

O abandono radical do ponto de vista transcendental parece abrir as portas a toda sorte de análise empírica, de processos psicológicos, sociológicos

ENTRE O EMPÍRICO E O TRANSCENDENTAL

a noção de *forma de vida*.

A linguagem se torna autônoma, relativamente aos fatos, e trata-se, então, de considerar como ela engendra a significação ainda que na ausência de qualquer fato que pudesse ser a referência das palavras e dos enunciados. Mas o que é substituído ao mundo? O que é colocado em seu lugar, servindo de critério para a compreensão e análise do significado? Como já dissemos, é seu justo lugar: corresponderá a um dos usos possíveis.

Assim sendo, o pano de fundo para a análise do funcionamento da linguagem, no *Tractatus*, era o mundo: seu ponto de referência, depositário de todos os conteúdos que podem dar forma às expressões linguísticas em geral. Não temos mais, agora, depois do *Tractatus*, esse ancoradouro firme e sólido; não mais poderemos apoiar-nos na estrutura fixa dos fatos para estabelecer o elo com a forma lógica fixa da linguagem, ou a forma geral da proposição. No *Tractatus*, ainda segundo o paradigma da explicação unificadora, tratava-se como que de *adivinhar* de que modo funciona a linguagem; agora, trata-se de "ver seu emprego e aprender com isso" (L. F., § 340). Se a linguagem era considerada como um mecanismo essencialmente referencial, então, a partir do momento em que a significação for concebida como independente do modelo referencial, os fatos não mais são relevantes para a explicação desse mecanismo; a significação linguística torna-se, por princípio, independente dos fatos, e a referência, ainda que virtual, isto é, por mais abstrata e formal que seja, não mais terá privilégio sobre outros mecanismos possíveis. Assim, a linguagem passa a ser considerada do ponto de vista da multiplicidade de usos que podem ser feitos das palavras e enunciados, e o mecanismo referencial será, então, relativizado e situado em seu justo lugar: corresponderá a um dos usos possíveis.

manifesta nas diferentes línguas do mundo. coincidindo com o fato efetivo da linguagem como processo empírico que se o conceito de linguagem corresponde a um esquema puramente formal, não de a um esquema vazio, possuindo apenas conteúdo formal; assim, também do mundo. Como já salientamos, o conceito de mundo no *Tractatus* correspondeu salvaguardando, assim, o sentido da proposição relativamente às contingências. Como vimos, isomórfica a estrutura do fato, e essa isomorfia permitiu a explicação do mecanismo de representação em termos puramente formais, considerada, como vimos, isomórfica a estrutura da linguagem. Com efeito, a estrutura lógica da proposição era toda a análise da linguagem. Com efeito, a estrutura lógica da proposição era conservou em seu pensamento resquícios de realismo ontológico permanendo

Consideremos um exemplo, tomado do próprio Wittgenstein: quando ouço uma peça musical e a compreendo, como, então, explicar essa experiência a alguém? Uma maneira precisa de fazê-lo será, entre outras, gesticular, por exemplo, dançar expressivamente. Nessa situação estarei, de certa forma, dando a ver uma *amostra* de minha experiência, o que é uma forma precisa de colocar meu interlocutor em contato direto com ela; entretanto a própria natureza da amostragem é imprecisa, pois é imprecisa a natureza de minha experiência compreensiva da música. Não se tratará, então, de encontrar uma forma de expressão de ordem superior, como o projeto ideográfico do *Tractatus*, ou de uma linguagem

usos da linguagem. essa a função exercida pelas metáforas na tarefa de descrição terapêutica dos meios precisos para caracterizar imprecisamente aquilo que é impreciso. Será ou tornar impreciso o que há de preciso no vago. Trata-se, isso sim, de usar preciso no vago nem de usar meios imprecisos para caracterizar o impreciso em Wittgenstein, nem de usar meios imprecisos para caracterizar o que há de preciso, de significação que certos conceitos comportam. Não se trata, pois, vagas as noções que já o são, ou para eliminar aquela camada parcial, mas que consiste no emprego de expressões metáforicas para tornar ainda mais pouco, aquele subterfúgio, talvez mais recente e também mais generalizado, precisa que procuraria evocar a expressão metáforica. Não corresponde, portanto, uma camada mínima, mas precisa, de significação; e é essa camada fixa e usado para caracterizar conceitos que, não sendo exatos, possuem, todavia, aqui, o emprego metáforico da expressão ao velho subterfúgio filosófico. Antes de abordar tal conceito, salientemos o fato de não corresponder, meio da seguinte metáfora: "propriedade de semelhança de família".

Veremos que o trabalho filosófico de Wittgenstein, após o *Tractatus*, caminha justamente na direção de um campo que não pode ser assimilado sem perigo de deformarmos seu pensamento, nem ao transcendental nem ao empírico. Tomemos, como exemplo, um dos novos conceitos básicos, que é introduzido por o do jovem Ludwig.

terceira possibilidade, o som de suas vozes... É a força de certas imagens que dirigem nosso pensamento — as mesmas imagens que dirigiram, sem dúvida, só há o empírico, e vice-versa! Por trás de tudo isso, são ainda os velhos gregos que retomam a palavra, deixando ecoar, sem contradição e livre de uma colocação uma situação de escolha exclusiva e única: fora do transcendental valeria à profunda questão, na boca do jovem Hamlet, "Ser ou não ser?", como possa tirar das novas ideias de Wittgenstein. Sustentar tal interpretação equívoca ou antropológicos. Não nos parece, todavia, ser esta uma consequência que se

Exemplo
de
uso
da
música

Usos
das
metáforas

Críticas
de
Wittgenstein
de
seu
pensamento
de
linguagem
de
revela

primária, expressão imediata de dados imediatos de nossa experiência; nossos recursos cotidianos, a linguagem natural, os gestos, as expressões faciais etc. seriam bastante adequados para exprimir nossa experiência da significação. As metáforas e, mais amplamente, as ligações analógicas terão um papel importante na reflexão de Wittgenstein após o *Tractatus*. Estejamos, portanto, precavidos: passaremos a pensar com conceitos vagos, que são instrumentos precisos para caracterizar imprecisamente o vago. O que é, então, essa propriedade qualificada por Wittgenstein de "semelhança de família"?

AS SEMELHANÇAS E O ANTIDOGMATISMO

Atingimos, aqui, um dos pontos cruciais do pensamento de nosso filósofo, em que teremos a oportunidade de apreciar, por um lado, as últimas relações entre as noções de "forma de vida" e "propriedade de semelhança de família" e, por outro lado, o espírito antidogmático que norteia seu trabalho filosófico, avesso tanto à postura transcendental quanto à postura empiricista quando marcadamente, ambas, pelo dogmatismo dos fundamentos.

Tomemos, para tanto, outra noção metafórica criada por Wittgenstein para caracterizar sua nova concepção de linguagem: "jogo de linguagem". Por que ele evita chamar a linguagem pelo seu nome? Por que forjar essa expressão metafórica? Estaria ele na situação daqueles que, pelas circunstâncias, sentem vergonha de chamar o sentimento próprio por seu próprio nome? Não se trata, em nosso caso, de encobrir sentimentos inconfessáveis mas, pelo contrário, de revelar claramente as origens das "contusões que o entendimento recebe ao correr de encontro às fronteiras da linguagem" (L. F., § 119). Quando nos referimos à linguagem com a palavra "linguagem", estamos prestes a sofrer essas contusões, uma vez que delimitamos fronteiras precisas — assim como havia feito o *Tractatus*; acreditamos, ou, mais ainda, temos certeza a respeito dos limites claros que circunscurevem tudo e somente aquilo que representa significativamente, e estamos dispostos a fornecer sua forma geral e fixa. E é daí que surgem as contusões travestidas na figura dos problemas filosóficos.

