

## Wittgenstein e os valores: do solipsismo à intersubjetividade

Arley R. Moreno

Departamento de Filosofia da Unicamp

E-mail: elearley@lexxa.com.br

**Resumo:** Este artigo tenta acompanhar as principais mudanças na concepção de Wittgenstein sobre os valores ético-estéticos e verifuncionais, no que diz respeito às suas possibilidades de expressão lingüística, desde o *Tractatus* até o segundo período de sua reflexão, a saber, a partir do final de 1920. Além disso, o artigo aponta e analisa as dificuldades éticas que Wittgenstein sentiu para situar sua própria atividade filosófica relativamente a seu contexto histórico, o qual ele próprio criticou como sendo um período *civilizatório* decadente por oposição a outros períodos de *cultura* florescente.

**Palavras-chave:** ética, epistemologia, linguagem.

**Abstract:** This paper is an attempt to track the main changes in Wittgenstein's conception of ethical/esthetical and verifunctional values, concerning their language expression possibilities, from the *Tractatus* to the second period of his reflection, i.e., from the end of 1920. In addition, this paper indicates and analyses the ethical difficulties Wittgenstein feels to situate his own philosophical activities in his historical milieu, which himself criticises as being a period of decadent *civilization* as opposed to other periods of *culture*.

**Key-words:** ethics, epistemology, language.

*À memória de Gérard Lebrun.*

É longo e complexo o caminho percorrido por Wittgenstein após o *Tractatus*. Não apenas os valores verifuncionais, característicos dos enunciados epistêmicos, como também os valores éticos e estéticos, serão rearticulados em função da crítica exaustiva feita ao modelo referencial, ou agostiniano, que dominava a concepção de significação apresentada nesse livro. É esse modelo que permitia recorrer ao mundo, como totalidade de estados de coisas que ocorrem, para indicar o conteúdo semântico dos enunciados verdadeiros, assim como permitia recorrer ao espaço lógico das funções de verdade para indicar o conteúdo no caso dos enunciados falsos. A garantia do sentido lingüístico não se limitava aos fatos positivos de um mundo determinado, mas era fornecida pela combinatória das possibilidades lógicas de composição, e também de exclusão, entre situações possíveis. O espaço lógico, abarcando todos os mundos possíveis, fornecia os critérios para o sentido lingüístico, o qual, conseqüentemente, era previsível *a priori*. Ainda que falsos, os conjuntos de enunciados sem referência factual tinham garantido o seu sentido, uma vez que não há necessidade na natureza e o que não ocorre poderia ocorrer. No *Tractatus*, a forma lógica do mundo garantia a autonomia do sentido dos enunciados com relação a seus valores de verdade.

Desse ponto de vista, não apenas o sentido, como também o conteúdo cognitivo dos enunciados, era remetido à forma lógica, comum ao mundo e à linguagem; e o teste derradeiro para esse conteúdo era realizado em presença de um mundo, ao qual cabia decidir sobre sua verdade ou falsidade. Os enunciados éticos e estéticos, por seu turno, eram reprovados no teste do sentido – pela forma lógica – e, também, *a fortiori*, no teste do conteúdo cognitivo – pelo mundo: são enunciados sem sentido (*sinnlos*) e também absurdos (*unsinnig*), que devem ser situados fora da linguagem, na qualidade de pseudoproposições.

Ora, se era possível estabelecer um consenso de natureza lógica a respeito dos enunciados significativos, quanto aos seus valores de ver-

dade, o mesmo não era possível a respeito dos enunciados éticos e estéticos, por escaparem à forma lógica e aos fatos do mundo. Só lhes restava, então, exprimir valores no estrito domínio do solipsismo. Daí a recusa de Wittgenstein em exprimir valores éticos e estéticos sob a forma de sistemas de teses, pois tais sistemas estariam condenados, por princípio, a permanecer forma do espaço lógico significativo: suas pseudoproposições sem sentido e absurdas seriam condenáveis ao pretenderem dizer o que só pode ser vivido pelo sujeito solipsista.

Ao sair do *Tractatus*, tentando dele libertar-se, Wittgenstein dá alguns passos na direção de recuperar, para a linguagem significativa, os enunciados éticos e estéticos. Isso não significa, todavia, que tais enunciados venham a ser julgados através dos critérios anteriores e passem a ser admitidos como descrições legítimas de fatos do mundo. Os próprios critérios de medida para o sentido serão reinterpretados e, com isso, não apenas os enunciados valorativos, como também os verificacionais, ficarão isentos do julgamento pela forma lógica. É que a noção de *forma lógica* é substituída pela de *forma de vida* e o sentido lingüístico, como valor de verdade, expande-se como uso convencional das palavras.

