isto é, os nomes e predicados elementares que, sendo indefiníveis, servem para distinguir (ou descrever) o que Wittgenstein chamou de fatos atômicos. Só uma proposição completa pode ser verdadeira ou falsa e, por conseqüência, só uma proposição completa pode dizer-nos algo sobre o mundo, um objeto isolado não é capaz disso.⁶ Contudo, a análise de uma

⁴ Cf. STEGMÜLLER W. 1977, p. 423.

⁵ Cf. APEL, K. O. 2000, p. 295.

⁶ Cf. FAUSTINO, S. 2006, p.14.

proposição molecular se dá através da estrada semântica (*semantical route*), conceito específico da filosofia do Círculo de Viena que denota a desconstituição de tal proposição molecular em seus constituintes mais simples, que devem remeter a objetos subsistentes na realidade empírica, e, portanto, passíveis de serem descritos através da linguagem.

O que a figuração representa é o seu sentido. (TLP, 2.21)

É claro que tudo que possa em geral dizer *de antemão* sobre a forma de todas as proposições deve-se poder dizer *de uma vez por todas*.

Com efeito, na proposição elementar já estão contidas as operações lógicas. Pois '*fa*' diz o mesmo que

$$‘(\exists x).fx.x=a’.$$

Onde há composição, há argumento e função, e onde eles estão, já estão todas as constantes lógicas.

Poder-se-ia dizer: a única constante lógica é o que *todas* as proposições por sua natureza, têm em comum.

Mas isso é a forma proposicional geral. (TLP, 5.47)

Uma proposição somente será dotada de sentido se os seus elementos constituintes são correspondentes de objetos simples na realidade. Assim, analisar uma proposição $p \cdot q$ é o mesmo que analisar “p” e “q”, pois aquela proposição molecular é uma função de verdade direta destes constituintes simples. Então estas proposições mais simples, i.e., elementares (*Elementarsatz*), são a instância última passível de análise lógica. Já as proposições moleculares, compostas de elementares, devem ser desdobradas nestas proposições “atômicas” para que o sentido daquilo que representa se mostre. Destarte, as proposições elementares constituem a base de toda representação lingüística.

Devemos agora responder *a priori* à questão de quais sejam todas as formas possíveis de proposições elementares.

A proposição elementar consiste em nomes. Como não podemos, porém, especificar o número dos nomes com significados diferentes, tampouco podemos especificar a composição da proposição elementar. (TLP, 5.55).

A proposição mais simples, a proposição elementar, asseve a existência de um estado de coisas. (TLP, 4.21).

A proposição elementar consiste em nomes. É uma vinculação, um encadeamento de nomes. (TLP, 4.22).

Conseqüentemente, o constituinte mais básico do mundo é o que corresponde à sentença atômica. Esse constituinte básico é o fato atômico, sendo o mundo, portanto, a totalidade de tais fatos.

O mundo é tudo que é o caso. (TLP, 1);

O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas. (TLP, 2).

Fazendo um contraponto com a história da filosofia, é possível observar que aqui Wittgenstein apresenta um argumento oposto à filosofia platônica acerca da linguagem. Por esta razão, aproximar Wittgenstein a Platão é um tanto quanto arriscado, principalmente quando se conhece a opinião de Wittgenstein de que

Ao ler os diálogos Socráticos, tem-se a sensação de uma tremenda perda de tempo! Qual é o sentido destes argumentos que nada provam e nada clarificam? (CV, 1931-32)⁷

Contudo, em seu diálogo *Crátilo*, Platão afirma a existência de discursos verdadeiros e falsos. Um discurso verdadeiro é aquele que exprime a realidade tal como é e um discurso falso é o que diz algo que ela não é. Platão diz ainda que um discurso será totalmente verdadeiro se também o forem as suas partes, e que a menor parte de um discurso é um nome. Para Platão, um nome que se dá a um objeto representa precisamente este objeto nomeado, e, portanto, este nome simples pode, mesmo desconectado de uma situação

⁷ 1930-32, ou seja, o trigésimo segundo aforismo presente na divisão relativa aos escritos de 1930 em *Vermischte Bemerkungen*. IN: WITTGENSTEIN, *Cultura e Valor*. Lisboa: Edições 70, 2000.

proposicional, afirmar algo verdadeiro ou falso (PLATÃO, 1963, I a3-13; b1-30, p. 12-3), mas não explica, não descreve o objeto.

Para Wittgenstein, um objeto isolado não pode afirmar nada de verdadeiro ou falso.

[...] Assim como não podemos de modo algum pensar em objetos espaciais fora do espaço, em objetos temporais fora do tempo, também não podemos pensar em *nenhum* objeto fora da possibilidade de sua liga com os outros.

Se posso pensar no objeto na liga do estado de coisas, não posso pensar nele fora da *possibilidade* dessa liga. (TLP, 2.0121)

Os elementos da figuração substituem nela os objetos. (TLP, 2.131)

A figuração concorda ou não com a realidade; é correta ou incorreta, verdadeira ou falsa. (TLP, 2.21)

A figuração pode ser verdadeira ou falsa por representar seu objeto de fora, embora não ultrapasse sua forma de representação, a qual se sustenta mediante a correspondência entre elementos dos fatos e das proposições. Em relação a estas últimas, Wittgenstein é contundente: elas podem representar a realidade, mas não a própria condição da representação, isto é, a forma lógica, o que as próprias proposições têm em comum com a realidade.

A proposição pode representar toda a realidade, mas não pode representar o que deve ter em comum com a realidade para poder representá-la – a forma lógica. (TLP, 4.12)

As proposições – e especialmente as proposições filosóficas – são constituídas por conceitos formais, os quais, não obstante elucidarem necessidades lógicas, nada determinam acerca de regras ou formas de composição das proposições. Ora, se são os conceitos formais que permitem que tudo se submeta ao fato da figuração, mas não determinam as estruturas particulares das proposições, como estas proposições podem

representar o mundo se, na estrutura interna delas, isto é, na própria constituição, tais proposições são indefinidas? Conforme o Wittgenstein do *Tractatus*, elas podem sim representar o mundo, desde que indiretamente, posto que os conceitos formais não combinarem com a concepção dogmática da gramática elementar da linguagem dos fatos. Se fosse assim eles não legitimariam tão-somente, mas de forma absoluta, o valor de uso dos sinais: donde, limitados ao valor de uso, a concepção dogmática da linguagem dos fatos se perde, e o mundo fica representado unicamente pelo *modus indirectus* – mediante a linguagem o mundo se mostra, contudo não pode ser dito!

As proposições lógicas descrevem a armação do mundo, ou melhor, representam-na. Não ‘tratam’ de nada. Pressupõem que nomes tenham significado e proposições elementares tenham sentido: e essa é sua ligação com o mundo. (TLP, 6.124)

Para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder nos instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo. (TLP, 4.12)

A proposição não pode representar a forma lógica, esta forma se espelha na proposição.
 O que se espelha na linguagem, esta não pode representar.
 O que *se* exprime na linguagem, *nós* não podemos exprimir por meio dela.
 A proposição *mostra* a forma lógica da realidade.
 Ela a exhibe. (TLP, 4.121)

Embora a idéia de forma lógica seja muito complexa ou até mesmo confusa, pois parece ser um mecanismo inserido para validar todas as teorias principais do *Tractatus*, como a figuração entre a linguagem e a realidade, contudo é este próprio mecanismo que vai acabar gerando grandes problemas para a obra.

[...] No *Tractatus*, é um ato de mostrar próximo à ostensão que me dá um objeto, e não apenas a existência do objeto, mas também sua forma

lógica. Agora, essa forma lógica vai além do que é possível presenciar diretamente. Ela governa, entre outras coisas, o modo como o objeto pode ou não participar de diferentes estados de coisas possíveis. (Cf. 2.012-0141.) **Como pode um contato direto com o objeto nos dar essa forma? Wittgenstein não o diz, e acreditamos que essa falta demonstra que há um sério problema na sua filosofia inicial.** (HINTIKKA e HINTIKKA, 1994, p. 242, sem grifos no original).

Uma apresentação do espaço total das possibilidades factuais é o espaço lógico, portanto, o mundo não pode ser esse espaço, dado não poder ser essa apresentação na sua totalidade. Mas no interior desse espaço lógico, um recorte é sim o mundo: um fato nada simboliza se não for projetado no mundo, competindo à atividade lógica produzir essa projeção: enquanto a ordem lógica é uma estrutura categorial, o mundo é um recorte contingente no interior de um espaço de possibilidades, sendo a descrição de um mundo possível nada mais que a associação de um sim e um não a cada uma das possibilidades.

A figuração tem em comum com o afigurado a forma lógica de afiguração. (TLP, 2.2).

Já em relação aos fatos, não são propriamente objeto da figuração, posto que a condição dela está na identidade entre o fato afigurado e o que afigura.⁸

O fato, para ser uma figuração, deve ter algo em comum com o afigurado. (TLP, 2.16).

Na figuração e no afigurado deve haver algo de idêntico, a fim de que um possa ser, de modo geral, uma figuração do outro. (TLP, 2.161).

Uma imagem de uma macieira, por mais perfeita que seja, é num certo sentido infinitamente menos semelhante à própria árvore do que a mais pequena margarida. (CV, 1931-64).

⁸ Cf. SCHMITZ, F. 2004, pp. 94-95.

Não podemos avaliar com palavras a relação entre um fato atômico e uma proposição atômica, a não ser usando a proposição cuja verdade estamos tentando explicar. Não podemos pensar no fato atômico sem pensarmos na sentença que o figura. Neste ponto podemos encontrar uma aporia na filosofia tractariana, a saber, a impossibilidade de se saber se a nossa figuração acerca do mundo é correta, já que a via pela qual figuramos o mundo é através da própria figuração.

O que a figuração deve ter em comum com a realidade para poder afigurá-la à sua maneira – correta ou falsamente – é sua forma de afiguração. (TLP, 2.17)

A proposição é uma figuração da realidade. A proposição é um modelo da realidade tal como pensamos que seja. (TLP, 4.01)

A proposição *mostra* seu sentido.
A proposição *mostra* como estão as coisas *se* for verdadeira. E *diz que* estão assim. (TLP, 4.022)

Portanto, no *Tractatus* apenas fatos complexos podem expressar um sentido acerca da realidade. Os fatos complexos correspondem às proposições complexas e, para compreender tais fatos complexos, é necessário que se compreenda a complexidade da linguagem usada para expressá-los. E essa complexidade da linguagem é inteiramente proporcionada pela lógica fregeana e russelliana.⁹

A proposição, concebo-a – à maneira de Frege e Russell – como função das expressões nela contidas. (TLP, 3.318).

Um exemplo por meio da Teoria das Descrições Definidas¹⁰: a sentença “o rei da França é calvo” é, embora não pareça, uma sentença complexa, visto que a sua verdadeira

⁹ Cf. STEGMÜLLER, W. 1977, p. 402.

¹⁰ Cf. DALL’AGNOL, D. 2005, pp. 25-26.

estrutura, ou seja, a estrutura pela qual é representada pela nova lógica, mostra que ela consiste em três sentenças incompletas, combinadas e completadas pela quantificação e pelo conectivo *e*. Muitas sentenças assemelham-se a essa. Parecem básicas, mas, de fato, são complexas. Segundo a Teoria das Descrições Definidas temos acesso epistêmico direto aos objetos com o uso de nomes próprios ou os acessamos mediante descrições com o uso de predicados lógicos. Daí, quando enunciamos “O mundo existe” expomos também que o conhecimento do objeto mundo ocorre por descrições – por exemplo, tratar o mundo como planeta do sistema solar, uma descrição que se pode tomar como função proposicional.¹¹

Geralmente, muitas coisas a que nos referimos são construções lógicas.¹² As sentenças que as descrevem são abreviações de sentenças mais complexas referentes aos constituintes de fatos totalmente diferentes, porém mais básicos, em que essas construções lógicas não ocorrem. Uma sentença como *um homem médio tem 2,6 filhos* é realmente uma abreviação de uma sentença matemática complexa que relaciona o número de filhos dos homens com o número de homens. O homem médio não caracteriza qualquer sentença atômica, ou seja, não nomeia qualquer constituinte da realidade. Pode-se dizer o mesmo com relação a *povo brasileiro*, *povo de Deus* e a muitas entidades metafísicas que aparentemente têm suscitado problemas filosóficos. Wittgenstein foi menos específico do que Russell, e certamente menos específico que os positivistas lógicos, para quem, não obstante, o *Tractatus* proporcionou todo um sistema de argumentação filosófica, no que se refere a que fatos são atômicos e que fatos não o são.¹³

Wittgenstein pretendia enunciar claramente a estrutura lógica do mundo, não se preocupando com seu conteúdo real. E este seria um dos pontos da filosofia do *Tractatus* a ser revisto por ele no futuro.

¹¹ RUSSELL, 1992, p. 112.

¹² Cf. DALL'AGNOL, D. 2005, pp. 24-25.

¹³ Cf. LOKHORST, G-J, C. 1988, p. 1.

Seria estranho que a lógica se preocupasse com uma linguagem ‘ideal’ e não com a *nossa*. Pois o que exprimiria essa linguagem ideal? Presumivelmente, o que agora exprimimos em nossa linguagem cotidiana; se assim for, essa é a linguagem que a lógica tem de investigar. Ou alguma outra coisa: mas, nesse caso, como eu poderia saber de que se trata? – A análise lógica é a análise de algo que temos, não de algo que não temos. Portanto, é a análise das proposições *tais como se apresentam*. (Seria estranho que a raça humana viesse falando até hoje sem nunca ter elaborado uma proposição propriamente dita). (OB, I-3).

Tenta-se com freqüência usar a linguagem para circunscrever e ressaltar o mundo – o que é impossível. A naturalidade do mundo expressa-se no próprio fato de que a linguagem pode referir-se, e de fato se refere, somente a ele.

Porque como a linguagem só obtém sua forma de significar daquilo que significa, do mundo, portanto, não é concebível nenhuma linguagem que não represente este mundo. (OB, V-48).

A característica mais importante das sentenças complexas é que os conectivos usados para construí-las devem ser veri-funcionais, isto é, devem ser tais que o valor de verdade da sentença complexa seja inteiramente determinado pelos valores de verdade de suas partes.

Os objetos contêm a possibilidade de todas as situações. (TLP, 2.014).

Trata-se do princípio da extensionalidade, que de acordo com Wittgenstein, é uma pré-condição do pensamento e da análise lógicos. A lógica ocupa-se apenas da transformação sistemática de valores de verdade; por conseguinte, uma linguagem lógica deve ser *transparente* aos valores de verdade. Deve ser possível perceber toda operação em termos da transformação da verdade e da falsidade já inerentes ao postulado de uma proposição.

Os sinais conectivos da linguagem não podem alterar o valor de verdade ou falsidade das proposições. As proposições já possuem um sentido que lhes foi empregado

pelos objetos simples que as compõem. O sentido de uma proposição não pode ser forjado pela adução de sinais conectivos, assim como na lógica predicativa em que \sim (signo de negação) tem o sentido de transformar a verdade em falsidade e a falsidade em verdade, ou \supset (signo de implicação), o de tornar falsa uma sentença complexa se o antecedente é verdadeiro e o conseqüente falso; caso contrário, ela a torna verdadeira; e assim por diante.

Toda proposição *já* deve ter um sentido; a afirmação não lhe pode dar um, pois o que ela afirma é precisamente o sentido. E o mesmo vale para a negação, etc. (TLP, 4.064).

A noção de linguagem veri-funcional confere exatidão e força à alegação de Wittgenstein de que há uma distinção real entre sentenças atômicas e não-atômicas. Ele é capaz de dizer não apenas o que é a distinção, mas, o que é mais importante, como somos capazes de compreendê-la. Não é difícil para uma linguagem veri-funcional explicar de que modo a compreensão de sentenças atômicas leva à compreensão de todos os complexos infinitos que podem ser construídos a partir delas. As condições de verdade de uma sentença complexa formada de maneira veri-funcional podem ser extraídas imediatamente das condições de verdade de suas partes. E, em conseqüência, se compreendermos as condições de verdade das partes, compreenderemos o todo.¹⁴

Veri-funcional é aquilo que se deixa captar por uma função de verdade. Uma função de verdade de proposições ou frases é uma função que produz um valor de verdade determinado, dependendo dos valores de verdade dessas proposições ou frase.

Assim $(p \wedge q)$ é uma combinação cujo valor de verdade é verdadeiro quando p é verdadeira e q é verdadeira, sendo falso em todos os outros casos. $\sim p$ é uma função de verdade de p , falsa quando p é verdadeira e verdadeira quando p é falsa. O modo como o valor é determinado pelas combinações de valores das partes constituintes é ilustrado por

¹⁴ Cf. DALL'AGNOL, D. 2005, pp. 29-30.

uma tabela de verdade. O cálculo proposicional é o tratamento canônico das combinações de funções de verdade.

p	q	$p \wedge q$	$p \vee q$	$p \rightarrow q$	$p \leftrightarrow q$
V	V	V	V	V	V
V	F	F	V	F	F
F	V	F	V	V	F
F	F	F	F	V	V

O princípio de verifuncionalidade nada mais indica que reconhecer o valor de verdade da proposição complexa (a proposição que explica a relação das proposições entre si) depende de reconhecer o valor de verdade das proposições elementares (as proposições que são concatenações de nome, sendo o nome o elemento proposicional correspondente ao objeto, isto é, ao mais simples elemento da realidade) que a constitui, não obstante a independência das proposições elementares seja uma das exigências lógicas do *Tractatus*. Isso, precisamente é o que possibilita calcular os valores de verdade das proposições: como elas se articulam logicamente. A análise lógica da linguagem poderia levar à “forma proposicional geral”, que então exibiria todas as possíveis formas proposicionais. No *Tractatus*, Wittgenstein analisa a linguagem como variedade de articulações lógicas possíveis e não como *corpus* empírico. O aforismo 5.101 apresenta a tabela de todas as combinações possíveis que se pode estabelecer entre duas proposições elementares.

Tomando duas proposições elementares (p e q), têm-se dezesseis formas proposicionais possíveis, estas formas são representadas pelo referido aforismo 5.101 do *Tractatus*.

As funções de verdade de um número qualquer de proposições elementares podem ser inscritas num esquema da seguinte espécie:

(VVVV) (p, q)	Tautologia (Se p , então p ; e se q , então q .) ($p \supset p \cdot q \supset q$)
(FVVV) (p, q)	em palavras: Não ambos p e q . ($\sim(p \cdot q)$)
(VFVV) (p, q)	” ” : Se q , então p . ($q \supset p$)
(VVFV) (p, q)	” ” : Se p , então q . ($p \supset q$)
(VVVF) (p, q)	” ” : p ou q . ($p \vee q$)
(FFVV) (p, q)	” ” : Não q . ($\sim q$)
(FVVF) (p, q)	” ” : Não p . ($\sim p$)
(FVVF) (p, q)	” ” : p ou q , mas não ambos. ($p \cdot \sim q \vee q \cdot \sim p$)
(VFFV) (p, q)	” ” : se p , então q ; e se q , então p . ($p \equiv q$)
(VFVF) (p, q)	” ” : p
(VFVF) (p, q)	” ” : q
(FFFV) (p, q)	” ” : Nem p nem q . ($\sim p \cdot \sim q$ ou $p q$)
(FFVF) (p, q)	” ” : p e não q . ($p \cdot \sim q$)
(FVFF) (p, q)	” ” : q e não p . ($q \cdot \sim p$)
(VFFF) (p, q)	” ” : q eu p . ($q \cdot p$)
(FFFF) (p, q)	Contradição (p e não p ; e q e não q .) ($p \cdot \sim p \cdot q \cdot \sim q$)

Entre as possibilidades de verdade dos argumentos de verdade da proposição, chamo aquelas que a verificam de *fundamentos de verdade* de proposição. (TLP, 5.101).

Eis todas as maneiras possíveis de representar lingüisticamente aqueles fatos que são estruturas complexas compostas por dois fatos elementares. O mundo que pode ser descrito pela linguagem a partir de duas proposições elementares (p e q neste caso), é um mundo que possui apenas dois fatos elementares e dezesseis fatos complexos possíveis. À medida que se introduz mais proposições elementares pode-se fornecer descrições de mundos cada vez mais complexos. O modelo fornecido pelo aforismo 5.101 é um exemplo de engendramento de estruturas proposicionais logicamente articuladas. Não se faz necessário tornar esse modelo mais complexo, na medida em que se trata exclusivamente de formas proposicionais sem conteúdo algum.¹⁵

Além disso, Wittgenstein é capaz de proporcionar uma nova e, aparentemente, clara distinção entre o necessário e o contingente, o analítico e o sintético, o *a priori* e o *a posteriori*. Tais distinções reduzem-se à distinção entre verdade lógica e contingência. Uma

¹⁵ Sobre isso ver também SCHMITZ, 2004, pp. 120-127.

sentença é uma verdade lógica caso resulte verdadeira através da substituição, pelos termos, dos componentes primitivos nela presentes. Uma parte primitiva é aquela que não admite qualquer definição ulterior. O paradigma de verdade lógica é a tautologia veri-funcional.

Consideremos a sentença $p \vee q$. A definição de \vee (disjunção) é: p ou q é falso se tanto p quanto q forem falsos e, em caso contrário, verdadeiro. A definição de \sim (negação) é a seguinte: $\sim p$ é verdadeiro se p é falso, e falso se p é verdadeiro. Isso quer dizer que a sentença p ou $\sim p$ é sempre verdadeira, qualquer que seja o valor de verdade de p .

É importante, porém, que os sinais ' p ' e ' $\sim p$ ' possam dizer o mesmo. Pois isso mostra que ao sinal ' \sim ' nada corresponde na realidade. Que a negação ocorra em uma proposição não chega a ser uma característica de seu sentido ($\sim \sim p = p$). As proposições ' p ' e ' $\sim p$ ' têm sentido oposto, mas a elas corresponde uma e a mesma realidade. (TLP, 4.0621).

Desse modo não importa como substituimos o termo primitivo p numa proposição, pois isso resultará sempre numa sentença verdadeira. As sentenças que assumirem tal forma são, portanto, necessariamente verdadeiras, pois já possuem um sentido imanente, adquirido ao passo em que descrevem um objeto, sendo que um sinal de negação ou afirmação não poderia aduzir ou subtrair este sentido.

Toda proposição *já* deve ter um sentido; a afirmação não lhe pode dar um, pois o que ela afirma é precisamente o sentido. E o mesmo vale para a negação, etc. (TLP, 4.064).

Por esta razão, é que acreditamos ser possível relacionar este sentido primordial da proposição à existência de juízos sintéticos *a priori* no âmbito do kantismo, ou seja, a *possibilidade* da figuração descrever a realidade existe antecipadamente, e os limites daquilo que pode ser descrito já estão demarcados neste âmbito da figuração, e esta é a

condição que torna possível que uma proposição possa dizer algo sobre a realidade.¹⁶ Entretanto, apenas depois de descrever um estado de coisas subsistente ou não subsistente é que esta figuração poderá ser descrita como verdadeira ou falsa. Pode-se afirmar, portanto, que a possibilidade de proposições descreverem fatos advém de um âmbito apriorístico, mas seu sentido é dado empiricamente, *a posteriori*.

Uma figuração verdadeira *a priori* não existe. (TLP, 2.225).

Para Wittgenstein, essa teoria da verdade necessária tem como consequência o fato de as verdades necessárias serem vazias: nada dizem por que nada excluem. São compatíveis com todo estado de coisas. O mundo é descrito pela totalidade das proposições atômicas verdadeiras; estas são verdadeiras, mas, por serem atômicas, podem ser falsas, já que nada em sua estrutura determina o valor de verdade. Outra maneira de dizer isso é que os fatos existem no espaço lógico que define as possibilidades; as sentenças atômicas verdadeiras descrevem o que é real, enquanto as tautologias refletem propriedades do próprio espaço lógico, porque as tautologias encontram-se mesmo na lógica. Uma tautologia exhibe uma propriedade formal do mundo, isto é

Que um estado de coisas possível ou existe ou não existe. Pode-se dizer, portanto, que toda generalidade, que as tautologias (mas também as contradições) põem em evidência a ‘ossatura do mundo’ [...] ou a ‘lógica do mundo’. (SCHMITZ, 2004, p. 121-122).

Donde Wittgenstein lançar mão da noção de *forma lógica*, afirmando que a estrutura lógica do mundo e da linguagem são a mesma, e é por esta razão que a linguagem pode *dizer* o mundo: “Os limites do mundo são os limites da linguagem, a linguagem é minha

¹⁶ Cf. HINTIKKA; HINTIKKA, 1994, p. 40.

linguagem, os limites do mundo são os limites de minha linguagem. O mundo é o mundo de minha linguagem. O mundo é meu mundo” (SANTOS, 1993, p. 104-105).

Essa avaliação da linguagem suscita profundos problemas metafísicos. Em primeiro lugar, há o problema da relação entre sentenças atômicas e fatos atômicos. Wittgenstein chama essa relação de figuração (*Bild*), que é por si só responsável por graves interpretações errôneas do *Tractatus*¹⁷.

Ele também diz que a relação não pode ser descrita, mas apenas mostrada; de fato, sua concepção era de que se deve mostrar o que é mais básico; caso contrário, nunca se poderia começar a descrição. E não está claro exatamente o que ele quis dizer com mostrar. Wolfgang Stegmüller faz uma distinção entre o *mostrar* de âmbito interno e o *mostrar* de âmbito externo

Várias vezes, em passagens que precedem a proposição 5.62, encontramos a palavra ‘mostrar’ em sua primeira acepção; ela se acha, por exemplo, em 4.022. Aí, a palavra serve para resumir a teoria da afiguração do significado proposicional de uma forma rápida e expressiva, a saber: compreendemos o sentido duma proposição, tomando-a como figuração isomórfica ao estado de coisas por ela descrito. A proposição *mostra* seu sentido (= teor descritivo), ou seja, *em sua estrutura externa percebemos a correspondente estrutura externa do estado de coisas*. Esse mostrar pode ser entendido como um ‘mostrar externo’. [...] Sobre a estrutura interna da realidade, Wittgenstein, em 4.12, e seguintes, diz que as proposições exibem, mas não a representam: *Neste sentido, o que pode ser mostrado não pode ser dito* (4.1212). Dado que cada proposição descritiva mostra exatamente aquilo que ela assevera, o ‘mostrar’, neste contexto, deve significar algo diferente; é um ‘mostrar interno’. A igualdade de estrutura categorial (ou interna) da figuração e do original, que a proposição mostra, é a *conditio sine qua non* para que haja uma figuração. Só quando essa condição estiver preenchida, pode a figuração, com base em sua estrutura externa, afigurar o original. (STEGMÜLLER, 1977, p. 424-5).

Talvez a melhor maneira de compreender essa teoria – às vezes chamada de teoria figurativa do significado – seja negar, para usar uma expressão ulterior de Wittgenstein, que

¹⁷ Cf. STEGMÜLLER, W. 1977, p. 412.

podemos usar a linguagem para nos situarmos entre a linguagem e o mundo. A linguagem é um referencial do próprio mundo e não de um domínio supramundano que transcende o âmbito estritamente empírico.

Tenta-se com frequência usar a linguagem para circunscrever e ressaltar o mundo – o que é impossível. A naturalidade do mundo expressa-se no próprio fato de que a linguagem pode referir-se, e de fato se refere, somente a ele.

Porque como a linguagem só obtém sua forma de significar daquilo que significa, do mundo, portanto, não é concebível nenhuma linguagem que não represente esse mundo. (OB, V-47).

O que toda figuração, qualquer que seja sua forma, deve ter em comum com a realidade para poder de algum modo – correta ou falsamente – afigurá-la é a forma lógica, isto é, a forma da realidade. (TLP, 2.18).

Esta forma lógica deveria ser *a priori*, pois se trata da possibilidade do próprio mundo, porém a posição de Wittgenstein a respeito de uma ordem *a priori* do mundo não está suficientemente elucidada no *Tractatus*. Se as proposições da lógica são ou verdadeiras ou falsas *a priori* como no caso das tautologias e das contradições, respectivamente, isto significa que não procedem de alguma experiência empírica.

A ‘experiência’ de que precisamos para entender a lógica não é a de que algo está assim e assim, mas a de que algo *é*: mas isso *não* é experiência.

A lógica é *anterior* a toda experiência – de que algo *é assim*. Ela é anterior ao como, não é anterior ao quê. (TLP, 5.552).

Contudo, se não advém da experiência, de onde procedem então? Deveríamos pressupor que há uma ordem *a priori* no mundo, a qual foi introduzida nele por alguma vontade alheia à humana? Wittgenstein é categórico ao negar que exista alguma vontade humana criadora da ordem do mundo.

1.1.1 Mundo *versus* sujeito

A instância fundadora da legalidade no conhecimento que se realiza de acordo com a experiência, isto é, a noção clássica de consciência – quer seja a de raiz kantiana, assentada no conceito de síntese, quer seja oriunda do paradigma proposto por Russel, baseada nas relações da *acquaintance* e no dogma das relações externas – não é subscrita no *Tractatus*, tampouco a formulação de raiz lógico-empirista dos problemas lógico-empiristas enfrentados pelos membros do *Círculo de Viena*. Muito pelo contrário, pelo *Tractatus* não prospera nenhuma teoria do conhecimento mediante a qual a consciência poderia ser tematizada – assim é que o tratamento dado nessa obra às relações internas entre nome e objeto, figuração e fato, não pode ser compreendido como um meio pelo qual Wittgenstein estaria a elaborar sua própria teoria, mormente isso não tê-lo impedido de refletir sobre a relação entre sujeito e mundo:

O mundo é independente de minha vontade. (TLP, 6.373)

Se a ordem do mundo fosse dada pela vontade humana, então deveríamos pressupor a existência de um sujeito transcendental, mas no âmbito da filosofia de Wittgenstein, tal existência não é passível de ser descrita. É por esta razão que o filósofo utiliza a noção de um sujeito metafísico que é o limite estruturante do mundo. Analogamente ao conceito de *coisa em si* kantiano, o sujeito metafísico está no limite entre o mundo empírico e

transcendental operando como a estrutura que subjaz e possibilita a existência de tudo aquilo que se manifesta empiricamente como fenômeno.¹⁸

Onde no mundo se há de notar um sujeito metafísico?

Você diz que tudo se passa aqui como no caso do olho e do campo visual. Mas o olho você realmente *não vê*.

E nada *no campo visual* permite concluir que é visto a partir de um olho. (TLP, 5.633)

Esse sujeito transcendental é uma necessidade não apenas lógica, enquanto possibilitador de algum método, mas é uma imposição ontológica, esse sujeito, que apesar de não poder ser descrito empiricamente, mostra-se a partir da própria evidência de um mundo existente. Como afirma Cutter:

[...] o sujeito transcendental deve ser entendido como uma vontade que nomeia e que opera: uma vontade que estabelece as conexões entre linguagem e mundo e que constrói proposições a partir de proposições já dadas. Minha tese é que, sem esse sujeito, nenhuma proposição molecular poderia ser construída a partir das proposições elementares. Sem ele, a linguagem, tal como o *Tractatus* a concebe, *não poderia* articular pensamentos, e é exatamente por isso que esse sujeito deve ser visto, não como um apêndice mais ou menos desarticulado do restante do livro, mas como um pressuposto absolutamente indispensável à constituição do sentido. (CUTTER, 2006, p. 172).

Pela própria natureza de um argumento *transcendental*, o sujeito tractariano se insere no interior da filosofia de Wittgenstein no sentido de que tal argumento o filósofo tenciona demonstrar quão possível é uma determinada realidade se referir a outra ou, mais especificamente, como uma possa ser a base de onde outra realidade extrai a própria existência. Assim, aquele âmbito (transcendental) de onde um mundo possível (empírico) decorre, passa a ser a morada da essência deste mundo tangível. É do transcendental que o

¹⁸ Cf. FAUSTINO, S. 2006, p. 94.

mundo físico, por assim dizer, emerge e também se sustenta, o que fica evidenciado mediante o tratamento dado à categoria tempo.

A acepção de tempo prevalecente no *Tractatus* sustenta-se pelas noções correlatas de atemporalidade e de eterno – e esta não como duração temporal infinita, mas atemporalidade mesma (TLP 6.4311) –: toda percepção das coisas no mundo se dá num tempo diferente, mas *Wie* e *Was* estão em harmonia: enquanto *Wie* dá-se em um tempo t_n , *Was* – conjunto de linhas, pontos e ângulos – é imutável, eterno, posto ser a forma possibilitadora da estrutura, conforme à idéia da “independência lógica e temporal entre as possibilidades da estrutura” (FAUSTINO, 2006, 110)

A acepção de tempo tem também a ver com a independência que caracteriza os estados de coisas (TLP 2.061; 2.062), bem como com uma leitura humeana a respeito das relações entre os fatos. Como é sabido, por parte de David Hume temos a negação da existência de uma conexão necessária entre os fatos.

Primeiramente, deve-se admitir que, quando conhecemos um poder, apreendemos na causa a precisa circunstância que o capacita para produzir seu efeito, porque ambos se supõem sinônimos. Portanto, devemos conhecer tanto a causa como o efeito e a relação entre eles. Mas aspiramos conhecer a natureza da alma humana e a natureza de uma idéia, ou a capacidade de uma produzir a outra? Esta é uma criação real; uma produção de alguma coisa a partir do nada; que implica um poder tão grande, que à primeira vista parece estar fora do alcance de todo ser menor que o infinito. Pelo menos, **deve-se reconhecer que um tal poder não é nem sentido nem conhecido e nem mesmo concebível pelo espírito. Apenas sentimos o evento, a saber, a existência de uma idéia conseqüente a uma ordem da vontade; porém, a maneira como se realiza esta operação e o poder pelo qual ela é produzida estão inteiramente fora de nossa compreensão.** (HUMÉ, Seção VII, Parte I, 2006, p. 80, sem grifos no original).

Neste sentido, a noção wittgensteiniana de que não é possível descrever através das manifestações de âmbito empírico a força ou a necessidade que motiva tais manifestações a partir do reino da vontade, ou, mais especificamente, das motivações morais, se aproxima

muito deste pressuposto humeano de que a compreensão humana não é capaz de conhecer as causas íntimas e as conexões necessárias entre tais causas e os efeitos que produzem nos fenômenos.

Secundariamente, o governo do espírito sobre si mesmo é limitado, assim como seu controle sobre o corpo; e estes limites não são conhecidos pela razão ou por qualquer conhecimento da natureza de causas e efeitos, mas apenas pela observação ou pela experiência, como em todos os outros eventos naturais e na operação de objetos externos. Nossa autoridade sobre nossos sentimentos e nossas paixões é muito mais débil do que sobre nossas idéias; e mesmo esta última se circunscreve dentro dos mais estreitos limites. Quem pretenderá dar a razão última destes limites ou mostrar por que o poder é débil em alguns casos, e não em outros? (HUME, *Idem*)

Portanto, não há uma conexão lógica e necessária que possa ser conhecida e tornada explícita a partir de uma análise lógica ou de um pressuposto formal. Apenas pode-se pressupor a ação de uma *vontade* humana sobre as ações empíricas de um ente humano a partir da experiência empírica e sua repetição, tal pressuposição, para Hume advém muito mais do exercício do hábito do que de uma inferência lógica. Nesta perspectiva, o psicologismo ou a tentativa de tornar explícito o espírito através das ações é o mesmo que caminhar nas sombras do mundo da percepção. Não é possível, portanto, determinar que um caso que ocorre em um tempo futuro é, necessariamente, a consequência imediata de um fato ocorrido num tempo passado.

Terceiramente, **este domínio de si mesmo é muito diferente em diferentes momentos**. Um homem sadio o possui em maior grau do que alguém que se consome com a doença. Somos mais donos de nossos pensamentos pela manhã do que pela noite; em jejum, do que após uma refeição copiosa. Podemos dar alguma razão destas variações exceto a experiência? Onde está, pois, o poder do qual pretendíamos ser conscientes? Não há aqui, seja em uma substância espiritual ou material, seja em ambas, algum mecanismo desconhecido ou estrutura de elementos do qual depende o efeito e que, por nos ser inteiramente desconhecido, torna o poder ou energia da vontade igualmente

desconhecidos e incompreensíveis. (HUME, *Ibidem*, sem grifos no original).

Apenas a experiência e somente ela é capaz de demonstrar um impulso da vontade sobre a ação. Todavia, não é possível a partir de uma amostra variada de experiências estabelecer um nexos causal que possa ser erigido como regra universal.