O primeiro passo para reconhecer essa situação é dado quando *olhamos, sem pensar, à nossa volta, e constatamos que há múltiplas aplicações que fazemos das palavras e dos enunciados lingüísticos, diferentes usos da linguagem — que nada mais são do que diferentes técnicas que desenvolvemos para manipular seus elementos — e que essa diversidade está completamente imbricada com vários tipos de outras atividades extralingüísticas, mas que são, inevitavelmente, envolvidas pela linguagem* (L. F., § 7). Como já salientamos, na expressão "jogo de linguagem", a palavra "jogo" procura

assimilar essas atividades a formas de vida (L. F., § 23). Caminhemos mais um passo: mas o que é um "jogo"? Quando *olhamos, detidamente, para tudo aquilo que é denominado por essa palavra, vemos que não é possível encontrar uma propriedade característica que seja comum a todas as situações de jogos, e que nos permita, então, distinguir e definir exatamente o conceito de "jogo". Tudo o que podemos encontrar são semelhanças e diferenças entre essas diferentes situações.*

O que nos autoriza, então, nessas circunstâncias, a aplicar a palavra "jogo"? São essas *semelhanças* que percorrem as diferentes situações, diz Wittgenstein, "semelhanças de conjunto e de pormenor" (L. F., § 66). A propriedade que nos permite empregar a palavra "jogo" e compreender seu significado em situações de comunicação não é uma propriedade transitiva, ou seja, que percorre todos os elementos aos quais a aplicamos; é uma "propriedade de

semelhança de família", como aqueles traços fisionômicos que nos permitem identificar pessoas como pertencendo a uma mesma família: tais pessoas são semelhantes, sem serem idênticas. Mas então — diria o filósofo do *Tractatus*, inspirado nos pensamentos de Frege e de Russell — a palavra "jogo" não indica um conceito exato! Não podemos saber o que é e o que não é um "jogo". Tudo é vago, tudo é inexacto! "... um conceito impreciso é realmente um *conceito*". Sim, responde agora o filósofo das *Investigações*, estamos, de fato, diante de uma situação imprecisa e vaga; mas quando nos perguntamos: "Uma fotografia pouco nítida é realmente a imagem de uma pessoa?", é ela ainda uma fotografia dessa pessoa? — vemos, com frequência, que é justamente da imagem pouco nítida que precisamos (L. F., § 71). Mas o que é, então, um "jogo"? perguntaria o *Tractatus*; "tasso e outras coisas semelhantes chamamos de 'jogos'", respondem as *Investigações* (§ 69). O que é a "linguagem"? São tais e tais jogos e outras coisas semelhantes.

Surpresa e indignação do filósofo racionalista! Não é possível, então, dizer o que é linguagem e o que não é mais linguagem? É a instauração do infundado caos da irracionalidade!, brada o racionalista, com fúria. Entramos, prossegue ele, no reino das imprecisões da imaginação, do senso-comum, da contradição, do empírico! Nem tanto, retoma a palavra o filósofo das *Investigações*: é possível traçar limites para a linguagem e para os conceitos em geral, "pois ainda não foi traçado nenhum" (L. F., § 68). É possível traçar limites segundo objetivos determinados; mas isso não implica que tais limites existam por si próprios, independentemente dos objetivos que nós próprios traçamos — ou, dito de outra maneira, os limites dos conceitos não são independentes de nossa ação, ganhando consistência e sentido apenas quando são relativos aos usos

Conceitos
de jogos
de família

semelhança
de família

Jogos
de
linguagem

determinados que pretendemos fazer dos conceitos. A exatidão conceitual é, assim, um atributo do uso.

Mas dizer isso não basta. Podemos ir além na crítica ao pressuposto racionalista, segundo o qual só é possível pensarmos e comunicarmos por meio de conceitos exatos, de que sendo a linguagem natural fonte de imprecisões e enganos seria, então, preciso substituí-la por uma ideografia. Não, diz agora Wittgenstein, pois é com conceitos vagos que, de fato, nos comunicamos e pensamos! Quando empregamos a palavra "jogo" ou "linguagem", sabemos do que estamos falando, nas situações cotidianas de comunicação, mesmo que sejam vagas as regras delimitadoras do seu uso. Assim como jogamos tênis, suas regras não prescrevem nem a força de toque nem a altura da bola; entretanto, jogamos tênis assim mesmo, com eficiência e precisão!

OS USOS DAS PALAVRAS

Chegamos, então, a estas duas idéias: a precisão dos conceitos é função do uso que deles fazemos, e a comunicação lingüística não supõe, senão metafisicamente, a existência de uma significação autônoma, comum aos interlocutores, à qual teriam eles igualmente acesso.

Considerando mais de perto a primeira idéia, notamos que Wittgenstein está longe de abrir as portas ao irracionalismo da experiência pré-conceitual ou ao empirismo dos processos causais; se não mais assume ele o ponto de vista fundante da razão transcendental, não podemos, todavia, dizer que algo meramente com outro nome é colocado em seu lugar para desempenhar a mesma função. De fato, a noção de "uso" não pode simplesmente substituir a noção de "razão" em sua tradicional função de fundamento, uma vez que diz respeito a processos pragmáticos diversos sempre em transformação, que não se realizam segundo princípios previamente estabelecidos, mas engendram seus próprios princípios e normas ao sabor das circunstâncias, das necessidades naturais dos homens, de seus hábitos e expectativas, de suas instituições. A noção de "uso" exerce, de maneira muito especial, a função de fundamento da significação: é fundamento instável, isto é, como diz Wittgenstein, "fundamento sem fundamento". A noção de "uso" não exige, de Wittgenstein, a construção de um sistema filosófico particular, em que teses são articuladas com o objetivo de fundamentar a análise do real.

De seu novo ponto de vista, não há teses em filosofia, uma vez que a "filosofia deixa tudo como está" (L. F., § 124): a solução de suas questões reside no seu desaparecimento, quando o filósofo mostra que não há questões essenciais, questões profundas, mas que, pelo contrário, todas essas questões estão situadas

na superfície, niveladas pelos usos que fazemos da linguagem. A grande dificuldade reside, justamente, em sermos capazes de *ver* aquilo que já está diante de nossos olhos, pois perdemos, por assim dizer, a capacidade de *ver* ao *olharmos*. A noção de "uso" não é uma fórmula a ser aplicada segundo regras fixas; pelo contrário, é também ela um conceito vago, para indicar os conjuntos de regras presentes nos diferentes jogos de linguagem — regras, aliás, em geral, apenas indicativas, nem sempre prescritivas.

Wittgenstein procura incessantemente, agora, *descrever* esses conjuntos de regras segundo os quais empregamos as palavras. A resposta mais adequada à questão "O que significa tal palavra?" é a seguinte: tal palavra significa a explicação que demos de sua significação — e essa explicação corresponde à explicação do uso que fazemos de tal palavra. Trata-se, para o filósofo das *Investigações*, de descrever esses usos. Como dissemos, os usos são regidos por regras, e a descrição daqueles deve passar pela descrição destas. A filosofia é, então, compreendida como descrição "gramatical", em um sentido particular: descrição das regras que orientam os usos das palavras e enunciados nos jogos de linguagem. Não se trata, portanto, de fundar os jogos de linguagem nem de adentrar alegrementemente pelo irracional ou pelo empírico. Trata-se, simplesmente, de descrever sem explicar, levando a sério os detalhes, as nuances e as diferenças; trata-se, também, de descrever usos *possíveis*, de inventá-los e descrevê-los para melhor apreciar os casos inusitados em sua especificidade; para liberar, por assim dizer, nosso olhar do hábito que desenvolvemos com os usos mais familiares.

Constatar a presença do vago não implica, pois, que nos rendamos a ele e passemos a falar vagamente ou a não mais falar. Os usos da linguagem fazem parte de formas de vida, e estas não são aleatórias: elas possuem um ancoradouro, que não é constituído nem por princípios normativos — as leis da natureza ou as leis da razão — nem caracterizado pela ausência de todo e qualquer princípio — a pura contradição do empírico, a irracionalidade animal —, mas sim um ancoradouro caracterizado por *convenções* de regras, por instituições, formas de vida. Tais regras não são sempre normativas nem absolutamente exatas mas ainda que determinados usos possam fazer delas regras exatas e normativas com vistas a certos objetivos. Não é conveniente postular *a priori* o que são essas regras, mesmo que seja possível fazê-lo; mas, justamente, nesse último caso, caímos em confusões conceituais. Trata-se, apenas, de descrevê-las o mais minuciosamente possível, não para *encontrar* soluções — pois quando as- sumimos a tarefa de descrição, podemos *evitar* as confusões —, mas para tornar claro o que já está diante de nossos olhos. Daí poderemos *ver*, até mesmo, que

Wittgenstein
descreve
os usos
das palavras

Wittgenstein

certas regras são aplicadas com função normativa e *a priori*, enquanto outras devem passar pelo crivo dos fatos; mas isso, justamente, não pode ser afirmado *a priori*, uma vez que essas aplicações podem variar para uma mesma regra, para um mesmo enunciado. Tudo continuará como está, apenas que, levando o vago a sério, daremos a ele um lugar em nossa reflexão teórica, e escaparemos aos falsos problemas criados pela fé na exatidão e pelas ilusões presentes no dogmatismo transcendental.