Daí decorrem todas as conseqüências da substituição do *lógico* pelo *vital*: as convenções de uso passam a permear os próprios valores de verdade dos enunciados com conteúdo cognitivo, assim como permearão os valores dos enunciados éticos e estéticos que, à sua maneira, ganharão conteúdo cognitivo. Conseqüentemente, uma larga porta é aberta ao solipsismo axiológico do *Tractatus*, apontando para uma nova forma de consenso que irá abrigar o antigo consenso lógico, agora modificado em sua própria natureza: consenso que poderíamos caracterizar como *intersubjetivo e gramatical*.

Todavia, Wittgenstein persiste na recusa em elaborar um sistema de teses sobre Ética e Estética, assim como sobre Epistemologia. Se o *Tractatus* era a escada necessária que garantia, por um lado, o consenso lógico a respeito das condições do conhecimento, ainda que devesse ser descartada após seu uso, essa mesma escada condenava, por outro lado, a

Ética e a Estética ao solipsismo solitário. Em ambos os casos, ficava interdita a construção de teses. As razões eram, no entanto, bem diferentes. No caso da Epistemologia, tratava-se da impossibilidade formal em exprimir a própria forma expressiva, sendo possível apenas exibi-la em uma ideografia. No caso dos valores, tratava-se de sua expressão lingüística não possuir qualquer forma que pudesse ser exibida em uma notação – a qual deveria prescindir de articulação lógica –, uma vez que a vivência de valores, contrariamente ao pensamento de fatos, não se articula logicamente. Embora igualmente inefáveis, forma lógica e vivência de valores, a primeira tem vínculo direto com as expressões simbólicas, enquanto a segunda tem vínculo apenas com o sujeito solipsista. Assim, se o consenso lógico podia ser estabelecido mesmo em seu caso-limite, através da ideografia, pela forma logicamente articulada das expressões, não havia qualquer consenso quanto aos valores, o que levava o *Tractatus* ao mais rigoroso relativismo ético e estético. Eis duas perspectivas distintas e complementares para a abordagem do inefável, impossibilitando, igualmente, a formulação de teses a seu respeito: a forma da objetividade e a vivência de valores.

Como compreender, então, que mesmo após a substituição dos critérios para o sentido, da forma lógica por formas de vida, permaneça a mesma idéia de que são ilegítimos os sistemas de teses a respeito de Epistemologia, Ética e Estética – isto é, de que a filosofia permanece sendo apenas crítica da linguagem – se, finalmente, abriu-se uma porta para um certo tipo de acordo consensual que engloba os dois domínios? De que maneira poderiam ser resguardadas do relativismo a Ética e a Estética, ainda que pudesse sê-la a Epistemologia?

No que segue, concentraremos a atenção na mudança, em Wittgenstein, de concepção sobre a natureza dos enunciados éticos, e, conjuntamente, na própria atitude ética e pessoal assumida face ao seu trabalho filosófico e às circunstâncias sociais de sua época. Convém não esquecer, todavia, que, para ele, a Ética é a parte mais importante da

Estética (Wittgenstein 1971), e o que for dito da primeira será legítimo dizer também da segunda – principalmente pela oposição dessas duas áreas com as áreas científicas do conhecimento.

## 1. Em direção a uma intersubjetividade gramatical

### 1.1 *Solipsismo transcendental*

Uma boa maneira de se abordar o solipsismo ético no *Tractatus* seria considerar a noção de *transcendental* aí apresentada. São transcendentais a Lógica, assim como a Ética e a Estética (6.13, 6.421), e, correlativamente, também o são os respectivos sujeitos. Vemos despontar, aqui, dois aspectos complementares da noção de transcendental, que correspondem à concepção de *limite* sugerida no *Tractatus*, já em seu Prefácio: o limite apresenta duas faces, uma interna e outra externa. A tarefa do livro seria, então, a de traçar o limite da linguagem a partir do seu interior, e não do exterior, sem o auxílio do simbolismo lingüístico.