[...] Temos procurado em vão uma idéia de poder ou de conexão necessária em todas as fontes de onde pudesse originar. Parece que em casos isolados da atividade dos corpos não podemos jamais, pelo exame mais escrupuloso, descobrir outra coisa a não ser um evento acompanhando outro, sem que sejamos capazes de aprender a força ou o poder que faz agir a causa, ou alguma conexão entre ela e seu suposto efeito. A mesma dificuldade ocorre quando se consideram as atividades do espírito sobre o corpo, nas quais notamos que o movimento do último segue a vontade do primeiro, mas não somos capazes de vislumbrar, ou conceder o laço que liga o movimento e a vontade, ou a energia pela qual o espírito produz o seu efeito. A autoridade da vontade sobre suas próprias faculdades e idéias não é nem um pouco mais compreensível. De modo que, resumindo, não aparece, em toda a natureza, um único exemplo de conexão passível de nossa concepção. Todos os eventos parecem inteiramente soltos e separados. Um evento segue outro, porém jamais podemos observar um laço entre eles. Parecem estar em *conjunção*, mas jamais em *conexão*. E como não podemos jamais formar idéia de uma coisa que nunca se revelou aos nossos sentidos externos ou sentido interno, a conclusão necessária *parece* ser que não temos, definitivamente, idéia de conexão ou de poder, e que estes termos nada significam quando utilizados nos raciocínios filosóficos ou na vida diária. (HUME, Seção VII, Parte II, 2006, pp. 84-85).

A partir da releitura de Hume, Wittgenstein entende não haver relação necessária entre o caso em um ponto do tempo e o caso em outro ponto do tempo, tendo-se assim, além da impossibilidade de inferências indutivas não serem hipotéticas (TLP 5.135), também a impossibilidade de se conceber o tempo como contínuo e linear:

Se ‘o que é o caso’ é necessariamente ‘o caso em um tempo t qualquer’, e se os casos são todos independentes uns dos outros, não pode haver uma temporalidade linear, e a única dimensão (que não é uma dimensão única) pensável teria de ser ‘atemporal’. A noção do tempo presente como atemporal é a de um tempo concebido inteiramente fora de

qualquer idéia de fluxo ou de processo temporal. (FAUSTINO, 2006, 108)

Conseqüentemente, não há decurso do tempo e o futuro não pode ser derivado do presente (TLP 5.1362), embora descrição do curso temporal seja possível somente – e tão somente – mediante o cronômetro (TLP 6.3611); o presente é atemporal porque o espaço lógico não oferece um *telos* pensável em termos de fluxo temporal, posto que nenhum momento do passado será o ponto do tempo *t* e tampouco o tempo que já passou será um ponto *t* no tempo futuro. Em outras palavras: uma continuidade pode ser vislumbrada mediante cronômetro cujo manuseio serve ao domínio comum da existência, mas não mediante o próprio tempo em que se passa tal existência. Ora, há que se considerar então que essa acepção de tempo traz implicações para a noção de sujeito. Quais implicações?

A principal delas, parece-nos, é a apreensão de um sujeito atemporal, poderia se dizer transcendental para uns (CUTTER, 2006), ou metafísico para outros, como segue:

Ora, como o sujeito metafísico poderia estar vinculado ao mundo, à substância do mundo e às dimensões infinitas de um espaço lógico se não estivesse, ele próprio, fora do tempo? Se o tempo de que aqui se trata é o tempo das relações e das propriedades internas eternamente presentes na substância do mundo, não seria ligando os pontos do tempo que o sujeito metafísico limitaria o mundo. Se o sujeito metafísico institui uma unidade no tempo, essa unidade não pode ser entendida como uma conexão linear dos pontos do tempo. Assim, só fora do tempo pode o sujeito metafísico estar presente em cada ponto do tempo, em cada doação completa e atual do espaço lógico. (FAUSTINO, 2006, p. 109)

Destarte, o que está em questão para Wittgenstein é o mesmo aspecto que motiva outros grandes filósofos, ou seja, *o lugar do transcendental*.

Tal é o problema central de *Ser e tempo*, a saber, uma ontologia fundamental do ser-o-aí. O que está em questão é o estatuto do transcendental entendido como o âmbito originário a partir do qual mundo pode ser constituído. (ONATE, 2007, p. 132)

Mais do que apontar para a existência do transcendental, o sujeito tractariano é a própria possibilidade do transcendental. A possibilidade de que em Wittgenstein o transcendental se abra ao mundo a partir do sujeito, ou, contrariamente, que o sujeito possa ele acessar o transcendental, coloca o humano como sendo o portador do centro primordial onde o mundo se constitui e se instaura. Este é propriamente o sentido do transcendental: “Há algo de *maravilhoso (Wundersame)* na existência do homem concreto, do si factual, que faz dele muito mais do que um mero fato mundano real: nele ocorre a possibilidade da constituição transcendental” (ONATE, 2007, p. 133).

E é justamente por estes dois sentidos que o sujeito tractariano pode ser considerado transcendental, enquanto sendo o elemento estruturante de uma realidade, na qual, ao mesmo tempo em que possibilita a existência factual, se coloca fora da mesma, ou seja, está *entre o humano e a realidade* pelo aspecto de que não pode ser descrito ou localizado pontualmente em algum *lugar* no mundo empírico. E é justamente por estar fora dos limites do mundo empírico que não é passível de ser descrito enquanto fato *no mundo*.

[O sujeito é] ‘transcendental’ nos dois sentidos mais importantes da palavra: em primeiro lugar, porque é uma condição absoluta de possibilidade de um certo âmbito; em segundo lugar, porque está absolutamente excluído desse mesmo âmbito. O âmbito no caso, é o do sentido. [...] Neste ponto, seremos capazes de compreender que o sujeito portador do ético, do valor absoluto que está fora da história, pois está fora do mundo, e que nada tem a ver, por isso, com a economia mundana dos crimes e castigos. (CUTTER, 2006, p. 174).

Sem a existência deste sujeito que funda o sentido do mundo, seria impossível que os conceitos que o humano cria e associa à realidade empírica se referissem a tal realidade. O que está em questão aqui é a intencionalidade, ou, numa linguagem wittgensteiniana a relação afigurante. Num sentido estritamente kantiano, poder-se-ia se fazer uma analogia

entre as categorias do entendimento e o sujeito transcendental tractariano, sendo que o sujeito não representa tais categorias, mas é a própria condição de que as mesmas possam se referir à realidade fenomênica do mundo. O sujeito transcendental garante a correspondência entre a mente e o mundo, entre o significado e o referente. Se não se pressupuser a ação deste sujeito na atividade cognitiva, é impossível determinar como o humano material (o cérebro, ou o aparelho sensorial) pode se referir ao mundo e atribuir conceitos ao mesmo. Entretanto, não há uma ruptura entre os dois mundos: material e ideal; o transcendental opera apenas *através* do humano e é a condição permissiva da significação. É como o olho que em si não aparece no campo visual, mas faz parte do campo visual enquanto elemento que capta e instaura o mundo. Neste sentido o *Tractatus* se posiciona na tradição filosófica enquanto continuador de uma discussão que remonta aos helênicos precursores do pensamento filosófico. Contudo, é preciso ressaltar que Wittgenstein não acredita na possibilidade de descrição deste mundo transcendental e muito menos pressupõe a criação de discursos que pretendem estabelecer paradigmas para a realidade empírica com base numa doutrina que descreve pretensamente o mundo das essências ou o âmbito da Idéias.¹⁹

No âmbito da filosofia de Wittgenstein, não há um elemento, em termos de linguagem, que descreva a relação entre o nome e o objeto nominado, a ser a própria relação que a evidência de que isto efetivamente ocorre. Ou seja, a relação se mostra.

Falando de modo aproximado, podemos dizer qual é a cor de um objeto, mas não podemos dizer qual é o seu nome. Podemos, isto sim, usar o nome que ele tem para descrever coisas como a sua cor, a sua proposição em relação a outros, e assim por diante. Ao usar o nome nestes contextos, a nomeação se mostra. Na terminologia do *Tractatus*, o que está sendo mostrado é exatamente aquela relação afigurante que projeta um elemento da linguagem num objeto constituinte da substância do mundo.

¹⁹ Cf. MOURA, V. 2005, pp. 1-2.

Relações afigurantes, portanto, devem ter essa assimetria essencial que faz com que elas se dirijam *da* linguagem *para* o mundo, e devem também ser inefáveis, isto é, estar *fora* do mundo. (CUTTER, 2006, p. 176)

Portanto, a ação do sujeito transcendental se mostra justamente quando o mundo passa a adquirir sentido e os objetos passam a poder ser conceituados. Quando Wittgenstein afirma que os objetos são a substância do mundo, esta afirmação denota o objeto enquanto existente no mundo dos significados que emergem a partir da ação do sujeito. O objeto em si e factual pode até vir a ser destruído e deixar de existir enquanto constituinte do mundo empírico, entretanto seu nome que foi instaurado subsiste independentemente do que ocorra. É da relação afigurante que o mundo extrai seu sentido. Relações afigurantes não são inerentes a nenhum fato ou objeto. Nada é, por sua própria natureza, nome de coisa alguma. A nomeação é uma relação interna que deve ser *instituída*. (CUTTER, 2006, p. 176). E quem institui esta relação interna entre signo e significado? Ora, este é o papel do sujeito transcendental.²⁰

Por outro lado, Wittgenstein afirma que tudo o que podemos descrever do mundo poderia ser de outra forma, justamente porque não existe uma ordem *a priori* no mundo.

Isto está ligado a não ser nenhuma parte de nossa experiência também *a priori*.
Tudo que vemos poderia também ser diferente.
Tudo que podemos em geral descrever poderia também ser diferente.
(TLP, 5.634)

Neste ponto poderíamos afirmar que há um contra-senso, pois aparentemente Wittgenstein é incisivo em negar que o mundo independe da vontade humana, e é categórico em afirmar que a ordem do mundo emana de um âmbito místico, que é inefável. O ponto que deixa margem ao questionamento é o seguinte: ao menos a lógica deve emergir

²⁰ Cf. CUTTER, J. V. G. 2006, 178.

de um âmbito apriorístico, caso contrário, nenhuma afirmação acerca do mundo, nem ao menos uma tautologia, seria possível, pois teríamos um relativismo absoluto, em que Protágoras seria o único que teria formulado uma sentença com sentido. Destarte, negar veementemente a existência de algum momento apriorístico na experiência cognoscível, como foi descrito acima, Wittgenstein é levado a afirmar que a lógica transcende o âmbito dos fatos empíricos, o que desabona o relativismo:

A lógica não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo.
A lógica é transcendental. (TLP, 6.13)

Esta questão suscita muitas interpretações que divergem e que demonstram o quanto esta noção de figuração em Wittgenstein é bastante complexa. Alguns estudiosos da sua filosofia afirmam que há um isomorfismo na relação epistemológica que se dá entre realidade e pensamento, ou seja, o objeto figurado e o signo que o figura possuem a mesma estrutura, e esta é a condição que possibilita que esta relação cognoscível ocorra.²¹ Por outro lado, há os que acreditam que esta relação é assimétrica, ou seja, apenas a *linguagem* se refere ao objeto e o infere sob as leis da *sua* lógica, e não o contrário.²² Nesta perspectiva, é necessário que exista algum momento da experiência que seja *a priori*, sob pena de se concretizar o relativismo, e esta é a razão por estarmos mais inclinados a aceitar esta noção de assimetria como a mais válida em relação à concepção de figuração da realidade no *Tractatus*. Ademais, podemos observar algumas passagens em que esta concepção de assimetria se comprova

A forma de afiguração é a possibilidade de que as coisas estejam umas para as outras tal como os elementos da figuração. (TLP, 2.151)

²¹ Cf. STEGMÜLLER, W. 1977, p. 420. e HINTIKKA; HINTIKKA, 1994, p. 131-2.

²² Cf. DALL'AGNOL, D. 2005, p. 29-31.

É *assim* que a **figuração** se enlaça com a realidade; **ela vai** até a realidade. (TLP, 2.1511, sem grifos no original)

Apenas os pontos mais externos das marcas da régua *tocam* o objeto a ser medido. (TLP, 2.15121)

Não se pode comparar uma figuração com a realidade a menos que se possa confrontá-la com um padrão [de medição].
Tem-se de poder ajustar a proposição à realidade. (OB, IV-43)

Com base nisso, é bem provável que a relação epistemológica seja assimétrica, pois assim como uma régua é aquilo que se ajusta ao objeto que será por ela medido, também é a proposição, e apenas ela, que se ajusta aos objetos da realidade. É a figuração que *vai até a realidade*, a realidade não se ajusta à linguagem, como é o que se supõe que deveria ocorrer no caso de um isomorfismo afigurativo.

Assim, resta ainda saber de onde emana esta ordem *a priori* do mundo. A resposta a esta questão foi justamente o que levou Wittgenstein a formular a teoria do místico que apenas se mostra, se faz evidente, mas que não pode ser descrito pela nossa linguagem natural.

Observemos o aforismo 3.031

Já foi dito que Deus poderia criar tudo, salvo o que contrariasse as leis lógicas. – É que não seríamos capazes de *dizer* como pareceria um mundo ‘ilógico’.

É preciso atentar que a impossibilidade de criar um mundo fora dos limites da lógica não é uma questão que atesta a impotência divina ou de uma fonte criadora transcendente, mas apenas a incapacidade humana de formular conceitos fora dos limites da lógica. Isso porque nossa capacidade descritiva não ultrapassa as possibilidades de combinação dos objetos em estados de coisas. A descrição de um mundo possível advém de associarmos um “sim” e/ou um “não” a cada possibilidade. E, não obstante a variedade e infinidade de

combinações, mantém-se permanente o espaço lógico, pois os objetos são o espaço lógico e essa identidade entre ambos não só assegura que teremos o espaço lógico *se* todos os objetos forem dados, como também indica a estrutura fechada – que não aceita invenções, mutações – que é o espaço lógico. Precisamente essa ordem imutável do espaço lógico constitui o meio da linguagem, cujo fim é tão somente descrever o mundo. Caso queiramos, mediante o discurso filosófico, ir além dessa descrição, e apreender o Uno, o Absoluto no espaço lógico, não só levaríamos a filosofia ao fracasso, mas também a afastar-se de seu objeto. Neste ponto Wittgenstein se aproxima de uma idéia comum a Platão, como podemos observar no *Crátilo*.

Se fôssemos sensatos, a única e a melhor atitude para nós seria confessar que nada sabemos acerca dos deuses ou das suas pessoas nem dos nomes, que, porventura, eles a si próprios dão; pois é claro que hão de empregar os nomes verdadeiros. (PLATÃO, 1963, IV, d 13-18, p. 53)

Tu sabes que o discurso não só exprime tudo, gira e circula sempre, mas é também de duas espécies – verdadeiro e falso. Ora, o que ele tem de verdadeiro é liso e divino e habita, no alto, entre os deuses, ao passo que o falso mora cá embaixo, entre a maioria dos homens por ser rude e semelhante ao bode; porquanto acerca da vida *trágica* só se contam, em geral, fábulas e mentiras. (*Idem*, g 10-19, p. 73).

Há de se reconhecer, forçosamente, que há uma grande semelhança entre as concepções de ambos os filósofos quanto ao fato de que aquilo que está no âmbito místico não pode ser descrito pela linguagem humana. Mas há, no entanto, divergências quanto ao aspecto da validade de uma afirmação já estar contida nos elementos mais simples da linguagem, como foi visto acima.

Wittgenstein torna bem clara esta idéia de que a linguagem humana está limitada a descrever apenas fatos empíricos como podemos observar na *Conferência sobre ética*.²³

Esta concepção será a chave para interpretação da ética wittgensteiniana, que, diversamente de sua noção acerca do estatuto da linguagem, mantêm-se inalterada ao longo de toda a sua vida.

Outra concepção presente no *Tractatus* e que se manterá inalterada ao longo de toda a filosofia wittgensteiniana é a noção de que a filosofia não é uma doutrina, como a ciência, mas sim uma atividade.

O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos.
A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidar.
O resultado da filosofia não são ‘proposições filosóficas’, mas é tornar proposições claras.
Cumpra à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos. (TLP, 4.112).

Esta noção de que a filosofia é uma atividade permanecerá a mesma ao longo da filosofia ulterior de Wittgenstein, como poderá ser observado nas *Investigações Filosóficas*, no terceiro capítulo deste texto. Será essa concepção de filosofia a matriz de onde emergirá a noção de *jogos de linguagem* das *Investigações Filosóficas*.

A importância desta concepção da filosofia da atividade é um tema de primeira ordem no pensamento filosófico de Wittgenstein, pois é esta concepção que define o estatuto da filosofia para ele. A filosofia não pode fazer nenhuma afirmação acerca do mundo empírico, pois isto é parte de uma tarefa essencialmente científica. Contudo, esta impossibilidade não torna a filosofia algo supérfluo ou desnecessário, mas, pelo contrário, lhe confere um caráter de imprescindibilidade. Pois enquanto a física trata de doutrinas

²³ “Cf. WITTGENSTEIN, L. IN: DALL’AGNOL, D. 2005. pp. 215-224.

acerca das leis que regem o mundo empírico, a filosofia busca explicar os fundamentos lógicos sobre os quais repousa a possibilidade deste mundo empírico e destas leis que o governam.

Uma compreensão do que é essencial e do que não é essencial em nossa linguagem para que ela tenha condições de representar, uma compreensão de quais partes de nossa linguagem são rodas que giram ociosamente, equivale à construção de uma linguagem fenomenológica. A física difere da fenomenologia pelo fato de estar interessada em estabelecer regras. A fenomenologia só estabelece as possibilidades. Assim, a fenomenologia seria a gramática da descrição dos fatos sobre os quais a física constrói suas teorias. Explicar é mais do que descrever, mas toda explicação contém uma descrição. (OB, I-1).

É possível falar em uma fenomenologia em Wittgenstein justamente pelo aspecto de que a proposta do filósofo é investigar a questão da linguagem para determinar o *modus operandis* do humano na realidade, por um lado, e todas as possibilidades de interação do humano no mundo, e o quanto do significado e da instauração deste mundo depende, precisamente, desta ação humana para se constituir enquanto mundo, por outro.²⁴

Nesta perspectiva, a filosofia seria a atividade humana por excelência, pois todos os outros seres animados ou inanimados também estão sujeitos às mesmas leis da física que os humanos. Mas é o humano o único que pode perceber, postular e prever a ocorrência de tais fenômenos, e não apenas como uma habilidade motora desenvolvida pelo hábito, mas enquanto exercício de uma razão autoconsciente, enquanto exercício fenomenológico. Se a lei da atração gravitacional traz ao chão, indistintamente, pedras quando atiradas; uma ave abatida em vôo; a chuva que se condensa; reis, físicos ou até mesmo filósofos quando estes tropeçam, contudo, há uma diferença essencial, é que apenas estes últimos são capazes de dizer quando as descrições acerca deste fenômeno estão em concordância com a realidade.

²⁴ Cf. PRADO NETO, B. 2003, pp. 21-22)

É por esta razão que a filosofia não pode ser considerada meramente como uma ciência entre outras, ao nível das ciências naturais.

A filosofia não é uma das ciências naturais.
(A palavra ‘filosofia’ deve significar algo que esteja acima ou abaixo, mas não ao lado, das ciências naturais.) (TLP, 4.111).

É possível perceber aqui donde se desdobra a questão acerca da infabilidade de juízos de valor absoluto ou éticos. Não é possível, portanto, fazer nenhuma descrição que possa servir como doutrina para servir de cânone ético.

Sendo o fim da filosofia o *esclarecimento lógico dos pensamentos*, pode-se então entender o último aforismo do *Tractatus*

Sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar. (TLP, 7).

Pois se os limites do pensamento são os mesmos limites da linguagem. E sendo que

[...] *os limites de minha linguagem* significam os limites de meu mundo.
(TLP, 5.6)

torna-se possível compreender a necessidade deontológica do silêncio acerca de qualquer descrição que objetive explicar o mundo fora do âmbito lingüístico, mormente a inevitável constatação que sempre acompanhará Wittgenstein de que “tentar tornar explícito o espírito é uma grande tentação” (CV, 1930-14). Esta é uma implicação que se impõe até mesmo ao autor do *Tractatus*. Pois um dos problemas com que a filosofia do *Tractatus* se depara reside em seu próprio procedimento.

Só as sentenças atômicas, os complexos veri-funcionais e as tautologias são significativos. Mas que dizer da teoria que afirma isso? Ela não é sentença atômica, nem

complexa; não pretende dizer como as coisas são, mas como devem ser. Mas não é uma tautologia. Então, é sem sentido? Wittgenstein realmente diz sim, e com esse gesto ousado aproxima-se da conclusão da doutrina, acrescentando que as proposições devem servir de escada a ser descartada pelos que por ela subiram.

Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contra-sensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.) (TLP 6.54).

Além deste procedimento que determina o auto-descarte de tudo que foi dito justamente para que aquilo que foi dito possa ser validado, outros pontos são capitais não somente para a compreensão da obra, mas também para a validação dos pressupostos e dos mecanismos tractarianos enquanto sistema ontológico-filosófico. A noção de um sujeito transcendental como limite do mundo, ou seja, entre a fronteira daquilo que é apreendido empiricamente e ordenado conceitualmente enquanto imagem e conceito na afiguração é essencial para que todo o *corpus* teórico tractariano não desmorone antes de ser edificado.

Tal noção não se trata apenas de um mecanismo que existe para preencher uma lacuna na teoria da afiguração ou no estatuto da forma lógica, mas é antes o próprio direcionamento que garante a intencionalidade do aparelho cognitivo para certo feixe de sensações em detrimento a outro no campo visual, por exemplo, ou para a associação de um conceito *X* a uma imagem *X* e não um conceito *Y* a uma imagem correspondente *X*.²⁵

O inefável por certo se manifesta através da necessidade e do pressuposto de que este sujeito transcendental exista. Transcendental porque transcende a esfera do empírico e também porque é a própria condição de existência deste empírico. Condição de existência não no sentido estrito de que o mundo empírico não existiria sem um sujeito transcendental,

²⁵ Cf. CUTER, J. V. G. 2006, p. 178.

mas sim sob a perspectiva de que se não houvesse tal sujeito transcendental não seria possível um mundo para um sujeito empírico, contido no mundo e sujeito às leis do espaço lógico.

Poderemos observar adiante que a noção de linguagem enquanto imagem fidedigna do mundo empírico e como capaz de descrever um objeto (TLP, 2.0123) sofrerá grandes alterações na filosofia posterior de Wittgenstein, contudo a necessidade de um sujeito que seja o responsável pelo mundo, ao menos pelo mundo em que *um* sujeito terá a possibilidade de compartilhar uma forma de vida comunitária, continuará inalterada, embora a descrição de tal sujeito continue inacessível.

1.2 O estatuto da filosofia nos anos de transição

Não há verdades eternas. Cada filosofia é expressão de seu tempo, e só dele.

Oswald Spengler – *O declínio do Ocidente*

Com grande convicção Wittgenstein acreditava ter resolvido, com o *Tractatus*, todos os problemas fundamentais da filosofia. Depois da publicação do *Tractatus*, ele resolvera romper com o passado e abandonar a filosofia. Contudo jamais perdeu completamente o contato com a filosofia. Em 1923, o filósofo recebeu a visita de um jovem matemático de Cambridge, Frank Plumpton Ramsey, que estivera estudando o *Tractatus* e ansiava por discuti-lo com o autor. Nessa época, o filósofo continuava vivendo em extrema simplicidade e declarou ao matemático que não pretendia realizar mais nada em filosofia, pois sua mente “já não era mais flexível”. As discussões que tiveram levaram a alterações no *Tractatus* em 1933. O principal projeto de Ramsey era a reformulação dos fundamentos logicistas da matemática, com base na nova filosofia da lógica de Wittgenstein. Embora o *Tractatus* rejeite o programa logicista, Wittgenstein parece ter encorajado Ramsey. Entretanto, em visitas subseqüentes e na correspondência, Wittgenstein veio a manifestar-se contrário não somente a alguns aspectos da reconstrução de Ramsey, como também ao próprio projeto de fundamentação da matemática.

Nesse meio tempo, o *Tractatus* granjeara a atenção do Círculo de Viena (*Wiener Kreis*), um grupo de filósofos de orientação científicista, liderados por Moritz Schlick. O

Círculo se coloca em oposição a toda especulação, tal como a que, segundo os fundamentos do Círculo, predominava na Alemanha.²⁶

O trabalho filosófico teria que ser, pois, um trabalho em colaboração, análogo ao que teria lugar nas ciências positivas.

O *Tractatus* foi visto por alguns deles (Schlick, Rudolf Carnap, Friedrich Waismann) como um marco decisivo na história da filosofia. A compreensão que tiveram dela foi, contudo, apenas parcial. A idéia de que os dizeres metafísicos não passam de pseudoproposições agradou-lhes por conta do fervor antimetafísico que lhes era peculiar, e eles descartaram a sugestão de que haja verdades metafísicas infáveis. A restrição da filosofia à análise da linguagem, destacando-se aqui as proposições da ciência, foi subordinada à convicção cientificista de que a ciência é a única fonte de conhecimento e compreensão, uma visão que repugnava a Wittgenstein. Empiristas convictos que eram, acolheram bem a idéia de que as proposições necessárias são analíticas, e que não expressam, portanto, conhecimento acerca da realidade. Distinguindo-se de versões anteriores do empirismo (como, por exemplo, John Stuart Mill) cujo objetivo em filosofia consistia em construir um sistema de conhecimento empírico genuíno, para uso tanto em questões sociais e morais como na ciência.

Essa visão contempla a noção de necessidade, evitando ao mesmo tempo o platonismo e a noção kantiana de verdades sintéticas *a priori*. Distinguindo-se de Wittgenstein, trataram como tautologias não apenas as proposições lógicas, mas também as equações aritméticas. E, enquanto para o *Tractatus* as regras da sintaxe lógica refletem a essência da realidade, o Círculo de Viena as via como convenções arbitrárias que governam o uso dos signos.

²⁶ Cf. MORA, J. F. 1971, p. 906.

Entre 1929 e 1933 o pensamento de Wittgenstein sofreu uma série de rápidas transformações. Tais mudanças podem ser classificadas em cinco aspectos.

O ponto que levou à dissolução do sistema do *Tractatus* foi o seguinte detalhe: o problema da exclusão das cores. Proposições acerca de cores como “*A é vermelho*” e “*A é verde*” são logicamente incompatíveis, e devem, portanto, de acordo com o *Tractatus*, ser analisadas em termos de proposições elementares independentes. Wittgenstein se dá conta de que isso não pode ser feito, e que o mesmo problema surge quando se trata de todos os enunciados que atribuem propriedades determinadas dentro de um leque determinável de possibilidades. E, em decorrência deste problema, ele abandona a exigência de que proposições elementares sejam logicamente independentes, passando a sustentar que elas formam sistemas proposicionais de exclusão e implicação mútua. Isso significa que há relações lógicas que não são determinadas pela composição veri-funcional. A tese da independência era, contudo, a peça-chave da filosofia da lógica do *Tractatus*. Sem ela, a idéia de que a lógica depende unicamente da bipolaridade essencial das proposições cai por terra. E cai por terra também a idéia de que há uma forma proposicional única.

Consoante a isso, Wittgenstein, nos *Notebooks*, um compilado de escritos dos anos 10 do século passado, já antecipava uma interpretação da forma sem forma, forma inapreensível:

Mas minha dificuldade consiste nisto: em todas as proposições que me ocorrem, aparecem nomes, que, no entanto, devem desaparecer em uma análise ulterior. Sei que essa análise ulterior é possível, mas não estou em condição de efetuar-la completamente. Apesar disso, aparentemente eu sei quem se a análise fosse completamente efetuada, seu resultado teria de ser uma proposição que, uma vez mais, conteria nomes, relações, etc. Em suma: é como se eu conhecesse, desse modo, apenas uma forma, da qual eu não conheço um único exemplo. (*NB*, 1915 – p. 61)

Na melhor das hipóteses, pode haver formas características de membros de sistemas específicos de proposições (por exemplo, proposições atributivas de cor ou comprimento). Em vez da independência, ressalta-se agora o uso, a aplicabilidade. Conceitos não são corretos ou incorretos, apenas mais ou menos úteis. O objeto concreto ou imaginário, enquanto ponto de referência do correto e do incorreto, é um objeto padrão no âmbito de sua aplicabilidade, porque um padrão não pode ser se estiver desconectado, fora de seu uso, daí a proposição ter de ser concebida como um padrão em seu uso (Gramática Filosófica, 88-89), pertencendo à gramática as condições necessárias à comparação da proposição com a realidade: desde que esse “todo” real não seja interpretado como clausura, aquelas condições possibilitam entender as proposições (*Sätze*).

Entre os anos de 1929 e 1933, Wittgenstein abandonou a ontologia do atomismo lógico. O mundo não consiste de fatos em lugar de coisas, porquanto fatos são concatenações de objetos, e tampouco podem ser localizados no espaço e no tempo. Isso constitui também a ruína da teoria da verdade como correspondência encontrada no *Tractatus*. Os fatos não são elementos extralingüísticos aos quais uma proposição possa corresponder. A noção do atomismo lógico de objetos indecomponíveis é igualmente confusa. A distinção entre elementos simples e complexos não é absoluta. É preciso fornecer padrões de complexidade separadamente para cada tipo de coisa, e mesmo então eles dependerão dos diferentes propósitos.

A metáfora da escada é abandonada pelo filósofo, pois com o *Tractatus* ele almejava a construção de um simbolismo capaz de evitar as imperfeições lingüísticas através de uma forma lógica que sobrevoa o mundo empírico, que não está sujeita ao atrito inevitável das relações causais, ao rever posteriormente sua filosofia, ele percebe que a escada do *Tractatus*, que deveria ser escalada e depois abandonada, levaria a um lugar que não pode explicar o mundo, pois já não faz mais parte do mundo.

Poderia dizer: se o lugar a que pretendo chegar só se pudesse alcançar por meio de uma escada, desistiria de tentar lá chegar. Pois o lugar a que de fato tenho de chegar é um lugar em que já me devo encontrar. Tudo aquilo que se pode alcançar com uma escada não interessa. (CV, 1930-10).

O colapso do atomismo lógico abala também a teoria pictórica da proposição. Se não existem componentes últimos de fatos – objetos simples –, então não existem, nas proposições, elementos correspondentes que sejam simples em um sentido absoluto. Wittgenstein abandona, além disso, a idéia de que uma proposição deve ter uma forma lógica em comum com aquilo que afigura. “O encantamento (por essa idéia) se quebrou em uma conversa com Sraffa, que mostrando-lhe um gesto napolitano de desacato, perguntou-lhe: Qual é a forma lógica *disso*?” (CHAUVIRÉ, 1991, p. 82).

A teoria pictórica estava correta ao insistir na natureza pictórica das proposições, o que significa que sua relação com o fato que as verifica é lógica e não contingente. Engana-se, entretanto, em explicar essa relação lógica sustentando que proposições e fatos compartilham uma forma lógica, ou que uma entidade vaga (um estado de coisas possível) funciona como intermédio entre eles. A harmonia misteriosa entre linguagem e realidade é simplesmente um reflexo distorcido de uma convenção lingüística, que especifica que a proposição *de que p* = a proposição é verificada pelo *de que p*.

O princípio norteador do *Tractatus* havia sido a idéia de que as regras da linguagem refletem a estrutura da realidade. Wittgenstein agora sustenta que a linguagem é autônoma. A gramática – as regras da linguagem – não pode ser justificada pela realidade empírica ou por significados habitantes de um domínio platônico. Aqui se antevê o que ficará claro nas *Investigações* acerca do papel da filosofia, texto no qual ele dirá:

A filosofia não deve, de modo algum, tocar no uso efetivo da linguagem; em último caso, pode apenas descrevê-lo.
Pois também não pode fundamentá-lo.
A filosofia deixa tudo como está. (PU, § 124).

E ainda afirma que o objeto da filosofia é o próprio filosofar, ou seja, a compreensão de que a tarefa do filósofo é vigiar para que sua própria filosofia esteja de acordo com a linguagem, e não o contrário.

O trabalho em filosofia – tal como muitas vezes o trabalho em arquitetura – é, na realidade, mais um trabalho sobre si próprio. Sobre a nossa própria interpretação. Sobre a nossa maneira de ver as coisas (E sobre o que delas se espera). (CV, 1931-47).

Não existe uma única sintaxe lógica compartilhada sob a superfície por todos os sistemas de signos; o que há é uma pluralidade genuína de formas de representação. A forma lógica não consiste somente no desvelar dos casos constantes no universal, posto requerer uma atividade, por certo auxiliar, de transformar figuras ou palavras em regras de um fazer “que vai sendo regulado e ajustado conforme às necessidades da expressão e da comunicação” (GIANNOTTI, 1995, p. 83). Ora, todas as afirmações, todas as expressões não somente seguem gramáticas variadas como também mobilizam formas diversas de objetos na medida em que tais objetos são condições imprescindíveis para se seguir e entender as regras gramaticais. A notação simbólica pode sim encobrir esse quadro referencial, donde ter-se-á a redução do universal à soma lógica de seus casos (*GF*, 265). Embora rejeitasse a idéia de que a gramática tem fundamentos metafísicos, Wittgenstein reconhecia que ela está sujeita a restrições pragmáticas e que o sentido daquilo que é expresso pode surgir de um âmbito supra-sensível.

O inexprimível (o que considero misterioso e não sou capaz de exprimir) talvez seja o pano de fundo a partir do qual recebe sentido seja o que for que eu possa exprimir. (CV, 1931-46).

Este será outro ponto inalterado na transição do *Tractatus* para a filosofia posterior de Wittgenstein. Tal como acontece com o sujeito transcendental, a possibilidade de descrição do mundo e de instauração de um sentido ao mundo continuará sendo, na filosofia ulterior, também um aspecto que emerge a partir do transcendental, ou seja, do *inexprimível*.

O filósofo adotou, entretanto, um relativismo conceitual, em que nenhuma forma de representação é intrinsecamente superior a outra. Esta será a essência do nivelamento lingüístico presente nas *Investigações filosóficas*, representado pela ausência de hierarquia entre os *jogos de linguagem*. Nisso ele foi influenciado pelo relativismo cultural da filosofia especulativa da história de Spengler, que estendia o relativismo até mesmo a disciplinas aparentemente autônomas de todo relativismo, como a matemática.²⁷

Wittgenstein, porém, jamais deixou de sustentar que, em virtude do seu caráter *a priori*, os problemas filosóficos devem ser elucidados com base em regras lingüísticas.

A linguagem arma a todos as mesmas ratoeiras; é uma imensa rede de caminhos transviados facilmente acessíveis. E assim vemos os homens, um após outro, a andar pelos mesmos caminhos e já sabemos onde é que tomarão um desvio, onde continuarão a andar em frente sem reparar na bifurcação, etc. etc. O que tenho de fazer é, portanto, erigir postes de sinalização em todas as bifurcações em que há caminhos errados, de modo a ajudar as pessoas perto dos locais perigosos. (CV, 1931-56).

Acabou, no entanto, rejeitando a análise lógica como um meio de alcançar essa elucidação. Essa rejeição será mais evidente nas *Investigações*, nos parágrafos 46 e 47. Não existem proposições elementares logicamente independentes ou nomes próprios indefiníveis, nos quais a análise deva acabar.

²⁷ Cf. SPENGLER, O. 1973, p. 26.

Em termos mais básicos, a própria idéia de que a análise pode fazer descobertas inesperadas sobre a linguagem é equivocada. A linguagem não é um cálculo de regras definidas escondidas sob a superfície gramático-normativa das línguas naturais. Na qualidade de padrões normativos para as práticas lingüísticas, as regras gramaticais devem ser acessíveis aos participantes. O que é necessário para alcançar clareza de questões conceituais não é a análise lógica, mas sim uma descrição das práticas lingüísticas, que constituem um conjunto variado de *jogos de linguagem*.

O resultado dessas transformações foi uma concepção fundamentalmente nova da linguagem e dos procedimentos próprios da filosofia. O pensamento interessará na “Gramática filosófica” na sua condição, isto é, como um cálculo: ele não deverá ser concebido como linguagem imagética, paralela à linguagem normal, com unidades semânticas inequivocamente interpretáveis, mas será concebido sim como uma atividade semelhante ao cálculo: “Um nome tem significado, a proposição tem sentido, no cálculo ao qual pertence” (GF, 27), ou ainda “[...] o papel que a proposição joga no cálculo é seu sentido” (GF, 84). Ora, se a aplicação de tal proposição à realidade é vista agora como operação, como entender operação calculadora? Não, como diz Wittgenstein, em termos de causa/efeito, pois calcular a realidade não significa levar a efeito algo na realidade mesma, mas configurá-la de acordo com as regras do cálculo. No caso da atividade calculadora a idéia básica é a existência dessa relação interna entre o resultado e sua expectativa, porquanto um e outro serem determinados pelas mesmas regras sintáticas. E no cálculo mesmo fica prefigurado o resultado.²⁸

Nela se incluem muitas das idéias do *Tractatus*, mas dentro de um quadro de referência que lhes altera por completo a significação. O *Tractatus* foi, todavia, considerado como o sintoma de uma doença, por assim dizer. Logo depois do retorno a Cambridge,

²⁸ *Gramática filosófica*, 111, ver também 160, 172.