CRÍTICA AO PARADIGMA AGOSTINIANO

Consideremos, agora, a crítica que faz Wittgenstein a uma determinada concepção de significação, e abordemo-la pelo seu aspecto mais simples e geral, procurando evitar os meandros de sua argumentação. Trata-se de uma concepção, segundo Wittgenstein, profundamente arraigada no pensamento filosófico tradicional, aliás, a mesma que, por assim dizer, tolnheu o olhar do jovem autor do *Tractatus*, herdeiro direto de Frege e Russell.

Uma das teses clássicas, presente nas diferentes reflexões sobre a linguagem, é a que a comunicação lingüística supõe a existência de uma série de traços formais, semânticos e sintáticos, presentes nas línguas, que são partilhados pelos interlocutores. Estes teriam, em igualdade de condições, acesso aos elementos formais, e saberiam usá-los devidamente, segundo regras bem determinadas. E essa tese, velha como os deuses, que Wittgenstein ataca. E já sabemos, pelos exemplos anteriores das palavras "jogo" e "linguagem", qual é a direção que toma esse ataque.

Procurando apenas *descrever* o funcionamento da comunicação pela linguagem, a única coisa que podemos afirmar é o resultado de nossa constatação: quando falamos, usando palavras e enunciados, empregamos termos vagos, que não delimitam precisamente, segundo regras fixas, aquilo a que se referem; as regras são aplicadas de maneiras diferentes pelos interlocutores nas diferentes situações, ou, até, diferentemente nas mesmas situações, uma vez que elas não são normativas, mas apenas indicam uma direção geral, fornecem uma orientação — assim como as tabuletas de tráfico, indicativas de direção, e não prescritivas de um trajeto preciso. E é assim, de fato, que nos comunicamos: fazemo-nos compreender e compreendemos nosso interlocutor. Por exemplo, afirma Wittgenstein, "se eu der a descrição: 'O solo estava inteiramente coberto de plantas' —, você dirá que eu não sei do que falo enquanto eu não puder dar uma definição de planta?" (I. F., § 70). Mesmo que nem eu nem meu interlocutor saibamos dar uma tal definição, compreendemo-nos convenientemente quando enunciado aquela frase descritiva. Onde está, então, a significação autônoma e

comum aos interlocutores, e onde estão as regras precisas que eles, pretensamente, estariam a seguir? A entidade autônoma "significação" — eis aqui mais um dos enganos gerados por confusões conceituais, pelo fascínio que a linguagem exerce sobre nós. Quando nos deixamos entorpecer por esses fascínios, somos levados aos problemas filosóficos, que são caminhos sem saída: "Um problema filosófico tem a forma: 'Eu não sei mais nada'" (I. F., § 123).

Outra tese, defendida igualmente pelos que se dedicaram e dedicam a pensar sobre a linguagem, consiste em postular entidades mentais inatas, que explicariam nossa capacidade de estabelecer a comunicação pela linguagem — entidades que constituiriam, segundo certas versões da mesma tese, o próprio conteúdo conceitual presente na comunicação. Chegamos, aqui, a outra vertente do pensamento de Wittgenstein, aquela que fornece argumentos para uma crítica ao mentalismo — outro aspecto do mesmo modelo referencial ou agostiniano. Tomemos, como exemplo de estilo polêmico das *Investigações* a que Wittgenstein atribui a função terapêutica para o pensamento filosófico gerador de confusões conceituais —, alguns aspectos da análise feita a respeito da noção de "querer dizer" (o termo alemão "meinem" pode ser convenientemente traduzido para o português por uma palavra, todavia, pouco usada, que é "mentar", ou seja, "ter em mente"). Consideremos, como contexto da análise, a crítica feita por Wittgenstein ao paradigma agostiniano do aprendizado da linguagem. Para Santo Agostinho (citado por Wittgenstein, I. F., § 1), aprendemos a linguagem observando os gestos, a mímica, os movimentos dos olhos e dos membros, o som da voz das pessoas que falam referindo-se a objetos empíricos, tais como casas, mesas e cadeiras, assim como a seus sentimentos e a seus desejos. Para Wittgenstein, essa concepção condensa um determinado modelo "da essência da linguagem humana" (ibid., id.), a de que as palavras têm significação porque colam-se, como se fossem etiquetas, às respectivas referências: a significação seria, segundo esse modelo, "o objeto que a palavra substitui" (ibid., id.).

O APRENDIZADO OSTENSIVO E OS ESTADOS MENTAIS

Já esboçamos acima a crítica à concepção referencial como sendo o fundamento da significação lingüística. Há, todavia, outro aspecto importante da concepção agostiniana, que é o do aprendizado da linguagem. Wittgenstein discute, então, o processo que ele denomina "ensino ostensivo", e considera o uma forma primitiva de treinamento para o emprego das palavras. Nesse processo, podemos claramente apreciar como são *ensinadas* as regras em geral, e, também, em particular, quais são as regras que permitem *introduzir*

os modelos para as aplicações das palavras; o ensino ostensivo tem a seguinte forma: pronunciar uma palavra e apontar para um objeto.

Ora, esse processo de "etiquetagem" dos objetos não basta para que possamos dar conta de tudo o que pode ser feito com a linguagem — já vimos o exemplo da palavra "água". O ensino ostensivo, que pode ser comparado a uma forma de "etiquetagem", é apenas uma "preparação" para formas mais completas de uso. Assim, quando não se trata mais de apenas ensinar, mas de *definir* ostensivamente uma palavra, faz-se necessário um conhecimento suplementar: é preciso que se conheça o suporte, o aspecto da referência sobre o qual é colocada a etiqueta. Quando quero definir um nome para o número dois, mostrando duas nozes e dizendo "isto se chama dois", não fica claro se a palavra "dois" se aplica apenas a *esse* conjunto de nozes, ou à sua forma. É preciso que o aprendiz possa perguntar: "O que é dois? *Esse* conjunto de objetos, sua forma ou sua cor?". É preciso que o aprendiz já saiba que se trata de definir uma palavra, e uma palavra para tal aspecto do objeto e não para outro; ou seja, ele já deve dominar um jogo de linguagem mais primitivo, que é o jogo puramente referencial, dado pelo processo de ensino ostensivo.

É exatamente esta a situação daquele que chega a um país estrangeiro para aprender a língua; o aprendizado será realizado por meio de definições ostensivas fornecidas pelos falantes nativos, de adivinhações, por parte do aprendiz, do sentido dessas definições etc. Nesse caso, o aprendiz pode servir-se das definições ostensivas porque já domina uma língua, ou melhor, domina diversos jogos de linguagem; em outros termos, já possui uma linguagem e é capaz, portanto, de pensar, isto é, de interpretar correta ou incorretamente tais definições. Ora, mas parece ser justamente essa a posição de Santo Agostinho: a criança aprende a falar porque já pode pensar, porque pode interpretar correta ou incorretamente o que lhe é ensinado; como se ela pudesse falar consigo própria, ainda que sem as palavras da linguagem, uma espécie de "linguagem do pensamento" por oposição aos animais, que não aprendem a falar porque não podem pensar.