Assim, a função transcendental da lógica é exercida no interior da linguagem por um sujeito desprovido de propriedades empíricas, bem como desprovido, também, da propriedade anímica da simplicidade – contrariamente à concepção de sujeito em Russell. Trata-se de um sujeito que é formal e lógico, do mesmo modo que as proposições significativas em sua articulação interna, a exemplo de “A pensa p”, cuja forma reduz-se a “p’ diz p” (5.542). O sujeito de representações, desejos e pensamentos é empírico; mas, ao exercer a atividade lingüística expressiva desses conteúdos mentais, o sujeito surge como pensamento logicamente articulado, a saber, como produtor de regras sintáticas, ou lógicas, de projecção do signo proposicional – surge como produtor de pensamento do sentido (3.11).

É esse sujeito transcendental que encontra o limite do mundo através da face interna do limite da linguagem, e, mais precisamente, da

única linguagem que compreende: a linguagem que exprime a necessidade lógica e a contingência dos fatos do mundo. Caracteriza-se assim, no *Tractatus*, o solipsismo lógico do sujeito transcendental, solipsismo muito diferente daquele da tradição filosófica: não se trata mais de um sujeito cuja impossibilidade de sair de si-próprio marca a posição solipsista que ocupa, mas de um sujeito sem limitações próprias nem uma linguagem própria – situações, em verdade, contingentes do sujeito empírico – e, contudo, inteiramente identificado ao limite da própria linguagem logicamente articulada, o que o torna, por conseqüência, idêntico ao mundo que pode ser expresso por essa mesma linguagem. Solipsismo e realismo encontram-se na forma lógica (5.64). Fica traçada, assim, a face interna do limite da linguagem e do mundo pela combinatória das formas da verdade e da falsidade, através da tautologia e da contradição.

Por outro lado, a função transcendental da Ética é exercida no exterior da linguagem por um sujeito igualmente desprovido de propriedades empíricas, mas também de propriedades lógico-formais. Dessa perspectiva, a face externa do limite do mundo não mais será fixa e completamente determinável, como é o caso da face interna, ou lógica, mas, ao contrário, estará sujeita às flutuações da alma transcendental do sujeito axiológico – o mundo dos felizes, diz o *Tractatus*, é diferente do mundo dos infelizes (6.43). Esse sujeito também é transcendental, porque estabelece limites ao mundo, mas, agora, como totalidade vivida (6.45). Por situar-se fora do mundo, o sujeito axiológico afasta-se da forma lógica e vivencia os fatos como totalidade através de sua vontade (6.43): querer o bem, o justo, o belo, sem ser capaz de interferir no desenrolar dos fatos. As dúvidas que tem a respeito da vida, as afirmações que faz em sua pseudolinguagem, não são verdadeiras nem falsas; simplesmente não são significativas, tampouco logicamente necessárias e, por conseqüência, não são contingentes. São afirmações que pretendem ser, contudo, absolutas e normativas, portadoras do sentido ético. Eis a pretensão condenada no *Tractatus*.

Tira-se, assim, uma lição ética para o sujeito axiológico, a saber, ele deve reconhecer que sua vontade é empírica, objeto de uma ciência natural, talvez a Psicologia, e que a solução para o enigma da vida está em sua supressão (6.521). Mas, como suprimi-lo? Através do reconhecimento de que as dúvidas e questões que formula a nada correspondem no mundo e, portanto, não há dúvidas nem questões a serem formuladas por não haver respostas a elas. Ao retirar-se da linguagem significativa, o sujeito axiológico percebe, após longa meditação e dúvida – o sábio? (*id.*, *ibid.*) – que não há lugar para dúvidas e nem para enigmas na vida: a compreensão desse fato importante – que os valores não são logicamente articulados – deverá conduzi-lo ao silêncio no domínio ético.

Com isso atingimos a outra face do solipsismo lógico, seu equivalente simétrico e oposto. De fato, o solipsismo lógico garante ao sujeito transcendental a posse do mundo através da linguagem significativa, enquanto que o solipsismo axiológico apresenta um sujeito de quase tudo desprovido: não possui vontade, por não ser empírico, como também não possui competência para explorar qualquer face do limite do mundo, por ser desprovido de linguagem. Mas ele possui um conhecimento importante que o leva, justamente, ao exercício da ética como *tarefa* (*Aufgabe*) de vida: o sujeito axiológico sabe que *não pode* ter dúvidas a respeito da vida e dos valores, e que, por isso, *deve* calar-se. O sujeito empírico poderá, aqui, entrar em cena, mas fora da filosofia, procurando sua felicidade pessoal inspirado em bons exemplos de sabedoria, como, por exemplo, em Tolstoi, como o fez o jovem Ludwig, e tentar, ao mesmo tempo, servir de exemplo ético a outros indivíduos, participando, por exemplo, da reforma escolar em curso na Áustria, no início do século.