Wittgenstein decidiu escrever um novo livro, a princípio para continuar, e mais tarde para corrigir o seu trabalho anterior. No entanto, mudava de idéia constantemente e nunca ficava satisfeito com o resultado de seus esforços. No decorrer das investigações, com frequência selecionava e suprimia observações dos cadernos, obtendo, com isso, manuscritos e textos datilografados mais apurados e estruturados. Nenhum desses textos foi publicado em vida; alguns deles marcam, no entanto, estágios importantes no desenvolvimento de seu pensamento.²⁹

No entanto, Wittgenstein não publicou o *Big Typescript* e nem seus testamentários. Estes, em vez de publicar o *Big Typescript*, editaram o texto *Philosophical Grammar*, que consiste em uma compilação de partes do *Big Typescript* e de tentativas subseqüentes que Wittgenstein fez de reformulá-lo. É no *Big Typescript* que pela primeira vez Wittgenstein recorre a uma passagem de *Confissões* (I/8) de Santo Agostinho, a qual constará também no início das *Investigações*, a saber:

Se os adultos nomeassem algum objeto e, ao fazê-lo, se voltassem para ele, eu percebia isto e compreenderia que o objeto fora designado pelos sons que eles pronunciavam, pois eles queriam indicá-lo. Mas deduzi isto dos seus gestos, a linguagem natural de todos os povos, e da linguagem que, por meio da mímica e dos jogos com os olhos, por meio dos movimentos dos membros e do som da voz, indica as sensações da alma, quando esta deseja algo, ou se detém, ou recusa ou foge. Assim, aprendi pouco a pouco a compreender quais coisas eram designadas pelas palavras que eu ouvia pronunciar repetidamente nos seus lugares determinados em frases diferentes. E quando habituara minha boca a esses signos, dava expressão aos meus desejos. (PU, §1).

Com esta passagem das *Confissões*, Santo Agostinho descreve o modo como aprendeu sua língua em criança. A partir do *Livro Castanho* Wittgenstein passa a utilizar tal passagem “como o ponto de partida para o que viria a constituir as *Investigações*. Isso marca uma ruptura na maneira de apresentação de sua segunda filosofia” (GLOCK. 1998, p. 370).

²⁹ Cf. GLOCK, H-J. 1998, p. 23.

Um aspecto interessante é que esta passagem das *Confissões* não trata de uma teoria agostiniana da linguagem, mais sim uma autobiografia do pensador. E uma das prováveis razões que teria levado Wittgenstein a utilizar esta passagem seria, para Hans-Johann Glock, a seguinte:

A razão dada por Wittgenstein para usar essa citação é o fato de originar-se de um grande pensador, destacável pela clareza e capaz, portanto, de mostrar a importância daquilo a que ele se refere como ‘concepção agostiniana da linguagem’. Isso sugere que Wittgenstein considerava a visão agostiniana como um paradigma prototeórico ou ‘visão’, que merece atenção crítica pelo fato de estar tacitamente subjacente a teorias filosóficas sofisticadas. (GLOCK, 1998, p. 370).

Durante os anos de 1933 e 1934, Wittgenstein ditou o *Livro azul* para os alunos em Cambridge. Esta obra continua sendo uma das obras mais acessíveis do filósofo, isto porque não possui uma forma aforística (como o *Tractatus* e as *Investigações filosóficas*), antes possui um caráter discursivo.

Entre 1934 e 1936, Wittgenstein deu aulas sobre as noções de experiência privada e *dados dos sentidos*. Isso marca o início de seu interesse pela psicologia filosófica, que se cristaliza no argumento da linguagem privada e na idéia de que os enunciados psicológicos de primeira pessoa no tempo verbal presente são exteriorizações e não descrições.

CAPÍTULO II

O estatuto da filosofia nas *Investigações Filosóficas*

A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem.

PU, § 109.

Qual o seu objetivo em filosofia? - Mostrar à mosca a saída do vidro.

PU, § 309.

Em 1946, Wittgenstein deixou de trabalhar em seu segundo livro, a Parte I das *Investigações* (*Philosophische Untersuchungen*). Embora nunca a tenha terminado completamente, encontrava-se então na forma mais acabada que ele lhe poderia ter dado, de modo que autorizou sua publicação póstuma, ocorrida em 1953.

Entrego-as à publicação com sentimentos duvidosos. Não é impossível, mas na verdade não é provável que este trabalho – na sua pobreza e nas trevas desta época – deva estar destinado a lançar luz num ou noutro cérebro.

Não desejaria, com minha obra, poupar aos outros o trabalho de pensar, mas sim, se for possível, estimular alguém a pensar por si próprio. (PU, *Prefácio*)

A obra deveria ser lida contra o pano de fundo do *Tractatus*.

Estes (pensamentos) apenas poderiam ser verdadeiramente compreendidos por sua oposição ao meu velho modo de pensar, tendo-o como pano de fundo. (PU, *Prefácio*).

Entretanto, a crítica das *Investigações* não se aplica apenas ao trabalho anterior de Wittgenstein, mas a toda tradição à qual ele pertence e arremete a investigação da questão acerca da linguagem e sua capacidade de dar significado ao mundo através da relação entre aquele que conhece e dá sentido ao mundo e àquilo que recebe significado justamente a partir desta atividade³⁰. O livro ainda tem amiúde um caráter indireto, já que não se opõe a doutrinas específicas, mas sim às pressuposições em que se baseiam. Começa, portanto, com a já mencionada citação das *Confissões*.

Na referida passagem, Santo Agostinho descreve o modo como aprendeu a falar. Wittgenstein considera essa citação como a expressão de uma visão sobre a essência da linguagem que está, de forma mais ou menos explícita, na base de um grande número de teorias filosóficas: palavras são nomes, seu significado são os objetos que substituem, aos quais estão correlacionadas ostensivamente. As frases são combinações de nomes, que descrevem como as coisas estão. As funções essenciais da linguagem são nomear e descrever, e a linguagem vincula-se à realidade por meio de conexões entre as palavras e o mundo em geral.

As *Investigações* rejeitam essa visão aparentemente inócua. Nem todas as palavras se referem a objetos, inexistente tal coisa como a relação de nomeação. Além disso, mesmo no

³⁰ Cf. FAUSTINO, S. 1995, pp. 11-12.

caso de expressões referenciais, dizer que seu significado corresponde ao objeto que substituem é fazer um mau uso do termo *significado*. O significado de uma palavra não é um objeto de qualquer espécie, mas antes seu uso em conformidade com as regras gramaticais e também de acordo com o contexto de circunstâncias em que tal nomeação ocorre.

Finalmente, as elucidações ostensivas não fornecem uma conexão entre linguagem e realidade.³¹ Os objetos apontados constituem amostras, que fornecem padrões para o uso correto, sendo, sob esse aspecto, parte da gramática. Ademais, nem todas as palavras soam, ou precisam ser rigorosamente definidas com base em condições necessárias e suficientes para sua aplicação. A definição analítica é apenas uma forma de explicação dentre outras. Muitos conceitos filosoficamente importantes estão ligados por *semelhanças de família*, e não por um traço característico comum. Em termos mais específicos, as proposições não se ligam por uma essência comum, por uma forma proposicional geral, como se defendia no *Tractatus*. Nem todas descrevem estados de coisas, e mesmo entre as que o fazem devemos distinguir tipos diferentes. O significado das palavras e o sentido das frases só podem ser elucidados ao atentarmos para seu uso no fluxo da vida.

De um modo geral, Wittgenstein evita, nas *Investigações*, as afirmações sibilinas que caracterizam o *Tractatus*. Sua prosa é clara e não é técnica. Quatro fatores tornam difícil, entretanto, a sua compreensão.

1) O estilo aforístico e amiúde irônico, que faz lembrar Heráclito e Nietzsche. As observações de Wittgenstein ressoam, indicam uma trajetória de pensamento, mas deixam ao leitor a tarefa de desenvolvê-lo.

2) Em nítido contraste com o *Tractatus*, as *Investigações* se desenvolvem em torno de um diálogo entre ele e um interlocutor, cujas confusões ele tenta resolver. Essa estrutura

³¹ Cf. HINTIKKA e HINTIKKA, 1994, p. 236.

dialógica permite a ele explorar todas as tentações e falsos indícios que um determinado tópico apresenta. Normalmente, as intervenções do interlocutor são assinaladas com aspas. Por vezes, entretanto, somos confrontados com a tarefa de determinar quem está falando (Wittgenstein ou o interlocutor).

3) Falta às seções numeradas uma estrutura linear, além de não haver capítulos formalmente indicados. O prefácio enuncia que Wittgenstein abandonara seu plano de escrever uma obra mais convencional, afirmando que “A natureza da própria investigação obriga-nos a explorar um vasto domínio do pensamento em todas as direções. (PU, *Prefácio*).” A natureza da própria investigação remete à necessidade de elucidação a partir de várias perspectivas.

4) As *Investigações* raramente identificam os alvos de seus ataques. Isto suscita a idéia de que Wittgenstein parece estar exorcizando concepções que ninguém jamais sustentou, ou provavelmente apenas ele próprio em sua mente. As *Investigações* são o resultado de sucessivas revisões de cópias datilográficas provenientes de rascunhos manuscritos. O processo envolvia a inclusão de novas observações, copiadas de outros rascunhos, o corte de algumas outras, reordenações na seqüência das observações, a redução de algumas delas e a alteração de palavras ou expressões específicas. Nesse processo, tendeu-se a condensar as observações. O texto ganhou mais apuro estilístico, ficando, entretanto, amiúde menos inteligível.

O *leitmotiv* que confere unidade aos vários assuntos da Parte I das *Investigações* é a linguagem e a representação lingüística. Já havia sido esse o cerne do *Tractatus*; e, no Prefácio das *Investigações*, afirma-se que o livro deveria ser visto “em oposição ao [*Tractatus*] e tendo-o como pano de fundo”, uma obra que Wittgenstein critica por conter “graves erros”. Ressaltando, o livro tem início com uma citação de santo Agostinho, na qual Wittgenstein detecta uma concepção simples, subjacente a equívocos acerca da linguagem

que se fazem presentes desde Platão, mas que ele associa particularmente a Frege, Russell e ao *Tractatus*.

A parte I é encerrada com uma discussão sobre a noção de querer dizer algo, em que Wittgenstein nos adverte contra a idéia de considerá-la uma atividade ou processo mental. Ao contrário do que ocorre no *Tractatus*, busca-se determinar, nas *Investigações*, as conexões entre significado lingüístico e conceitos psicológicos, em especial os conceitos de *compreensão* e de *pensamento* e os conceitos relativos à volição, como *querer*, por um lado, e *pretender algo* e *querer dizer algo*, por outro. É principalmente por essa razão que essa obra se volta para temas ligados à filosofia da mente, tais como o argumento da linguagem privada. Apesar de tal aparência fragmentária, a Parte I das *Investigações* apresenta mais estrutura argumentativa do que se supõe em geral. Chegou-se até mesmo a dividi-la em capítulos, ou melhor, extensões contínuas de texto dedicadas a um grupamento específico de temas³². A nós coube analisar conceitos e temáticas elucidadoras do estatuto da filosofia no pensamento wittgensteiniano. Desse modo, procedemos a um recorte, selecionando os conceitos e temas cuja gravitação em torno do núcleo linguagem e representação é mais preponderante.

³² Cf. GLOCK, 1998, p. 224.

2.1 Linguagem: a visão agostiniana *versus* jogos de linguagem

Wittgenstein inicia as *Investigações* com a já exposta, no capítulo anterior, passagem das *Confissões* de Santo Agostinho. Segundo o filósofo, naquelas palavras temos

[...] uma determinada imagem da essência de linguagem humana. A saber, esta: as palavras da linguagem denominam objetos: frases são ligações de tais denominações. Nesta imagem de linguagem encontramos as raízes da idéia: cada palavra tem uma significação. Esta significação é agregada à palavra. É o objeto que a palavra substitui. (PU, §1).

Cada palavra da linguagem passa desta forma a possuir um significado, este significado é sucedâneo ao objeto que nomeia. Segundo Maria Clara Dias, “a *essência* dessa linguagem pode ser destacada pelos seguintes enunciados: 1.º) As palavras da linguagem denominam objetos; 2.º) Frases são ligações de tais denominações; 3.º) Cada palavra tem um significado, qual seja, o objeto ao qual se refere”. (DIAS, 2000, p. 43).

O modelo apresentado também é conhecido como *elucidação ostensiva*. Por denominação ostensiva entende-se o processo em que se ensina a alguém uma língua, seja a uma criança ou um estrangeiro, em que algum objeto é apresentado àquele que desconhece o idioma e simultaneamente o som correspondente ao objeto é pronunciado. A idéia de denominação ostensiva provavelmente deve ser mais antiga que a própria visão agostiniana, mas “a expressão foi utilizada primeiramente em *Logic*, de Johnson (1921).” (GLOCK, 1998, p. 122). Assim entendida, a linguagem seria semelhante ao ato de colocar etiquetas em objetos.

Ser-nos-á freqüentemente útil se dissermos quando filosofamos: denominar algo é semelhante a colocar uma etiqueta numa coisa. (PU, §15).

A elucidação ostensiva é uma forma de empregar fonemas a imagens, é por meio deste processo que uma criança aprende a representar a realidade pela linguagem, *i.e.*, representar com sons as imagens contidas no intelecto.³³

O som correspondente ao nome dos objetos passa a operar como um dispositivo que aciona as imagens no intelecto.

Este ato de associar os sons aos objetos faz com que a linguagem seja significativa. O conceito de significado (*Bedeutung*) ocupa um lugar central na obra de Wittgenstein. O significado de uma expressão é o objeto a que se refere.

Pode-se, para uma *grande* classe de casos de utilização da palavra ‘significação’ – se não para *todos* os casos de sua utilização –, explicá-la assim: a significação de uma palavra é seu uso na linguagem. E a *significação* de um nome elucida-se muitas vezes apontando para o seu portador. (PU, §43).

O significado que certo símbolo possui está associado diretamente ao *uso* que se faz desta determinação em certas proposições, é exatamente neste ponto que a elucidação ostensiva pode falhar. O mesmo som, ou a mesma imagem representativa do objeto pode estar apontando para um sentido diverso daquele que a elucidação no processo de aprendizagem figurava. Assim, o significado de um signo não está relacionado apenas ao objeto que este signo nomeia, mas também ao uso que se faz deste nome em determinadas situações. O significado da palavra água, por exemplo, está associado ao uso desta expressão em determinado sentido. Posso utilizar a palavra *água* para demonstrar minha

³³ Cf. DIAS, M. C. 2000, p. 43.

sede ou para pedir rendição etc. O uso empregado para os objetos em determinadas proposições é que vai conferir significado à palavra.

Na escola, as nossas crianças aprendem já que a água *consiste* nos gases hidrogênio e oxigênio, ou o açúcar no carbono, hidrogênio e oxigênio. Quem tal não compreenda é estúpido. As questões mais importantes são ocultadas. (CV, 1948-3).

Outro exemplo pode ser o fogo, mais especificamente a fumaça produzida pelo fogo, que normalmente é um epifenômeno. Imaginemos a seguinte situação: duas pessoas estão perdidas na floresta e decidem caminhar em direções opostas para encontrar a estrada. Assim, elas acertam que aquele que encontrar a estrada acenderá uma fogueira para chamar a atenção do outro. Neste caso, a fumaça não indica apenas que há fogo, que algo está queimando, mas sim a precisa localização da estrada. Então, mero epifenômeno, a fumaça passou a ter um significado principal, mas que, visto ulteriormente, também é secundário. Este significado é um acordo tácito, pois entre o fenômeno do fogo que produziu a fumaça, e a fumaça que é epifenômeno do fogo, há, nesta situação, o significado principal que é o de estrada, que não está implícito e nem latente no conceito de fogo ou no conceito fumaça, mas que extrai seu significado (*Bedeutung*) a partir de um acordo entre dois falantes.

Neste caso, o significado de uma palavra somente pode ser compreendido a partir da noção de *uso* (*Gebrauch*), que na filosofia de Wittgenstein, emprega o significado aos termos da linguagem.³⁴

Assim, o que dá vida aos signos não é uma entidade ou processo a eles associado, mas seu uso. Porém, nem tudo em nossa linguagem está associado à denominação ostensiva, existem muitos aspectos peculiares da linguagem que só podem ser compreendidos mediante treinamento. A noção de números é um bom exemplo. Aprender

³⁴ Cf. GLOCK., H-J. 1998, p. 359.

numerais não pode ser possível pelo mesmo processo de elucidação ostensiva. Imagine que se desejasse mostrar o número *cinco* a um aprendiz mostrando a ele cinco nozes. Como ele poderia saber se *cinco* corresponde apenas à noção de nozes, ou se *cinco* está relacionado apenas àquelas formas ou apenas àquelas cores. A noção de numeral será aprendida apenas pelo treinamento e posterior compreensão dos mecanismos da linguagem.

Pode-se, para uma *grande* classe de casos de sua utilização da palavra ‘significação’ – se não para *todos* os casos de sua utilização –, explicá-la assim: a significação de uma palavra é seu uso na linguagem. (PU, §43).

É neste ponto que se encontrará na filosofia de Wittgenstein o conceito de *jogo de linguagem* (*Sprachspiel*).

Podemos também imaginar que todo o processo do uso das palavras é um daqueles jogos por meio dos quais as crianças aprendem sua língua materna. Chamarei esses jogos de ‘*jogos de linguagem*’, e falarei muitas vezes de uma linguagem primitiva como de um jogo de linguagem. (PU, §7).

Depois do ano de 1930, Wittgenstein passa a traçar uma analogia entre sistemas axiomáticos e um jogo de xadrez. A analogia tem origem nos formalistas, que tratavam a aritmética como um jogo praticado com símbolos matemáticos. Essa idéia foi criticada por Frege, que via apenas duas alternativas: a aritmética trata ou de signos ou daquilo que os signos substituem. Wittgenstein rejeita essa dicotomia.³⁵

A noção de uso é muito importante para a compreensão dos *jogos de linguagem*, assim como no xadrez se joga de acordo com a associação entre as peças e seus possíveis movimentos, e não relacionando as peças a objetos. Na linguagem, de forma análoga, é a flexão das palavras e suas possibilidades de emprego que determinam o seu significado.

³⁵ Cf. GLOCK, H-J.1998, p. 225.

Assim, o significado de uma palavra não provém diretamente do objeto que ela nomeia, mas do seu uso (*Gebrauch*). A analogia ainda se estende ao fato de que assim como no xadrez, na linguagem também são empregadas regras. As regras gramaticais do idioma vigente, que serão as regras do *jogo de linguagem*.

Pode-se concluir que as palavras têm os seus significados determinados pelo *jogo de linguagem* no qual se integram, fora destes jogos as palavras ficam desconexas e perdem o sentido, assim como as peças do xadrez fora do tabuleiro. Cada jogo de linguagem possui sua regra, estas regras são como todas as regras dos jogos comuns, *i.e.*, não possuem limites que podem ser plenamente conhecidos.

Analogamente, num jogo de tênis, *e.g.*, estão demarcados na quadra os limites em que a bola deve ser jogada, mas nenhuma regra determina como a raquete deve bater na bola ou com que velocidade a bola deve ser jogada. Na linguagem, as regras gramaticais delimitam certos aspectos proposicionais, mas não restringem o uso das palavras que extraem seu significado a partir de um contexto circunstancial.

É preciso salientar também que nenhum jogo de linguagem é hierarquicamente superior a outro. Todas as possibilidades lingüísticas partilham de um mesmo estatuto, que é o limite de descrever objetos e situações de uma realidade empírica.

[...] Imagine a multiplicidade dos jogos de linguagem por meio destes exemplos e outros:

Comandar, e agir segundo comandos –

Descrever um objeto conforme a aparência ou conforme medidas –

Produzir um objeto segundo uma descrição (desenho) –

Relatar um acontecimento –

Conjeturar sobre o acontecimento –

Expor uma hipótese e prová-la –

Apresentar os resultados de um experimento por meio de tabelas e diagramas –

Inventar uma história; ler –

Representar teatro –

Cantar uma cantiga de roda –

Resolver enigmas –

Fazer uma anedota; contar –

Resolver um exemplo de cálculo aplicado –
 Traduzir de uma língua para outra –
 Pedir, agradecer, maldizer, saudar, orar.
 – É interessante comparar a multiplicidade das ferramentas da linguagem e seus modos de emprego, a multiplicidade das espécies de palavras e frases com aquilo que os lógicos disseram sobre a estrutura da linguagem. (E também o autor do *Tractatus Logico-philosophicus*.) (PU, § 23).

Neste ponto Wittgenstein reduz o estatuto da filosofia ao nível das ciências naturais enquanto parte de um *jogo de linguagem* específico; contudo, a filosofia possui uma função terapêutica própria “é uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem”. Porém, se umas das noções do *Tractatus* era a de que

A filosofia não é uma das ciências naturais.
 (A palavra ‘filosofia’ deve significar algo que esteja acima ou abaixo, mas não ao lado, das ciências naturais.) (TLP, 4.111).

Com a noção de *jogos de linguagem* Wittgenstein repensa esta condição da filosofia, passando para uma concepção que defenderá na *Conferência sobre ética* (c. 1930) de que a linguagem humana, e, portanto, o próprio humano, não pode descrever nada que esteja além dos limites dos juízos empíricos. A filosofia do *Tractatus* também não podia descrever nada que se encontra além de juízos empíricos, contudo, ela poderia tratar da possibilidade de tais juízos ocorrerem na realidade e numa figuração, é como que uma linguagem fenomenológica.

[...] Agora já não tenho como objetivo a linguagem fenomenológica, ou a ‘linguagem primária’, como costumava chamá-la. Não mais a considero necessária. Tudo o que é possível e necessário é separar o que é essencial do que não é essencial em *nossa* linguagem. [...] (OB, I-1).

Já nas *Investigações*, tal possibilidade de um juízo P descrever um objeto P não pode mais ser prevista como era pressuposto no *Tractatus*, pois a subsistência de um dado objeto

da realidade e seu sentido imediato na linguagem apenas acontecerá a partir de uma necessidade. Esta necessidade advém do uso que se empregará para este objeto num determinado momento (relação estritamente necessária entre o sentido e o tempo). Portanto, o sentido de *uso* e o contexto (relação estritamente espacial) em que cada frase é utilizada é o que determina o que esta frase significa.

Quantas espécies de frases existem? Afirmação, pergunta e comando, talvez? – Há inúmeras de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos de ‘signo’, ‘palavras’, ‘frases’. **E essa pluralidade não é nada fixo, um dado para sempre; mas os novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, nascem e outros envelhecem e são esquecidos.** (PU, § 23, sem grifos no original).

Segundo Wittgenstein as frases, ligações entre as denominações, são instrumentos que fazem parte dos *jogos de linguagem*. As frases também variam de acordo com o uso e mesmo onde parece haver certa semelhança o que existe é apenas familiaridades (*Familienähnlichkeit*). E mesmo os jogos mais familiares entre si ainda possuem diferenças substanciais entre suas regras: jogar a bola com as mãos é permitido no basquetebol, já pegar a bola com as mãos não é permitido no futebol, bater com a bola no chão é o modo de jogar o basquete e o que deve se evitar no voleibol, etc. Também na linguagem as frases são instrumentos lingüísticos que variam de acordo com o *jogo* que se está a empregar. Não há um paradigma definido e concreto.³⁶

Frases podem ser consideradas nos *jogos de linguagem* a nossa capacidade de assimilar regras e jogar de acordo com elas um jogo qualquer. Se no jogo do xadrez aprendo que o cavalo se movimenta em L e que tal peça representa o cavalo no jogo, a forma como utilizarei o cavalo depende de minha habilidade enquanto jogador. Na linguagem posso saber ostensivamente todas as palavras e a que objetos correspondem, porém a maneira

³⁶ Cf. DIAS, M. C. 2000, p. 47.

como associarei estas palavras e as usarei num determinado jogo depende da minha habilidade lingüística, minha habilidade como *jogador* de palavras. As regras gramaticais servem por assim dizer de *molde* para as frases, mas não são um fator que impossibilitam a capacidade criadora de formular as mais variadas frases.

Para enfatizar esta tarefa essencialmente humana que é a de *jogar com as palavras* utilizamos uma metáfora. Imagine cinco pessoas que se encontram pela primeira vez. Diante delas há um baralho de cartas e cada uma delas deseja jogar um jogo específico que é aquele que melhor conhece, pois a natureza do baralho permite que inúmeros jogos possam ser jogados a partir de sua estrutura constituinte básica. Então os jogadores decidem jogar um jogo de cada vez para que cada um possa demonstrar sua habilidade correspondente.³⁷

Assim, pode-se dizer que a linguagem, não em sua estrutura básica e funcionamento lógico, mas em seu conteúdo e significação, pode originar insondáveis possibilidades em conformidade com a habilidade dos jogadores.

E o que propriamente está em jogo? A própria essência e significado do mundo, pois a natureza do mundo que habitamos é determinada pelas nossas práticas lingüísticas como se pode ler em Z 55 “Como ocurre con todo lo metafísico, la armonía entre el pensamiento y la realidad ha de encontrarse en la gramática del lenguaje.” E em PU nos §§ 371 e 373 “A essência está expressa na gramática” e “Que espécie de objeto alguma coisa é , é dito pela gramática. (Teologia como gramática).”

³⁷ Esta idéia de que os homens são, no que diz respeito à capacidade de usar sua capacidade racional, todos iguais e o que acaba por distingui-los é propriamente o interesse diverso que cada qual possui não é estranha na filosofia. Descartes no *Discurso sobre o método* “[...] o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens; e, destarte, que a diversidade de nossas opiniões não provém do fato de serem uns mais racionais do que outros, mas somente de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas e não considerarmos as mesmas coisas.” (DESCARTES, 1991, p. 29). Assim, guardadas as devidas proporções, sendo que para Wittgenstein a racionalidade se expressa através da linguagem, é, analogamente, o interesse por determinado *jogo de linguagem* que divide o homem em grupos e comunidades. Cada um possui uma habilidade específica, entretanto alguns empreendem seus esforços para desenvolver a Filosofia, outros deitam seu interesse sobre as novelas televisivas, e assim por diante, mas em suma, todos são *jogadores* de um jogo específico que é aquele que mais os interessa.

Deste modo a gramática expressa uma ligação íntima entre a realidade circundante ao humano e a aquilo que está no âmbito da imaginação, ou seja, como imaginamos o que é a realidade. Portanto a essência da realidade reside nos conceitos que possuímos acerca da mesma, e tais conceitos não são mera nomenclatura, sobretudo são perspectivas acerca dos fenômenos, de suas causas e seus efeitos. Não temos acesso imediato a esta essência enquanto fenômeno em si, subsistente na realidade empírica, mas ao conceito de tal fenômeno. Isto pode ser verificado em PU no § 383

Não analisamos um fenômeno (por exemplo, o pensar), mas um conceito (por exemplo, o do pensar), e portanto o emprego de uma palavra. Assim, pode parecer que praticamos o nominalismo. Os nominalistas cometem o erro de interpretar todas as palavras como *nome*, portanto não descrevem realmente seu emprego, mas, por assim dizer, dão apenas uma indicação formal para tal descrição.

No entanto, nas *Investigações*, de certo modo, a teoria da afiguração mantém-se válida (HINTIKKA, 1994): sentenças descritivas não são as únicas a comporem a linguagem, mas tencionam ser modelos/figuras da realidade, posto seus termos serem conectados com a realidade, o que possibilita a figuração. No tocante a isso, o diferencial básico nessa segunda fase do pensamento wittgensteiniano diz respeito à relação semântica, que se torna complexa, pois o jogo de linguagem substitui, pode-se assim dizer, o nome e com isso não será mais a relação de nomeação a ligar um nome a uma entidade real, e sim o jogo de linguagem. Se antes a realidade adequadamente figurada seria fruto de uma linguagem real, possibilitada pela crítica da linguagem, agora já não se postula mais sobre as estruturas da realidade em si espelhadas pela linguagem, mas tem-se a descrição da estrutura do mundo pela estrutura da linguagem comum, posto ser a própria estrutura desta linguagem que se nos revela mediante sentenças descritivas.

Pode-se dizer que esta noção de *jogos de linguagem* é um reflexo daquela *afinidade morfológica* de Spengler³⁸, de uma linguagem mais fisicalista, que parte da realidade física dada, em que todas as coisas estão intimamente ligadas pela linguagem no campo da cultura, até a própria filosofia. Todos estes conceitos que expressam e dão sentido à realidade, até mesmo da realidade psicológica me foram ensinados pela linguagem, eis a razão que permite a associação entre os conceitos de *jogos de linguagem* e de *afinidade morfológica*, pois tudo o que conheço, até sobre mim mesmo me foi ensinado a partir do âmbito lingüístico, até mesmo aquilo que pode ser considerado a experiência mais íntima de uma existência, como e.g. a *dor*. “Você aprendeu o *conceito* ‘dor’ com a linguagem.” (PU §384). Não é a linguagem que te causa dor ou que permite senti-la, mas é através da linguagem que a dor passa a ter um significado e pode então passar a ser reconhecida e compreendida.

Segundo a *visão agostiniana de linguagem*, as palavras são apenas nomes de objetos, Wittgenstein deseja destituir esta noção por meio dos *jogos de linguagem* mostrando que não há uma essência por trás da linguagem, não há algo que a transcenda. Transcendental no sentido daquilo que advém de um âmbito externo, mas isto não significa que não se possa afirmar que a essência que se expressa através da gramática dos conceitos não possa ser transcendental em outro sentido – o de ir além ao espaço dado. Ou seja, os conceitos não são mera descrição formal, mas denotam o emprego da palavra, i.e., a perspectiva que aquele jogador de palavras possui da realidade. A realidade em si apenas passa a ter algum sentido a partir da interação do humano com a mesma. Ou seja, não é tarefa da linguagem empregar qualidades aos fenômenos, ela apenas os descrevem, mas a essência que emergirá a partir do emprego e da associação de determinados conceitos a determinados fatos empíricos é tarefa do humano. Neste sentido é que a essência expressa

³⁸ Cf. SPENGLER, O. 1973, p. 26.

pela gramática se torna transcendental, no sentido de que o olhar humano pode fazer com que fatos empíricos descritos através da linguagem possam carregar valores que transcendem a mera descrição. Como se pode ler em CE³⁹, a linguagem é como uma máquina usada para fotografar a realidade, na qual o processo usado para transformar as impressões captadas em um filme em imagens é rigorosamente o mesmo, seja numa foto de uma criança dando seus primeiros passos em direção aos braços de sua mãe ou no caso da foto de uma mãe assassinando o próprio filho. A linguagem é este processo de revelação que em si não pode atribuir um significado melhor ou mais sublime a qualquer uma das fotos, tal processo apenas pode dizer sobre a qualidade da impressão em si, mas não acerca dos sentimentos que a imagem que se revela suscitará naqueles que as observarem depois de reveladas.

Neste sentido é que se pode falar em uma ontologia nas *Investigações Filosóficas*, pois além de nomear um objeto e participar dos *jogos de linguagem*, as palavras possuem um significado que emana de tais objetos a que se referem e que também transcendem a existência destes referenciais enquanto um conceito que denota perspectivas do humano acerca da realidade. Desse modo, expressões metafísicas que, enquanto expressões de uma linguagem, são contra-sensos por não possuírem um referencial correspondente na realidade empírica passam a ter um significado enquanto um *jogo de linguagem* que se remete a um conceito que denota uma expectativa do humano sobre a realidade. Palavras destinadas ao ostracismo lingüístico pelo *Tractatus* como a noção de liberdade, e.g., passa a ter um significado intimamente imprescindível para a experiência do humano perante o assombro da existência, pois deixam de ser pseudoproblemas e passa a ser algo significativamente mais nobre, uma perspectiva. Entre o humano e a linguagem há o conceito, que não pode ser entendido como mera imagem dos objetos da realidade – imagem tal que em âmbito

³⁹ Cf. CE, p. 218.

psicológico não passa de rascunho do referencial empírico⁴⁰ – mas que expressam a essência do mundo que é concomitante à *forma de vida* particular que é o âmbito de onde *jogador* extrai sua capacidade para lidar com os *jogos de linguagem*. Este é mais um ponto em que se pode dizer que há uma continuidade na filosofia de Wittgenstein quando ele afirma no *Tractatus* 5.62 e 5.63 “O que o solipsismo *quer significar* é inteiramente correto; apenas é algo que não se pode *dizer*, mas que se mostra. Que o mundo seja *meu* mundo, é o que se mostra nisso: os limites *da* linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites de *meu* mundo.” e “Eu sou meu mundo. (O microcosmos.)”. A linguagem é um meio para a interação do sujeito com uma comunidade que, ocorrendo, quase acaba por dissolvendo-o se não fosse pela habilidade particular a cada um de interagir com a realidade utilizando a linguagem, dentro das limitações formais, mas a seu modo, que é único e que expressa o microcosmo íntimo de um indivíduo em particular.

Sobre esta continuidade entre as filosofias do *Tractatus* e das *Investigações* é preciso salientar que existem diferenças metodológicas entre ambas as abordagens, contudo a questão do limite da expressão do dizível através da estrutura da linguagem e o que tal expressão pode dizer acerca do mundo, sobretudo acerca da validade do que é expresso, se mantém inalterada. A mudança mais expressiva é a que diz respeito ao foco da significação enquanto um elemento próprio do indivíduo no *Tractatus*, ou seja, solipsista, que passa a ser uma noção cultural nas *Investigações*. Contudo, como foi exposto, o significado mais íntimo do emprego das palavras que resulta na essência do mundo e que é a manifestação de uma habilidade única do indivíduo de lidar com os *jogos de linguagem* que em última instância acaba remetendo a certo solipsismo. Assim, quando se fala em dois *Wittgensteins*, se fala em dois métodos possíveis para se tratar de uma mesma questão, mas não em duas questões distintas e em duas filosofias irreconciliáveis.

⁴⁰ Uma imagem de uma macieira, por mais perfeita que seja, é num certo sentido infinitamente menos semelhante à própria árvore do que a mais pequena margarida. (CV, p. 38).

Então, se no *Tractatus* a substância do mundo se encerrava no âmbito de objetos atômicos, nas *Investigações* tal substância é tanto mais complexa, pois os objetos não prescindem do humano para obterem um significado seja enquanto subsistente na realidade ou enquanto imagem mental.

É neste sentido que posso, por exemplo, falar de uma *quimera* e posso ter em mente (*etwas meinen*) a imagem de um animal com cabeça de leão, corpo de escorpião e rabo de serpente, porém este objeto não possui uma existência *real* (empírica), mas o nome quimera ainda assim possui um significado. As palavras não se prestam apenas para descrever a realidade, elas podem também elucidar as imaginações do intelecto. Por sua vez, o intelecto não irrelevante por tratar de objetos pertencentes a um âmbito metafísico, mas pelo contrário, conferem e extraem a essência do/ao mundo empírico.

Neste caso específico da quimera, contrapondo à teoria da afiguração do *Tractatus*, temos uma descrição verdadeira sobre um estado de coisas não subsistente. Ou seja, podemos figurar uma representação que é apenas uma imagem mental. Não é necessário que haja um objeto correspondente na realidade. Pode-se objetar dizendo que o conceito de quimera é uma composição de idéias simples, contudo o conceito de átomo, por exemplo, não pode ser considerado uma composição de idéias simples, pois é algo que nunca foi visto empiricamente, trata-se apenas de um conceito. Podemos, portanto, figurar sobre algo não empiricamente dado, contudo isto não implica em fazer um juízo de valor absoluto, pois o significado de tal figuração, mesmo não partindo do empiricamente dado, só obterá sentido e significado quando associado à realidade empírica.

Quando uma palavra denomina algo concreto como *esta* ou *aquela* cadeira e esta ou aquela cadeira deixam de existir, a palavra não perde sua significação, não deixam de existir junto com o objeto ao qual *nomeavam*. Podemos falar de um Platão ou de um Ludwig

Wittgenstein mesmo eles não existindo mais, seus nomes têm sentido e referem a algo, o nome não morre junto com seu portador.