Retorno inesperado a Santo Agostinho!... apenas aparente. Prossegamos. Alguém poderia objetar a essa tese — de que deve haver o conhecimento prévio de um jogo de linguagem para que a definição ostensiva possa ser interpretada — o seguinte argumento: o conhecimento do suporte relativamente ao qual é definida a aplicação da palavra não supõe o conhecimento prévio de outro jogo de linguagem mais primitivo; supõe, apenas, a capacidade de discriminação entre a forma, a cor, o conjunto de objetos etc. Mas, pergunta Wittgenstein, o que é essa capacidade de discriminação? Seria, simplesmente,

uma certa capacidade de concentração da atenção sobre a forma, ou a cor, ou sobre qualquer outro aspecto da referência, quando alguém define ostensivamente a palavra; a capacidade, por exemplo, de apontar o aspecto com o dedo, tendo a atenção concentrada e distinguindo-o dos outros. Mas como seria possível, retoma Wittgenstein, apontar especificamente com o dedo ou com a atenção, para a forma e não para a cor de um mesmo objeto? A única resposta possível seria a seguinte: quando aponto com o dedo ou concentro a atenção para a forma e não para a cor desse objeto, isso significa que "quero dizer" ou que "tenho em mente" a forma e não a cor. Nova reviravolta: o crítico da teoria agostiniana do conhecimento prévio no aprendizado da linguagem está, agora, de mãos dadas com Agostinho! Para ambos há algo como um pensamento interior e não-lingüístico, um estado mental solipsista que capta significações independentemente da linguagem; há, para ambos, entidades mentais características independentes das palavras, as quais podemos aplicar a linguagem e sobre elas falar como falamos a respeito dos objetos empíricos.

E aqui Wittgenstein vem, solenemente, à carga. O que são essas "vivências características"? São estados mentais, responde o mentalista, que se repetem, que retornam em determinadas situações, sempre idênticos a si próprios; estados mentais tão bem delimitados por propriedades características, que é até possível nomeá-los com palavras.

Fagamos, então, com Wittgenstein, a experiência do olhar, e *vejamos* como as coisas se passam. Quando digo que "tenho em mente" a forma e não a cor, por exemplo, estou me referindo, aparentemente, a algo que *sempre se repete* todas as vezes em que "tenho em mente" a forma e não a cor. Mas o que seria isso? Movimentos do corpo, dos olhos etc.? Evidentemente esse comportamento não ocorre *sempre*, diz Wittgenstein, mesmo que possa ser frequente e semelhante a muitos outros comportamentos. De tal maneira que as expressões e palavras designando "vivências características", como "querer dizer" ou "ter em mente", "desejar", "reconhecer", "recordar" etc., são equivalentes às palavras "jogo", "linguagem", "água", isto é, são palavras cujas regras de aplicação deixam aberta uma grande margem de indeterminação e vagueza. É isso porque, como já vimos, não há limites exatos e fixos, e não porque os ignoramos. "Há, certamente", diz Wittgenstein, "aquilo que se pode chamar de 'vivências características' para o apontar a forma" (L. F., § 35), assim como há, certamente, podemos acrescentar, um elemento na natureza que nomeamos "água".

No caso dos estados mentais, todavia, o problema é duplo: em primeiro lugar, é um problema lingüístico, da mesma maneira que, por exemplo, para a palavra "água", pois seu significado é função do uso que dela fazemos; em

segundo lugar, é também um problema de caráter ontológico, uma vez que, não encontramos critérios para a identificação dos comportamentos e dos estados mentais, que permitam fundamentar a aplicação dos termos mentalistas, postulamos a existência de um *esprito*: "Lá onde nossa linguagem autoriza a presumir um corpo, e não existe corpo algum, lá, desajustamos dizer, existe um *esprito*" (L. F., § 36). E assim duplicamos o reino dos objetos exteriores em um reino de objetos mentais, como se fosse seu complementar, uma espécie de negativo fotográfico. O problema aumenta, aqui, como uma bola de neve: deixamo-nos entfiçar pelo fascínio linguístico da exatidão e, uma vez já feticheiros, criamos o espírito com nossa própria linguagem. Qual o sentido, então, que Wittgenstein atribui a expressão "ter em mente", paradigmática do mentalismo?

Mais uma vez retorna, aqui, a noção de *uso*, que nos permitirá clarificar a aplicação conceitual confusa do "ter em mente" mentalista. Essa expressão, aplicada no sentido mentalista, leva-nos aos problemas filosóficos acima apontados; pois bem, essa mesma expressão, uma vez descrito seu uso com olhar atento, perde todo o fascínio e permite-nos ver o que sempre esteve à nossa frente. "Não foi isso que eu quis dizer" ou "Não era isso que eu tinha em mente" são expressões que indicam uma situação de contradição: aquela contradição que se instaura entre as regras que fixamos para nosso jogo de linguagem, no início, e os usos diversificados que fizemos dessas regras, durante o percurso; "as coisas não se passam como havíamos suposto", diz Wittgenstein, e, então... "nos apri-

o que pode fazer o filósofo das *Investigações*? Simplesmente descrever "o estado anterior à resolução da contradição" (ibid.), torná-lo visível: mostrar quais são as regras que introduzem os movimentos dos jogos e como elas são ensinadas ao aprendiz; o ensino das regras já é um jogo de linguagem, e tais regras podem ser usadas de diferentes maneiras, uma vez que elas não *conduzem*, apenas servem como *orientação*. O filósofo das *Investigações* não resolve as contradições, pois não inventa nem descobre nada: "A filosofia simplesmente coloca as coisas, não elucida nada e não conclui nada. — Como tudo fica em aberto, não há nada a elucidar. Pois o que está oculto não nos interessa" (L. F., § 126). Assim, o filósofo das *Investigações* situa seu campo de reflexão no presente, no passado e no possível. No presente e no passado, porque nunca vai além das contradições; sua descrição toma as contradições no tempo presente — "A

A TERAPIA FILOSÓFICA

posição cotidiana da contradição ou sua posição no mundo cotidiano: este é o problema filosófico" (L. F., § 125) — e procura tornar visível o estado anterior à sua resolução. E por isso que "o trabalho do filósofo é um acumular de recordações para uma finalidade determinada" (L. F., § 127). Mas sua investigação diz respeito, também, ao possível. E atingimos, nesse ponto, o aspecto metodológico da atividade filosófica de Wittgenstein.

Afirmamos, repetidas vezes, que Wittgenstein não elabora um sistema terapêutico, mas apenas fornece conceitos operatórios, que podem ser aplicados conforme as circunstâncias, ou melhor, conforme a profundidade e a gravidade da confusão conceitual. A filosofia é, então, concebida como uma atividade terapêutica, que procura detectar e assim clarificar situações conceitualmente confusas: "Não há um método da filosofia, mas sim métodos, como que diferentes terapias" (L. F., § 133). Ainda que não possuindo um método prescritivo, essa terapia serve-se, todavia, de determinadas "regras" — termo que deve, aqui, ser tomado no sentido que Wittgenstein lhe atribui, de orientações gerais a serem adaptadas a cada situação. Assim, em face de um conceito problemático — e *todas* as palavras podem levar-nos a criar problemas filosóficos —, a primeira atitude a ser tomada é verificar como usamos a palavra correspondente, ou melhor, como a aplicamos nas mais variadas situações — situações que podem ser aquelas circunscritas no interior de uma determinada teoria matemática, por exemplo, ou psicológica, ou em um sistema filosófico, ou, ainda, situações de aplicação cotidiana da palavra. Conceitos como "linguagem", "pensamento", "proposição" etc. devem passar pela clarificação das regras que exprimem o uso que deles fazemos em nossas diversas formas de vida. Prosseguindo, procuraremos colocar essas palavras em situações primitivas de uso — por exemplo, como foram ensinadas e aprendidas, como foram inicialmente definidas (L. F., § 77) — para aquilatar as modificações realizadas a partir dessas situações elementares iniciais e durante as diversas aplicações subsequentes às diferentes situações. Procuraremos, além do mais, *inventar* usos intermediários possíveis, inusitados mesmo, para melhor apreender as nuances dos jogos de linguagem, as múltiplas ligações analógicas entre eles, os diferentes aspectos secundos os quais podem os mesmos jogos e ser considerados, para evitar, assim, o enclausuramento dos diversos jogos e a generalização de determinados jogos; estaremos evitando, em outras palavras, o dogmatismo.