No domínio dos valores éticos, o *Tractatus* nos apresenta, pois, um resultado original, cujas sugestões mereceriam ser bem exploradas. Na qualidade de transcendental, a Ética elimina o que é tradicionalmente a sua questão central, a saber, os limites impostos ao sujeito pela alteridade; o outro só é um problema para o sujeito empírico, não para o transcendental, pois, nesse último nível, o sujeito ético é o modelo da

felicidade assim como da infelicidade para o sujeito empírico, da mesma maneira que a tautologia e a contradição são os modelos para a linguagem significativa. Assim como essas duas formas lingüísticas-limite são desprovidas de sentido (*sinnlos*), fornecendo apenas os limites internos da linguagem, o sujeito ético, no *Tractatus*, não é feliz nem infeliz, fornecendo apenas os limites externos da Ética. Daí o solipsismo ético transcendental que conduz ao individualismo moral empírico marcado, todavia, pela *experiência filosófica* – a escada que *deve* ser descartada após o uso: o individualismo consciente de seus limites empíricos, na ausência de fundamentos absolutos para a ação, a qual, e por isso mesmo, será muito mais difícil de balizar e orientar como tarefa para uma vida.

### 1.2 A Conferência sobre Ética

No texto da *Conferência sobre Ética*, de 29, ainda sob o domínio do *Tractatus*, Wittgenstein já ensaia um passo além ao *descrever* enunciados éticos e ao *compará-los* a enunciados empíricos, enunciados comportando a palavra cujo sentido trata-se de esclarecer contextualmente. Os enunciados éticos são, então, qualificados de *analógicos*, relativamente aos empíricos, e continuam, como no *Tractatus*, desprovidos de sentido, isto é, de qualquer referencial mundano; são analogias que se apóiam em enunciados significativos. Dessa descrição comparativa surge a nova idéia de que os enunciados éticos analógicos são aplicados com pretensão de validade absoluta e incondicional, contrariamente aos enunciados empíricos que, como no *Tractatus*, são sempre aplicados com validade relativa aos valores de verdade. Acentua-se, aqui, a idéia de *uso* como aspecto esclarecedor do sentido: o uso analógico e absoluto, e o uso empírico e relativo.

Em conseqüência surge, também, outra idéia nova: ao comparar enunciados, Wittgenstein percebe que o uso analógico é construído a partir de outras comparações feitas entre objetos e situações diversos;

percebe que dessas comparações surge uma nova ligação de *sentido*, uma semelhança ou analogia – o que será, posteriormente, denominado *aspecto* (*ein Aspekt*). Enfim, Wittgenstein começa a perceber a importância das comparações ou, como dirá mais tarde, das *técnicas* de comparação, para o estabelecimento de novas ligações de sentido. Ao mesmo tempo, percebe a possibilidade de haver ligações de sentido cuja natureza difere daquelas estabelecidas no *Tractatus*, mas que merecem ser esclarecidas para que se possa chegar a uma compreensão adequada das diferentes formas lógicas dos fenômenos de nossa experiência. Esta última idéia está ligada, aliás, ao malogrado projeto de uma *linguagem* fenomenológica para a descrição das formas lógicas, projeto esboçado no final da década de 20 e tão logo abandonado, assim como ao projeto de uma *filosofia* fenomenológica como interpretação e esclarecimento dos dados imediatos da percepção, que não é completamente abandonado, mas bastante modificado ao abrir mão do anterior, ao qual estava intimamente ligado (Moreno 1995).

Começa a ser esboçado, pois, em 29, o que virá a ser o fundamento *lingüístico* e *pragmático* dos enunciados éticos: o *uso* (*Gebrauch*) das palavras em situações de sua *aplicação* (*Anwendung/Verwendung*). No texto da *Conferência*, contudo, a analogia ainda é considerada como desprovida de sentido (*sinnlos*) por faltar-lhe a referência, isto é, a possibilidade de um valor de verdade, assim como, e mais profundamente, a analogia ainda conserva o caráter absurdo (*unsinnig*) das expressões lingüísticas que não são logicamente articuladas.