É importante constatar que a palavra ‘significação’ é usada incorretamente quando se designa com ela a coisa que ‘corresponde’ à palavra. Isto é, confunde-se a significação de um nome com o *portador* do nome. Se o sr. N. N. morre, diz-se que morre o portador do nome, e não que morre a significação do nome. E seria absurdo falar assim, pois se o nome deixasse de ter significação, não haveria nenhum sentido em dizer: ‘O sr. N. N. morreu’. (PU, § 40).

Os *nomes* da linguagem não designam objetos indestrutíveis, o homem é destrutível, seu nome não é. O nome não possui morada no homem ou em qualquer objeto, antes o ser possui sua morada no nome.

Este homem é, com efeito, em certo sentido, aquilo que corresponde a seu nome. Mas o homem é destrutível; e seu nome não perde sua significação se o portador é destruído. (PU, § 55).

Novamente pode-se inferir que Wittgenstein não tende ao nominalismo cético, pois se o referente desaparece, o nome ainda permanece. Mas os nomes extraem sentido apenas quando designam constituintes da realidade, partindo dela ou chegando até ela, não designam o metafísico, o estético ou o ético que estão para o *místico* e fazem parte do inefável. Os nomes, podemos dizer, designam a substância de algo que possui uma existência que pode ser categorial ou formal na realidade empírica. *Substância* entendida no sentido *tractariano* em que “A substância é o que subsiste independentemente do que seja o caso.” (TLP, 2.024).

Pode-se inquirir se deve existir ao menos uma mesma essência a todos os jogos, Wittgenstein não pensa assim, para o filósofo o que existe são semelhanças de família

(*Familienähnlichkeit*). Segundo Rudolf Haller no seu *Wittgenstein e a filosofia austríaca: Questões*,

Não existe forma comum ou essência subjacente a todos os jogos de linguagem; no máximo, o que existe são similaridades, relações diferentes de semelhanças entre diferentes atividades. (HALLER, 1990, p. 80).

Assim como nos jogos de cartas ou tabuleiro em que existem traços comuns a um e outro.

A noção de *jogos de linguagem* reforça a hipótese de que a linguagem não existe apenas para dar nomes às coisas. A representação de um objeto por meio de sons é apenas uma das etapas necessárias ao aprendizado da linguagem. A linguagem é um mecanismo complexo que passa por diversas etapas de conhecimento. Conhecer um novo idioma é como conhecer uma cidade por assim dizer. Primeiro é preciso aprender a localização das ruas e o sentido de tráfego das mesmas. Bem como cidades, a linguagem também possui muitos aspectos que são antigos e outros que são novos. Para conhecer bem as cidades é preciso visitá-las, assim também na linguagem, a prática é essencial para dominar bem seu mecanismo. Ademais, é preciso levar em conta que linguagens e cidades são sistemas em constante mutação, existe um aspecto de mudança tanto em cidades quanto em idiomas que emprega o caráter multifacetado que amiúde pode ser reconhecido nestes lugares em que vivem os homens.

Nossa linguagem pode ser considerada como uma velha cidade: uma rede de ruelas e praças, casas novas e velhas, e casas construídas em diferentes épocas; e isto tudo cercado por uma quantidade de novos subúrbios com ruas retas e regulares e com casas uniformes. (PU, § 18).

Compreender uma linguagem vai muito além da simples elucidação ostensiva, assim como conhecer cidades vai muito além de conhecer os nomes de suas ruas. Relacionar sons e nomes a objetos é apenas uma parte do processo. É preciso saber, por exemplo, que quando alguém aponta um objeto não se deve olhar para o dedo que aponta, mas para o objeto que é apontado.

Não há como precisar qual é o aspecto mais importante de uma linguagem. E muito menos qual fator foi primordial em seu desenvolvimento. Há um mistério que envolve o surgimento da linguagem, que, justamente por ser um mistério, é indescritível pela própria linguagem.

Sinto-me inclinado a dizer que a expressão lingüística correta do milagre da existência do mundo – apesar de não ser uma proposição *na* linguagem – é a existência da própria linguagem. (CE, p. 223).

Portanto, é impossível também formular uma *forma proposicional* geral que poderá descrever a linguagem, mesmo empírica, e suas funções com uma exatidão matemática. Existe uma aparente homogeneidade nos termos lingüísticos que não é real. Existem nomes grafados da mesma forma que possuem significados contrários. O emprego de muitos destes termos pode gerar certa confusão, pois assim como uma máquina que possui muitas alavancas, aparentemente iguais, mas que desempenham funções diferentes, na linguagem muitas palavras aparentemente iguais possuem diferentes denotações e conotações.

Pense nas ferramentas em sua caixa apropriada: lá estão um martelo, uma tenaz, uma serra uma chave de fenda, um metro, um vidro de cola, cola, pregos e parafusos. – Assim como são diferentes as funções desses objetos, assim são diferentes as funções das palavras. (E há semelhanças aqui e ali.)

Com efeito, o que nos confunde é a uniformidade da aparência das palavras, quando estas nos são ditas, ou quando com elas nos defrontamos na escrita e na imprensa. Pois seu *emprego* não nos é tão claro. E especialmente não o é quando filosofamos! (PU, §11).

Se não há como descrever precisamente todas as funções da linguagem, é possível, entretanto, compreender a partir do uso que emprega significado às proposições e às coisas qual é o *jogo de linguagem* que está sendo *jogado*. Assim, a noção de *jogos de linguagem* vai assumir o papel principal na filosofia posterior (*Spätphilosophie*) de Wittgenstein, tanto que ele vai considerá-los como os substitutos dos elementos primitivos da realidade, papel que no *Tractatus* correspondia à noção de *objetos*.

Nosso erro é procurar uma explicação lá onde deveríamos ver os fatos como ‘fenômenos primitivos’. Isto é, onde deveríamos dizer: *joga-se esse jogo de linguagem*. (PU, § 654).

A origem e a forma primitiva de jogo e linguagem é uma reação; só a partir daqui se podem desenvolver formas mais complicadas.
A linguagem – gostaria de o dizer – é um aperfeiçoamento, ‘no princípio era a ação’. (CV, 1937-28).

Essa alusão direta de Wittgenstein a Goethe implica não apenas no fato de que a linguagem é a essência primitiva do mundo com significado, mas principalmente na idéia de que o início da linguagem coincide com o surgimento do humano enquanto ser que necessita dar significado *ao* mundo, e, sobretudo, à sua própria ação *no* mundo. Afirmar que no princípio era a ação e que a linguagem surge posteriormente implica em dizer que a interação humana no mundo não é meramente de âmbito anímico, ou seja, a linguagem confere sentido e significado ao mundo e à existência humana. A linguagem não é a responsável pela vida, mas é apenas através dela que a vida se auto-reconhece e assim adquire um significado. Desta forma, impõe-se a Wittgenstein a necessidade de um conceito que não se trata apenas de um subterfúgio metodológico, mas é, pelo contrário, uma imposição lógica oriunda da necessidade de se relacionar a prática lingüística à totalidade fundante e estruturadora da vida humana. É por esta razão que a linguagem será associada à própria *forma de vida* do humano.

2.2 Forma de vida (*Lebensform*):

o entrelaçamento entre cultura, visão de mundo e linguagem

O uso que Wittgenstein faz do termo *Lebensform*, não obstante tê-lo utilizado apenas seis vezes no decorrer do texto, enfatiza o entrelaçamento entre cultura, visão de mundo e linguagem. É provável que o significado que essa noção de *forma de vida* possui na sua filosofia advenha da obra de Oswald Spengler. No seu *Declínio do Ocidente*, Spengler apresenta uma metateoria que contrapõe os eventos históricos tidos como de natureza causais ou mecânicas como sendo todos de ordem orgânica.

As culturas são organismos. A história do mundo é sua biografia completa... Se alguém quiser conhecer as formas interiores repetidas em toda parte, a morfologia comparativa de plantas e animais já preparou o método. O destino sucessivo de culturas individuais, desenvolvendo-se uma após outra, em contato mútuo, obscurecendo-se e esmagando-se uma à outra, exaure o conteúdo de toda história humana. (SPENGLER *apud* HALLER. 1990, p. 88).

A busca pela linguagem é uma busca pelo mundo e uma busca pelo mundo é uma busca pela cultura. E este é o aspecto que emprega a evidência mais forte desta influência exercida por Spengler. Isto até preocupava o filósofo, pois “em 1931, Wittgenstein estava bem atormentado pela natureza parasitária de seu pensamento. ‘Eu não acredito que tenha *inventado* uma linha sequer, sempre o tomei de alguma pessoa’.” (HALLER, 1990, p. 87). É possível entender assim o lugar de evidência que os temas relativos à cultura assumem na obra de Wittgenstein. Foi provavelmente o entrelaque cultural, causado pelo advento de

novas tecnologias fomentadas pela eclosão das Guerras Mundiais, que mudaria completamente o panorama econômico e de produção industrial e artística da Europa, o fator que possibilitou a Wittgenstein a crença de que estivesse vivendo em uma época da qual não era originário.

Wittgenstein acreditava ser uma forma de vida diferente daquela que o seu tempo estava criando e moldando. Ele se sentia *esmagado* ao ponto de buscar refúgio na Noruega para fugir das pessoas e das luzes que o seu século estava a produzir à sua completa revelia.

[...] O espírito desta civilização manifesta-se na indústria, na arquitetura e na música do nosso tempo, no seu fascismo e no seu socialismo, e é estranho ao autor. [...] Uma cultura é como uma grande organização que atribui a cada um dos seus membros um lugar em que ele pode trabalhar no espírito do conjunto; e é perfeitamente justo que o seu poder seja medido pela contribuição que consegue dar ao todo. Numa época sem cultura, por outro lado, as forças tornam-se fragmentárias e o poder do indivíduo consome-se na tentativa de vencer forças opostas e resistências ao atrito. [...] Compreendo por isso que o desaparecimento de uma cultura não significa o desaparecimento do valor humano, mas apenas o desaparecimento de certos meios de expressar este valor. Contudo, mantém-se o fato de eu não ter qualquer simpatia pela corrente da civilização européia e não compreender os seus objetivos, se é que eles existem. Assim, escrevo de fato para amigos dispersos pelos recantos do mundo. (CV, 1930-9).

Provavelmente, Wittgenstein desejava ser aquele que iniciaria uma nova cultura, ou um novo tempo, naquilo que Spengler acreditava ser o despertar de uma grande alma.

Uma cultura nasce no momento em que uma grande alma despertar do seu estado primitivo e se surpreender do eterno infantilismo humano; quando uma forma surgir em meio ao informe; qual algo limitado, transitório, originar-se no ilimitado, contínuo. Floresce então no solo de uma paisagem perfeitamente restrita, ao qual se apega, qual planta. Uma cultura morre, quando essa alma tiver realizado a soma de suas possibilidades, sob a forma de povos, línguas, dogmas, artes, Estados, ciências, e em seguida retorna a espiritualidade primordial. (SPENGLER, 1973, p. 98).

Disse em tempos, talvez acertadamente: a cultura antiga fragmentar-se-á e tornar-se-á finalmente um monte de cinza, mas sobre as cinzas pairarão espíritos. (CV, 1930-2).

A noção de *forma de vida* entra na filosofia de Wittgenstein quando ele afirma que o termo *jogo de linguagem* pretende salientar a idéia de que

Falar uma língua é parte de uma atividade, de uma forma de vida. (PU, § 23).

O comportamento comum da humanidade, ou seja, a fala, é o que serve de fundamento praxiológico para todos os *jogos de linguagem*.⁴¹

Este “comportamento comum da humanidade”, os homens como animais políticos, é o que caracteriza a *forma vida*. A necessidade de comunicação entre os homens originou o desenvolvimento da linguagem. Esta linguagem brota e emerge de todos os âmbitos do comportamento humano. A poética, a filosofia, a política, o comércio, todas estas atividades comuns à humanidade são silenciosamente representadas pela *Lebensform*. A forma de vida é o fundamento necessário a toda linguagem.

Para traçar um paralelo com a história da filosofia, é possível afirmar que diferentemente de Descartes, Wittgenstein acredita que há um fundamento presente já na manifestação da forma de vida humana de onde se pode edificar o conhecimento. Tal qual o barco de Otto Neurath (“Somos como marinheiros que têm de reconstruir seu barco no mar alto, já que não podemos começá-lo de novo a partir da base...”), todas as partes do conhecimento podem ser substituídas, desde que a base, que para Wittgenstein é a *Lebensform* representada na linguagem, fique à tona o suficiente para que não afundemos.

⁴¹ Cf. HALLER, R. 1990, p. 133.

Wittgenstein não lança dúvida quanto à existência ou possibilidade da linguagem, ele parte dela. A linguagem é o seu ponto arquimediano. Independentemente donde ela tenha se originado.

Sinto-me inclinado a dizer que a expressão lingüística correta do milagre da existência do mundo – apesar de não ser uma proposição *na* linguagem – é a existência da própria linguagem. (CE, p. 223).

[...] A análise lógica é a análise de algo que temos, não de algo que não temos. Portanto, é a análise das proposições *tais como se apresentam*. (seria estranho que a raça humana viesse falando até hoje sem nunca ter elaborado uma proposição propriamente dita.) (OB, I-3).

Já Descartes, com seu método da dúvida hiperbólica, desacreditava todo o edifício do conhecimento humano, para assim buscar um fundamento sólido e reconstruir tudo a partir da base. Se Descartes levasse sua dúvida ao extremo, como procura nas partes I e II das *Meditações*, teria de duvidar até mesmo da linguagem que utilizava para levantar a dúvida, e isto seria como duvidar da dúvida que duvida. Não haveria meios de prosseguir suas reflexões caso não cresse nem mesmo em sua linguagem. O barco de Descartes afundaria no oceano da dúvida, caso, ao tentar reconstruí-lo, ele desmontasse a base do conhecimento, qual seja, a linguagem. Portanto, o latim, o francês ou até mesmo o mais baixo bretão eram condições *sine qua non* para que Descartes pudesse estruturar seu método.

Wittgenstein mostra que o conceito de forma de vida deve ser visto como um todo, que corresponde e serve de base à arte literária. É assim que ele emprega o termo quando o relaciona com a linguagem.

E representar uma linguagem significa representar-se uma forma de vida. (PU, § 19).

Daí, nas *Investigações* (§ 241), temos que na forma de vida, na inserção nela, é que se fundamentam as competências lingüísticas por meio das quais formulamos juízos, verdadeiros ou falsos, mediante a comparação com o mundo e não por acordo de opiniões ou consensos; e até mesmo a aceitação implícita de um sistema de convenções e também seu uso, que nos possibilita formular proposições a respeito do mundo igualmente não tem a ver com acordos ou consensos de opiniões, mas ao caráter concordante do conjunto de competências lingüísticas irreduzível à explicação mentalista, mas baseadas numa *Lebensform* na qual seguir regras expressa a inserção prévia no interior do contexto (lingüístico) no qual cada um se desenvolve como seguidor autônomo de regras, que no entanto segue-as cegamente (PU § 219) pois se de um lado a “forma de vida na qual concordam todos os utentes de uma linguagem é uma forma de vida onde seguir regras se tornou uma espécie de segunda natureza” (ZILHÃO, 1993, p. 175) de outro, no espaço lógico tem de haver a possibilidade de se violar “seguir uma regra”, tendo sido ela já apreendida. Ocorre que seguir uma regra “é uma forma de instituição” (GIANNOTTI, 1995, 109) na qual as pessoas, mantendo contato freqüente entre si, compreendam conjuntamente os conceitos, o que, não obstante não significar o adentramento no fundamento deles, “[...] revela como em nossa linguagem se tornam naturais, de sorte que possam ser utilizados institucionalmente.” (GIANNOTTI, 1995, p. 109).

2.2.1 Ataque ao ideal da determinabilidade do sentido e a forma proposicional geral (*allgemeine Satzform*)

Nas *Investigações* Wittgenstein rejeita as hipóteses subjacentes à exigência da determinabilidade, cuja origem remonta a Gotlob Frege. Frege foi antes de tudo um matemático, e seus trabalhos em lógica resultaram de seu esforço para prover uma fundamentação da aritmética que trouxesse um completo rigor para suas definições e demonstrações. Frege começou construindo uma linguagem formalizada que se pretendia isenta das ambigüidades e imperfeições da linguagem ordinária, capaz de representar precisamente conteúdo conceitual de enunciados e dotada de regras definidas para a realização de inferências dedutivas. Frege postulava que um conceito deve possuir limites bem definidos, *i.e.*, que sua definição deve determinar de forma não ambígua, para qualquer objeto, se ele cai ou não sob o conceito. Um conceito sem uma definição precisa não é um conceito genuíno. Uma das motivações por detrás dessa idéia é o princípio de bivalência. Toda sentença deve ser determinadamente verdadeira ou falsa. Outra motivação seria o fato de que Frege trata os conceitos como funções, sendo uma função matemática definida somente se o seu valor é estipulado de forma inequívoca para cada argumento. A bivalência e a bipolaridade são traços opcionais da linguagem.

O filósofo evita, desta forma, tratar da questão da *forma proposicional geral* (*allgemeine Satzform*) defendida no *Tractatus*. Em sua fase inicial, a filosofia de Wittgenstein busca determinar a natureza da representação e daquilo que é representado, o mundo. E o faz estabelecendo a essência da proposição, que varia em função de suas formas

lógicas, que podem ser descobertas pela aplicação da lógica. Entretanto, essas proposições possuem algo em comum, que pode ser determinado *a priori*. A forma proposicional geral é a essência das proposições e é determinada *a priori*. Para que uma proposição seja considerada como tal, esta deve possuir a forma proposicional geral. O fato de que podemos aprender outros idiomas também é uma característica da existência da forma proposicional geral, que subjaz e unifica todas as línguas. Vários tipos de proposição se diferenciam quanto a suas formas lógicas, que devem ser descobertas pela aplicação da lógica. Entretanto, tais formas possíveis possuem algo em comum que, como vimos, é uma noção problemática do *Tractatus*. A forma proposicional geral é a essência da proposição, as condições necessárias e suficientes para que algo seja uma proposição em qualquer notação. Na filosofia descrita no *Tractatus*,

O termo *linguagem* designa um conjunto de elementos – nomes, proposições – que, combinados entre si de uma determinada maneira, têm uma significação, possuem vida; (e todas essas vidas, ou seja) todos os elementos da linguagem representam algo. (MORENO, 2000, p. 14).

No *Tractatus* a linguagem não se caracteriza por um conjunto de elementos materiais, mas sim por um conjunto de *funções*: é possível atribuímos aos mais diversos elementos materiais o conjunto de funções características da linguagem. A linguagem é um conjunto de *funções* características por sua natureza *lógica*. (*Idem*, p. 15-6).

A forma proposicional geral seria a garantia de veracidade dessas *funções*, um estatuto *a priori* que garante a correspondência fiel entre a imagem e um fato, e que validaria a teoria da afiguração.

Em vez de indicar algo que é comum a tudo aquilo que chamamos de linguagem, digo que não há uma coisa comum a esses fenômenos, em virtude da qual empregamos para todos a mesma palavra, – mas sim que estão *aparentados* uns com os outros de muitos modos diferentes. E por causa desse parentesco ou desses parentescos, chamamo-los todos de ‘linguagens’. (PU, § 65).

Não existe uma essência subjacente na linguagem. Nas *Investigações a forma proposicional geral* perde seu estatuto necessário a toda linguagem e cede espaço para uma linguagem multifacetada e por isso mais complexa de ser descrita por alguma forma geral, que varia de acordo com o uso que lhe é empregado. O caráter atomístico das palavras deixa de existir devido ao aspecto em que a significação das palavras emana do *jogo de linguagem* que é utilizado. E a consistência dessa linguagem múltipla consiste justamente em sua multiplicidade.

E a robustez do fio não está no fato de que uma fibra o percorre em toda sua longitude, mas sim em que muitas fibras estão traçadas umas com as outras. (PU, § 67).

É evidente que nesta linguagem que possui múltiplos aspectos torna-se muito difícil traçar limites ou definições como desejava Frege. Mesmo que um limite pudesse ser traçado, este limite seria impreciso e impróprio para todos os aspectos da linguagem. Supondo que fosse possível, este limite seria adequado apenas a uma das *fibras do fio*, e sabemos que a *corda* lingüística é composta de vários fios, assim como as cidades são compostas de várias ruas.

Não conhecemos os limites, porque nenhum está traçado. (PU, § 69).

Um limite ou uma régua que possa demarcar este limite é improvável no âmbito das *Investigações*, isto porque tal limite apenas poderia ser traçado com base no significado de uma expressão, entretanto, este significado é posterior à identificação do uso que será apenas reconhecido após o reconhecimento do jogo de linguagem específico. Assim, o limite que neste caso implica na determinação de um sentido não é uma possibilidade.

Se alguém estabelecesse um limite rígido, não poderia reconhecê-lo como sendo aquele que eu sempre desejara estabelecer ou havia estabelecido mentalmente. (PU, § 76).

A vagueza é uma característica essencial da linguagem. As descrições lingüísticas são em sua maioria inexatas, imprecisas. O conceito de *mais claro* e *mais escuro* é um bom exemplo, não se pode determinar com exatidão quais são os limites das tonalidades de cores. E assim definir entre três cores amostradas qual delas é a mais clara e qual outra é a mais escura, mesmo porque seria necessário recorrer a outras referências para determinar o que é escuro e o que é mais escuro. A linguagem, por assim dizer, opera sobre limites inexatos. Não há um sentido previamente determinado.

Ora, ‘inexato’ não significa ‘inútil’. (...) ‘Inexato’ é propriamente uma repreensão e ‘exato’ um elogio.

Um ideal de exatidão não está previsto; não sabemos o que devemos nos representar por isso – a menos que você mesmo estabeleça o que deve ser assim chamado. Mas ser-lhe-á difícil encontrar tal determinação; uma que o satisfaça. (PU, § 88).

Nas *Investigações*, Wittgenstein critica a idéia presente no *Tractatus* de que a “a forma proposicional geral é: *as coisas estão assim. (Es verhält sich so und so).*” Esta fórmula indica que as proposições precisam ser logicamente articuladas (compostas de função e argumento); precisam afigurar um estado de coisas possível, isto é, precisam ser, além disso, também descritivas. Agora ele considera que

[...] a proposição: ‘Isto está assim’ – como posso dizer que esta é a forma geral da proposição? – Antes de tudo, *ela própria* é uma proposição, uma proposição da língua portuguesa, pois tem sujeito e predicado. (PU, §134).

A fórmula em si é uma proposição, ou seja, uma variável proposicional, pode ser substituída. Para encontrarmos uma essência subjacente à linguagem não podemos utilizar a linguagem como instrumento para esta empreitada. Se houver uma essência da linguagem esta essência transcende a linguagem. Como a lógica atomista do *Tractatus* foi refutada como sendo ineficiente, quando utilizamos as proposições não temos como saber se estamos utilizando a proposição certa. Os jogos de linguagem não podem determinar uma essência, apenas um uso. “A linguagem não pode ser apenas um objeto de análise, pois é, ao mesmo tempo, sempre seu meio. É possível filosofar sobre a percepção com os olhos fechados, mas é impossível saber o que é a linguagem sem dizer nada.” (WOLFF, 1999, Introdução). Para determinar uma essência da linguagem seria necessário buscar outros meios metalingüísticos, e assim não diríamos nada, mas não dizendo nada não podemos dizer o que é a linguagem.

2.2.2 A natureza da filosofia, a busca da lógica por uma linguagem ideal e o antinaturalismo de Wittgenstein

A lógica estuda os traços estruturais que diferenciam os argumentos válidos dos inválidos. O *Begriffsschrift* (escrita conceitual) de Frege é o divisor de águas da lógica moderna com a apresentação da axiomatização completa do cálculo de predicados. Frege empreende a tarefa de construir um sistema formal no qual possam ser feitas demonstrações matemáticas. Assim, ele é o pioneiro do logicismo, que reduz a matemática à lógica, e busca demonstrar a derivabilidade da aritmética a partir de princípios e conceitos puramente lógicos. Com isto Frege supera as limitações da lógica silogística que procura analisar as proposições em termos de sujeito e predicado.

Frege entendia que os axiomas eram verdades auto-evidentes imanentes de entidades abstratas (números, relações etc.). “O logicismo de Frege foi a pique com o paradoxo da teoria dos conjuntos discernido por Bertrand Russel, que tentou, então, evitá-lo por meio da teoria dos tipos.” (GLOCK, 1998, p. 235).

A filosofia da lógica de Wittgenstein possui outra perspectiva em relação à de seus predecessores (Frege, Russel). “De maneira um tanto afrontadora, Wittgenstein rotula a obra de seus antecessores como ‘a velha lógica’.” (*Idem*, p. 236).

No decurso de nossas conversas, Russell exclamava frequentemente: ‘A lógica é o inferno!’ – E isto exprime *perfeitamente* o sentimento que tínhamos quando pensávamos nos problemas de lógica; quer dizer, a sua imensa dificuldade, a sua textura áspera e *escorregadia*.

Penso que a principal razão para nos sentirmos assim era o seguinte fato: cada vez que um novo fenômeno lingüístico nos ocorria, podia mostrar, retrospectivamente, que a nossa explicação anterior era inexecutável (Sentíamos que a linguagem podia sempre fazer exigências novas e impossíveis e que isto tornava qualquer explicação fútil). (CV, 1937-22).

Em que medida a lógica é algo sublime? Pois parecia pertencer-lhe uma profundidade especial – uma significação universal. Ela estaria, assim parece, na base de todas as ciências. Pois a consideração lógica investiga a essência de todas as coisas. Quer ver as coisas a fundo, e não deve preocupar-se com o isto ou aquilo do acontecimento concreto. – Ela não se origina de um interesse pelos fatos que acontecem na natureza nem da necessidade de apreender conexões causais. Mas se origina de um esforço para compreender o fundamento ou a essência de tudo o que pertence à experiência. Mas não que devêssemos descobrir com isto novos fatos: é muito mais essencial para nossa investigação não querer aprender com ela nada de *novum*. Queremos compreender algo que já esteja diante de nossos olhos. Pois parecemos em algum sentido não compreender *isto*. (PU, § 89).

Para Wittgenstein, portanto, a lógica é sublime, pois é o instrumento que aponta para o fato de que a realidade empírica não consiste na instância última do mundo. Como foi visto, há um sujeito metafísico estruturante que apreende a realidade, e é bem provável que o instrumento próprio para atuação deste *no* mundo sujeito seja a lógica. Pois é justamente pela aplicação e contemplação da lógica – a lógica enquanto uma espécie de arte –, que o humano passa a perceber que há algo *entre si e a linguagem*, entre si e a realidade empírica que não é simples interação factual e empírica. Se a *linguagem é a morada do ser*, pode-se dizer que a lógica *é a estrada para o ser*. Pois sem a existência da lógica este mundo ou qualquer outro mundo não seriam possíveis.

Já para Russel, a lógica é uma necessidade universal, assim como para Aristóteles a metafísica era a ciência mais geral⁴². Para Frege, que era um platonista, a lógica tinha seu estatuto de objetividade assegurada pela idéia de que aquilo a que se refere não provém da mente dos indivíduos, mas sim de entidades abstratas além do espaço e do tempo.

⁴² Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ 1, 1003a 20-6.

Wittgenstein propõe uma virada reflexiva, pode-se dizer que inspirado pela filosofia kantiana. “O limite da linguagem mostra-se na impossibilidade de descrever o fato que corresponde a uma frase (a sua tradução), sem repetir simplesmente a frase. (Isto tem a ver com a solução kantiana do problema da filosofia.)” (CV, 1931-6). Ou seja, antes de criar intrincadas teorias filosóficas utilizando a linguagem, o vienense adere ao exercício do filósofo de Königsberg de averiguar e compreender os limites da linguagem que são, para ele, o âmbito próprio da lógica e do entendimento.

Kant havia preconizado a existência de uma lógica transcendental, que investigava os elementos e condições necessárias para se pensar nos objetos. A filosofia kantiana também mostrava a lógica formal que consistia nas verdades analíticas *a priori*, existem verdades sintéticas *a priori* tanto na matemática e na física quanto na metafísica. Estas verdades sintéticas aplicam-se à experiência, mas necessitam da experiência para comprovar sua veracidade.

No *Tractatus*, Wittgenstein estende a idéia de que os elementos *a priori* da ciência possuem sua base nos traços estruturais relativos ao modo como representamos objetos, são as verdades analíticas da lógica formal, já a idéia de verdades sintéticas *a priori* é rejeitada. As proposições necessárias não são os enunciados acerca do modo como as pessoas realmente pensam, nem sobre os traços mais universais da realidade, nem tampouco acerca de um domínio platônico supra-sensível. Antes refletem as condições de possibilidade para representação empírica. Estas condições não residem num organismo mental. A lógica investiga a natureza e os limites do pensamento, pois é no pensamento que representamos a realidade. Ela o faz, entretanto, traçando limites para a “expressão lingüística do pensamento”. (TLP, *Prefácio*). Esta lógica enquanto investigação fenomenológica mantém-se nas *Investigações*, em que Wittgenstein diz

Nossa investigação não se destina aos fenômenos em si, mas às *possibilidades* dos fenômenos (PU, § 90).

Wittgenstein, tal qual o prisioneiro platônico que se liberta dos grilhões que o aprisionava na *Caverna*, não se contenta mais em analisar as sombras projetadas no fundo da parede, mas vai à busca do sol da verdade que possibilita a existência do mundo subterrâneo da caverna (empírico) e do mundo extramuros que dava acesso às verdades essenciais (transcendental). Entretanto, o conteúdo da linguagem passa a ser fisicalista com a concepção dos *jogos de linguagem*, e não mais fenomenológico como na perspectiva *tractariana* dos *objetos atômicos*. Mas é preciso levar em conta que os *jogos de linguagem*, mesmo sendo fisicalistas, não são autônomos, pois a noção de *uso* que emerge a partir de uma *forma de vida* e que é imprescindível para a concepção de *Sprachspiele* eleva a linguagem novamente ao âmbito da fenomenologia, pois não há nenhum sentido conceitual que possa ser fixado a objetos empíricos e que se mantenha inalterado perenemente. Tal como o humano, os *jogos de linguagem* são contingentes no mundo empírico e podem sofrer alterações a partir de fatores insondáveis que não podem ser classificados como pertencentes a um ou outro âmbito.

Aquilo que se presta a estudar os fenômenos são as ciências naturais e não a filosofia. A física utiliza-se do tempo para medir a duração de eventos em determinados fenômenos, já a filosofia se pergunta “O que é o tempo?”.

Santo Agostinho (*Confissões*, XI/14): ‘*Quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio*’. Isto não poderia dizer de uma questão das ciências naturais (por exemplo, a questão do peso específico do hidrogênio). Aquilo que se sabe quando ninguém nos interroga, mas que não se sabe mais quando devemos explicar, é algo sobre o que se deve *refletir*. (É evidentemente algo sobre o que, por alguma razão, dificilmente se reflete). (PU, § 89).

Não poder enunciar uma questão que se sabe é um problema gramatical e de estrutura lógica. Portanto, os mal-entendidos da filosofia podem ser desvendados através da substituição das formas de expressões, analogamente a uma decomposição.

Afastamos mal-entendidos ao tornar nossa expressão mais exata; (PU, § 91).

O objetivo da filosofia da linguagem é a busca pela perfeita exatidão. E onde há confusão lingüística, é pelos meios da própria linguagem, *i.e.*, pela substituição dos termos que poderemos obter uma elucidação. A filosofia não é uma disciplina cognitiva, mas uma atividade que tem como ideal a noção de clareza. Por meio desse conceito de clareza é possível estabelecer uma ponte entre o primeiro e o segundo Wittgenstein. No *Tractatus*, como visto, como “o fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos” (TLP 4.11), a noção de clareza está vinculada à elucidação lógica da linguagem humana; mas nas *Investigações* “não há nada a elucidar” (PU, § 126), cabe a descrição: o sentido da clareza se mantém como possível tão somente no interior da própria linguagem, a partir da análise da palavra (PU, § 133, 122), sem contudo jamais ser alcançada pela explicação sistemática. Trata-se então não de uma teorização de sofisticadas conjecturas ou áridas explicações, mas da “constatação tranqüila de fatos lingüísticos”⁴³, à qual se pode chegar mediante o olhar (PU § 101, 103) que busca a perfeição que está lá, *na* gramática, à espera de nossa compreensão.

Esta perfeição, que se deve buscar para a gramática, não está oculta sob a forma subjacente de uma essência da linguagem, mas se encontra já na ordem gramatical, pois todas as frases gramaticais aparentam possuir esta ordem.

⁴³ Cf. Z, § 447.

Por um lado, é claro que cada frase de nossa linguagem ‘está em ordem tal como está’... Por outro lado, parece claro que onde há sentido, deve existir ordem perfeita. – Portanto a ordem perfeita deve estar presente também na frase mais vaga. (PU, § 98).

Mantém-se a noção de clareza (*Klarheit*), mas não se trata mais de buscar a estrutura última da linguagem, a ordem *a priori* do mundo que a lógica poderia representar. Cabe agora apontar os limites da linguagem, distinguir seus diferentes usos e considerar a variação significativa que cada palavra possui, posto que sempre dependentes de contexto.⁴⁴

Toda frase tem um sentido. Pode acontecer que a informação varie, mas mesmo assim a frase ainda possuirá sentido. Quando alguém diz que fechou algo hermeticamente em um quarto, mas que deixou uma porta aberta, então ele não fechou hermeticamente, restaram lacunas. A informação desta frase estava incorreta, mas mesmo assim a frase não deixa de ter sentido, por isso está em ordem. Se esta ordem encontra-se até mesmo na frase mais simples, estende-se à questão de que o ideal de perfeição deve ser buscado na própria realidade de onde aflora o sentido da existência. E a existência da realidade é para nós a representação que dela fazemos em nosso próprio intelecto.

O ideal está instalado definitivamente em nossos pensamentos. Você não pode se afastar dele. Deve voltar sempre a ele. Não há nenhum lá fora; lá fora falta o ar. – De onde vem isso? A idéia é como óculos assentados sobre o nariz e o que vemos, vemos através deles. Nem nos ocorre a idéia de tirá-los. (PU, § 103).

O ideal que buscamos e que será encontrado na realidade é o mesmo ideal que nós mesmos propomos, pois somos nós que representamos a realidade intelectivamente. A impressão que temos de que a realidade é algo objetivo e independente é a mesma sensação que temos de que os olhos não fazem parte da visão porque não os vemos no nosso campo visual: “Não há nenhum lá fora; lá fora falta o ar.”

⁴⁴ Cf. PU, § 132.

Uma curiosa analogia poderia basear-se no fato de até mesmo o mais formidável telescópio ter uma ocular que não é maior do que o olho humano. (CV, 1931-53).

Pelo fato de que o ideal advém de nossos pensamentos pode-se imaginar que devemos então ignorar a linguagem e buscar um conhecimento intelectual, que nos satisfaria, mas que não poderia ser passado para os outros. Destarte a linguagem ser algo extremamente complexo, ela é necessária: por um lado é um empecilho ao nosso conhecimento e por outro é a própria condição do nosso conhecimento.

Quanto mais exatamente consideramos a linguagem de fato, tanto maior torna-se o conflito entre ela e nossas exigências. (PU, § 107).

Uma linguagem intelectual não é de modo algum desejável, muito do nosso conhecimento é a soma de todos os esforços para a busca de conhecimento da humanidade. Se não buscássemos pela linguagem seríamos como aquelas crianças que o faraó egípcio mandou encerrar com cabras e isolar do convívio dos outros homens, imaginando assim que as crianças desenvolveriam a linguagem primitiva de toda a humanidade. Pouco tempo depois estaríamos falando ao modo das cabras em vez de desenvolver uma linguagem intelectual. Sem a nossa linguagem nós

Caímos numa superfície escorregadia onde falta o atrito, onde as condições são, em certo sentido, ideais, mas onde por esta mesma razão não podemos mais caminhar; necessitamos então o *atrito*. Retornemos ao solo áspero! (PU, § 107).

Kant mesmo reconheceu que a busca por esse plano ideal é um erro, que fora cometido já por Platão.

A propensão a estender os conhecimentos, imbuída com esta prova do poder da razão, não vê limites para o seu desenvolvimento. A pomba ligeira agitando o ar com seu livre vôo, cuja resistência nota, poderia imaginar que o seu vôo seria mais fácil no vácuo.

Assim, Platão, abandonando o mundo sensível que encerra a inteligência em limites tão estreitos, lançou-se nas asas das idéias pelo espaço vazio do entendimento puro, sem advertir que com os seus esforços nada adiantava, faltando-lhe ponto de apoio onde manter-se e segurar-se para aplicar forças na esfera própria da inteligência. (KANT, CRP, 2005, p. 57).