Consideremos, mais de perto, a função da *invenção* de casos intermediários. Não basta que consideremos os jogos de linguagem efetivos, uma vez que certos paradigmas de jogos podem sempre guardar uma proeminência

Terapia

marcante em nossa análise — o paradigma referencial da linguagem, por exemplo, é um deles —, e podemos, assim, ser levados a não considerar casos que, pelo seu caráter inusitado, permitiriam tornar clara a situação embarçosa em que nos encontramos.

Tomemos um exemplo. O *Tractatus* considerava que a proposição significativa é aquela que pode ser dita e pensada. Essa idéia supõe uma particular concepção do que seja o pensamento e, assim, um uso também particular da palavra "pensar"; pensar é fazer referência a um *sentido determinado*, o qual é veiculado pela proposição significativa, isto é, por um fato que é a imagem formal de outro fato. Consideremos, todavia, as duas proposições a seguir: "Meu livro tem tantas páginas quanto o resultado da solução da equação $x^3 + 2x - 3 = 0$ " e "O número de meus amigos é n , e $n^2 + 2n + 2 = 0$ " (I. F., § 513). Estamos diante de dois casos nos quais *comprendemos* as proposições, mas não podemos reconhecer seus respectivos sentidos determinados.

Esses casos inusitados permitem-nos colocar claramente em questão o uso exclusivista do termo "pensar", tal como era feito no *Tractatus*. O recurso à invenção de usos possíveis indica-nos que não se trata, para Wittgenstein, de analisar *processos empíricos* nem psicológicos nem sociológicos, mas apenas "ficções gramaticais" (I. F., § 307), a saber, aquelas ficções, ou falsos problemas, que são erigidos, como castelos de areia, sobre confusões gramaticais, sobre a negligência das aplicações efetivas das palavras. Não é o aspecto empírico dos jogos de linguagem que vai interessar ao filósofo, ainda que seja esse o ponto de partida para a análise que vai elaborar. Interessante, isso sim, compreender claramente o estado de contradição a que se chegou, os problemas cujo caráter é a "profundidade", mas que nada mais são do que ficções de ordem gramatical. E essas ficções serão desfeitas por meio de outras ficções, para curar os males causados ao pensamento conceitual por outras analogias. Os diversos jogos de linguagem de que lança mão o filósofo são utilizados como "objetos de comparação" (I. F., § 130) e não como paradigmas normativos que devessem nortear o uso adequado. Não há *um* uso mais adequado nem *um* jogo de linguagem superior; todos são igualmente adequados para os fins a que se propõem. Em outros termos, não há como prescrever antecipadamente remédios para uma cura definitiva — sendo que o próprio tratamento estará sempre sujeito aos males de que pretende continuamente libertar-se —, uma vez que não devemos supor hierarquias entre os jogos de linguagem, atribuir superioridade a determinados jogos e, por meio deles, julgar os demais. Sem padrões absolutos, não podemos julgar, nem esperar curas definitivas;

Falsos problemas e jogos

podemos esperar, entretanto, mas isso é tudo, que a cura seja *completa* a cada vez — isto é, que cada situação de confusão conceitual seja completamente esclarecida pela descrição dos usos das palavras.

Volando às "regras" que orientarão o trabalho do filósofo, após o recuo no passado — descrevendo os usos mais primitivos — e a incursão no possível, trata-se, agora, de comparar os diversos jogos de linguagem em que a palavra é e pode ser usada. É o momento em que, após haver considerado, com minúcia, os *detalhes* de cada jogo, o filósofo procura inseri-los no conjunto dos jogos com os quais mantêm ligações de semelhança, por mais distantes que possam estar entre si — como, por exemplo, os jogos da matemática e aqueles da percepção de cores, dos estados mentais, das operações lógicas e, mesmo, os das evidências do senso comum. Com isso, o filósofo terapêuta poderá ter uma "visão panorâmica" do conjunto dos jogos, para melhor "ver as conexões" entre eles (I. F., § 122), e ser capaz, assim, de libertar-se, pelo menos nos casos em questão, do dogmatismo a que é conduzido pela "dieta unilateral" segundo a qual pensa a linguagem, isto é, libertar-se das *imagens* que forçam o pensamento a uma direção única e persistem como as sombras. É o momento da comparação, da apreciação das semelhanças e das diferenças, momento em que as ligações analógicas poderão exercer a cura do pensamento dogmático ao mostrar ao olhar atento as ligações entre os diversos usos das palavras, entre suas aplicações.

A essa altura, é como se o filósofo do *Tractatus* perguntasse, com um sorriso irônico: como saberá você quais os jogos mais pertinentes que vai analisar, quantos jogos serão necessários para obter uma amostragem adequada?; por onde começar, que caminhos trilhar, onde parar? A essas perguntas, de espírito fregeano, as *Investigações* propõem uma resposta inesperada: não há critérios definitivos, fixos e claros para orientar nosso trajeto; múltiplas-remos os exemplos o mais que pudermos e diremos ao interlocutor "isto e outras coisas semelhantes", esperando, assim, que ele possa encontrar outros exemplos, isto é, que ele *compreenda* por si só as ligações internas entre os exemplos e possa prosseguir sozinho. Eis outra "regra" da terapia filosófica, a exemplificação analógica.

Vemos melhor, agora, por que a metáfora não é, em Wittgenstein, uma forma de expressão imprecisa; pelo contrário, ela se adapta precisamente a seus objetivos: agrupar jogos cujas regras se assemelham sob certos aspectos e se distinguem sob outros, de tal maneira que reconhecamos em cada caso ligações conceituais e não causais ou mecânicas, isto é, ligações que comportem um certo grau de *necessidade* — desde a *familiaridade* com que julgamos o desenho de um semblante como representando a alegria ou a tristeza, passando pela

Assim, a referência é de qualidade

Ao considerar a linguagem em seus dias de férias, nosso pensamento se aproxima rapidamente dos limites da loucura: quando digo "isto é azul", a palavra "isto" é o nome próprio do objeto que aponto ou é o nome próprio do azul?; ou ainda, essa afirmação é a descrição de uma qualidade do objeto ou a definição do emprego da palavra "azul"? E podemos, nesses casos, quando colocamos a linguagem em uma redoma de vidro, transitar de um extremo da loucura para outro: podemos tanto tomar a definição do emprego de uma palavra como sendo a descrição de um objeto — e temos, então, uma relação amíca entre linguagem e mundo — quanto tomar aquilo que é a descrição das qualidades do objeto como sendo uma definição de palavras — considero a cor azul, atribuo-lhe o nome próprio "isto" e vinculo o uso da palavra "azul" ao uso do nome "isto".

Podemos caracterizar a origem dessas confusões gramaticais no próprio pensamento filosófico, mediante um caso paradigmático, citado por Wittgenstein nas *Investigações*, § 46. Encontra-se em uma passagem do *Teeteto*, de Platão: "Se não me engano, assim ouvi de alguns: para os *elementos primitivos* — para assim me expressar — dos quais nós e tudo o mais somos compostos, não há qualquer explicação; pois tudo que é em si e por si pode apenas ser designado com nomes; uma outra determinação não é possível, nem que é nem que não é... Mas o que é em si e por si deve ser... denominado sem todas as outras determinações. Mas, com isso, é impossível falar explicativamente de qualquer elemento primitivo; pois para este nada existe a não ser a mera denominação; tem, na verdade, apenas seu nome". Wittgenstein assimila, então, esses "elementos primitivos" dos gregos ao "individual" de Russell e aos "objetos" do *Tractatus*. O que levou os filósofos a postular a existência de elementos simples e irreduzíveis, elementos que não podem ser descritos, mas apenas nomeados?