Kant parece ter notado acertadamente que não é possível se desprender do mundo empírico para poder analisá-lo. Quanto mais se tenta purificar a linguagem das imperfeições empíricas, menos linguagem se tem. Apenas para constar, Kant não foi totalmente correto, pois no início da mesma obra afirma que a lógica era um estudo acabado com Aristóteles, e que depois deste, a lógica não daria nem um passo à frente ou para trás. Contudo, não é o que pode ser visto com Frege, Russell e com o próprio Wittgenstein.

Portanto, quando nos referimos à linguagem falamos do cotidiano, do trivial, porém tentando com a lógica empregar um ideal de perfeição a esta atividade essencial ao *zoon politikon*. Falar do cotidiano não significa que falamos das banalidades, mas sim que falamos de fenômenos espaciais e temporais e não de uma entidade metafísica fora do espaço e do tempo.

Porém, a filosofia da lógica se interessa pelas regras desses jogos de linguagem e não pelas suas características e propriedades físicas. Como um indivíduo consegue falar ou desenvolveu a linguagem não interessa neste ponto, o que interessa são as regras utilizadas, assim como no xadrez, o que importa são as regras do *jogo*. Os problemas filosóficos suscitados pela linguagem devem ser resolvidos de maneira simples, descritiva. Pois não são de natureza empírica, mas isso não significa que devam ser resolvidos por questões da mesma ordem. Estes problemas devem ser resolvidos pelo exame do trabalho de nossa linguagem, e é por meio destes exames que reconheceremos um problema filosófico e o

elucidaremos, quando houver um. A combinação e a variação de toda a tradição lingüística e gramatical devem ser usadas como guia na resolução dos problemas filosóficos, em detrimento ao uso de nossas experiências pessoais.

A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem. (PU, § 109).

Um dos fatores do “enfeitiçamento do nosso entendimento” reside no fato de que muitas vezes usamos as palavras de maneira desconexa e descontextualizada. Isso se dá pelo fato de que muitas palavras são emprestadas de outros idiomas e usadas alhures onde deveriam ser usadas especificamente para outros fins. A origem das palavras deve ser considerada pormenorizadamente antes de seu uso. Inúmeros casos poderiam ser citados. A palavra *estética*, por exemplo, tem sua origem no grego *aísthèsis* e está relacionada com a capacidade de percepção das pessoas. Porém, a palavra *estética* é usada hoje, em muitos casos, vulgarmente, como sendo algo relacionado à aparência física de uma pessoa.

Quando os filósofos usam uma palavra – ‘saber’, ‘ser’, ‘objeto’, ‘eu’, ‘proposição’, nome – e procuram apreender a *essência* da coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada desse modo na língua em que ela existe? – Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano. (PU, § 116).

Contextualizando para o nosso idioma, muitas das palavras da língua portuguesa têm sua origem em idiomas estrangeiros, além do fato de que quase *todas* têm suas origens no latim e no grego. Lembrando que a linguagem é como uma cidade, não é demais enfatizar que nas grandes cidades existe uma miscelânea de raças e culturas. A linguagem também é multifacetada e muitas destas faces provêm de outros idiomas. Conhecer e dominar um idioma, além do nato, possibilita uma compreensão avançada do próprio idioma. Representamos a realidade em nosso intelecto e *re-apresentamos* esta realidade mediante a

linguagem. Aquele que possui um domínio superior da linguagem tem, conseqüentemente, uma melhor compreensão da realidade. A linguagem influencia na composição da realidade, salientando-se com isso a perspectiva de que a realidade, seja qual for ela, pode ser modificada pela linguagem. “As palavras são ações. (CV, 1945-1).”

Muitos mistérios de uma língua se dissolvem em suas raízes. Quanto mais profundamente se conhece essas raízes, mais longe se pode chegar no domínio de uma língua. Temos um contato sincrônico com a língua, mas precisamos possuir uma noção diacrônica para buscar uma vista pancrônica da linguagem.

A aparência de um homem não está no seu rosto, mas sim na sua fala. Reis e peões não se distinguem apenas pela sua posição, mas também pela fruição da fala. Descartes nos diz que a fala não é algo tão especial, pois até o mais tolo dos homens fala, porém a questão não é se o homem fala, mas o que ele fala. Neste processo cíclico de construir e reconstruir a realidade, a linguagem passa por processos conjecturais tão complexos que seria impossível precisar qual o fator fundamental no processo lingüístico. Desde que se aprende a língua mãe, o homem capta a estrutura de funcionamento deste idioma, mesmo desconhecendo seu total conteúdo, porém saber comunicar em um idioma não é suficiente para dominá-lo. Aprender a estrutura gramatical de uma língua é o primeiro passo para aquele que pretende conhecer a realidade e tentar modificá-la. O estudo de um povo deve principiar pelo estudo da sua língua. Até mesmo na filosofia, que possui caráter universal, é preciso conhecer as particularidades da língua dos autores para que se possa captar precisamente sua idéia. O mesmo Descartes que disse não importar o fato de que um homem se expresse no mais baixo bretão, o importante é o que este homem expressa – lembrando que na idade média o latim era o idioma que a filosofia falava –, buscava um idioma universal para a ciência que pudesse ser falado por todos. Este era o seu ideal de *mathesis universalis*.

Frege e Russell tentaram criar um idioma conceitual para as ciências do espírito, mas falharam. O termo *problema* na língua portuguesa, por exemplo, seria o *mau funcionamento crônico de alguma coisa, que acarreta transtornos*, na escrita chinesa, o símbolo que significa a palavra *problema* é representado desenhando duas mulheres sob o mesmo teto. As duas explicações são satisfatórias, mas a chinesa é mais elucidativa e precisa. O idioma das ciências do espírito é todos os idiomas juntos. A filosofia não deve tentar criar outro idioma.

A filosofia não deve, de modo algum, tocar no uso efetivo da linguagem; em último caso, pode apenas descrevê-lo.
Pois também não pode fundamentá-lo.
A filosofia deixa tudo como está. (PU, § 124).

O trabalho do filósofo não é o de criar uma linguagem nova, mas o de conhecer o que já existe na linguagem para bem empregar este conhecimento.

O trabalho do filósofo é um acumular recordações para uma finalidade determinada (PU, § 127).

O filósofo deve conhecer a linguagem como um pintor conhece as cores, pois a linguagem é tão fascinante quanto uma pintura. Assim como um quadro tem o poder de fazer vibrar uma cena e de excitar os olhos e produzir êxtase no cérebro, a literatura possui a capacidade de romper com o lineamento do espaço e do tempo. O exercício da literatura é que aprimora a fala e o que possibilita o acúmulo de recordações. Bem como os dedos do músico entram em conexão com o piano e já tornam dispensável a conexão visual com as teclas, o cérebro desenvolvido pela leitura entra em conexão com o mundo universal da linguagem e as palavras articuladas com correção e distinção fluem naturalmente e o esforço inicial desaparece. Das infinitas possibilidades que o pintor tem quando vai traçar

sua pintura ele escolhe a única que poderia atingir a perfeição final da obra, assim também a fala é a arte de articular as palavras certas, dando ao discurso uma forma única e incomparável.

Cada discurso identifica seu autor assim como um quadro não foge às características de seu pintor. A fala e a pintura partem de uma tela vazia de infinitas possibilidades. A possibilidade de escrever uma obra é como a arte de pintar um quadro, é um vazio que vai se preenchendo, cada ponto na tela é como cada palavra na folha ou no discurso, o conjunto belo e fechado é extraído de um infinito aberto de opções, e o mais interessante é que o intelecto opera esta arte sem esforço, o prazer do autor se objetiva na obra e se intelectualiza novamente para aqueles que a contemplam. Quem escreve fala aos olhos daquele que lê, a linguagem permite, por sua versatilidade, que também se fale com os olhos àquele que ouve. Muitas vezes o silêncio é mais prolixo que um livro, por outras, uma vida inteira é mais lacônica que um suspiro. O trabalho do filósofo é dominar esta arte que é a linguagem e utilizar este conhecimento no exercício do filosofar. Não é a linguagem que acarreta problemas para a filosofia, mas sim a sua ausência.

As confusões com as quais nos ocupamos nascem quando a linguagem, por assim dizer, caminha no vazio, não quando trabalha. (PU, § 132).

O filósofo não deve se preocupar com a existência de *um* método que deve ser utilizado para o exercício filosófico. Há uma *diversidade* de métodos que podem ser aplicados a cada questão específica. Portanto, não há o método próprio, o que existe é um método adequado para cada situação.

Não há um método da filosofia, mas sim métodos, como que diferentes terapias. (PU, § 133).

Essa concepção do método filosófico enquanto terapia coincide com a noção de que a filosofia não é uma cura para os problemas da vida, mas consiste justamente na doença que fará com que se perceba que há problemas no âmbito da vida que a ciência ou a técnica simplesmente não conseguem resolver, e sequer são aptas para perceber tais problemas. A filosofia, portanto, é a doença⁴⁵, e o método filosófico é a cura para esta doença que, assim como as enfermidades infantis, existe para fortalecer e preparar melhor para o exercício da vida aqueles que as superam.

Reconhecer importância nas adjacências da linguagem é uma das maiores conquistas das reflexões das *Investigações*. Um dos princípios da filosofia do *Tractatus* era o da autonomia do sentido:

Se o mundo não tivesse substância, ter ou não sentido uma proposição dependeria de ser ou não verdadeira uma outra proposição. (TLP, 2.0211).

A linguagem é um sistema abstrato autocontido, governado pelas regras da sintaxe lógica. O primeiro passo nas *Investigações* é radicalizar o contextualismo do *Tractatus*: uma palavra só tem sentido como parte de um *jogo de linguagem*, que é, por sua vez, parte de uma *Lebensform* cultural.

O segundo passo nas *Investigações* é uma espécie de naturalismo. Nossas atividades lingüísticas e não-lingüísticas são condicionadas por certos fatos da natureza. Nossos conceitos apóiam-se sobre uma determinada armação de fatos, na medida em que diferentes fatos da natureza tornariam inteligíveis diferentes formações conceituais. Nesse contexto, Wittgenstein distingue três aspectos:

⁴⁵ Cf. WALLNER, F. 1997, p. 84.

- 1) As regras gramaticais que constituem um jogo de linguagem, como, por exemplo, o jogo de medir algo;
- 2) A aplicação dessas regras em proposições empíricas (medições específicas);
- 3) O quadro de referência ou “armação” que nos permite realizar o jogo de linguagem.

O fato da regra ser ou não seguida adequadamente, não leva a nenhuma controvérsia (entre matemáticos, por exemplo). Não se chega por isso a atos de violência. Pertence ao arcabouço a partir do qual nossa linguagem atua (por exemplo, dá descrição).

Assim, pois, você diz que ‘o acordo entre os homens decide o que é correto e o que é falso?’ – Correto e falso é o que os homens *dizem*; e na *linguagem* os homens estão de acordo. Não é um acordo sobre as opiniões, mas sobre o modo de vida.

Para uma compreensão por meio da linguagem, é preciso não apenas um acordo sobre as definições, mas (por estranho que pareça) um acordo sobre os juízos. Isto a lógica parece guardar; mas não guarda. – Uma coisa é descrever o método de medir, outra é encontrar os resultados da medição e exprimi-los. Mas o que chamamos de ‘medir’ é também determinado por uma certa constância dos resultados de medição. (PU, §§ 240-2).

Essa passagem pode ser considerada coerente se o “acordo sobre (...) o modo de vida” não se esgotar em um acordo sobre definições/juízos (isto é, opiniões), mas incluir também “um consenso de ação”, de aplicação da mesma técnica. A idéia de que a linguagem requer um consenso quanto aos juízos e também quanto às definições *redundaria* na abolição da lógica, se coubesse ao consenso comunitário estabelecer se uma determinada medição é ou não correta. É por isso que Wittgenstein insiste na idéia de que o que determina se uma aplicação das regras é correta (se uma medição é exata) são as próprias regras, que constituem nossos padrões de correção; uma “medição correta” não se define

como sendo “aquilo em torno do que as pessoas concordam”. Tais regras não especificam nem os resultados de medições particulares – (2) – nem a ocorrência de um consenso geral em sua aplicação – (3). Entretanto, sem um tal consenso, as regras “perderiam o sentido”.⁴⁶

Apenas em casos normais o uso das palavras nos é claramente prescrito; não temos nenhuma dúvida, sabemos o que é preciso dizer neste ou naquele caso. Quanto mais o caso é anormal, tanto mais duvidoso torna-se o que devemos dizer. E se as coisas se comportassem de modo totalmente diferente do que se comportam de fato – e se não houvesse, por exemplo, expressão característica da dor, do terror, da alegria; se o que é regra se tornasse exceção e o que é exceção, regra, ou se as duas se tornassem fenômenos de frequência mais ou menos igual – então nossos jogos de linguagem normais perderiam seu sentido. – O procedimento de colocar um pedaço de queijo sobre uma balança e fixar o preço segundo o que marca o ponteiro perderia seu sentido, se acontecesse frequentemente que tais pedaços, sem causa aparente, crescessem ou diminuíssem repentinamente. Esta observação tornar-se-á mais clara quando discutirmos coisas tais como a relação da expressão com o sentimento, e questões semelhantes. (PU, § 142).

Uma técnica que não resultasse nesse consenso não seria chamada de “medição” (segundo Wittgenstein, portanto, nesse caso excepcional, as próprias regras *incluem* uma referência ao consenso).

A exigência de um consenso na aplicação é menos rigorosa, por exemplo, no caso de termos designadores de emoções, sendo mínima para termos de natureza essencialmente controversos, como *corrupto*. Além disso, o acordo comunitário não é a única condição básica ou prévia para a prática de certos jogos de linguagem. Assim, nossos conceitos relativos a medidas funcionam somente em um mundo que contenha objetos rígidos relativamente estáveis; entretanto, as regras do sistema métrico, por exemplo, não especificam essa condição. Aquilo que Wittgenstein denomina “fatos da natureza” desempenha o mesmo papel (embora o faça por vezes admitindo o consenso). Tais fatos classificam-se em três grupos.

⁴⁶ Cf. HINTIKKA e HINTIKKA, 1996, p. 251.

- 1) Regularidades gerais relativas ao mundo que nos cerca. Os objetos não desaparecem ou passam a existir, crescem ou diminuem etc., de um modo súbito ou caótico (PU, § 142).
- 2) Fatos biológicos e antropológicos que nos dizem respeito. Nossas capacidades perceptivas nos permitem discernir tais e tais cores; nossa memória nos permite efetuar cálculos de um determinado grau de complexidade; os padrões de reação que temos em comum tornam possível o ensino – a definição ostensiva, por exemplo, pressupõe que os seres humanos olhem para a direção que o dedo aponta, e não para o próprio dedo (como fazem os gatos).
- 3) Fatos histórico-sociais que dizem respeito a determinados grupos ou períodos. Nossas maneiras de falar expressam necessidades e interesses práticos moldados pela história.

Em face desses fatos, certas formas de representação serão *práticas* e outras não. Sendo o mundo como é, aqueles que, com finalidades semelhantes às nossas, empregassem modos alternativos de calcular e medir, teriam que efetuar cansativos ajustes. Da mesma forma, mudanças drásticas em tais fatos poderiam tornar nossas regras inadequadas nesse sentido pragmático. Elas poderiam não apenas perder a praticidade, como também tornarem-se mesmo inaplicáveis. Se os objetos desaparecessem ou surgissem no mundo a toda hora, de forma imprevisível, o jogo de linguagem de contar perderia o *sentido* ou se tornaria *inutilizável*. O mesmo ocorreria com os nossos conceitos de cores, se os objetos mudassem de cor aleatoriamente.

Não se inclui entre as regras do tênis o preceito de que esse esporte deve ser praticado sob a força da gravidade da Terra. Mas o tênis seria um jogo descabido na Lua (todos os saques seriam *aces*) e não poderia ser jogado em Júpiter (a bola não sairia do solo). Embora as condições de base não determinem quais são as regras do jogo de linguagem, determinam parcialmente que jogos de linguagem são praticados. Impõe, portanto, limites quanto à possibilidade de adotar diferentes regras gramaticais.

Pero, ¿acaso la naturaleza no tiene nada que decir aquí? ¡Cómo no! – sólo que eso se hace perceptible de una manera distinta. ‘¡Tarde o temprano toparán con la existencia y la no-existencia!’ Pero eso significa toparse con hechos, no con conceptos. (Z, 364).

O modo como falamos faz parte das práticas humanas, estando sujeito, portanto, aos mesmos tipos de fatores que determinam o comportamento humano em geral. Contudo, esses fatos da natureza não proporcionam uma justificativa naturalista para nossa gramática. Uma mudança nas condições de base não tornaria nossas regras incorretas (falsas em relação aos fatos), mas apenas descabidas ou obsoletas.

Wittgenstein sequer admitiria que, na presença de determinadas condições de base, somos causalmente forçados a adotar jogos de linguagem específicos. A estabilidade relativa do mundo material é uma condição para a medição, mas não nos força a adotar o sistema métrico (como visto acima). Da mesma forma, a posse de uma capacidade comum para a discriminação de cores, bem como a relativa constância das cores nas coisas, são condições de base para qualquer gramática de cores, sendo, entretanto, compatíveis com uma grande variedade de gramática de cores diferentes que existem entre as línguas humanas. Vemos aqui emergir um conflito com a idéia de que as regras corretas, ou talvez simplesmente inevitáveis, são aquelas que nos parecem naturais. Wittgenstein reconhece que certas regras nos parecem *naturais*, mas acrescenta que essa naturalidade é relativa a

peças e a circunstâncias; não é algo fixo do ponto de vista biológico, sendo antes amoldável, por exemplo, por um processo de formação educacional. Esta característica é própria dos humanos e talvez seja a fonte de grandes conflitos econômicos e políticos, pois mormente uma mudança radical no meio natural, as pessoas tendem a preservar sua cultura, sua *Lebensform*, por assim dizer. Uma alteração no meio pode resultar inevitavelmente numa mudança que colocará em risco a vida, e mesmo assim procura-se adaptar o meio às condições culturais humanas e não o contrário. Destarte, é possível compreender porque as noções de *correto* ou *incorreto* sejam identificadas ao conceito de comum, cotidiano. Será considerado *incorreto* algo que estiver fora do lugar, por assim dizer. É por esta razão que as mudanças de ordem climática, demográfica, etc., podem gerar conflitos, pois velhos hábitos não mudam, e a capacidade de resistir àquilo que foge do comum, do cotidiano e do próprio, trata-se antes de uma necessidade da espécie humana de conservação de si própria através da cultura, portanto é compreensível que se lute pela preservação de tal condição quando a mesma se apresentar ameaçada.

É natural, para nós, pronunciar a frase neste contexto; e não natural dizê-la isoladamente. Devemos dizer: há um sentimento determinado que acompanha o pronunciar de toda frase, cujo pronunciar nos é natural?

O sentimento da ‘familiaridade’ e do ‘natural’. É mais fácil encontrar um sentimento da não-familiaridade e do não-natural. Ou *sentimentos*. Pois nem tudo o que nos é desconhecido nos dá a impressão de não-familiaridade. E aqui deve-se refletir sobre o que chamamos de ‘desconhecido’. Um marco que vemos no caminho, reconhecemos como tal, mas talvez não como aquele que sempre esteve lá. Um homem como homem, mas não como um conhecido. Há sentimentos de completa familiaridade; sua manifestação é muitas vezes um olhar, ou as palavras ‘o velho quarto!’ (que habitei há muitos anos e que agora reencontro inalterado). Da mesma forma, há sentimentos de estranheza: hesito, olho o objeto ou pessoas, perscrutando ou desconfiando; digo: ‘tudo me é estranho’. – mas não consigo dizer porque há esse sentimento de estranheza; cada objeto que conhecemos bem e que não nos parece estranho nos dá um sentido de familiaridade. – Achamos, por assim dizer, que o lugar anteriormente tomado pelo sentimento de estranheza deveria, *de algum modo*, estar ocupado. O lugar para essa

atmosfera existe, e se esta não o ocupar, então uma outra ocupa. (PU, §§ 595-596).

As condições de base impõem restrições causais: explicam em parte por que não seguimos um determinado caminho, sem, contudo, explicar por que seguimos outro. Pode-se pensar, no entanto, que admiti-las é algo que polui as descrições filosóficas da gramática com explicações causais. O próprio Wittgenstein alega ter tecido “considerações sobre a história dos seres humanos”.

O que fornecemos são propriamente anotações sobre a história natural do homem; não são curiosidades, mas sim constatações das quais ninguém duvidou, e que apenas deixam de ser notadas, porque estão continuamente perante nossos olhos. (PU, § 415).

Quando Wittgenstein analisa e investiga questões do âmbito da linguagem, ele deseja ir à estrita essência de um mundo que é convencionalmente natural, mas cuja naturalidade transcende os próprios limites, pois a possibilidade e o significado deste mundo nunca foram elucidados e também nunca foram *naturais*, e esta elucidação é a questão mais urgente para o humano. Pois a realidade do mundo tornou-se *natural* através da vivência especificamente neste mundo. Tal como uma pessoa que passa muito tempo próximo a uma cachoeira e então se habitua ao seu estrondo, e já não o percebe com a mesma intensidade aquilo que notava no início. Assim, o homem perante o mundo já não o estranha, já não se assombra diante das questões fundamentais.

É preciso levar em conta que no ocaso da mitologia grega, em que o mundo *natural* era elucidado a partir de argumentos *sobrenaturais*, o mundo causava estranheza ao humano, é só era compreensível a partir de argumentos que emergiam do campo da imaginação e do sonho, ou seja, mais para o âmbito do subjetivo do que objetivo. Então, com o nascimento do argumento filosófico através do *logos*, o mundo natural passou a ser

concebido através de argumentos também naturais (*physis*). Destarte os Naturalistas e seus sucessores criaram argumentos cada vez mais complexos e teorias sempre mais intrincadas que originavam novas sendas científicas com espaços amplos e férteis para o desenvolvimento de novas teorias. Estas novas teorias, mormente gerarem novas explicações sobre o mundo, conduziam (*in*)conscientemente o humano para mais longe das questões primordiais. Destarte, quando Wittgenstein afirma que discorre sobre *questões que deixaram de ser notadas* ao longo da história dos homens, ele se refere às questões essenciais cujo progresso científico apenas encobre, conduzindo a humanidade para rumos mais distantes e essencialmente opostos a tais questões.

2.2.3 O argumento da linguagem privada

Le Je, lê Je, voilà le profund mystère!

NB, 5.8.16

Em um sentido amplo, entre os parágrafos 243 e 315 das Investigações, o argumento da linguagem privada configura a especulação da relação entre a esfera mental e o comportamento. Encontra-se aí a versão final do filósofo para o argumento da linguagem privada. Em termos mais específicos, refere-se a uma linha argumentativa que discute a idéia de uma *linguagem privada*, a qual “não é um código pessoal (como aquele encontrado em alguns cadernos de Wittgenstein), nem tampouco uma linguagem utilizada somente em monólogos (como a examinada no § 243), e nem mesmo uma linguagem falada por uma só pessoa (como a de Robinson Crusóé).” (GLOCK, 1998, p. 230). Trata-se de uma linguagem que, por princípio, não pode ser compartilhada ou ensinada, dado que suas palavras referem-se ao que só pode ser conhecido pelo falante, a saber, suas experiências privadas imediatas.

A possibilidade de uma linguagem privada é tacitamente pressuposto pela corrente dominante na filosofia moderna, desde Descartes, passando por Hume e chegando até Kant. Ela resulta de duas suposições naturais: em primeiro lugar, como na *visão agostiniana de linguagem*, a idéia de que o significado das palavras é dado por aquilo que elas substituem. Em segundo lugar, no caso dos termos psicológicos, a suposição de o que substituem são fenômenos em um teatro mental, acessível apenas ao indivíduo. As sensações, as

experiências e os pensamentos são inalienáveis e epistemicamente privados. Ninguém pode sentir a minha dor, ninguém pode saber o que quero dizer com a palavra dor, etc.⁴⁷

O *Tractatus* apresenta uma concepção semelhante à de Locke, e mesmo nas *Investigações*, no § 202, está afirmado que

Eis porque ‘seguir a regra’ é uma *práxis*. E *acreditar* seguir a regra não é seguir a regra. E daí não poderemos seguir a regra ‘privadamente’; porque, senão, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra. (PU, § 202).

Assim, o argumento da linguagem privada pressupõe a discussão sobre o que é seguir uma regra. Uma discussão sobre a coerência da noção de linguagem privada pressupõe uma concepção de linguagem, e Wittgenstein considera a linguagem como uma atividade guiada por regras gramaticais.

Seria, pois, irrelevante discutir se existe ou não uma linguagem privada, já que ela ficaria encerrada unicamente no plano subjetivo, e se passasse a ser ensinada objetivamente deixaria de ser privada. Provavelmente as regras gramaticais de um determinado idioma afloram do próprio uso deste idioma. Shakespeare ou Dante provavelmente nunca definiram regras e depois começaram a escrever concomitante à elas. As regras foram aflorando do próprio uso da linguagem, num processo mental em que o cérebro adaptou a linguagem às suas necessidades de expressão. E estas regras foram aceitas por todos aqueles que compartilham deste idioma, ou da mesma *Lebensform*.

Mas como é possível descrever a dor? A dor é um estado anímico e é sentido como um som ou uma imagem. Não posso dizer que algo se parece com o canto de um cisne se não sei o que isso possa ser por nunca ter visto um cisne em toda a vida. Contudo, é possível fazer analogias, elucidações, exhibições, tudo isto na possibilidade da *Lebensform*.

⁴⁷ Cf. GLOCK, H-J, 1998, p. 231.

Sempre há uma possibilidade de explicação, basta encontrá-la; ao contrário do *Tractatus* onde “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.” (TLP, 7), nas *Investigações*, pergunta-se: “Qual o seu objetivo em filosofia? - Mostrar à mosca a saída do vidro.” (PU, § 309).

Esse “mostrar” uma “saída” implica num exercício imaginativo, porém, o jogo de linguagem da imaginação não começa com uma imagem privada, que é então descrita, mas com a expressão daquilo que se imagina. Uma imagem mental não é uma entidade privada; é o modo como imaginamos algo, assim como uma impressão visual é o modo como organizamos aquilo que vemos. Não “reconhecemos” nossas imagens mentais, nem tampouco podemos observá-las ou examiná-las. Tão somente “[...] reconheço isso apenas como *isso*; e agora me recordo de como isso é chamado.” (PU, § 379). Ou seja, apenas reconheço a “saída” como saída e por isso posso recordar de como é denominada e mostrá-la à mosca.

No empirismo inglês, sustentava-se que os únicos conteúdos da mente são idéias ou percepções, que são compreendidas como imagens mentais e se distinguem entre si apenas conforme o grau de intensidade. Kant criticou essa concepção imaginista, estabelecendo uma diferença entre intuições (sensações) e conceitos, que não são pictóricos; insistiu, além disso, na idéia de que a posse de um conceito não se define pela posse de uma imagem mental, mas pela capacidade de aplicar uma regra. Continuou, entretanto, aderindo à ortodoxia imaginista, na medida em que as regras que postulou são regras para a construção de imagens mentais. Wittgenstein não somente nega que nossa vida mental seja, no geral, baseada na posse de imagens mentais, como também questionou a concepção imaginista da própria imaginação. Segundo essa concepção, a imaginação é um caso de percepção não sensorial, de visão com o olho da mente: ao imaginarmos algo, temos uma imagem bastante semelhante a uma figura física, só que ela é privada e não pública.

Já no âmbito da filosofia de Wittgenstein, a linguagem é a categoria suprema pela qual nos representamos a realidade. A realidade não se impõe à linguagem e ao humano, mas pelo contrário, é a linguagem que apreende a realidade e a representa através de suas regras e atribuir-lhe sentido por meio de situações de uso e significado que emergem de uma *Lebensform*. É por esta razão que podemos estender algumas características peculiarmente humanas para outras situações e outros objetos. Podemos conceber pedras, potes, bonecas ou até mesmo leões falantes, entretanto estamos apenas transferindo certas características humanas e essa capacidade de transferência é também uma habilidade inerente ao humano. Se eu apreendo a realidade através da linguagem e como linguagem, é natural que eu possa atribuir características lingüísticas a toda realidade empírica. Contudo, isto não pode de modo algum ser considerado estranho ou até mesmo uma dissociação do corpo e da mente. Trata-se apenas do humano inserido em sua condição cultural e social que, como foi visto com a questão da *Lebensform*, é a condição e a relação prática e operativa entre o homem e a realidade. É preciso ter em mente que não há duas lógicas no contexto lingüístico, uma que serviria para um mundo mental subjetivo interno, e outro para a realidade empírica externa, sendo que tais esferas lógicas seriam inacessíveis uma à outra, tudo está no mesmo âmbito, o da linguagem, todas as sensações e impressões que povoam e habitam algum espaço que poderia ser denominado de *psicológico* advém do mundo externo, ou seja, são explicadas por meio de tais fatores. E se caso não possam ser elucidadas através da linguagem simplesmente não existem, ou ainda não começaram a existir, fato que apenas ocorrerá quando passarem a fazer parte de uma descrição empírica ou gramatical no âmbito lingüístico. A linguagem, portanto, não descreve os processos mentais, mas apenas a forma cultural pela qual uma pessoa aprende a descrever um conjunto de sensações.

[...] Alguém poderia, durante um segundo, sentir amor profundo ou profunda esperança, *não importando* o que precede e o que segue esse segundo? – O que aconteceu agora tem significação – neste meio (*Umgebung*). O meio lhe dá a importância. E as palavras ‘ter esperança’ referem-se a um fenômeno da vida humana. (Uma boca sorridente *sorri* apenas num rosto humano). (PU, § 583).

Mesmo quando a imaginação inclui imagens mentais, a natureza de tais imagens não é bem compreendida pela tradição imaginista. Imagens mentais não são como figuras físicas:

Uma representação não é uma imagem, mas uma imagem pode corresponder a ela. (PU, § 301).

Uma imagem mental carece de fronteiras definidas, e não está, além disso, sujeita aos critérios de identidade de coisas materiais. Atribuímos aos outros imagens mentais com base em exteriorizações e em comportamentos, isto é, com base no que o sujeito diz ou desenha quando solicitado a fazê-lo, ao passo que, nos casos de primeira pessoa, não nos valem de critério algum. Aquilo que o sujeito imagina, aquilo que a figura interna representa, é determinado por aquilo que ele diz que ela representa, isto é, no que diz respeito a imagens mentais, temos uma autoridade de primeira pessoa.

O direcionamento da mente a um objeto, que pode ou não existir, diz respeito ao termo introduzido por Brentano⁴⁸, que, opondo-se à tradição cartesiana, sustentava que a intencionalidade, e não a consciência, é o traço distintivo da esfera mental. O problema de como pensamento e linguagem podem relacionar-se à realidade, como podem dizer respeito a algo, remonta pelo menos a Demócrito. Foi, entretanto, Platão quem formulou o problema da intencionalidade: Como se pode pensar aquilo que não é o caso? Pois, se algo não é o caso, então não existe, e o que não existe nada é. Entretanto, pensar em nada é não pensar em coisa alguma.

⁴⁸ Cf. HALLER, R. 1990, p. 26.

Sócrates a Teeteto: ‘E quem imagina não deveria imaginar *algo*?’

_Teeteto: ‘Necessariamente.’

_Sócrates: ‘E quem imagina algo, não imagina nada real?’

_Teeteto: ‘Assim parece.’

É quem pinta não deveria pintar algo – e quem pinta algo, não pinta nada real? – sim, o que é o objeto do pintar: a figura do homem (por exemplo) ou o homem representado pela figura? (PU, § 518)

Na primeira fase Wittgenstein procurou explicar de que modo uma parte da realidade, um signo proposicional constituído apenas de sons ou marcas gráficas, pode representar outra parte dela, um fato lá fora no mundo. Assim como Platão, intrigou-se com o mistério da negação - podemos pensar em como as coisas *não* estão - e com a idéia enigmática de que falsos pensamentos representam algo, muito embora aquilo que representam não seja um fato e, portanto, sequer exista.

Nas *Investigações*, Wittgenstein abandonou não somente o atomismo lógico, a idéia de que a possibilidade da representação calca-se na existência de objetos externos, mas também a idéia de que a representação pressupõe um isomorfismo entre uma proposição e um estado de coisas possível. Continuou a discutir a relação entre proposições e fatos, sendo que agora como um caso especial de intencionalidade, o acordo entre pensamento e realidade, que se dá igualmente entre crenças, expectativas, desejos etc. e aquilo que as satisfaz ou preenche.

O acordo, a harmonia, entre pensamento e realidade repousa no fato de que, quando digo falsamente que algo é *vermelho*, esse algo, mesmo assim, não é *vermelho*. E se quero explicar a alguém a palavra ‘vermelho’ na frase ‘isto não é vermelho’, aponto, com esse fim, para algo vermelho. (PU § 429).

Entre a ordem e sua execução há um abismo. Este deve ser preenchido pela compreensão. (PU § 431).

A idéia de que os pensamentos transpõem um abismo no espaço e no tempo é uma das motivações subjacentes ao “substitucionalismo”, a visão, adotada por Russell e no empirismo clássico, de que o pensamento deve conter um sucedâneo de seu objeto (que amiúde é distante e não existente), uma representação daquilo que é pensado. O substitucionalismo é também alimentado por um dilema: por um lado, os pensamentos individualizam-se em função de seu conteúdo; por outro, não podem *conter* aquilo que é pensado, uma vez que aquilo que é pensado é uma situação possivelmente remota; assim, ao que parece, devem conter um sucedâneo do que é pensado. Isso entra em choque, entretanto, com a insistência do *Tractatus* na idéia de que a proposição “vai até a realidade”. Pois acarreta que, até mesmo quando a proposição é verdadeira, o que de fato se dá ou é revelado não coincide exatamente com aquilo que constituía nossa crença, ou que desejávamos ou ainda de que nos lembrávamos, sendo apenas algo semelhante, uma sombra mais pálida, nesse espírito Hume, em *Investigação acerca do entendimento humano*, II, diz

Cada um admitirá prontamente que há uma diferença considerável entre as percepções do espírito, quando uma pessoa sente a dor do calor excessivo ou o prazer do calor moderado, e quando depois recorda em sua memória esta sensação ou a antecipa por meio de sua imaginação. Estas faculdades podem imitar ou copiar as percepções dos sentidos, porém nunca podem alcançar integralmente a força e a vivacidade da sensação original.

Há, entretanto, uma diferença entre esperar algo que é apenas semelhante a o que de fato se revela, como, por exemplo, esperar uma mancha vermelha clara em vez de uma mancha na tonalidade padrão de vermelho, e esperar exatamente aquilo que acontece. E não se trata aqui de comparar um evento real com uma duplicação mental.

Vejo alguém apontar a arma, e digo: ‘Espero um estampido’. O tiro é disparado. _ Como você esperou? Este estampido já estava, de alguma forma, em sua expectativa? Ou sua expectativa concorda com o que aconteceu apenas sob outro aspecto? Ou esse barulho não estava

contido em sua expectativa e surgiu apenas como acidente, quando esta foi satisfeita? _ Mas, não, se o barulho não tivesse ocorrido, minha expectativa não teria sido realizada; o barulho a realizou; o barulho não se somou à realização como um segundo convidado a outro que eu já esperava. _ Não estava no resultado aquilo que também estava na expectativa, _ um acidente, uma dádiva da providência? _ Mas o que *não* era dádiva? Aparecia então alguma coisa desse tiro já na minha expectativa? _ E o que *era* dádiva, _ pois não esperava o tiro inteiro? ‘O estampido não foi tão forte quanto esperava.’ _ ‘Detonou, pois, mais alto em sua expectativa?’. (PU, § 442).

Esta noção de um mundo privado em que as coisas aconteceriam supostamente de uma maneira na mente e de forma diversa na realidade empírica, ou que ainda o mundo de um indivíduo é estritamente único e não coincide em nada com a experiência pública, ou seja, o solipsismo, sempre seduziu Wittgenstein⁴⁹, contudo, a noção de *jogos de linguagem* demanda uma perspectiva mais social. Pois com base no exemplo do estampido da arma, um indivíduo apenas pode reconhecer o que seria um *estampido* com base em um aprendizado cultural, e há ainda o aspecto de que tal estampido pode adquirir um significado específico com base em uma *forma de vida*. Ou seja, o significado, a noção de *mais alto* ou *mais baixo* apenas adquire um significado de acordo com expectativas e perspectivas que são legadas a um indivíduo.

Um lógico talvez pense: o igual é igual – é uma questão psicológica saber como uma pessoa se convence da igualdade. Altura é altura – pertence à psicologia o fato de que o homem algumas vezes a *vê* e algumas vezes a *ouve*.

Qual é o critério de igualdade entre duas representações? - Qual é o critério da vermelhidão de uma representação? Para mim, quando o outro as tem, o critério é o que ele diz e o que faz. Para mim, quando as tenho: absolutamente nada. E o que vale para ‘vermelho’, vale também para ‘igual’.

Antes de julgar que duas de minhas representações são iguais, devo reconhecê-las como iguais. E se isto aconteceu, como saberei então que a palavra ‘igual’ descreve meu conhecimento? Apenas quando puder expressar esse conhecimento de um outro modo e puder aprender de alguém que aqui a palavra certa é ‘igual’.

Pois, se preciso de uma autorização para usar uma palavra, então também os outros precisam. (PU, § 377-8).

⁴⁹ Cf. FAUSTINO, S. 1995, pp. 83-84.

A noção de igualdade⁵⁰, a possibilidade do idêntico, retoma a filosofia do *Tractatus*, a qual envolve uma forma de solipsismo, em que a realidade é vista como idêntica à vida, e a vida como idêntica à consciência, isto é, minha experiência presente. Essa concepção tem a impressionante conseqüência de que, na morte, quando a consciência termina, o mundo não muda, mas pára de existir. Ouvimos aqui ecos de Schopenhauer, que sustentara que o mundo é minha representação, e que o conceito de representação coincide com o conceito de consciência. Nas *Investigações*, Wittgenstein argüiu algumas objeções contra essa idéia de um “mundo da consciência” interno.

Aqui temos um caso de introspecção, não diferente daquele por meio do qual William James disse que o ‘si mesmo’ consiste principalmente de ‘peculiar motions in the head and between the head and throat’. E o que a introspecção de James mostrou não foi a significação da palavra ‘si mesmo’ (na medida em que esta significa algo semelhante, como ‘pessoa’, homem, ‘ele mesmo’, ‘eu mesmo’) nem uma análise de um tal ser, mas sim o estado de atenção de um filósofo que pronuncia a palavra ‘si mesmo’ e que analisa a sua significação. (E deste exemplo pode-se aprender muita coisa.) (PU, § 413).

A consciência é o momento particular da experiência e talvez seja o ponto de conexão entre a lógica da realidade e a intencionalidade do sujeito, pois é o momento em que o mundo empírico é reconhecido como tal para um indivíduo. A questão da consciência remete a outros pontos desenvolvidos nas *Investigações*, como a noção de *estados mentais* e de *crença* que não podem ser consideradas mero psicologismo, mas são uma tentativa de evidenciar a forma de interação do humano com a realidade. Mormente a tentativa de Wittgenstein de elucidar a consciência e seu funcionamento, tal esforço não se dá a contento e não é possível determinar, por exemplo, o nível de interação entre a mente e o cérebro,

⁵⁰ Cf. PU, II, p. 202.

apesar de Wittgenstein reconhecer que a exposição do funcionamento do cérebro não contribui em nada para o entendimento dos mistérios da mente.⁵¹

Podemos dividir em cinco linhas ou direções de abordagens as concepções wittgensteinianas sobre consciência.

- a) A visão de que o conteúdo da consciência ou da experiência se constitui de entidades às quais somente eu tenho acesso é questionada pelo argumento da linguagem privada, em que se nega que faça sentido a idéia de “estas” e “aquelas” entidades privadas.
- b) A consciência está longe de poder ser conhecida por uma introspecção infalível; não existe tal coisa como perceber a própria consciência ou defrontar-se com ela. Se, depois de um acidente, digo ao médico

‘Estou consciente’, não estou, com isso, relatando o resultado de uma observação de minha própria mente; estou apenas dando mostras de que retomei a consciência, algo que poderia ter feito igualmente dizendo ‘Olá!’. ‘Os homens dizem, de comum acordo, que vêem, ouvem, sentem etc. (mesmo que muitos sejam cegos ou surdos). Atestam, pois, de si próprios, que têm consciência’ - Mas que estranho! A quem faço realmente uma comunicação, quando digo ‘tenho consciência’? Qual a finalidade de me dizer isto, e como o outro pode compreender-me? - Ora, frases como ‘eu vejo’, ‘eu ouço’, ‘eu estou consciente’ têm realmente seu uso. Ao médico digo: ‘agora escuto outra vez com este ouvido’; àquele que me julga inconsciente digo ‘Estou consciente outra vez’ etc. (PU, § 416).

- c) Em parte por essa razão, é um equívoco buscarmos a essência da consciência, pelo direcionamento de nossa atenção à nossa própria consciência. O que se

⁵¹ Cf. PU, II, p. 200. E ainda PU, § 412.

faz necessário é uma investigação de como a palavra “consciência” e suas expressões cognatas são utilizadas.

- d) Tal investigação revela que a palavra “consciência” não se refere a um fenômeno (estado ou processo) que se passa dentro de nós. A pretensa cisão ontológica entre o mundo físico e o mundo da consciência não passa de uma diferença categorial estabelecida em nossa linguagem - a diferença entre as coisas que são conscientes, isto é, possuem a capacidade de perceber o ambiente a reagir a ele, e as que não são. A afirmação de que seres humanos saudáveis são conscientes (ou que vêem, sentem e ouvem) é uma proposição gramatical; e a sugestão de que seres humanos que se comportam exatamente como nós poderiam ser, na verdade, autômatos é absurda).

Mas não posso imaginar que os homens que me rodeiam são autômatos, não têm consciência, mesmo que seu modo de agir seja o mesmo de sempre? – Se eu agora, sozinho em meu quarto, me represento isso, então vejo as pessoas com olhar fixo (mais ou menos como em transe) seguirem seus afazeres – a idéia é talvez um pouco incomum. Mas tente uma vez, no trânsito costumeiro, por exemplo, a si mesmo: ‘As crianças ali são meros autômatos; toda a sua vivacidade é meramente automática’. E estas palavras, ou lhe dirão absolutamente nada, ou você nada produzirá em si mesmo algo como uma espécie de sentimento sinistro ou algo semelhante. Ver um homem vivo como autômato é análogo a ver alguma figura como caso limite ou variação de uma outra, por exemplo, uma armação em cruz de vidraça como suástica. (PU, § 420).

- e) Se isso é correto, não há um abismo intransponível entre consciência e processos cerebrais, e tampouco a consciência está envolta em um mistério metafísico insolúvel. Embora não faça sentido atribuir consciência ao cérebro

ou a suas partes, e embora a consciência não seja um processo que ocorra no cérebro, nada há de paradoxal na idéia de que um evento neurofisiológico, uma estimulação elétrica do cérebro ou uma pressão sobre o globo ocular, possa produzir certas experiências (por exemplo, uma cintilação no campo visual). Da mesma forma, não há mistério metafísico no fato de que só são conscientes criaturas que possuem um sistema nervoso central dotado de um certo grau de complexidade - muito embora haja aqui enigmas científicos que Wittgenstein não abordou, como, por exemplo, por que e de que modo as capacidades de sensações e de volição pressupõem certos mecanismos e processos neurofisiológicos, e como tais capacidades emergiam durante o processo evolucionário.

O sistema global de regras gramaticais, é a gramática de uma língua, é o sistema das regras constitutivas que a definem, pela determinação daquilo que faz sentido dizer ao usá-la.

A gramática não diz como a linguagem deve ser construída para realizar sua finalidade, para ter tal ou tal efeito sobre os homens. Ela apenas descreve, mas de nenhum modo explica o uso de signos. (PU, § 496).

Ao contrário de sua predecessora, a sintaxe lógica, a gramática não é universal - diferentes linguagens possuem diferentes gramáticas. Entretanto, a gramática de uma palavra específica como “compreensão” é universal, na medida em que outras línguas possuem palavras equivalentes.

A noção de gramática chama atenção para o fato de que falar uma língua é, entre outras coisas, tomar parte em uma atividade guiada por regras, é um jogo. Wittgenstein, que no *Tractatus* associava a linguagem a um cálculo, agora nas *Investigações* sua analogia

passa a ser representada por jogos, os jogos de linguagem. Compreender uma linguagem é algo que envolve o domínio de técnicas relativas à aplicação de regras.

Não se pode dizer que: ‘sem linguagem não poderíamos nos entender uns com os outros’, mas sim: ‘sem linguagem não poderíamos influenciar outros homens desta ou daquela maneira, não podemos construir estradas e máquinas’ etc. E também que: ‘sem o uso da fala e da escrita os homens não se podem entender uns com os outros’. (PU, § 491).

Wittgenstein estabelece uma diferença entre a “gramática profunda” (*Tiefengrammatik*) e a “gramática de superfície” (*Oberflächengrammatik*) das palavras.

Poder-se-ia distinguir, no uso de uma palavra, uma ‘gramática superficial’ de uma ‘gramática profunda’. Aquilo que se impregna diretamente em nós, pelo uso de uma palavra, é o seu modo de emprego na *construção da frase*; a parte do seu uso – poderíamos dizer – que se pode apreender com o ouvido. _ E agora compare a gramática profunda da expressão ‘ter em mente’ (*meinen*), por exemplo, com aquilo que sua gramática superficial nos permitiria conjecturar. Não é de espantar que se julgue difícil entender disso. (PU, § 664).

A filosofia tradicional erra ao concentrar-se na gramática de superfície, isto é, nas características imediatamente evidentes das palavras auditivas ou visuais, em detrimento de seu uso geral; algo como classificar as nuvens pela forma.

A gramática de superfície (a estrutura sentencial) do enunciado “Eu estou com dor” é igual à do enunciado “Eu estou com um alfinete”; a de uma “expectativa” é igual à de um estado, e a de significar é igual à de um verbo de ação como “dizer”.

Expectativa é, gramaticalmente, um estado como: ter uma opinião, esperar algo, saber algo, ser capaz de algo. Mas, para compreender a gramática desses estados, precisamos perguntar: ‘Qual o critério para afirmar que alguém se encontra nesse estado?’ (Estado de dureza, de peso, de ajustamento.)

Ter uma opinião é um estado. _ Um estado de quê? De alma? De espírito? Ora, de quem se diz que tem uma opinião? Do sr. N.N. por exemplo. E esta é a resposta correta.

Não devemos esperar nenhum esclarecimento da resposta à questão. As questões que penetram mais profundamente são: que consideramos, em casos especiais, como critério para afirmar que alguém tem tal ou tal opinião? Quando dizemos: ele chegou naquela ocasião, a essa opinião? Quando dizemos que ele mudou sua opinião? E assim por diante. A imagem que as respostas a essas questões nos dão mostra *o que* é aqui tratado gramaticalmente como *estado*. (PU §§ 572-3).

Suas gramáticas profundas, entretanto, são completamente diferentes: as palavras possuem possibilidades combinatórias diversas, e as proposições consistem em lances diferentes do jogo de linguagem, possuindo relações e articulações lógicas distintas. Seria incorreto, contudo, pensar que isso indica um contraste entre tipos fundamentalmente diferentes de regras gramaticais, como por exemplo, regras perspicuas, cuja violação produz absurdos *patentes* de natureza gramático-normativa, e regras complexas, cuja violação produz absurdos filosóficos *latentes*.

A desconsideração da gramática profunda gera absurdos patentes como “Eu signifiquei apaixonadamente”; as investigações gramaticais verificam se posições filosóficas levam a tais absurdos.

O que quero ensinar é: passar de um absurdo não evidente para um evidente. (PU §464).

A metáfora de profundidade é enganosa, por sugerir que a gramática profunda é descoberta por meio de análise lógica ou lingüística, como no *Tractatus*. O contraste não se dá entre a superfície e a “geologia” das expressões, mas sim entre as cercanias locais, que podem ser apreendidas em um lance de olhos, e a geografia geral, isto é, o uso geral de uma expressão. Tão somente o uso, isto é, o recurso a uma ação ou comportamento permite ajuizar se a compreensão do sentido de uma frase foi obtida ou não (PU, § 29), donde superar os paradoxos que o paradigma epistemológico apresenta passa necessariamente por

uma prática constituída pelo olhar mais abrangente do contexto em que se desenvolve a ação lingüística, uma ação que é eminentemente pública, dado sua impossibilidade de ser privada. Precisamente na crítica da idéia de uma linguagem privada é que Wittgenstein encontrará amparo para se posicionar criticamente em relação ao mentalismo privado, tema a ser tratado em nossa próxima seção deste capítulo.

2.2.4 Sobre a crença – filosofia da mente

A noção de crença não pode ser entendida sem a compreensão da noção de expectativa. Isto porque é impossível dissociar a impressão presente daquelas experiências pessoais que fazem parte de nossa vivência. O que faz com que eu reconheça um traço fisionômico que *eu* considero amistoso, por exemplo, em meio a um conjunto de expressões que não podem ser consideradas amistosas em sua totalidade? A resposta para esta questão tem a ver com idéia de que aquela determinada impressão, a de um par de olhos neste rosto, me remete a uma impressão que eu já tive outrora, de um par de olhos similares a estes que, entretanto, estavam inseridos num outro rosto, portanto, um outro contexto, o qual me remete a uma forte recordação, que neste caso é boa, pois me remete à sensação de amistosidade.

[...] porque é que isolamos um traço fisionômico entre os outros? [...] Há para além disso, o fato de que , quando observamos a expressão amistosa de um rosto, a nossa atenção, o nosso olhar, são atraídos por um traço fisionômico particular do rosto os ‘olhos amistosos’ ou a ‘boca amistosa’, etc., [...] (BB, II-7).

Uma crença, na perspectiva de Wittgenstein, não implica em uma relação direta entre aquilo que se afirma com o objeto sobre o qual algo é afirmado. Mas, antes desta relação imediata, o que há é uma situação circunstancial que implica nas experiências do indivíduo que está afirmando algo. Uma expectativa de crença, neste caso, nada mais é do que a expectativa de reincidência de uma experiência fixada pelo hábito. Aquele que possui

uma crença nada mais possuí, portanto, do que uma simples expectativa de que algo que já aconteceu se repita e ocorra novamente.

[...] Podem existir casos em que a presença de uma sensação diversa daquelas que se encontram ligadas aos gestos, ao tom de voz, etc. distingue o fato de visarem aquilo que dizem, de fato de não o visarem. Mas, às vezes, o que distingue estes dois casos não é algo que aconteça enquanto falamos, mas uma variedade de ações e experiências, que ocorrem antes e depois de o fazermos. [...] (BB, II-7).

“Antes e depois de o fazermos” implica que há uma estrita relação entre uma crença e seu caráter temporal. Isto reforça a noção de que a crença nada é além de uma expectativa com base em nossas experiências passadas. Se eu afirmo algo em que acredito, e de fato isto se confirma na realidade, então a expressão de contentamento advém do fato de que minha expectativa se confirmou. Agora, se afirmo algo que não se efetiva, então minha expressão de decepção também é relativa à minha experiência passada, que neste caso não se efetivou mediante o afirmado.

Entretanto, o que ocorre na realidade acontece independentemente da minha expectativa.

[...] ‘Mas não haverá diferença entre o dizer-se algo, tendo a intenção de o dizer, e o dizê-lo sem intenção?’ Não é necessário que haja uma diferença enquanto a pessoa o diz, mas se houve, esta diferença pode ser de muitos e variados tipos, de acordo com as circunstâncias circundantes. Não se segue, do fato de haver o que chamaríamos uma expressão amistosa e uma expressão hostil do olhar, que deva existir uma diferença entre o olhar de um rosto amistoso e o olhar de um rosto hostil. (BB, II-7).

Neste ponto é necessário apontar para uma diferença categorial em relação à expressão de uma expectativa que pode se confirmar no âmbito empírico e outra que pode apenas ser constatada enquanto um estado mental daquele que afirma algo.

No primeiro caso, a afirmação acerca de um estado de coisas que pode ser constatado empiricamente, como por exemplo, ‘o ônibus parte ao meio-dia’, representa uma afirmação acerca de uma expectativa que pode se comprovar ou não empiricamente e que, por esta razão, pode ter sua veracidade atestada por terceiros. No caso de alguém fazer tal afirmação e ela não se comprovar empiricamente, neste caso, o ônibus não partir no horário previsto, então se tem uma afirmação de uma expectativa que não se cumpriu, e que frustra a intenção daquele que afirmou. Ou tem-se uma afirmação inválida, cuja intenção daquele que fez tal afirmação era justamente a de enganar, mas em ambos os casos haverá uma comprovação empírica acerca da expectativa daquela que fez tal afirmação, exceto se a intenção deste era mentir acerca de sua própria intenção.

Contudo, quando a afirmação é a descrição de um sentimento que está apenas no âmbito de um estado mental, então, não há como comprovar se aquele que afirmou de fato o fez com base em uma expectativa verdadeira ou falsa. Neste caso ele poderá enganar até a intenção daquilo que afirma, pois está descrevendo um estado mental que é acessível apenas a ele próprio. Aqui, a expectativa é a própria afirmação. Alguém pode dizer que “o jantar estava delicioso”, quando de fato não teve esta sensação enquanto comia. Neste caso, a diferença é que isto nunca poderá ser comprovado empiricamente, pois está no âmbito da descrição de um estado mental. Então, linguisticamente, não há uma descrição de um estado mental, mas apenas uma não concordância com um fato empírico, e o fator que motivou tal afirmação, que factualmente não corresponde à realidade pode ter sido motivada por uma norma de polidez ou bom comportamento, tanto uma quanto o outro inerentes a uma condição social pré-estabelecida pela *Lebensform*.

É por esta razão que se afirma que há uma diferença categorial entre uma expectativa ou estado de crença que descreve um fato empírico e outra que descreve um estado mental.

[...] São frases do gênero ‘ele disse-o e teve intenção de o dizer’ que estão mais sujeitas a induzir-nos em erro. – Comparem querer dizer-se ‘Terei muito prazer em vê-lo’, com querer dizer-se ‘O comboio parte às 3.30’. [...] No primeiro caso, sentir-nos-emos inclinados a falar de um sentimento característico da intenção de dizermos o que dissemos, mas não no segundo. Comparem também a mentira em ambos os casos. No primeiro, sentir-nos-íamos inclinados a dizer que a mentira consistia em dizer o que dissemos, mas sem os sentimentos adequados, ou até mesmo com os sentimentos opostos. Se mentíssemos ao dar a informação sobre o comboio, é provável que tivéssemos experiências diferentes das que temos ao dar uma informação verdadeira, mas a diferença não consistiria aqui na ausência de um sentimento característico, mas apenas, talvez, na presença de uma sensação de mal-estar. (BB, II-7)

No caso de uma crença que remete a uma expectativa empírica, Wittgenstein afirma que, se o falante e o ouvinte participarem e conhecerem as regras do mesmo jogo de linguagem, então será possível ao segundo conhecer os estados de consciência do primeiro em relação a tal afirmação.

Para tal, Wittgenstein utiliza a metáfora do francês e da criança jogando xadrez. Na primeira ele diz que se descrevo uma expectativa para alguém que não fala o meu idioma, então a simples tradução desta proposição para o idioma do estrangeiro não será necessária para que ele compreenda meu estado de crença. É necessário que o interlocutor, além de receber a simples tradução dos termos, tenha para si o mesmo significado de mundo que eu tenho para mim, que no âmbito da filosofia de Wittgenstein é representado pela noção de *forma de vida*.

A alusão ao jogo de xadrez é para fazer referência ao conceito de jogos de linguagem. Para que se compreenda a expectativa de alguém que afirma algo, mesmo que seja no âmbito empírico, como a afirmação “creio que vai chover”, é necessário que falante e interlocutor partilhem do mesmo jogo de linguagem, que conheçam as regras deste jogo.

[...] Utilizamos as palavras ‘querer dizer’, ‘crer’, ‘tencionar’ de tal modo que elas se referem a certos atos, ou estados de consciência, das certas circunstâncias; tal como na expressão ‘dar um xeque-mate a alguém’ nos referimos ao ato de lhe tomarmos o rei. Se, por outro lado, alguém, por exemplo uma criança, brincando com peões, colocasse alguns num tabuleiro de xadrez e os movesse como se fosse tomar um rei, não diríamos que a criança estava a dar um xeque-mate a alguém. E, também aqui se poderia pensar que o que o distinguia este caso do verdadeiro ato de dar um xeque-mate, era o que se passava na mente da criança. (BB, II-8).

Com estas duas metáforas é evidente que a simples transposição lingüística não pode expressar a intenção e a expectativa de alguém. Os mecanismos de *forma de vida* e de *jogos de linguagem* são fundamentais também para uma possível discussão acerca da filosofia da mente de Wittgenstein. Não obstante este não ser um dos objetivos desta investigação, é interessante notar como o mundo psíquico é afetado diretamente pelo mundo da vida prática e operativa, talvez apenas com isso é possível entender a famosa expressão do filósofo, a de que “Se um leão pudesse falar, não poderíamos compreendê-lo.” (PU, II, p. 201.). Contudo, não se pretende aqui afirmar um psicologismo ou mentalismo, mas apenas apontar para uma possível direção de pesquisa que, poderá ser seguido por outros, ou num outro momento, mas não nos limites desta pesquisa.

É interessante notar ainda que, para Wittgenstein, é impossível dissociar o pensamento dos atos de fala. A fala é uma expressão dos pensamentos, e estes são os resultados de uma intenção. Pensamos sempre direcionados para algum fim. O pensamento é sua própria intenção. E a fala é a expressão desta intenção. Não há uma entidade supra-mental que poderíamos chamar de crença, que existe independente deste mecanismo. ‘Penso desta forma porque creio em algo’ é uma expressão muito pouco provável de estar correta, o certo é que ‘tenho tal expectativa que posso chamar de crença que é a expressão de meu pensamento intencional.’ Então, nesta perspectiva, nunca vou poder enganar a mim

próprio com base em uma crença, pois esta crença é já o fruto de uma expectativa que previamente eu conheço, pois é sempre *minha* expectativa.

O conceito de crença em Wittgenstein implica em três perspectivas:

1º. Quando descreve a expectativa de acontecimento de algo no plano empírico.

2º. Quando descreve um estado mental.

3º Quando apenas enfatiza uma afirmação.

No primeiro caso, a crença é apenas o reflexo de uma vivência circunscrita em meu passado, e quando eu invoco tal conceito estou apenas expressando a expectativa de que esta vivência se repita ou não. “Creio que o ônibus parte às 22:00 horas”, ou seja, com base em minha experiência anterior ou na experiência de outrem, espero que o ônibus parta de fato às 22:00 horas.

No segundo caso, eu apenas estou descrevendo algo que sinto, mas que, contudo, não pode ser considerada uma experiência solipsista, unicamente minha, pois apenas posso reconhecer tal estado mental com base em uma vivência que é coletiva, determinada pela forma de vida e expressa através de um jogo de linguagem. Esta idéia já foi defendida por Saul Kripke em seu *Wittgenstein on Rules and Private Language*, em que se afirma a possibilidade de seguir uma regra apenas num âmbito comunitário.⁵²

No terceiro caso a expressão “eu creio que está chovendo” equivale a dizer “está chovendo”, portanto é mera redundância.

Uma linguagem na qual ‘creio que é assim’ é expresso apenas pelo tom da afirmação ‘é assim’. Em lugar de ‘ele crê’, diz-se aí: ‘ele está inclinado a dizer...’, e há também a suposição (o modo subjuntivo):

⁵² Cf. KRIPKE *apud* JOURDAN, 2005, p. 213.

‘supondo-se que eu esteja inclinado etc.’, mas não a expressão: ‘estou inclinado a dizer’. (PU, II, p. 176).

Portanto, é possível concluir que, para Wittgenstein, até naquilo que o ser humano possui de mais pessoal, ou pensa que possui, ele não passa de uma construção que advém de um âmbito psico-social, ou seja, aquilo que ele pensa que é próprio dele, de fato é comum a todos.

Para que o homem pensa? Que utilidade tem? – Para que calcula a capacidade de caldeiras e não deixa ao acaso a resistência de suas paredes? É apenas um fato empírico que caldeiras assim calculadas não explodem com tanta frequência! Mas da mesma forma como ele faria tudo para não pôr a mão no fogo que antes o queimara, do mesmo modo fará tudo para não deixar de calcular a caldeira. – Como, porém, não nos interessam causa, - diremos: os homens efetivamente pensam. Agem dessa maneira, por exemplo, quando constroem uma caldeira. – Ora, uma caldeira assim construída não pode explodir? Oh, sim! O homem pensa, pois, porque pensar deu bom resultado? – Por que ele pensa que é vantajoso pensar? (PU, §§ 466-467).

Pensamos, pois, *algumas vezes* porque isto deu bons resultados. (PU, § 470).

O que varia são apenas as vivências que determinam certas expectativas, entretanto tais vivências apenas podem se manifestar no âmbito dos jogos de linguagem, que não são privados. As crenças, portanto, se resumem àquelas três descrições acima, sem, contudo isto implicar que de fato crenças existem.

Não considere a afirmação tímida como afirmação da timidez. (PU, II, p. 177).

O fato de que eu acredito em algo não implica que este *algo* ocorre, existe ou acontece pelo fato de que *eu* acredito que vai ser desta forma. Nas *Investigações* fica reforçada uma idéia já presente no *Tractatus* de que

O mundo é independente de minha vontade. (TLP, 6.373)

Os mecanismos de *forma de vida* e de *jogos de linguagem* são fundamentais também para uma possível discussão acerca da posição de Wittgenstein em relação ao mentalismo. Não obstante este não ser um dos objetivos desta investigação, é interessante notar como o mundo psíquico é afetado diretamente pelo mundo da vida prática e operativa, talvez apenas com isso seja possível entender a famosa expressão do filósofo, a de que “Se um leão pudesse falar, não poderíamos compreendê-lo. (PU, II, p. 201). Contudo, não se pretende aqui afirmar um psicologismo ou mentalismo, mesmo porque não seria possível tal afirmação, haja vista a controvérsia que cerca essa temática em relação à obra de Wittgenstein. Fazemos uma retrospectiva.

Se no *Tractatus* Wittgenstein distingue entre o pensamento (*Gedanke*) que constitui a imagem lógica dos fatos e a proposição (*Satz*), que exprime o pensamento de forma sensorialmente perceptível (TLP 3 e 3.1), temos que a concepção subjacente a esta tese é a de que a linguagem constitui uma forma de tradução do pensamento, tendo no verbo “meinen” (interpretar, entender) a ligação entre ambos: o processo que “meinen” desencadeia constitui em estabelecer a tradução das imagens mentais em palavras da linguagem verbal que por sua vez são sua denotação e retratam o mundo. Daí a linguagem derivar do pensamento que se relaciona diretamente com o mundo, pois – como visto no primeiro capítulo –, ele produz imagens cuja forma lógica é a mesma dos fatos existentes na realidade – o que vale tanto para a oralidade quanto para a linguagem escrita – que se relaciona tão-somente mediatamente com o mundo por intermédio das imagens do pensamento que constituem sua denotação. Apesar disso, na *Gramática filosófica*, um outro ponto de vista é apresentado pelo filósofo. Nesse texto, o que está no *Tractatus* soa a um reducionismo: o autor admite que havia tomado uma resolução psicológica do problema

da denotação por uma resolução lógica. Agora (isto é, a partir do final dos anos dez da década de 1920) a distinção entre pensamento e linguagem soa arbitrária. Principalmente nas *Investigações*, mas também no *Livro castanho*, Wittgenstein apresenta uma postura perante o mentalismo a partir do questionamento que faz do papel de uma linguagem privada na argumentação filosófica clássica. Nesta, o entendimento e a capacidade lingüística humana tinham sido tratados como processos mentais que permitiam o acesso de situações particulares até a utilização da linguagem a generalizações de grau infinito, as quais então poderiam determinar o funcionamento desses processos em si mesmos. Desse prisma, uma série de processos mentais privados causaria o funcionamento da linguagem. Com isso qualquer significado é unicamente interno e acessível ao sujeito da introspecção que assim o quisesse. O “mental” assegura o significado e antecede a linguagem.

Nas *Investigações*, ao procurar resolver a questão da possibilidade da linguagem e do pensamento, Wittgenstein tenta abranger o “pensar” como “ter em mente” e como “compreender”, ambos no sentido de emprego de sinais: um signo só é signo, algo que só quando usamos como signo tem sentido ou significado. “Ter em mente” tanto não é descrição de alguma coisa, quanto também não é um processo interior que acompanha as palavras; em muitos casos ele é desprovido de vivência interior e o uso de “*meinen*” não denomina processo ou sentimento, o qual não exerce papel determinante no uso das palavras e sequer precisa existir para o funcionamento da linguagem. Pelo contrário, o significado de “*meinen*” não está na designação de um processo ou entidade psíquica mas no seu uso (ZILLES, 1994, p. 67 e 69) presente nos múltiplos jogos da práxis lingüística de toda *Lebensform*.

Tanto nos *Zettel* – “As palavras não são uma tradução de outra coisa que exista antes delas” (§ 191) – quanto nos *BB* ou nas *PU* (§ 329), tudo o que acompanhar uma proposição nada mais é que um sinal. Não há duas linguagens, o pensar não pode ser considerado um

processo mental independente de suas manifestações físicas, a saber, independente do discurso falado ou escrito.

Para o segundo Wittgenstein, imagens mentais são outros sinais e o fato do indivíduo poder fazer uma tradução, uma interpretação, ou seja, exercer “*meinen*”, nada mais indica que o sistema de sinais com o qual ele se sente mais à vontade.⁵³ Por certo, nosso filósofo não põe em questão a ocorrência de imagens mentais ou de fenômenos físico-químicos no cérebro do indivíduo pensante. Não deixa de ser legítimo considerar, dentro de certo contexto, o pensar como constituído pelas representações dos impulsos eletro-químicos oriundos do cérebro; mas é ilegítimo exportar para fora desse contexto uma compreensão das ocorrências do pensar como obedientes a este modelo (ZILHÃO, 1993, p. 128). E como ele agora entende o verbo pensar como parte do comportamento pensante e não sua descrição, não há, para ele, a possibilidade de se levar em conta verbos e conceitos cujos usos darão conta das relações epistemológicas entre sujeito e processos de sua experiência interior. “Consciência”, “alma”, “mente” como designativos do lugar onde o processo mental do pensamento ocorre nada mais representam que a transposição para o “interior” a situação que é eminentemente exterior. Analisar uma experiência introspectiva não nos permite falar do que nela ocorre em termos de “localização”. Ademais, não há relevância alguma, para a compreensão do pensar, das explicações de tipo causais, pois não se trata mais de procurar um processo, mental ou físico, que corresponda aos verbos ou substantivos usados como seus representantes lingüísticos. Isso já não nos permitirá mais compreender o sentido com que uma palavra ou expressão se insere no jogo de linguagem do qual faz parte; importa unicamente a compreensão do jogo de linguagem no qual determinada palavra ou expressão ocorre.

⁵³ Ver Zettel § 123, 127

CAPÍTULO III

O legado de Wittgenstein – ou das possibilidades para o filosofar no âmbito da filosofia de Wittgenstein

Considero nova a minha própria maneira de filosofar, e continuo ainda a pensar que assim é; é por isso que tão frequentemente necessito de me repetir. Para uma nova geração, ela ter-se-á tornado uma segunda natureza e as repetições parecerão maçadoras. Para mim, as repetições são necessárias.

CV, 1929-1.

3.1 A ontologia como um conceito cultural

Os *nomes* designam apenas aquilo que é *elemento* da realidade. Aquilo que não se deixa destruir; o que permanece em toda mudança. (PU, § 59).

Com esta afirmação Wittgenstein coloca-se na tradição filosófica junto à questão que motivou o desenvolvimento da ontologia no seio da filosofia de Parmênides. Há os que afirmam, como Lopes dos Santos, que o projeto wittgensteiniano retoma as questões ontológicas da filosofia grega “sob o prisma do aparato analítico de uma nova lógica.” (SANTOS, 2005, p. 29).

Nessa perspectiva, é possível estender a filosofia sob o prisma de que a história do seu desenvolvimento possui uma lógica interna que pode ser apreendida se lançarmos um olhar de sobrevôo nos grandes períodos de seu desenvolvimento.

O próprio Wittgenstein afirma que as questões centrais da filosofia de hoje são as mesmas do período inicial de seu desenvolvimento, isto porque a linguagem não evoluiu desde então.

Diz-se muitas vezes que, em rigor, a filosofia não progride, que ainda nos ocupamos dos mesmos problemas filosóficos de que já se ocupavam os Gregos. Mas os que o dizem não compreendem porque é que isto tem de ser assim. O motivo reside no fato de a nossa linguagem ser a mesma e de continuar a conduzir-nos à formulação dos mesmos problemas. Enquanto continuar a existir um verbo ‘ser’ que parece funcionar como ‘comer’ e ‘beber’, enquanto tivermos os adjetivos ‘idêntico’, ‘verdadeiro’, ‘falso’, ‘possível’, enquanto continuarmos a falar de um fluir do tempo, de uma vastidão do espaço, etc., etc., continuaremos a tropeçar nas mesmas perplexidades e a olhar espantados para algo que nenhuma explicação parece ser capaz de esclarecer.

E, além disso, isto satisfaz um desejo de transcendência, visto que na medida em que as pessoas pensam que lhes é possível ver os ‘limites da compreensão humana’, acreditam, evidentemente, que lhes é possível ver para além destes limites. (CV, 1931-38).

A primeira filosofia desenvolvida no genuíno espírito grego surgiu devido a uma questão acerca do Ser e de seu estatuto⁵⁴. Foi, dentro desta perspectiva, Parmênides o pai da Ontologia⁵⁵.

A audácia de uma tal afirmação é supor o não ser como ser; e, na realidade, nada de falso é possível sem esta condição. Era o que, meu jovem, já afirmava o grande Parmênides, tanto em prosa como em verso, a nós que então éramos jovens:

Jamais obrigarás os não-seres a ser;
Antes, afasta teu pensamento desse caminho de investigação.

Dele, pois, já nos vem o testemunho. Entretanto, a própria afirmação o testemunharia mais claramente, por pouco que a submetêssemos à prova. Ela, pois, é que devemos examinar desde logo, se nada tiveres a opor. (PLATÃO, 1955, 237 15-25, p. 207).

Para ele, o eixo da concepção do ser exposta na primeira parte do poema vem expresso no seguinte verso: “é o mesmo que há para pensar e para ser” (fragmento III). Assim, podemos observar que para Parmênides há uma harmonia entre o pensamento e o Ser. E sobre o não-ser, nada poderia se expressar ou pensar, a não ser que ele não é; portanto, sobre o não-ser *nada* pode ser pensado ou dito.

O problema desta questão seria a necessidade que possuímos de predicar qualidades ao Ser para que possamos engendrar qualquer pensamento. Seguindo os ensinamentos de Parmênides poderíamos dizer de algo apenas o que este é, ou seja, que *A é A*. Usando um exemplo mais concreto como uma mesa, somente poderíamos dizer de uma mesa que ela *é* uma mesa. Por mais evidente que seja o fato de uma mesa ser constituída de madeira, não poderíamos afirmar que a mesa *é* de madeira, pois estaríamos afirmando que *A é B*. E isto

⁵⁴ Entendemos o início da reflexão filosófica como uma questão sobre o Ser, não pretendendo, porém, ignorar ou diminuir os grandes feitos dos filósofos naturalistas que promoveram a grande ruptura entre o pensamento mitológico e o racional.

⁵⁵ Idéia defendida por Platão em seu diálogo *Sofista*.

seria dizer que o ser *não é*. Portanto, temos em Parmênides uma aporia que impossibilitaria qualquer desenvolvimento científico. Pois afirmando apenas que algo é ele mesmo, eu nada afirmo, nada posso sintetizar e assim não posso constituir nenhum juízo empírico sobre as coisas, a não ser a mera evidência de que algo existe e de que é pleno de si próprio.

Contudo, tal aporia tautológica seria refutada por alguns pensadores posteriores a Parmênides. Em Heráclito, tem-se a primeira tentativa de resolução deste problema. Ele era o filósofo para quem a dicotomia ser/não-ser estava em constante oscilação. Algo que era num instante deixava de ser em outro, e algo que não era poderia vir a ser, num movimento ininterrupto de *devenir*, cuja única característica que se encontrava no porvir era a mudança constante. Heráclito afirmava, como podemos ver no *Crátilo* de Platão⁵⁶, que a única realidade possível de se apreender era a do não-ser, pois um objeto nunca *é*, a natureza das coisas residiria no interstício daquilo que esta coisa foi e entre o que virá a ser.

É no cerne do pensamento de Heráclito que se encontram as raízes das noções relativistas adotados pelos sofistas. Se levado à conseqüências extremas tal noção pode coincidir com o relativismo de Protágoras, em que nada de verdadeiro pode ser afirmado, gerando uma impossibilidade de desenvolvimento científico ainda maior do que em Parmênides. A única regra possível seria a efemeridade de tudo aquilo que ela própria afirma.