A origem dessa atitude, que, como acabamos de ver, leva aos mais profundos problemas filosóficos, reside, mais uma vez, na negligência que se faz do uso da linguagem: não tomando em consideração a diversidade dos usos, os filósofos foram levados a postular entidades metafísicas, tais como os "objetos simples". Vejamos em detalhe essa argumentação. Consideremos um caso, diz Wittgenstein, em que, de fato, não é possível acrescentar ser ou não ser a um objeto, isto é, em que nada é possível dizer sobre o objeto, mas apenas nomeá-lo. Esse é, simplesmente, o caso de *todos* aqueles objetos que são introduzidos em nossos jogos de linguagem como medida padrão, como *regra* de uso das palavras. Ao tomar um objeto como sendo a regra do uso da palavra "metro", por exemplo, não podemos dizer que tal objeto tem ou não tem "um metro", ou

convicção com que julgamos a existência de nosso próprio corpo até a certeza com que afirmamos uma lei lógica, como, por exemplo, o princípio do terceiro excluído. E para isso não há regras preestabelecidas e fixas. Nesse sentido, as *investigações* podem ser consideradas como uma terapia filosófica que é posta sob a forma de um conjunto de exemplos analógicos: diferentes grupos de exemplos para cada caso analisado, mais ou menos desenvolvidos, mas sem nunca pretender atingir a exaustão. Uma terapia que se aplica, principalmente, à própria filosofia, mas cujas possibilidades vão bastante além — uma vez que os sintomas cujas causas ela procura detectar são confusões conceituais, isto é, problemas que exprimimos dizendo "Eu não sei mais nada". Não são, portanto, apenas os filósofos que constroem tais confusões, mas todo aquele que abstrai a linguagem de seu trabalho cotidiano e a considera, por assim dizer, nos seus dias de férias.

Terapia da filosofia, dissemos, e, antes de tudo, autoterapia, isto é, terapia do *Tractatus*. Tomemos um exemplo específico: as noções de "nome" e de "objeto". No Capítulo I, vimos que, segundo o *Tractatus*, nome é o elemento que *substitui* o objeto, na proposição, uma vez que os objetos são simples, não podendo ser descritos mas apenas nomeados (*Tractatus* 3.3, 3.221, seqs.). Ora, essa concepção pode levar-nos a considerar os díticos, "este", "isto" etc., como sendo os nomes por excelência — como havia feito Russell, em seu artigo *Sobre a denotação* —, uma vez que parecem apontar, diretamente, para o simples.

Entretanto, argumenta Wittgenstein, se, de fato, na definição ostensiva dos nomes aparecem, frequentemente, os termos díticos, como em "Isto chama-se N", não podemos daí concluir que tais termos fazem parte do nome, e muito menos que são o nome por excelência. E que o filósofo, prossegue Wittgenstein, obnubilado pelo fascínio da linguagem, é levado a procurar uma definição única e universal para o nome; assim, é como se colocasse o objeto à sua frente e ficasse repentino o seu nome por excelência: "Este, este, este..."; para, com isso, descobrir a ligação profunda e essencial entre o nome e o denominado (I. F., § 38). E o filósofo passa a agir, aqui, como o místico supersticioso que realiza, com esse ato de falar com o objeto e para ele, através de palavras, um ato batismal, que confere vida ao denominado — assim como no mito de Siegfried, o uso da palavra "No-thing" para a espada. Ao agir dessa maneira, o filósofo está considerando a linguagem "em férias", e "o denominar é um notável ato amíco, quase um batismo do objeto" (ibid. id.). Quando recolocamos a linguagem em seus dias de trabalho, isto é, em suas diversas aplicações, em sua variedade de usos, e olhamos para ela, vemos que, por exemplo, nunca definimos ostensivamente o nome por excelência dizendo: "Isto chama-se 'este'" ou "Este chama-se 'este'" (ibid. id.).

melhor, não podemos medi-lo, pois ele é o próprio critério de toda mensuração. Mas isso significa apenas que tal objeto é tomado como instrumento de nossa linguagem; como meio para nosso jogo de linguagem — assim como uma regra no jogo de xadrez. Esse objeto pode ser, de fato, considerado simples e irreduzível a toda análise; mas apenas e exclusivamente porque passou a *fazer parte* de nossa linguagem. Diz Wittgenstein: “E constatar isso pode significar fazer uma constatação importante; mas é com efeito uma constatação concernente ao nosso jogo de linguagem — nosso modo de apresentação” (L. F., § 50), e não, podemos acrescentar, concernente à existência de elementos simples em si, autônomos e independentes da linguagem.

Passamos, então, da “profunda” ontologia aos usos das palavras nos jogos de linguagem; usos que permitem clarificar e, assim, desfazer as miste-riosas contradições que podem levar-nos à loucura conceitual. Ante expressões cotidianas como “O vermelho existe”, o filósofo essencialista do *Tractatus* — aquele mesmo que, apesar de criticar as elaborações metafísicas dos filósofos tradicionais, não deixou de buscar, sofredamente, resguardado numa ontologia formal — legítima, afirmando que tal expressão é desprovida de sentido, uma vez que, se o vermelho não existisse, nada poderia ser dito a seu respeito; o vermelho deve, portanto, existir em si e por si, e a expressão linguística nada pode afirmar sobre sua existência. Tal expressão seria apenas uma afirmação sobre o uso da palavra “vermelho” e não atingiria o objeto simples e apenas nomeável, isto é, a cor vermelha. O filósofo essencialista do *Tractatus* levou às últimas consequências sua crítica aos enganos veiculados pela linguagem natural, procurando eliminar por meio da detecção de formas lógicas fixas, claras e distintas. Mostrou, então, que expressões desse tipo são desprovidas de sentido, uma vez que parecem falar da cor quando, na verdade, falam do sentido do conceito de “vermelho”; daí a dificuldade, pois o sentido não pode ser dito, mas apenas exibido formalmente. Essa crítica do filósofo essencialista repousa, todavia, sobre uma profunda negligência, que, justamente, o levou a postular, apesar de seus esforços para evitá-lo, entidades metafísicas: negligên-cia ou *uso* da expressão. O filósofo das *Investigações* dirá, agora: “Mas na realidade dizemos perfeitamente que uma determinada cor existe; e isto significa o mesmo que: existe algo que tem esta cor” (L. F., § 58). Assim, o uso mostra-nos que a expressão “o vermelho existe” é tão exata quanto a expres-são “existe algo que tem esta cor”; dizemos com ela aquilo que percebemos e pensamos, e somos compreendidos por quem nos ouve. Elas são igualmente vagas e imprecisas, ou, se preferirmos, igualmente eficazes, em sua vagueza e imprecisão, para os fins a que nos propomos na comunicação.

OS LIMITES DO SENTIDO

Chegando a este ponto, podemos indagar sobre o estatuto dos conteúdos axiológicos em geral, isto é, sobre os valores éticos, estéticos e religiosos, que haviam sido considerados como pertencendo ao domínio do inefável, no *Trac-tatus*. Como é abordado esse domínio, dentro da nova perspectiva?

A questão é, agora, deslocada. Não mais se trata, como salientamos aci-ma, de considerar a linguagem sob o pano de fundo do mundo. Pelo contrário, trata-se de considerá-la em seu funcionamento interno, sem referência obriga-tória e privilegiada aos fatos, ainda que de maneira puramente formal; trata-se de analisar sua “gramática profunda” e não confundí-la com sua “gramática de superfície”. Esta última fornece as regras formais que contribuem no en-cadeamento e na construção das proposições; aquela, que agora vai interessar exclusivamente ao filósofo, fornece as regras do uso que fazemos das palavras e dos enunciados, enquanto estão inseridos no interior de formas de vida (L. F., § 664) — e não mais independentemente dessa inserção que passa a ser consi-derada como *constitutiva* do sentido. Assim sendo, os domínios do ético e do estético não mais serão concebidos como sendo inefáveis, imunes a toda forma linguística e significativa de expressão, mas, pelo contrário, são domínios cuja expressão linguística significativa fica garantida pelos jogos de linguagem que não podem ser medidos segundo os mesmos critérios com os quais medimos os jogos de linguagem referenciais — aqueles jogos de que se serve o cientista e aos quais a análise feita no *Tractatus* havia reduzido *toda* a linguagem. E que o próprio domínio do linguístico será gradativamente expandido a partir dos anos 1930, no pensamento de Wittgenstein, revelando com isso conexões *internas* de natureza externa, ou melhor, causal, que permanecem sendo tarefa para o cientista, não para o filósofo.