Este paradigma ontológico chega até Platão. E a solução encontrada por ele viria a fazer com que Plotino afirmasse que toda a filosofia é pouco mais que um comentário acerca da obra de Platão.

Platão defende que o ser realmente *é*, contudo não neste plano em que nos encontramos. Com o mecanismo de mundo inteligível *versus* mundo sensível, Platão aponta

⁵⁶ “Heráclito afirma, creio eu, que todas as coisas passam e que nada permanece; e, comparando os seres a uma corrente fluvial, diz que não poderias entrar duas vezes no mesmo rio.” (PLATÃO, 1963, p. 56, DK 21-5).

que o que podemos fazer junto ao mundo sensível, das aparências, é apenas formular meras opiniões, *doxas*, pois a verdade do ser estaria no âmbito das idéias, no mundo das essências. Com o Mito da parelha alada no *Fedro* e com o Mito da caverna no livro VII da *República*, Platão demonstra que esta realidade aparente que pode ser apreendida pelos sentidos é apenas uma pseudo-realidade das formas puras que são acessíveis somente à razão. Seria possível desenvolver uma *epistême* apenas recorrendo às formas puras, possivelmente daí advém o fascínio que o filósofo possuía pela geometria.

Assim como as formas geométricas podem ser encontradas apenas no âmbito racional, lembrando que é a razão que deve ser a condutora das ações dos homens no esquema tripartite da alma, também as essências das coisas só podem ser alcançadas pela razão. Não há um triângulo, ou um círculo na natureza, assim como não há realmente uma mesa, mas apenas uma imagem opaca de um ser que está no plano inteligível. Nesta perspectiva, o próprio humano é um Ser entre dois mundos, que deve almejar o universal e o perene de todas as coisas quando empreende suas buscas.

Posteriormente, Aristóteles continua o desenvolvimento da questão ontológica primordial. No livro Γ da *Metafísica*, diz Aristóteles, que há um princípio mais fundamental do discurso racional sobre o ser: *o princípio de não contradição*. Ontologicamente, é impossível que algum produto pertença e não pertença a algo ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Portanto, nada pode ser afirmado e negado ao mesmo tempo e sob a mesma perspectiva. Assim Aristóteles inaugura a Lógica e lhe atribui um caráter essencial para todas as questões do entendimento, inclusive para a ontologia.

A linguagem já estava presente no desenvolvimento inicial da filosofia, mas sempre como sendo de caráter periférico. Platão destina um de seus diálogos, o *Crátilo*, para abordar tal questão. Entretanto, o *Órganon* aristotélico vai colocar tal questão mais ao

centro, não ainda como sendo “o centro” do discurso filosófico, mas já como um caminho para o Ser.

Em Aristóteles não há um mundo inteligível mais real que o mundo sensível, como em Platão, mas sim categorias existenciais sob as quais as coisas se estruturam e se apresentam e pelas quais podemos apreender a realidade. Por certo não podemos atribuir duas realidades diferentes às coisas, pois devemos agir em conformidade com o princípio de não-contradição; contudo, podemos predicar qualidades às coisas. Uma mesa possui em si a essência de que necessita para ser o que *é*, mas tem também formas acidentais que podem ser predicadas à sua essência e que permitem um conhecimento epistêmico. O fato de a mesa ser de madeira, metal ou mármore, não desqualifica o *ser* da mesa, mas apenas determina a forma de apresentação daquela coisa naquele tempo em que é apreendida.

Com o mecanismo de Ato e Potência, Aristóteles ainda consegue manter o caráter transitório das coisas, sem, contudo, descaracterizar o princípio de não contradição.

Em suma, este é o quadro geral em que a ontologia surgiu e foi desenvolvida pelos filósofos gregos. Entendemos que as questões levantadas por estes helênicos norteiam todo o desenvolvimento filosófico ulterior e chegam até Wittgenstein, em certo sentido, inalteradas.

A preocupação com a ontologia em Wittgenstein já está presente no *Tractatus*, e está contida essencialmente nos aforismos 1 e 2 e em suas sentenças subordinadas.⁵⁷

Na sentença inicial do *Tractatus*, “O mundo é tudo que é o caso” (TLP 1), Wittgenstein estabelece as bases sobre as quais irá construir seu edifício ontológico. O entendimento acerca do mundo é um questionamento acerca do Ser, pois tal questionamento é o assunto precípua de todo e qualquer entendimento do mundo. Entender o que seria o caso neste primeiro aforismo é fundamental para a compreensão da ontologia do *Tractatus*.

⁵⁷ Cf. STEGMÜLLER, W. 1977, p. 403.

Seguindo o sistema número das afirmações do *Tractatus*, a questão 1.1 existe para elucidar o que foi exposto em 1, portanto, lê-se em 1.1 que “O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas.” Logo é possível identificar “tudo que é o caso” com a noção de *fatos* (*Tatsache*). Mas poderia o sentido das duas frases ser considerado o mesmo?

O próprio Wittgenstein afirma que o sentido de ambas as proposições é o mesmo. Ele o faz em uma carta que visava explicar as sentenças iniciais do *Tractatus* endereçada a Frege que não compreendia se o *é* em “tudo que é o caso” era usado no sentido de equidade ou de predicação.⁵⁸

Para o Wittgenstein do *Tractatus* o mundo é, como afirma Apel, “a quintessência dos fatos” (APEL, 2000, p. 270). Tais fatos podem ser retratados mediante os símbolos gramaticais. Estes símbolos, por sua vez, apenas subsistem enquanto significantes de fatos que estão lançados dentro do espaço lógico. O fato, pode-se afirmar, é sempre algo que realmente existe no espaço lógico. Este espaço lógico é apontado na proposição 1.13: “Os fatos no espaço lógico são o mundo”. A linguagem pode descrever os fatos do mundo justamente devido à existência de um espaço lógico que é comum tanto para o mundo quanto para a linguagem, e que é justamente o que possibilita a existência de descrições lingüísticas acerca dos fatos do mundo.

Já nas *Investigações*, o componente mais essencial do mundo não é conhecido, não está associado ao conceito de objeto, nem de fato atômico, contudo os nomes referem-se à substância das coisas, pois subsistem junto ao seu significado. Os nomes da linguagem não poderiam desaparecer com seu referente justamente pelo fato de que a função da linguagem não é apenas aquela atribuída por Agostinho, a saber, denominar objetos. A linguagem para Wittgenstein está relacionada diretamente com a noção de uso (*Gebrauch*). E o fato

⁵⁸ Cf. MONK, R. 1995, p. 168.

principal é que o nosso intelecto ainda pode usar as coisas, mesmo que elas já tenham desaparecido.

Pode-se, para uma *grande* classe de casos de utilização da palavra ‘significação’ – se não pra *todos* os casos de sua utilização –, explicá-la assim: a significação de uma palavra é seu uso na linguagem. (PU, § 43).

Este uso emerge de uma ação prática, pragmática. Podemos, portanto, aproximar a ontologia wittgensteiniana à tradição utilitarista. As coisas extraem seu significado a partir da relação com as demais com base no uso que lhe é empregado. Assim, é evidente que a noção de forma de vida, que, como vimos, é um pano de fundo cultural, é essencial para a compreensão de qualquer nome ou conceito. A ontologia em Wittgenstein pode ser chamada de “Ontologia cultural”, pois é por meio desta perspectiva cultural que a forma de vida determina o modo como apreendemos o Ser. Aqui a conhecida expressão wittgensteiniana sobre nossa incapacidade de compreender um leão caso ele falasse (PU, II, p. 201) pode ser mais bem compreendida.

O ser humano herda uma cultura que ajuda a perpetuar e a recriar constantemente, e a linguagem é um dos aspectos desta cultura. Quando Wittgenstein diz que a filosofia não evoluiu muito desde os gregos, e que este limite é imposto pela linguagem, ele está apontando para uma série de fatores intrínsecos ao idioma grego que estão presentes na cultura ocidental e que a determinam. O fato da linguagem grega, e posteriormente a latina, se expressarem por meio de fonemas é um dos grandes diferenciais entre a cultura ocidental e oriental. Esta inovação grega possibilitou a descoberta do *conceito*⁵⁹ no âmbito lingüístico, ou seja, a expressão de um ser e de suas qualidades pela linguagem. Portanto, afirmar que a linguagem não evoluiu desde os gregos, implica dizer que foram os gregos que

⁵⁹ Cf. RFM, §§ 70-71.

determinaram como seria a cultura ocidental e com isso, já em seu desenvolvimento inicial, produziram todas as suas possibilidades de evolução e progresso científico que podem ser constatadas em épocas ulteriores.

Apenas a filosofia tem a pretensão de explicitar a essência da realidade. Isto porque não se preocupa com a particularidade das coisas, mas com a possibilidade de apreensão do ser em sua totalidade. Isto já foi dito por Aristóteles:

Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser, mas, delimitando uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte. Assim o fazem, por exemplo, as matemáticas. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ 1, 1003a 20-6).

Relacionando a filosofia a uma linguagem fenomenológica, Wittgenstein o diz desta maneira sobre a diferença entre o estatuto da filosofia e das ciências naturais

[...] Uma compreensão do que é essencial e do que não é essencial em nossa linguagem para que ela tenha condições de representar, uma compreensão de quais partes de nossa linguagem são rodas que giram ociosamente, equivale à construção de uma linguagem fenomenológica. A física difere da fenomenologia pelo fato de estar interessada em estabelecer regras. A fenomenologia só estabelece as possibilidades. Assim, a fenomenologia seria a gramática da descrição dos fatos sobre os quais a física constrói suas teorias. (OB, I-1).

3.2 O estatuto das ciências naturais

A posição de Wittgenstein acerca das ciências naturais é bastante clara. Para ele, o objetivo do cientista é criar estruturas, em que uma se apóia sobre a outra com o objetivo de acumular saberes que terão utilidades práticas. Entretanto, este cientista não reflete acerca da dimensão destes saberes num plano mais holístico. Nem sequer reflete sobre as características mais essenciais destes saberes, ele apenas os utiliza no intuito de progredir.

[...] O espírito desta civilização manifesta-se na indústria, na arquitetura e na música do nosso tempo, no seu fascismo e no seu socialismo, e é estranho e desagradável ao autor. [...] É-me indiferente que o cientista ocidental típico compreenda ou aprecie, ou não, o meu trabalho, visto que de qualquer modo ele não compreenderá o espírito com que escrevo. A nossa civilização é caracterizada pela palavra ‘progresso’. Fazer progressos não é uma das suas características, o progresso é, mais propriamente a sua forma. Ela é tipicamente construtora. Ocupa-se em construir uma estrutura cada vez mais complicada. E até mesmo a claridade é desejada apenas como um meio para atingir este fim, nunca como um fim em si mesmo. Para mim, pelo contrário, a claridade e a transparência são em si mesmas valiosas. Não estou interessado na construção de um edifício, mas sim em ter uma visão clara dos alicerces de edifícios possíveis. Assim, não viso o mesmo alvo que os cientistas e a minha maneira de pensar é diferente da deles. (CV, 1930-8).

Podemos perceber que Wittgenstein via as ciências como o resultado da aplicação do positivismo. Ele não nega o avanço das ciências naturais, contudo não considera este avanço como algo benéfico. A ciência que não reflete sobre seus próprios procedimentos, que “ocupa-se em construir uma estrutura cada vez mais complicada. E até mesmo a claridade é desejada apenas como um meio para atingir este fim, nunca como um fim em si mesmo” não pode ser o ideal desejado para nortear os rumos de uma civilização. Se a

filosofia é a capacidade de espantar-se e admirar-se diante de sua realidade circundante, a ciência é um entorpecente

[...] O homem – e talvez os povos – para admirar, tem de despertar. A ciência é uma maneira de o voltar a fazer adormecer. (CV, 1930-7)

O homem que fica imerso neste âmbito científico passa a ser um sujeito dogmático, pois passa a ter neste progresso irrefletido alcançado pelas ciências um parâmetro que faz com que ele se torne o produto que mais despreza, ou seja, um sujeito que crê num ídolo, o progresso.

Os cientistas têm uma atitude curiosa: ‘Ainda não sabemos isso; mas é possível sabê-lo; é apenas uma questão de tempo até que o saibamos!’ Como se tal fosse evidente. (CV, 1941-7).

As ciências são apenas partes de mais um jogo de linguagem ou do conjunto de alguns jogos de linguagem. Nenhuma ciência natural poderá, sozinha, dar conta de explicar a realidade natural. Isto porque as ciências naturais são assintóticas, assim como os jogos de linguagens. Cada ciência pode apenas explicar um aspecto relativo a um estado de coisas. Outra ciência dará outra perspectiva acerca do mesmo estado de coisas, assim, nenhuma ciência pode ser considerada uma verdade, mas apenas um ponto de vista.

O genuíno mérito de Copérnico ou de Darwin não foi a descoberta de uma teoria verdadeira, mas de um novo e fértil ponto de vista. (CV, 1931-60).

Tais pontos de vista não são, contudo, capazes de prestar ao homem esclarecimentos e elucidações, mas, contrariamente do que se poderia supor, apenas deslocam e distanciam o homem das questões fundamentais sobre o sentido do Ser e do Mundo. As ciências naturais

são, em sua morfologia, os restos de tentativas filosóficas em responder as questões genuínas acerca do *kosmos* e da *arché*. Quando, por exemplo, Demócrito postulou sua teoria atômica, o filósofo buscava responder ao impulso inicial da filosofia helênica. Porém, tal teoria se mostrou insuficiente para a filosofia, mas não para as ciências, e então, cada vez que o conceito de átomo é ampliado e desdobrado em elétrons ou quarks, a ciência natural também se amplia e aumenta seu poder de interação e modificação do mundo natural, contudo este progresso distancia o cientista do humano. E, quando tais saberes são instrumentalizados e passam para o âmbito da técnica – enormemente valorizada no mundo contemporâneo –, então o humano se instrumentaliza e também se dissolve nos descaminhos de uma linguagem meramente técnica. Portanto, do ponto de vista da filosofia de Wittgenstein, sabedoria (*sophia*) e ciência estão em direções opostas e o progresso de uma resulta sempre mais no distanciamento da outra.

3.3 Sobre a ética

Uma concepção antiga de Wittgenstein, que se manterá até as *Investigações*, é de que a realidade não é boa ou má, mas apenas “é” e que a linguagem somente pode produzir conhecimentos acerca do mundo empírico, que não possuem nenhuma conotação valorativa, pois apenas descrevem a realidade.

Et cette conscience, c'est la vie même.
 Peut-il y avoir une éthique, s'il n'y a en dehors de moi aucun être vivant ?
 Oui, si l'éthique doit être quelque chose de fondamental.
 Si je ne me trompe point, il ne suffit donc pas au jugement éthique que soit donné un monde.
 Le monde n'est alors en lui-même ni bon ni mauvais. (...) (NB, 2.8.16).

Nas teorias do *Tractatus* fica evidente que a ética não reside no âmbito dos fatos e que, portanto, não é passível de ser descrita, ela é mesmo indizível.

É por isso que tampouco pode haver proposições na ética.
 Proposições não podem exprimir nada de mais alto. (TLP, 6.42).

Portanto, não é possível afirmar nenhum juízo de valor como também é necessário calar-se diante de tal âmbito. A ética, tal como a estética e a lógica, enquanto disciplinas filosóficas, segundo o *Tractatus*, pretendem dizer o que pode apenas ser mostrado, pois afirmações metafísicas, juízos morais e artísticos não conseguem satisfazer as condições de

possibilidade do dizer.⁶⁰ Nessa obra, Wittgenstein procura separar a atividade científica – a atividade de construir figurações do mundo que podem ser verdadeiras ou falsas – da atividade ética, que se ocupa com a busca do sentido do mundo para o sujeito volitivo. A preocupação do filósofo, contudo, não era com a ética, e sim em resguardar a ciência: a linguagem científica, separada da moral, não incorreria num cientificismo que se pretende absoluto, abrangendo inclusive o domínio dos valores, e tencionando isso ele opera uma redução: o sentido fica restrito ao valor de verdade de uma proposição. (TLP, 6.53 e 6.521).

Wittgenstein não nega a existência de problemas éticos, que ele denomina *Lebensprobleme* (problemas da vida), e ainda afirma que estes problemas, como a felicidade ou a ausência dela, alteram o modo como o mundo se apresenta para o humano.

[...] O mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz.
(TLP, 6.43).

Em 1937 Wittgenstein diz que

A maneira de resolver o problema que vês na vida é viver de um modo que faça que o que é problemático desapareça. O fato de a vida ser problemática mostra que o contorno da tua vida não encaixa no molde da vida. Portanto, debes modificar a tua maneira de viver e, logo que a tua vida se encaixe no molde, o que é problemático desaparecerá. (CV, 1937-11).

Que seria exatamente este molde? O que Wittgenstein quer elucidar quando fala num molde em que a vida deve se encaixar para os problemas desaparecerem? Certamente este molde não é uma regra que pode ser descrita no âmbito lingüístico, nem muito menos um paradigma que facilmente recairia numa forma de dogmatismo

⁶⁰ Essas condições são: os nomes devem ser concatenados em proposições simples e a forma lógica de tal concatenação se idêntica à ‘da realidade’ (TLP, 2.18 e 3.14), os nomes devem substituir os objetos na proposição e as proposições complexas devem ser obtidas como funções de verdade das proposições elementares (TLP, 4.0312 e 5).

[...] o dogmatismo em que tão facilmente degenera a filosofia. (CV, 1937-8)

Estaria este molde contido num âmbito histórico e cultural? Seria um modelo circunstancial que envolve condições sociais, econômicas e políticas em que o indivíduo se encontra submerso? Qual o significado de “o fato de a vida ser problemática mostra que o contorno da tua vida não encaixa no molde da vida” dito por um judeu em 1937 em que as sombras da guerra que resultaria no holocausto já circulavam na Europa? Pode-se aproximar esta atitude de Wittgenstein da ética estoíca, do conceito de *oikeiosis*, de viver conforme a natureza, ou seja, conciliando-se com as circunstâncias?

Provavelmente Wittgenstein procura mostrar com esta idéia que o *Lebensprobleme* se encontra além dos limites do dizível, e que, portanto, a única atitude sensata é a de reconhecer tal limite e se adequar a ele. Trata-se de uma deficiência a ser superada.

Neste mundo (no meu) não há tragédia, nem a infinita variedade de circunstâncias que dá origem à tragédia (como seu resultado). É como se tudo fosse solúvel no éter do mundo; não há superfícies sólidas. O que isso significa é que a solidez e o conflito não se convertem em algo esplêndido, mas numa deficiência. (CV, 1931-4).

Tal deficiência reside no âmbito dos fatos. Está contida no mundo positivo e científico e faz com que pseudo-problemas aparentem ser problemas reais. O “molde” é o que fica ausente ao humano quando este perde de seu horizonte sua condição genuína. Os problemas surgem devido a atitudes de apatia que os homens desenvolvem por se introduzirem no mundo empírico e se tornarem quase que sujeitos autômatos, que não conseguem reagir às circunstâncias circundantes.

Este ideal de ética do despertar é, para Wittgenstein, uma exigência, um dever.

[...] O bem reside fora do âmbito dos fatos. (CV, 1929-20).

Portanto “deve-se calar” perante os grandes problemas da vida, mas não permanecer apático, haja vista que o dever do silêncio demanda o dever da ação: “Deves modificar a tua maneira de viver”. Esta modificação deve ser também uma superação, que superação? Do mundo e de si próprio. E ninguém pode fazê-lo por mim, pois “ninguém pode pensar por mim um pensamento ‘da mesma maneira que ninguém pode por mim pôr o meu chapéu’.” (CV, 1929-13).

É mais próprio deste molde ser algo pessoal, solipsista (neste mundo (no meu)). Resistindo ao adormecimento científico e ao falso progresso cultural trazido a reboque na sua concepção, o homem suporta o declínio cultural mesmo que a cultura desapareça.

A cultura antiga fragmentar-se-á e tornar-se-á finalmente um monte e cinza, mas sobre as cinzas pairarão espíritos. (CV, 1930-2).

Adequar-se ao molde não significa apenas fazer com que o problemático desapareça, mas implica também na edificação de uma maneira de viver que pode resistir aos fatos, e não ser arrastada por eles. Ademais, quando Wittgenstein evoca o lacônico aforismo: “Sejamos humanos” (CV, 1937-24), ele está se referindo à essência primordial daquilo que ele acredita ser o humano. Para ele o Verbo não estava no princípio. “Linguagem – gostaria de o dizer – é um aperfeiçoamento, no princípio era a ação.” (CV, 1937-28). Esta alusão que ele faz a Goethe não é casual, pelo contrário, é altamente expressiva. Pois bem como o *Fausto* havia conhecido todo o *corpus* científico e, ainda assim, não havia resolvido o problema da vida, também em Wittgenstein fica evidente que o conhecimento acerca do mundo empírico, ou até mesmo do humano enquanto sujeito empírico, não resolverá em nenhum aspecto os problemas da vida.

Contudo, pode-se inferir que, para Wittgenstein, a ética é uma atitude essencialmente do âmbito da ação. É algo que não pode ser dito, mas mesmo este caráter inefável não impede a ação, já que tem como suporte a vontade (TLP 6.423), e esta, apesar de impotente, é imanente aos fatos, devido ao que, embora não haja conexão lógica entre vontade e mundo (TLP 6.374, 6.373), isso não impede o ser humano de se propor determinadas realizações e de executá-las, mas tão somente indica que além do realizável ele não pode seguir. E até onde vai o realizável? Ele vai até onde vai a linguagem. Logo, se a ética tractariana é indizível, a vontade ética tem no dizível o seu limite. Falar do dizível e calar sobre o inefável seria então o possível, como Wittgenstein sugere na *Conferência sobre ética*. Numa ação ética, visto os limites do mundo (sua inefabilidade) serem idênticos aos limites do sujeito metafísico, aquele cujo conhecimento é intuitivo e não racional, é o conhecimento dos limites, de sentir o mundo como um todo limitado, cujo sentido está fora dele (FAUSTINO, 2006, p. 87).

Essa cosmovisão denota a leitura de Schopenhauer feita por Wittgenstein. Nela se evidencia o axioma segundo o qual a relação entre o sujeito e o mundo é comparável àquela existente entre o olho e seu campo visual: o olho vê o campo visual, mas não se encontra nele; assim o sujeito, “fora” da representação tem de perceber o mundo como representação; embora não se encontre nele, o sujeito tem de perceber o mundo, e um não existe sem o outro.⁶¹

[...] Originalmente, portanto, e conforme sua essência, o conhecimento é útil à vontade, e, assim como o objeto imediato que, com a aplicação da lei da causalidade se torna seu ponto de partida, é somente vontade objetivada, assim também todo conhecimento resultante do princípio de razão se mantém numa relação mais ou menos estreita com a vontade. Pois o indivíduo encontra seu corpo como um objeto entre objetos, com todos eles mantendo variadas relações e proporções conforme o princípio de razão, cuja observação, portanto, pro vias mais ou menos

⁶¹ Cf. FAUSTINO, S. 2006, p. 98.

extensas, sempre reconduz ao seu corpo, logo à sua vontade. Como é o princípio de razão que situa os objetos nesta relação com o corpo, e por isto com a vontade, o conhecimento servidor desta também se empenhará unicamente em conhecer dos objetos justamente as proporções estabelecidas pelo princípio da razão, portanto em seguir suas diversas relações no espaço, tempo e causalidade. Pois é somente graças a estas que o objeto é *interessante* ao indivíduo, i.e., possui uma relação com a vontade. (SHOPENHAUER, *Mundo como vontade e representação*. Livro 3, § 33).

A significação do mundo vem da constatação intuitiva de que esse sujeito do conhecimento tem sua fonte na *vontade*, força interior que produz suas ações, e o conhecimento *a priori* do próprio corpo, que por sua vez é o conhecimento *a posteriori* da própria vontade. Aqui, a oposição anunciada por Schopenhauer entre *intuição* e *discurso*, é transfigurada por Wittgenstein entre *dizer* e *mostrar*. Enquanto em Schopenhauer, o *discurso* pertence à dimensão do mundo como representação e a *intuição*, à dimensão do sujeito transcendental, para Wittgenstein, ao mundo como representação pertence o *dizer*, e o *mostrar* sim, pertence ao sujeito transcendental.

Quando, erguidos pela força do espírito, abandonamos o modo comum de examinar as coisas, cessando de acompanhar somente suas relações entre si, cujo objetivo último é sempre a relação com a própria vontade, pelo fio condutor das configurações do princípio da razão, sem mais considerar nas coisas o onde, quando, por que e para que, mas única e exclusivamente o *que*; não permitindo também que se aloje na consciência o pensamento abstrato, os conceitos da razão; entregando porém, todo poder de nosso espírito à contemplação, submergindo nesta inteiramente, permitindo o preenchimento pleno da consciência pela tranqüila contemplação do objeto natural ocasionalmente presente, seja uma paisagem, uma árvore, um rochedo, uma construção, ou o que for; ao nos perdermos inteiramente neste objeto (*sich gaenzlich in diesen Gegenstand verliert*), num significativo modo de expressão alemão, ou seja, esquecendo nosso indivíduo, nossa vontade, continuando a subsistir somente como sujeito puro, límpido espelho do objeto; de tal modo que tudo se passasse, como se existisse unicamente o objeto, sem alguém que o percebesse, não se podendo mais distinguir portanto a intuição do seu sujeito, mas ambos se tornaram um, ao ser a consciência plenamente preenchida e ocupada por uma única imagem intuitiva; quando, portanto, o objeto abandonou toda relação com algo externo a ele, e o sujeito toda relação com a vontade; então o que é conhecido não é mais a coisa individual como tal; mas é a *idéia*, a forma eterna, a objetividade imediata da vontade neste grau; e precisamente por isto o

referido nesta intuição já não é indivíduo, pois o indivíduo se perdeu numa intuição; mas ele é *sujeito puro do conhecimento*, destituído de vontade, de dor, de temporalidade. (SHOPENHAUER, *op. cit.* Livro 3, § 34).

A diferença é que, enquanto em Schopenhauer a intuição envolve um elemento subjetivo, pois aí se destaca o papel do sujeito na apreensão da realidade, Wittgenstein, com o mostrar suprime os traços subjetivos possíveis de existir e foca a realidade que se apresenta para a apreensão do sujeito, o que por sua vez também revela um Wittgenstein leitor de Kant.⁶²

⁶² Sobre isso ver: HARTNACK, 1969, p. 131-134.

3.3.1 Ética – filosofia como terapia

Psicanalisar-se é, de certa forma, como comer o fruto da árvore do conhecimento. O conhecimento adquirido levanta-nos (novos) problemas éticos; mas não contribui em nada para a sua solução.

CV, 1939-1

Empreender uma analogia entre Wittgenstein e a psicanálise é uma possibilidade que emerge dos escritos do filósofo. Quando ele dá ênfase à linguagem como um mecanismo que extrai e emprega sentido à realidade conceitual e empírica através de um plano que é cultural e que é herdado, aponta-se para a existência de certos vícios lingüísticos que advêm justamente desse legado cultural. Além de ser possível estabelecer um diálogo entre Wittgenstein e a psicanálise, esta noção de filosofia enquanto terapia o aproxima daquilo que o filósofo Francis Bacon procurou demonstrar com sua Teoria dos *Idola*, pois assim como filósofo inglês, ele também afirma que é preciso transcender os velhos modos de pensar para que os problemas possam ser dissolvidos.

Segundo Bacon, o verdadeiro método da indução científica compreende uma parte negativa ou crítica (*pars destruans*), e uma parte positiva ou construtiva (*pars construans*). A *parte negativa* consiste, antes de tudo, em alertar a mente contra os erros comuns, quando procura a conquista da ciência verdadeira. Em sua linguagem filosófica Bacon chama as causas destes erros comuns, fantasmas – *idola* – e os divide em quatro grupos fundamentais:

Idola tribus têm por causa a tendência para levar em conta apenas casos favoráveis; a tendência para crer o mundo mais simples e mais uniforme do que na realidade é; no *Novum Organum*, a subjetividade das sensações: ‘Omnes perceptiones sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi.’ (I, 41.)

Idola specus (do nome da *Caverna* de Platão, *República*, livro VIII; mas num sentido mais especialmente individualista). Erros que têm como causa o temperamento, a educação, o meio, o espírito de análise ou o de analogia, a autoridade, o estado de repouso ou de agitação prévia dos sentimentos. (I, 42; I, 53-58.)

Idola fori, que têm como causa a origem popular da linguagem e o caráter superficial das divisões sobre os quais está fundada a falta de palavras para aquilo que ainda não foi estudado; a existência de palavras que dão uma aparência de realidade e quimeras, ou idéias confusas e contraditórias; a indeterminação e os equívocos do sentido dos termos. (I, 44, 59-60.)

Idola theatri, a filosofia sofística (= verbal, explicando o real por abstrações); a filosofia empírica, a alquimia; a filosofia supersticiosa, a interpretação física do Gênesis e do livro de Job (I, 61-65.).

Desobstruído o terreno destes erros, Bacon passa a tratar da *natureza positiva*, construtiva, da *genuína interpretação da natureza* para dominá-la. Mas, para tanto, é mister conhecer o que Bacon chama de *formas*, isto é, os princípios imanentes, causa e lei da ação e da ordem das *naturezas*. As naturezas são precisamente os fenômenos experimentais, objeto da física especial (luz, calor, peso, etc.); as formas são leis genéticas e organizadoras das naturezas, as essências ou causas formais, objeto da metafísica de Bacon. Já para Wittgenstein,

Difícil é agarrar a dificuldade *profundamente*.

Pois se ela for apreendida perto da superfície permanece simplesmente como era. Tem de ser arrancada pela raiz; e isso implica que comecemos a pensar nestas coisas de uma nova maneira. A mudança é tão decisiva como, por exemplo, a do modo de pensar alquímico para o modo de pensar da química. A nova maneira de pensar é o que é difícil de estabelecer.

Uma vez estabelecida a nova maneira de pensar, os velhos problemas desaparecem; na realidade, torna-se difícil retomá-los. Pois residem na maneira como nos expressamos e, se nos vestimos com uma nova forma de expressão, os velhos problemas são postos de parte juntamente com as roupas velhas. (CV, 1946-8).

Assim, é possível ainda relacionar Wittgenstein a Freud, que poderiam ter em comum apenas o fato de terem nascido na Áustria, mas que, contudo “procuram resgatar as perguntas e os pensamentos tidos como infantis e que foram reprimidos pelo processo de educação.” (CARVALHO, 2002, p. 54). E o filósofo ainda possuía em comum com o método psicanalítico o fato de desejar que sua filosofia fosse uma forma de fazer com que as pessoas despertassem, ao contrário de muitas teorias que se pretendem dogmas.

Eu não devia ser mais do que um espelho em que o meu leitor pudesse ver o seu próprio pensamento com todas as suas disformidades para que, assim auxiliando, o pudesse pôr em ordem. (CV, 1931-56).

En filosofía no se puede cortar ningún tipo de enfermedad propia del pensamiento. Debe seguir su curso natural, pues lo que importa es la curación paulatina. (De ahí que los matemáticos sean tan malos filósofos.) (Z, 3852).

Apesar de ser incoerente fazer qualquer afirmação acerca da ética no âmbito da filosofia wittgensteiniana, este é o ideal que sua filosofia representa e que se encontra no cerne da questão da filosofia enquanto atividade, uma atividade que pode curar o entendimento. É preciso reafirmar que não há como sustentar qualquer descrição acerca da função ou da tarefa da filosofia, pois isto seria empregar a filosofia para definir a si própria enquanto entidade supra-sensível, o que seria um contra-senso, contudo há uma única passagem em que Wittgenstein afirma algo sobre aquilo o inefável:

O inexprimível (o que considero misterioso e não sou capaz de exprimir) talvez seja o pano-de-fundo a partir do qual recebe sentido seja o que for que eu possa exprimir. (CV, 1931-46).

Não obstante nas *Investigações Filosóficas* apenas o § 77 tratar de conceitos éticos, pode-se apreender uma ética implícita nesta obra, e essa ética tem a ver com o emprego que fazemos das palavras por meio do que Wittgenstein delinea o próprio papel da Filosofia: trata-se agora de evitar os absurdos, as confusões conceituais, as afirmações metafísicas. A ética não pode nem ser identificada com a ciência, nem ser reduzida a esta, muito pelo contrário, seus respectivos jogos de linguagem devem ser mantidos separados, dado o risco de se produzir mal-entendidos. Nesse ponto a análise filosófica entra em cena: a ela, mediante o método analítico-crítico, cabe eliminar problemas metafísicos, apontar a impertinência deles, estabelecendo assim as regras de uso das palavras, das sentenças para evitar os maus usos, os absurdos, os sem sentidos. (§90, 116).

Os problemas então são como doenças (§ 225) que devem ser tratados pela filosofia mediante a crítica e autocrítica, pois esses problemas são pseudoproblemas oriundos de confusões conceituais de fundo metafísico que, por nos afligirem, têm de desaparecer (§ 133). Há que se supor assim uma ética em torno da qual gravita a atividade filosófica: deixar de perguntar não é deixar de filosofar, mas buscar a clareza que traz paz: “A verdadeira descoberta é a que me torna capaz de romper com o filosofar, quando quiser. – A que acalma a filosofia, de tal modo que esta não é mais fustigada por questões que colocam ela própria em questão.” (PU, § 133).

Nas *Investigações*, a ética, enquanto proposição, é apenas mais um jogo de linguagem diante da pluralidade de jogos de linguagem. Identificar as várias possibilidades de uso dos termos lingüísticos – circunscritas às práticas denominadas por Wittgenstein de jogos de linguagem e que compreendem o uso diverso de uma mesma palavra – seria a

terapia da linguagem como tarefa primeira da filosofia. As implicações disso, pode-se supor, em um sujeito a tal atitude terapêutica seria sair de seu solipsismo. Portanto uma afirmação *sobre* a ética ou o âmbito da ética é apenas uma roda que gira ociosa na engrenagem lingüística. Isto é tudo o que pode se afirmar sobre a ética em Wittgenstein, ou seja, apenas podemos apontá-la e não descrevê-la ou teorizar a respeito dela, o que, há de se admitir, está bastante condizente com o pensamento deste filósofo, pois se não fosse assim, haveria uma brecha para podermos tipificar o sujeito, teorizar sobre o indivíduo ético e o antiético, o que estaria na contramão da própria aceção de humano em Wittgenstein.

Considerações finais

É interessante notar a expressividade, a originalidade e, portanto, a inovação promovida pela filosofia de Wittgenstein. O advento da virada lingüística é um marco decisivo na história da filosofia do século XX. Segundo essa concepção, a linguagem é um instrumento capaz de refletir limpidamente a estrutura lógica do mundo, e que, por esta razão, está plenamente apta a descrever o mundo e elucidar sua estrutura lógica. Desta forma a linguagem é elevada ao nível de objeto capaz de descrever o mundo empírico em sua totalidade, entretanto, está limitada à mera descrição deste mundo, e apenas da realidade empírica. As proposições que descrevem a realidade, para o *Tractatus*, podem possuir apenas um sentido específico, e o resultado desta imposição lógica à gramática do sentido resultaria no atomismo lógico que, aparentemente, destrói qualquer pretensão filosófica de denotar a realidade através de intrincados sistemas pseudo-idealistas.

Os problemas metafísicos se resolveriam, portanto, através da simples dissolução dos mesmos, pois não passariam de uma pretensão descabida de dizer o inefável. E no reino daquilo que pode ser dito (realidades físicas) é preciso ainda decompor as sentenças moleculares em seus constituintes mais simples – os objetos atômicos –, que, após

atravessarem a estrada semântica, corresponderiam aos objetos mais simples da realidade e, portanto, corresponderiam também à substância do mundo.

Tais proposições moleculares podem descrever, segundo o Wittgenstein do *Tractatus*, a contento aqueles objetos que representam, contudo, não podem descrever a própria relação que possibilita que tal descrição ocorra, ou seja, aquilo que ele denominou de forma lógica (TLP, 4.12).

Esta noção de forma lógica, como foi visto, é um conceito obscuro da filosofia tractariana e, parece ser muito mais um dispositivo inserido no intuito de fazer com que rodas que não se tocam diretamente passem a movimentar uma a outra. Seria a forma lógica então o vão que promoveria a passagem da mente ao mundo. Porém, não sendo passível de ser descrita através da linguagem, mas sendo apenas pressuposta (mostrada) a partir da própria existência da linguagem, a forma lógica, pode-se imaginar, poderia promover a descrição dos objetos da realidade de outra forma, empregando-lhes outro sentido, e desta forma, a relação entre o humano e a realidade também poderia se configurar de outra forma. É por esta razão que o *Tractatus* demanda a necessidade de um sujeito localizado fora dos limites do dizível, que garanta a intencionalidade de uma mente a um mundo objetivo.