O último e mais sonoro aforismo do *Tractatus* poderia ser assim reformu-lado, da perspectiva das *Investigações*: O que não pode ser dito deve ser refleti-do. E o próprio Wittgenstein quem o afirma, em outras palavras: “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.)” (L. F., § 89.)

Por que razão não nos interrogamos o suficiente sobre aquilo que sabemos mas não somos capazes de dizer? Simplesmente porque, como o *Tractatus*, estamos presos a um paradigma de linguagem que exerce sobre nosso pensa-mento um fascínio ensandecedor: acreditamos que só pode ser dito aquilo que é redutível ao jogo da exatidão e segundo o modelo referencial. Acreditamos,

a partir daí, que há um padrão fixo e inabalável de exatidão, sem condições e m si; acreditamos que a exatidão está ancorada nos fatos do mundo, ou melhor, em sua forma lógica. Como consequência, tudo aquilo que não puder ser dito exatamente não poderá ser dito. É a situação em que estamos quando, por exemplo, perguntamos: “Como explicar a alguém o que significa ‘compreender a música?’” (*Vermischte Bemerkungen*). Em uma observação redigida em 1948, Wittgenstein comenta que isso pode significar diferentes coisas, tais como enumerar as representações que a melodia nos evoca ou descrever o comportamento expressivo daquele que compreende. Mas isso basta, pergunta-se Wittgenstein, ou seria preciso, além disso, levar o interlocutor a também “compreender” a música? Qual é, aqui, a função da *explicação*? — isto é, do conjunto de orientações que devemos fornecer ao interlocutor a respeito do que ele deve fazer para “compreender a música”, tal como estamos solicitando que o faça? Notemos que a questão é, dessa maneira, deslocada da suposição da existência de estados anímicos para a questão do uso que é feito, no jogo de linguagem da explicação, da palavra “compreender” quando aplicada a música. Assim, prossegue Wittgenstein, “levá-lo a compreendê-la ensiná-lo-á, em outro sentido, o que é compreender, o que não ocorre com uma explicação que o evita” (V. B.). Em outras palavras, é possível explicar o que significa “compreender a música” ensinando o que queremos dizer com a palavra “compreender”, e isso é feito por meio de exemplos variados: “... compreender a poesia ou a pintura pode ser parte do que é compreender a música” (ibid.) — assim como, poderíamos acrescentar, compreender um cálculo matemático pode ser parte, também, desse mesmo aprendizado, talvez, por exemplo, por contraste. Quando não possuímos palavras para exprimir o que sentimos ou percebemos, quando não houvermos conceitos conhecidos que nos permitam, por exemplo, organizar nossa própria experiência vivida, lançaremos mão de outras palavras e conceitos conhecidos para, por contrastes e comparações diversas, circunscrever nossa experiência, isto é, identificá-la e exprimi-la. Se isso não for possível, então podemos colocar em questão a própria autenticidade da experiência: sem qualquer critério para determinar sua identidade, podemos mesmo duvidar de que se tenha tratado, na verdade, de qualquer *experientia* sequer para nós próprios, ou melhor, daquilo que, normalmente, entendemos com a aplicação da palavra “experiência”. Caso contrário, devemos redefinir esse conceito, fornecer novas explicações para o que estamos querendo dizer ao aplicarmos dessa maneira a palavra — assim como no exemplo acima, da compreensão de uma obra musical.

muito mais modestamente do que antes, de descrever o uso que fazemos das expressões linguísticas quando as aplicamos para falar sobre o ético e o estético. Assim como não há hierarquia entre os jogos de linguagem, também não mais haverá segregação dos objetos em diferentes domínios: há, simplesmente, diferentes formas de expressão, todas elas adequadas aos seus objetivos próprios. A segregação em domínios surge quando julgamos um jogo de linguagem segundo os critérios de outro, assim como fez Wittgenstein no *Tractatus*. E, assim, reconhecida a legitimidade da significação daquelas proposições cujo conteúdo são valores, pois, além de fazerem parte de jogos de linguagem que desempenham um papel importante em nossa vida, seus conteúdos são, como todos os outros, partes da própria linguagem, constituídos no interior de jogos que realizamos com palavras e outros elementos incorporados à linguagem — tais como estados mentais, percepções, idealidades matemáticas ou lógicas, e, também, valores éticos, estéticos e religiosos. Cabe, agora, descrever as regras que exprimem nossas ações linguísticas quando jogamos tais jogos.

RUPURA OU CONTINUIDADE?

Após essas pinceladas, com as quais, por contrastes e confrontos, procuramos demarcar alguns pontos de separação entre o *Tractatus* e a concepção posterior de linguagem, podemos voltar à questão inicial deste capítulo: há duas teorias diferentes em nosso filósofo, ou não? Seria muito fácil paratrasear o próprio Wittgenstein para responder a essa pergunta, dizendo: há semelhanças e diferenças, semelhanças de conjunto e de detalhe — embora a paratrase não seja falsa nessa sua aplicação.

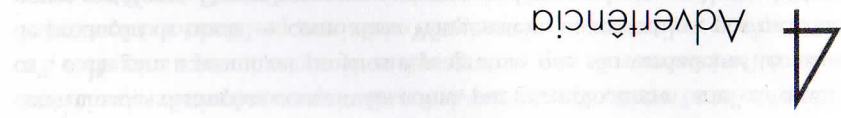
As *Investigações* se distanciam do *Tractatus*, sim, mas tomando-o como ponto de apoio, colocando-se as mesmas questões e fazendo a terapia das soluções ali propostas; se preferirmos, ainda, aprofundando essas questões, mais do que colocando outras novas e acumulando resultados. Quase todas as idéias novas de Wittgenstein, após o *Tractatus*, têm sua origem em questões ali já formuladas; e é por isso que, como recomenda o filósofo, no Prefácio das *Investigações*, os novos pensamentos só poderão ser compreendidos “por sua oposição ao meu velho modo de pensar, tendo-o como pano de fundo”. É preciso observar que a questão aqui levantada não corresponde a um interesse apenas “escolar”, mas diz respeito diretamente à própria postura filosófica de Wittgenstein. A filosofia, para ele, não é uma atividade criadora; ela não cria teses nem resolve contradições — ela deixa tudo como está. Sua única função positiva é, mais uma vez, negativa, ou seja, fazer com que os problemas filosóficos desapareçam

completamente (I. F., § 133). Diz Wittgenstein: "A verdadeira descoberta é a que me torna capaz de romper com o filosofar, quando quisser" (Ibid. id.).

A passagem de sua primeira concepção de linguagem à segunda corresponde, então, não a um processo de descoberta ou de criação de novas teses, nem de resolução de velhas contradições, mas sim a uma tentativa de *esclarecimento* das dificuldades conceituais deixadas pelo *Tractatus*; o objetivo é dissolver *completamente* tais dificuldades.

Diz Wittgenstein, a respeito de si próprio, em um comentário de 1931: "Creio que há uma verdade quando penso que, de fato, meu pensamento é apenas reprodutivo. Creio que nunca *descobri* um movimento intelectual, mas que me foi sempre dado por alguém. A única coisa que fiz foi apreendê-lo de imediato, apaixonadamente, para meu próprio trabalho de esclarecimento". E mais adiante afirma: "O que descobro são novas metáforas". (V. B.).

Como resumir o objetivo de Wittgenstein em filosofia? Ele próprio o diz: "Mostrar à mosca a saída do vidro" (I. F., § 309).



Éis outro "jogo" possível: um livro que não termina com uma "Conclusão" mas sim com uma "Advertência".

A função de uma "Conclusão" no final de um livro é fazer o arremate de tudo aquilo que foi tratado no seu decorrer: polir as arestas, articular os elementos esparsos, encerrar definitivamente uma etapa. Em nosso caso, trata-se de fazer exatamente o contrário de tudo isso: aguçar arestas, multiplicar os elementos já esparsos, abrir ainda mais o leque de vias possíveis a serem trilhadas.