Isto nos remete à questão do sujeito transcendental, ou sujeito metafísico, que, contrariamente à noção de forma lógica que entra na filosofia de Wittgenstein pela via da semântica epistemológica, a idéia de um sujeito transcendental, além disso, é também uma imposição ontológica, pois é somente através dele que o mundo passará a ser uma realidade com sentido. Ou seja, o sujeito transcendental é capaz de aprender a essência do mundo⁶³. Apreensão tal que não se dá apenas no sentido estritamente empírico e circunscrita aos limites do dizível, mas numa visada transcendental, *sub specie aeterni*, do âmbito do *mostrar*.

⁶³ “Cf. FAUSTINO, S. 2006, p. 106.

O sujeito transcendental do *Tractatus*, “vontade que nomeia e opera” (CUTTER, 2006) é a via de acesso para o próprio transcendental, enquanto essência do mundo que está *por trás* do mundo, mas que é em si a condição de tudo aquilo que pode ser dito, pois é a garantia de uma realidade com sentido e é também aquilo que possibilita a própria descrição de tal realidade. Entre o humano e a linguagem há, no *Tractatus*, um sujeito transcendental que opera em limites indefinidos e que possibilita a própria relação entre a mente e o mundo. Contudo, este transcendental não se diz, não se descreve, mas se mostra através de tudo o que pode ser dito. Esta condição de inefabilidade é estritamente temporal, pois as descrições não possuem um nexos causal temporal entre um fenômeno e outro (Hume), não há uma relação intrínseca entre passado e presente, o que há são momentos isolados dos quais não se pode pressupor uma relação de causalidade. As descrições através da linguagem sempre tencionam o futuro, mas se dão num presente efêmero, e tão logo passem para o plano empírico, então principiam a residir no passado da percepção. Destarte, o sujeito transcendental apenas se mostra e não se diz justamente por sua condição de atemporalidade que é própria do reino da essência.

É ainda neste sentido que se pode falar em uma Fenomenologia em Wittgenstein, pois o filósofo não está preocupado apenas com a mera descrição do mundo, mas, sobretudo, com as possibilidades desta descrição e com os elementos que a tornam possível num plano lógico e em outro empírico. Desta forma, se introduz um elemento subjetivo e intersubjetivo numa dimensão estritamente objetiva. O sentido de uma fenomenologia é então o de se demarcar todos os limites do mundo físico, do dizível, para assim apontar para o metafísico, para o inefável, assim como numa ilha em que, ao se percorrer todos os limites da terra, será possível não somente desenhar um mapa da pequena ilha, mas também vislumbrar as direções do vasto oceano, que em si é o elemento que dá forma e caracteriza o traçado da porção terra.

Ainda no âmbito desta metáfora, vários seres animados e inanimados podem habitar tal ilha, mas apenas o humano pode conhecer e contemplar os seus limites, estes que por sua vez dão sentido a todos os outros elementos (terra/imanente/empírico, mar/transcendente/metafísico) que apenas existem um em oposição ao outro.

A noção tractariana de linguagem enquanto imagem especular do mundo (TLP, 2.0123) seria revista pelo filósofo e tal revisão marcaria o seu retorno após ter jogado fora a sua escada (TLP, 6.54) e tentado se afastar da filosofia. E então a busca por uma linguagem ideal representada pela noção de atomismo lógico é substituída por uma análise mais vívida em que o humano e a linguagem passam a coexistir num mesmo plano.

Poderia dizer: se o lugar a que pretendo chegar só se pudesse alcançar por meio de uma escada, desistiria de tentar lá chegar. Pois o lugar a que de fato tenho de chegar é um lugar em que já me devo encontrar. Tudo aquilo que se pode alcançar com uma escada não interessa. (CV, 1930-10).

Tal plano é o do jogo da vida. E para jogar este jogo é preciso se posicionar no tabuleiro da linguagem em que aquilo que se joga é a própria essência e sentido do mundo. A estrada semântica se tornou inviável aos olhos de Wittgenstein, talvez por ele ter percebido que a linguagem, assim como a vida, é orgânica e que, portanto, não pode haver limites fixos nem significados sempiternos, há apenas os *jogos de linguagem* que se configuram pelas mãos e de acordo com a necessidade de *uso* de cada jogador.

Contudo, a noção de que aquilo que não é possível de exprimir (aquilo que apenas se mostra) e que, não obstante, é a base de onde emerge todo o dizível, permanecerá inalterada.

O inexprimível (o que considero misterioso e não sou capaz de exprimir) talvez seja o pano de fundo a partir do qual recebe sentido seja o que for que eu possa exprimir. (CV, 1931-46).

Entretanto, não há mais como tornar explícita a forma do mundo através de uma análise lógica como se previa no *Tractatus* (PU §§ 46 e 47). Isto porque os constituintes últimos da realidade, os objetos, não possuem um significado fixo, mas um sentido condicionado pelos *jogos de linguagem* no qual estejam inseridos. Tais *jogos*, contudo, estão estritamente condicionados à noção de uso, que por sua vez não pode ser imutável dado seu caráter transitório no âmbito do tempo e do espaço.

Portanto, o humano das *Investigações* é aquele que joga com as palavras e não há limites definidos para este jogador. Há somente a *forma de vida* que ele partilha com alguns coetâneos e poucos conterrâneos, porém, como sugere a acepção do próprio conceito, a noção de forma de *vida* remete a uma idéia orgânica, de algo que está em constante evolução e ebulição, assim como o caos de onde emerge a ordem ou como a verde e dourada árvore à qual se confronta toda cinzenta teoria.

Portanto, entre o humano e a linguagem, nas *Investigações*, há uma miríade de fatores vivos, que dependem e independem diretamente do homem e da natureza, pois emergem da cultura ao passo que vão configurando-a, desconfigurando-a e reconfigurando-a novamente, e, no epicentro deste ciclo interminável está o humano tentando apreender a essência do mundo no intuito de empregar-lhe um sentido, que em si, empiricamente, o mundo não possui, mas que adquire a partir da interação com o próprio humano. O ideal que buscamos no mundo é o ideal que projetamos para o mundo (PU § 103). Então, o que iguala todos os homens, mormente cada jogador ser único na busca pelo seu ideal de mundo, é a capacidade de dizer o mundo, pois falar uma língua é a atividade humana por excelência (PU § 23).

É notável ainda a profundidade da filosofia wittgensteiniana em dialogar com os grandes filósofos e as grandes questões filosóficas mesmo sem mencioná-los diretamente,

apenas apontando sucintamente e interpondo-os como se fosse um interlocutor oculto, que, contudo, o raciocínio do leitor é induzido a perceber através de pressupostos teóricos e encadeamento de raciocínios.

É pouco provável que não seja possível desenvolver filosofia na atualidade sem levar em conta o legado wittgensteiniano. Como é possível desenvolver um discurso ético depois de saber que no plano da linguagem um tal discurso não é possível, justamente pelo aspecto de que uma descrição ou uma afirmação que se dá essencialmente no plano lingüístico torna-se, inelutavelmente, mais um fato empírico no mundo e já não pode valorá-lo. É descabido, portanto, uma pretensão de instauração de uma ética que não leve em consideração esta evidência da filosofia de Wittgenstein.

Por outro lado, tentar elucidar e descrever um fenômeno que ocorre no interior da consciência ou um processo mental é, igualmente, uma pretensão igualmente irrealizável no plano lingüístico. Tais fenômenos, entretanto, se mostram no mundo, mas não podem ser descritos empiricamente neste mundo. Portanto, é preciso tentar buscar outra forma de tornar explícita a mente, ou simplesmente desistir de tal busca, pois mesmo se se mapear todo o mundo empírico, ou se dissecar o cérebro, não será possível encontrar lá a mente.

Há ainda o aspecto de que as ciências naturais não podem resolver os problemas da vida (*Lebensprobleme*), pois elas são a expressão de mais um *jogo de linguagem* e o conjunto delas é apenas um conjunto de *jogos de linguagem*. Desta forma, as ciências, ao passo que são desenvolvidas, apenas aumentam suas estruturas que acabam por nos distanciar das questões essenciais, as questões ontológicas limítrofes. Portanto, uma norma ou uma pretensa *ética* a partir do âmbito da ciência como se busca alhures é meramente um *imperativo de habilidade* como disse Kant.

Contudo, pode-se perceber que a obra de Wittgenstein é extremamente abstrusa, não obstante, tratar dos temas dos quais emanam os maiores mistérios da humanidade. É

admirável notar que a linguagem, um elemento cotidiano e efetivamente presente na vida de qualquer homem, pode ser um assunto de extrema complexidade e de ordem imprescindível tanto para as *ciências naturais* quanto para as *ciências do espírito*, ou seja, para a instauração da relação cognitiva entre o humano e o mundo. O humano não pode em momento algum abrir mão deste instrumento, pois é o sentido do mundo que se encontra entre si e a linguagem. Para se fazer uma crítica da razão, por exemplo, faz-se necessário o uso da linguagem como instrumento; entretanto, uma crítica da linguagem é um projeto em que o objeto constitui-se como próprio método e escopo. É como estar imerso num lago e ter que lavar a água, tendo como único instrumento a própria água. Portanto, o sentido do mundo se expressa através e na próprio linguagem, e assim também se expressa o sentido do próprio humano no mundo.

Nas *Investigações*, fica evidente o caráter de dependência da linguagem. Ela depende por um lado do uso que empregará seu significado, e por outro, das circunstâncias. Estas circunstâncias se caracterizam na *Lebensform*, ou seja, a linguagem é essencialmente humana e o homem é essencialmente linguagem. A linguagem se configura por meio de regras, mas tal qual num jogo, estas regras não determinam todos os limites e as possibilidades de se jogar o jogo. Como num jogo de tênis, em que as linhas demarcam os limites onde a bola deve bater, mas não indicam a forma e a força com que se deve jogar a bola, na linguagem, as regras determinam apenas alguns aspectos a serem seguidos, os demais são contingentes. Ainda podemos questionar a validade de tais regras, determinar quais podem ser desviadas, quais devem ser quebradas. Este caráter é que emprega todo o mistério que envolve a linguagem. A atividade interpretativa de Wittgenstein representa, por assim dizer, um esforço gradual de desenvolvimento, até onde lhe foi possível, desse mistério. Um exemplo disso é o próprio movimento da concepção de *Bild* no contexto de sua obra: enquanto no *Tractatus* ela tem um sentido técnico, vinculado ao método de

projeção que translada figuras de um nível a outro, nas RFM *Bild* é um tipo de esquema operatório – veja-se a análise feita pelo filósofo, logo no início da obra, do quinto postulando euclidiano – “um monograma de um modo de ver numa determinada direção em contraste com outras” (GIANNOTTI, 1995, p. 108), uma “forma” de trazer para mais perto das nossas percepções cotidianas um sistema conceitual, o que por sua vez aponta que o caminho metodológico trilhado do *Tractatus* até a segunda fase dos escritos de Wittgenstein radicaliza o contextualismo inicial buscando o sentido da linguagem, como partes de jogos de linguagens, e destes como *Lebensform* cultural, delineando-se aí o humano ao alcance possível do exercício interpretativo filosófico.

As palavras designam os objetos, mas não são os objetos, nem ao menos estão em contato com os objetos. Se a linguagem designa os objetos empíricos, por um lado, podemos especular qual seria o elemento que subjaz à representação, qual o aspecto que faz a correspondência entre a linguagem e a realidade, pois a idéia de *forma lógica* não cumpre a contento a sua função. A noção de jogos de linguagem, entretanto, é suficiente quando se parte da idéia de que a linguagem está presente e é utilizada e compreendida por todos. Contudo, esta idéia não explica qual a causa da existência da linguagem e nem o motivo pelo qual os homens utilizam a linguagem ou porque o cérebro desenvolveu a linguagem como sendo o único mecanismo que faz a conexão entre o humano e a natureza, e também revela-se aí o limite do humano: a empiria. À linguagem cabe tão somente a descrição dos fatos empíricos. Esse em que é linguagem, também nada mais é que unicamente atividade descritiva – daí a pertinência da concepção de filosofia não como doutrina, mas enquanto atividade. E com a análise dessa temática verificamos que, se entre o primeiro e o segundo Wittgenstein há rupturas, alguma continuidade se mantém. O estatuto da filosofia que inside decisivamente na concepção do humano não sofre alterações relevantes: como tarefa crítica

enunciada já no *Tractatus*, ela se manterá para distinguir o sentido do sem sentido⁶⁴, exibir a forma lógica real, o estabelecimento de regras de usos das palavras, das sentenças para se evitar o sem sentido, inclusive da busca pela essência do ser, do eu. Se há a concepção de que a filosofia não pode descrever a realidade, não pode enunciar nada acerca do empírico, há também que se admitir que ela é estabelecida como a única forma de empregar algum sentido ulterior à tarefa humana de descrever a realidade ou de compreender a si próprio, pois pode demarcar limites que evitem que tal busca pela elucidação dos fatos ou pela compreensão de si não trilhe caminhos impossíveis e nem rume para contra-sensos.

Por outro lado, como os limites da linguagem estão circunscritos ao âmbito dos fatos empíricos, a linguagem não pode descrever juízos éticos, que, entretanto, são evidentes na vida de qualquer pessoa⁶⁵. Então, poderíamos inferir que a linguagem não é suficiente para o humano, pois a partir do momento em que as palavras, os significados e os conceitos são trazidos para o mundo com o propósito de dar sentido e assim dizer e fazer o próprio mundo, então a linguagem torna-se também empírica e passa a incorporar e fazer parte da empiria que em si não é capaz de descrever o transcendental. Transcendental no sentido daquilo que está em outro âmbito, mas que é a condição para a existência deste plano empírico. Deste prisma, a linguagem enquanto instrumento de descrição da realidade não é suficiente para descrever o humano e nem mesmo pode ser um instrumento capaz de ultrapassar os limites lógicos impostos pela racionalidade. Contudo, esta tentativa não pode ser discriminada ou refreada, pois é a mais humana das sensações e o mais genuíno dos anseios: o de tentar ultrapassar os limites do mundo que surge motivado a partir do assombro do humano perante a existência. Então, mesmo esmagado pelos limites que se

⁶⁴ Cf. CUTTER, J. V. G. 2006, p. 186.

⁶⁵ Cf. CV, 1950-13.

impõe enquanto ser racional, cada humano sente em sua realidade mais íntima que precisa de algo a mais para poder interagir com a realidade, este *algo a mais* talvez seja a arte⁶⁶.

Mas talvez a linguagem seja uma espécie de arte, e então se pode perguntar que arte seria esta que limita e que demanda o silêncio, sobretudo quando o espírito humano mais deseja se expressar? A linguagem, assim como todas as artes, quando busca transcender o comum e o empiricamente dado, mesmo sabendo que opera circunscrita a limites, procura ir ao encontro do ilimitado percorrendo todos os espaços compreendidos no interior destes limites, quando então ela, a linguagem, passa para o plano da arte.⁶⁷ Uma arte tal como a escultura em que o artista deve vislumbrar dentro dos limites do mármore o seu Davi e com isso precisa perseguir talho após talho a forma que antes habitava apenas seus íntimos pensamentos. Assim, o limite se estreita e é neste exercício que as formas vão aparecendo e as fronteiras privadas do eu se abrem para o mundo, dando um significado onde antes havia apenas uma massa amorfa e trazendo para a luz a idéia do escultor que, todavia, somente poderá ser completa a partir do reconhecimento do outro que é aquele que vem contemplar e admirar a obra acabada.

A linguagem é uma arte, pois assim como a pintura em que o artista parte de uma tela vazia e, limitado pelas cores e formas que vai utilizar pra dar vida à sua idéia, começa a criar onde antes havia apenas um vazio pleno de possibilidades. Agora os limites não se encolhem, mas se expandem e onde antes havia apenas a possibilidade principia a existir a vida expressa e descrita através dos conceitos.

A linguagem, por certo, não pode descrever a arte, contudo pode ser em si a própria arte, a expressão do próprio milagre da existência que se fez verbo. E então nada mais pode ser dito quando a linguagem atinge este estatuto. E aquele anseio humano deve se calar mais uma vez, contudo agora com a certeza de que entre si e a linguagem há algo místico

⁶⁶ Cf. CV, 1949-33.

⁶⁷ Cf. CV, 1947-19.

operando, que não se interpõe separando o humano num plano metafísico e a linguagem numa realidade empírica, mas que é justamente a condição para que ambos existam, se refiram um a outro e para que assim o humano e sua linguagem possam estabelecer o mundo e empregar-lhe um significado último, que por sua vez só pode ser contemplado e vislumbrado a partir de um olhar humano, inexoravelmente humano.

Apêndice

Notas biográficas

As biografias de um pensador podem estar inteiramente corretas e, no entanto, a apresentação de seu pensamento permanecer não-verdadeira.

Martin Heidegger – *Heráclito*

O homem é a melhor imagem da alma humana.

Ludwig Wittgenstein – *Cultura e Valor*, 1946

Ludwig Josef Johann Wittgenstein nasceu em Viena, a 26 de abril de 1889. Oitavo e último filho de uma família vienense rica e culturalmente refinada, de ascendência judaica que cessou com o avô paterno. A família havia migrado da Saxônia para a Áustria e se convertera ao protestantismo. O pai, Karl Wittgenstein, era diretor de uma grande siderúrgica e organizou o primeiro cartel do aço na indústria austríaca. A mãe, Leopoldine, filha de um banqueiro vienense, era extremamente devotada à música.

O lar dos Wittgenstein foi um centro de vida austríaca, e, em particular de música. Entre os freqüentadores da família encontrava-se Johannes Brahms; um dos seus irmãos

Paul, tornou-se conhecido pianista. Esse ambiente garantiu a Wittgenstein algo que mais tarde ele denominaria o seu bom treinamento intelectual pré-escolar, que se resumia, no caso, à música do classicismo vienense e a uma certa vertente da literatura alemã capitaneada por Goethe, que rejeitava o nacionalismo e a fé no progresso característicos da atitude preponderante na cultura européia do século XIX e início do século XX.

A educação de Wittgenstein, até os catorze anos, processou-se totalmente em casa; era um estudante indiferente, mas demonstrava grande interesse por engenhos mecânicos, a ponto de construir uma máquina de costura, que suscitou grande admiração. Os pais resolveram, então, enviá-lo a uma escola em Linz, na região montanhosa da Áustria, onde a ênfase era colocada no estudo matemático da física, dando-se pouca atenção a educação clássica. Após três anos em Linz, Wittgenstein ingressou na Escola Técnica Superior, em Charlottenburg, Berlim. Não tardou, entretanto, a ver-se atraído por problemas filosóficos, dando início ao hábito, que duraria por toda a vida, de anotar suas reflexões filosóficas em apontamentos datados, em cadernos. Na primavera de 1908, deixou essa escola, onde estudava engenharia mecânica, e mudou-se para a Inglaterra, registrando-se como estudante de engenharia na Universidade de Manchester. Durante três anos, dedicou-se às pesquisas aeronáuticas, tendo projetado um motor acionado a jato e um propulsor. Seus interesses, porém, começaram a afastar-se dessa área, orientando-se para a matemática pura e, em seguida, para os fundamentos da matemática. Nessa época, Wittgenstein encontrou por acaso os *Princípios de Matemática* de Bertrand Russell, que lhe despertaram grande entusiasmo. Como resultado, decidiu abandonar a engenharia e, em 1912, ingressou no Trinity College, a fim de estudar com Russell. Sob sua orientação, dedicou-se à lógica, realizando progressos surpreendentes. Em *Retratos de Memória e outros ensaios*, Russell fala sobre Wittgenstein

Era um tipo esquisito, e suas idéias me pareciam estranhas, de modo que, durante todo um período letivo, não me foi possível decidir se ele era um homem de gênio ou simplesmente um excêntrico. Ao terminar o seu primeiro ano em Cambridge, veio a mim e pediu-me: ‘Poderia fazer a fineza de dizer-me se sou ou não um completo idiota?’ Respondi: ‘Meu caro amigo, eu não sei. Por que me pergunta?’ Replicou-me: ‘Porque, caso seja um completo idiota, me dedicarei à aeronáutica; caso contrário tornar-me-ei filósofo’. Disse-lhe que me escrevesse algo, durante as férias, sobre algum tema filosófico, e que eu lhe diria, então, se era ou não completo idiota. No início do novo ano letivo, trouxe-me o resultado daquilo que lhe sugeria. Após ler apenas uma frase, disse-lhe: ‘Não, você não deve tornar-se aeronauta’. E não se tornou. (RUSSELL, 1958, p. 20-1).

Depois que voltou do cárcere doou toda a fortuna que herdara do pai para duas irmãs. Em parte, isso foi devido ao fato de que não queria ter amigos atraídos pelo dinheiro. Por outro lado, a razão dessa atitude decorria da predisposição para uma vida simples e frugal e da idéia de que o dinheiro poderia ser apenas uma amolação para o filósofo.

Herdou do pai uma grande fortuna, mas desfez-se dela, sob a alegação de que o dinheiro constituía apenas uma amolação para um filósofo. (RUSSELL, 1958, p. 21).

Então, a partir de 1920, Wittgenstein passou a ser um mestre-escola, lecionando para crianças de 9 a 10 anos de idade em Trattenbach; em 1922 rumou para Puchberg am Schneeberg e em 1924 para Otterthal exercendo o mesmo ofício. Escreveu nesse período um dicionário de ortografia para uso em escolas primárias (*Wörterbuch für Volksschulen*). Não tardou, contudo, a ver-se em dificuldades e desencantar-se.

Em 1926, retornou a Viena. Trabalhou primeiro como jardineiro em um monastério. Mais tarde, projetou e supervisionou a construção de uma mansão para a irmã, Margareth, inspirada no estilo antidecorativo do arquiteto austríaco Adolf Loos.

Até a Segunda Guerra Mundial, Wittgenstein levou em Cambridge uma vida de trabalho, dedicada a ensinar e, sobretudo, a escrever. Junto ao amigo Francis Skinner, ele tomava lições de russo com Fania Pascal desde 1933, e em 1935 partiu para a URSS com a

intenção de ali trabalhar, como professor, numa universidade. Mas acabou abreviando a estada, decepcionado, ao que consta, com uma curtíssima experiência em que mal chegou a entrar em contato com filósofos e cientistas.

Do contato entre Wittgenstein e outros pensadores, são conhecidas suas visitas com alguns membros do chamado *Círculo de Viena*. Destaca-se Schlick estabeleceu um contato com Wittgenstein, que não participava dos encontros semanais do Círculo, mas reunia-se com um pequeno grupo selecionado de seus membros (Schlick, Waismann e, inicialmente, Carnap). Essas discussões, juntamente com o *Tractatus*, exerceram influências decisivas no desenvolvimento do positivismo lógico no período entre guerras. Waismann foi incumbido de escrever um livro – *Logik, Sprache, Philosophie* – que apresentasse uma explicação acessível para o *Tractatus* (HALLER, 1990, p. 41-54).

Entretanto, uma vez que Wittgenstein rapidamente abandonou as doutrinas que inicialmente sustentou, o livro acabou por se transformar em uma exposição das visões que ele desenvolvera no início dos anos da década de 1930. Por conta de tensão daí decorrente, romperam relações em 1934, e o livro só veio a ser publicado em 1965. Por ocasião desses desencontros, Wittgenstein desenvolveu o hoje célebre princípio de verificação, segundo o qual o significado de uma proposição é seu método de verificação. Ao mesmo tempo, considerou a idéia de uma versão fenomenalista de verificacionismo. Distinguiu três tipos de proposições de acordo com a possibilidade e modo de verificação. As únicas proposições genuínas são os enunciados sobre os dados dos sentidos, que são verificados pela comparação direta com a experiência imediata. Outras proposições empíricas são hipóteses que jamais podem ser completamente verificadas, apenas adquirindo um grau maior ou menor de probabilidade. Por fim, as proposições matemáticas não são de modo algum passíveis de verificação, uma vez que não estão de acordo nem em desacordo com a realidade. Seu sentido é, contudo, fornecido por provas.

Quando Wittgenstein voltou a Cambridge, no ano de 1929, para ali se estabelecer definitivamente – reza a lenda que teria sido reconduzido à filosofia motivado por uma conferência dada pelo matemático holandês Luitzen Egbertus Jan Brouwer, o fundador da matemática institucionalista. As relações que mantinha com seus ex-professores já não eram as mesmas. Russell e ele, após um encontro em Innsbruck, em 1922, tinham-se separado quase brigados. Mesmo assim a defesa da tese de doutorado – cujo teor era nada menos que o *Tractatus* – em 1929, perante uma banca formada por Russell e Moore transcorreu da melhor maneira possível. Moore teria escrito no relatório:

Na minha opinião pessoal, a tese do sr. Wittgenstein é obra de gênio, mas, isto à parte, certamente alcança o nível exigido para a obtenção do grau de doutor em filosofia por Cambridge. (MOORE *apud* CHAUVIRÉ, 1991, p. 79).

Wittgenstein ainda disse aos membros da banca, falando sobre o *Tractatus*, “Não se preocupem, vocês jamais o entenderão.” Com o apoio de Russell e Moore, ele ganhou uma bolsa de pesquisa em 1930.

Depois disso, começou a ministrar os célebres cursos-palestras. Ele não lecionava de maneira convencional; pensava consigo mesmo, como se estivesse sozinho, dirigindo perguntas ocasionais ao seletor corpo de ouvintes. A intenção inicial fora a de elaborar e modificar alguns dos pensamentos do *Tractatus*. Logo percebeu, contudo, a necessidade de uma reavaliação radical. Contou, para isso, com o auxílio de discussões com o economista marxista Piero Sraffa, a quem atribui o mérito de lhe proporcionar uma perspectiva antropológica dos problemas filosóficos. Isso fica bastante evidente na abordagem do tema da linguagem, quando deixa de vê-la como um sistema abstrato de precondições quase transcendentais para a representação, passando a encará-la como parte das práticas humanas, como parte de uma forma de vida (*Lebensform*).

Depois disso Wittgenstein se cansa ao ponto de desenvolver uma depressão deste contato com as *mentes brilhantes* que o cercavam, e então parte para a Noruega onde vive em uma cabana isolada nas margens de um fiorde. Após vários períodos de trabalho na Noruega, em 1936-1937, começou a compreender que estava definitivamente ligado à Inglaterra. Já se previa a anexação da Áustria por Hitler. No mesmo ano em que foi nomeado professor em Cambridge (1939-1940), sucedendo Moore na cátedra, adotou a nacionalidade britânica. Depois de uma rápida viagem aos Estados Unidos, engajou-se, em novembro de 1941, nos serviços de saúde, trabalhando no Guy's Hospital de Londres e depois num laboratório em Newcastle.

Com relação ao Holocausto, Wittgenstein que era meio judeu, e que havia tido o mesmo professor de história que Adolf Hitler, apenas escreveu em 1945:

Não é necessário enfurecer-se, mesmo com Hitler; muito menos com Deus. (CV, 1945-3).

Em Viena, a família não foi perturbada, uma vez que os nazistas não conseguiram estabelecer sua ascendência judaica. Ironicamente uma bomba inglesa destruiu o palácio Wittgenstein.

No ano de 1947, Wittgenstein viajou para os Estados Unidos em Cornell, onde foi visitar o amigo Malcolm. Lá se sentiu mal. Hospitalizado, queria voltar para a Inglaterra: “Não quero morrer na América. Sou europeu. Quero morrer na Europa” dizia ele. Em outubro, os médicos deixaram-no voltar, sem lhe darem o diagnóstico, que ficaria sabendo na Inglaterra: câncer de próstata.

Em 1951, Wittgenstein redigiu seu testamento. Designou Rush Rhees como executor testamentário e confiou os manuscritos a E. Ascombe, Rush Rhees e von Wright, com a instrução de publicar o que lhes parecesse oportuno. Isto feito, aceitou o convite de seu

médico, o dr. Bevan, para instalar-se na casa dele. Já na casa do seu médico, a senhora Bevan lembrou-se do aniversário de Wittgenstein e preparou um bolo onde escreveu com açúcar em pó “Que se repita por muitos anos!”. Quando Wittgenstein lhe perguntou se refletira nas conseqüências de tal desejo, ela começou a chorar e deixou cair o bolo. “Repare... disse Wittgenstein ao médico quando este chegou a casa... fiquei sem o bolo e sem uma resposta para a minha pergunta.” (CHAUVIRÉ, 1991, p. 85) Estava trabalhando então em dois manuscritos: *Observações sobre as cores* e *Sobre a certeza*, que seriam publicados nos anos 70.

Morreu no dia 29 de abril de 1951. A academia conferiu-lhe uma reputação de impenetrabilidade no que, aliás, pagava na mesma moeda. Wittgenstein pensava que um ser humano, normal e honesto, não pode ensinar. Os alunos que se aproximavam esperavam dele conhecimentos profundos; e encontravam um homem que lhes dizia que só o sofrimento congrega a humanidade e que é preciso tratar o próximo com gentileza. Lia muito, para multiplicar a sua experiência. Lia Tolstoi (mas nunca chegava ao fim), os Evangelhos, e montes de histórias policiais. Encolhia os ombros quando citavam Freud. Quando morreu, estava lendo *Black Beauty*. As suas últimas palavras foram: “Digam-lhes que tive uma vida maravilhosa”. (CHAUVIRÉ, 1991, p. 103).

No funeral, estavam presentes seus amigos católicos, Drury, E. Ascombe, Richards e Smythies, que fizeram questão de que lhe fosse ministrada a extrema-unção e lhe asseguraram funerais religiosos. Era o início da transformação da pessoa de Wittgenstein em uma lenda. No último encontro com Drury, dissera-lhe: “Drury, aconteça o que acontecer, nunca pare de pensar.” (CHAUVIRÉ, 1991, p. 103).

Atualmente Wittgenstein é considerado, por muitos, o filósofo mais importante do século XX. Todavia, é difícil enquadrar este pensamento na história da filosofia, em parte devido à sua iconoclastia posterior e, em parte, porque, como Frege, ele parte de reflexões

que, à luz dessa história, podem parecer provincianas e até mesmo desprovidas de qualquer importância filosófica.

Referências bibliográficas

APEL, Karl-Otto. **Transformação da Filosofia** – 1: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. **Transformação da Filosofia** – 2: O a priori da comunidade de comunicação. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola – Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale, vol. II, 2002.

BACON, Francis. **Novum Organum** ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores).

CARVALHO, F. Z. F. **O fim da cadeia de razões** – Wittgenstein, crítico de Freud. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Fumec, 2002.

CHAUVIRÉ, Christiane. **Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1991.

CONDÉ, Mauro Lucio Leitão. **Wittgenstein: linguagem e mundo**. São Paulo: Annablume, 1998.

CUTER, J. V. G. Por que o Tractatus necessita de um sujeito transcendental?. IN: **Dois Pontos**. Subjetividade e linguagem. Vol.3 número 1, Curitiba/São Carlos: UFPR/UFSCAR, abril de 2006, p. 171-192.

DALL'AGNOL, Darlei. **Ética e linguagem**: uma introdução ao *Tractatus* de Wittgenstein. 3ª ed., Florianópolis/São Leopoldo: Ed. da UFSC/Editora Unisinos, 2005.

DESCARTES, René. **Discurso do método; Meditações** 5ª ed., São Paulo: Nova Cultural, 1991.

DIAS, Maria Clara. **Kant e Wittgenstein**: Os limites da linguagem. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

FAUSTINO, Sílvia. **Wittgenstien – O eu e sua gramática**. São Paulo: Ática, 1995.

GIANNOTTI, J. A. **Apresentação do mundo** – considerações sobre o pensamento de Wittgenstein. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1998.

GOETHE, Johann Wolfgang Von. **Fausto**. 5ª ed., Belo Horizonte: Itatiaia Editora, 2002.

HALLER, Rudolf. **Wittgenstein e a filosofia austríaca: questões**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

HARTNACK, J. Kant and Wittgenstein. IN: **Kant Studien**, v. 60, 1960, p. 131-134.

HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**. 3ª ed., Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

HINTIKKA, Jaakko; HINTIKKA, Merrill. **Uma investigação sobre Wittgenstein**. Campinas: Papyrus, 1994.

HUME, David. **Investigação acerca do entendimento humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

JANIK, Allan S; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

JOURDAN, Camila. 'Seguir regras' em Wittgenstein: Críticas ao mentalismo e ao comunitarismo. IN: **Abstracta 1**: 2 pp. 207 – 220, 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

LOCKE, John. **Investigação acerca do entendimento humano**. 2ª ed., São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LOKHORST, Gert-Jan C. Ontology, Semantics and Philosophy of Mind in Wittgenstein's Tractatus: A formal reconstruction. First published in **Erkenntnis**, n.º. 29 (1988), 35-75. ISSN 0165-0106.

MONK, Ray. **Wittgenstein, o dever do gênio**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MORA, José Ferrater. **Diccionario de Filosofía**. 5ª ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1971.

MORENO, Arley R. **Wittgenstein através das imagens**. 2ª ed., Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

_____. **Wittgenstein: os labirintos da linguagem**: ensaio introdutório. São Paulo: Moderna; Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2000.

MOURA, Vitor. **Wittgenstein: the possibility of the transcendental game**. <http://hdl.handle.net/1822/3041>, 27/09/1995.

ONATE, Alberto Marcos. **Entre eu e si, ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003.

_____. O lugar do transcendental. **Revista de Filosofia PUC-PR**. V. 19, n. 24, p. 131-145, jan/jun. 2007.

PLATÃO. **Crátilo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1963. (Versão do grego, prefácio e notas pelo Pe. Dias Palmeira).

_____. Sofista. IN: **Diálogos**. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1955. (Tradução direta do grego por Jorge Paleikat).

_____. **A República**. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores).

PRADO JÚNIOR, Bento. Algumas observações sobre as Vermichte Bermerkungen. IN: **Dois Pontos**. Subjetividade e linguagem. Vol.3 número 1, Curitiba/São Carlos: UFPR/UFSCAR, abril de 2006, p. 11-36.

PRADO NETO, Bento. **Fenomenologia em Wittgenstein: tempo, cor e figuração**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

RUSSELL, Bertrand. **Retratos de memória e outros ensaios**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.

_____. Filosofia do atomismo lógico. In: RUSSEL, B. **Ensaios escolhidos**. São Paulo: Nova Cultural, 1992.

SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. **A harmonia essencial**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

_____. **A essência da proposição e a essência do mundo**. IN: Wittgenstein, L. Tractatus Logico-Philosophicus. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993, p. 11-112.

SCHIMITZ, François. **Wittgenstein**. São Paulo: Espaço Liberdade, 2004.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. São Paulo: Abril Cultural, 2005.

SCRUTON, Roger. **Introdução à Filosofia Moderna**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

SPANIOL, Werner. **Filosofia e método no segundo Wittgenstein**: uma luta contra o enfeitamento do nosso entendimento. São Paulo: Loyola, 1989.

SPENGLER, Oswald. **A Decadência do Ocidente** – Esboço de uma morfologia da História Universal. 2ª ed., Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

STEGMÜLLER, Wolfgang. **A Filosofia Contemporânea** – Introdução crítica. Vol. 1, São Paulo: EPU, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1977.

SUMARES, Manuel. **Sobre Da Certeza de Ludwig Wittgenstein: um Ensaio Introdutório**. Porto: Edições Contraponto, 1994.

WALLNER, Friedrich. **A obra filosófica de Wittgenstein como unidade** – Reflexões e exercício em relação a uma nova concepção de filosofia. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Carnets – 1914-1916**. Paris: Gallimard, 1971.

_____. **Conferência sobre ética**. Florianópolis/São Leopoldo: Ed. da UFSC/ Editora Unisinos, 2005.

_____. **Cultura e Valor**. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. **Da Certeza**. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Gramática Filosófica**. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. **Observações Filosóficas**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **O Livro Azul**. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **O Livro Castanho**. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Remarks on the Foundations of Mathematics**. 3rd Ed., Oxford: Basil Blackwell, 1989.

_____. **Tractatus Logico-Philosophicus**. 3ª ed., São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

_____. **Zettel**. Traducción de Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines. Londres: Basil Blackwell, 1967.

XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Nova Cultural, 2004. IN: Coleção Pensadores: Sócrates.

WOLFF, Francis. **Dizer o mundo**. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

ZILHÃO, António. **Linguagem da filosofia e filosofia da linguagem**. Lisboa: Edições Colibri, 1993.