Nosso livro deve ser tomado por aquilo que é. E ele pretende ser duas coisas: em primeiro lugar, uma introdução rigorosa e fiel — na medida de nossas escolhas — ao pensamento de Wittgenstein; em segundo lugar, um esforço para sugerir e incentivar uma reflexão mais profunda sobre os temas e o estilo do filósofo. É por isso que, ao lado da exposição de suas idéias, introduzimos aqui e acolá sugestões para um aprofundamento de seu pensamento.

Todavia, não foi possível fazê-lo tanto quanto seria desejável, pois a riqueza da obra demanda muito mais tinta, papel e disposição do que é admitido em uma introdução. Assim, nossa "Advertência" pretende salientiar os seguintes pontos, que podemos agrupar em dois tópicos: elementos internos e elementos externos à obra de Wittgenstein.

Os elementos internos dizem respeito aos temas desenvolvidos efetivamente pelo filósofo, e que mereceriam uma atenção cuidadosa. O estatuto da matemática e da lógica, por exemplo, é uma das constantes que sempre preocupou Wittgenstein desde a época do *Tractatus* até o final de sua vida. Seria indispensável refletir detidamente sobre sua concepção de tautologia — forma proposicional por excelência da linguagem lógica — e de proposição matemática, e notar as mudanças que elas sofrem como decorrência da substituição da noção de "mundo", como receptor da forma lógica, pela noção de "forma de vida".

Por outro lado, a vertente ética e estética do pensamento de Wittgenstein pode ser desenvolvida em várias direções. É interessante observar, como ficou indicado no Capítulo I, que várias idéias contidas no *Tractatus*, mas também muitas outras noções posteriores a ele, têm sido utilizadas por diferentes artistas na elaboração de sistemas estéticos — isto é, de sistemas de teses que justificam

evocar não tanto o estilo alforismático de Pascal — que certamente era provisório em seus *Pensamentos* — mas as duas ordens de conhecimento, a da razão e a do coração, e sua crítica ao racionalismo cartesiano, proliferador de entidades metafísicas; não podemos, então, deixar de pensar no *Tractatus*, com sua separação radical entre o dizer e o mostrar, e sua crítica à linguagem metafísica dos filósofos que confundem esses dois domínios.

Encontraremos, certamente, com essas comparações, diferenças de detalhe e de conjunto, mas também semelhanças. O desafio é tentar, e vale a pena assumi-lo.

Eis, em poucas palavras, o sentido dessa “Advertência” final.

determinadas distinções conceituais como, por exemplo, entre “arte” e “estética”, e chegam a promover projetos e programas que são verdadeiras técnicas de produção de obras — como diria Wittgenstein, novos estilos, por meio de novas metáforas. Dentre esses movimentos, podemos salientar a chamada Arte Conceitual ou Arte-Linguagem.

Além do mais, como sugerimos no Capítulo 3, é possível desenvolver e aplicar criticamente conceitos operatórios de Wittgenstein a teorias contemporâneas da linguagem. Pensamos particularmente nas explicações behavioristas cujo paradigma pode ser tomado ao experimentalismo skinneriano, assim como nas explicações mentalistas, em que o modelo chomskiano serve de paradigma. Pensemos, também, nas modernas ciências cognitivas em suas tentativas, por vezes louváveis, de analisar cientificamente questões tradicionalmente de origem filosófica — questões tais como as das relações entre corpo e mente, objeto e representação mental etc. Pensemos ainda nas diversas teorias, no campo da Inteligência Artificial, que procuram simular comportamentos inteligentes em máquinas, à semelhança do comportamento inteligente animal e humano em particular. O pensamento de Wittgenstein abre-se para essas e outras questões atuais, e, o que é curioso, sempre a partir de questões filosóficas tradicionais, mediante seu aprofundamento, o constante retorno sobre as mesmas questões, a tentativa de *esclarecimento completo* das dificuldades — e não de suas soluções definitivas.

Os elementos externos dizem respeito às comparações, às semelhanças e diferenças que a obra de Wittgenstein sugere com as de outros filósofos. E isso porque, embora não tendo tido uma formação sistemática em filosofia, Wittgenstein frequentou muitos autores filósofos e com eles travou as mais fecundas polémicas. Exemplos disso são Platão, Agostinho, Espinosa, Kant, Schopenhauer, Husserl, além de seus contemporâneos mencionados no Capítulo 2. Além disso, assim como muitos dos grandes filósofos, Wittgenstein frequentemente construiu, ele próprio, a tradição filosófica com a qual manteve debates, e isso permite rastrear influências na história da filosofia sobre as questões assim elaboradas.

Por exemplo, em que medida o *Tractatus* pode ser considerado um livro de espírito kantiano, que levaria a termo uma espécie de “Crítica da Linguagem Pura”? Da mesma maneira, somos levados a indagar a respeito de um eventual espírito espinosista presente no pensamento de Wittgenstein sobre a ética, tal como vislumbramos no Capítulo 3. A variação eidética husserliana, por outro lado, não poderia ser comparada ao método de exemplificação e de produção de jogos de linguagem de Wittgenstein, após o *Tractatus*? Mais ainda, podemos

... ..

... ..

Parte II

Antologia

... ..

Os excertos foram extraídos da edição bilingüe da Edusp (Editora da Universidade de São Paulo), com tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos, 1994.

PREFÁCIO

Tractatus, pp. 131 a 133.

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. — Não é, pois, um manual. — Teria alcançado seu fim se desse prazer a alguém que o lesse e entendesse.

O livro trata dos problemas filosóficos e mostra — creio eu — que a formulação desses problemas repousa sobre o mau entendimento da lógica de nossa linguagem. Poder-se-ia talvez apanhar todo o sentido do livro com estas palavras: o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.

O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor — não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos: a fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado).

O limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem, e o que estiver além do limite será simplesmente um contra-senso.

quanto meus esforços coincidem com os de outros filósofos, não quero julgar. Com efeito, o que escrevi aqui não tem, no pormenor, absolutamente nenhuma pretensão de originalidade; e também não indico fontes, porque me é indiferente que alguém mais já tenha, antes de mim, pensado que pensei.

Desejo apenas mencionar que devo às obras grandiosas de Frege e aos trabalhos de meu amigo Bertrand Russell uma boa parte do estímulo às minhas idéias.

Se esta obra tem algum valor, ele consiste em duas coisas. Primeiramente, em que nela estão expressos pensamentos, e esse valor será maior quanto melhor expressos estiverem os pensamentos. Quanto mais perto do centro a flecha

atingir o alvo. — Nisso, estou ciente de ter ficado muito aquém do possível. Simplesmente porque minha capacidade é pouca para levar a tarefa a cabo. — Possam outros vir e fazer melhor.

Por outro lado, a verdade dos pensamentos aqui comunicados parece-me intocável e definitiva. Portanto, é minha opinião que, no essencial, resolvi de vez os problemas. E se não me engano quanto a isso, o valor deste trabalho consiste, em segundo lugar, em mostrar como importa pouco resolver esses problemas.

L. W.
Viena, 1918.

[O MUNDO]

Tractatus, p. 135.

1² O mundo é tudo que é o caso.

1.1 O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas.

1.11 O mundo é determinado pelos fatos, e por serem todos os fatos.

1.12 Pois a totalidade dos fatos determina o que é o caso e também tudo que não é o caso.

1.13 Os fatos no espaço lógico são o mundo.

1.2 O mundo resolve-se em fatos.

1.21 Algo pode ser o caso ou não ser o caso e tudo o mais permanecer na mesma.

2 O que é o caso, o fato, é a existência de estados de coisas.

2.01 O estado de coisas é uma ligação de objetos (coisas).

2.011 É essencial para a coisa poder ser parte constituinte de um estado de coisas.

2.012 Na lógica, nada é casual: se a coisa pode aparecer no estado de coisas,

a possibilidade do estado de coisas já deve estar prejudgada na coisa.

1 Os títulos entre colchetes foram criados pelo autor e não pertencem ao texto original.

2 Os decimais que numeram as proposições destacadas indicam o peso lógico dessas proposições, a importância que têm em minha exposição. As proposições n. 1., n. 2., n. 3 etc. são observações relativas à proposição n.º n.; as proposições n.m.1., n.m.2 etc. são observações relativas à proposição n.º n.m.; e assim por diante. [Nota de L. W.]