### 1.3 O paradigma

O passo seguinte será dado durante esse mesmo período de fértil reflexão, entre 29 e 30, com a introdução do conceito de *paradigma*. O conceito surge como solução para os impasses que, segundo Wittgenstein, a idéia de linguagem fenomenológica irremediavelmente encontra face à expressão do campo visual (Salles 2000; 1999, I, § 3). Ao dar-se conta de

que a legítima preocupação filosófica – qualificada, então, de fenomenológica e da qual o próprio Wittgenstein partilha – em apreender o dado imediato, simples e sem qualidades, anterior e imune a qualquer forma de predicção, que corresponderia à própria forma lógica do fenômeno percebido, ao dar-se conta de que tal preocupação deve prescindir de uma linguagem supostamente apropriada para essa finalidade, uma linguagem fenomenológica ou “primária” (Waismann 1973, pp. 40-1), Wittgenstein vê-se ante a seguinte dificuldade: de que maneira prosseguir a análise filosófica de questões fenomenológicas legítimas, se a idéia de um simbolismo lingüístico primário revelou-se contraditória? E duplamente contraditória: de um lado, por não ser capaz de produzir senão enunciados hipotéticos a partir da *vagueza* do campo visual – quando deveria produzir apenas enunciados descritivos e jamais hipotéticos – e, de outro lado, por conduzir-nos para fora do próprio simbolismo lingüístico, na tentativa de exprimir não mais hipoteticamente o inexprimível presente da percepção através de sons inarticulados sem qualquer ligação com o resto da linguagem (Waismann 1997, cap. 4). Sem mais poder contar com uma linguagem fenomenológica, como analisar filosoficamente as questões fenomenológicas que permanecem intactas?

O conceito de *paradigma* é introduzido no contexto preciso da dificuldade em exprimir o dado imediato e simples da percepção, mas tem repercussões também no campo dos enunciados éticos e estéticos. De fato, para solucionar a dificuldade, é preciso incorporar o dado simples fenomenológico à linguagem, evitando, assim, tanto a produção de enunciados hipotéticos quanto todo tipo de experiência pré-simbólica e extralingüística. Eis a função do paradigma, ao apresentar três características essenciais: não corresponde a qualquer conteúdo metafísico ou supra-sensível, pelo contrário, o paradigma é um dos instrumentos da linguagem, um seu “meio de apresentação” (Wittgenstein 1968, § 50); não é um dado da experiência que *a posteriori* determinaria o sentido, pelo contrário, o paradigma é norma *a priori*; finalmente, não é um conteúdo

que possa ser necessariamente objeto de conhecimento sensível, pelo contrário, sendo uma convenção normativa, é condição para o conhecimento dos conteúdos que permite organizar. Exemplos de paradigmas são inúmeros: todos os conteúdos de experiência aplicados como regras lingüísticas normativas para o uso de palavras e conceitos. Assim o são, por exemplo, os modelos-padrão em geral, para cores, formas, unidades de medida, e mesmo os modelos-padrão para conteúdos supostamente existentes, tais como estados mentais, objetos empíricos aos quais não podemos ter acesso, entidades formais, lógicas ou matemáticas, etc. Não é mais o modelo referencial/agostiniano do *Tractatus* que regula o sentido, mas, sim, rotinas de ação, hábitos lingüísticos, convenções sociais ou, como diz Wittgenstein, a *praxis* da linguagem.

No início dos anos 30, Wittgenstein já possui duas idéias fundamentais para sua futura reflexão gramatical: primeira, a importância das comparações analógicas e contextuais entre as diversas aplicações das palavras, tendo por finalidade o esclarecimento de ligações de sentido excluídas do universo do *Tractatus*, e, segunda, o conceito de paradigma como elo entre a linguagem e o domínio de conteúdos extralingüísticos em geral. A concepção que serve como pano de fundo unificador das duas idéias é a de “*praxis* da linguagem”, como processo de produção do sentido. Assim como as comparações entre aplicações de palavras, os paradigmas também são técnicas que envolvem a linguagem com as mais diversas ações – tais como gestos ostensivos, apresentação de tabelas associando cores a números e/ou a palavras, ou vice-versa, repetição de palavras associada a gestos, ou alfinetadas no braço de outra pessoa para estimular associações entre sensações doloridas e palavras, etc. A *praxis* da linguagem permite mostrar, claramente, por exemplo, que o uso nominal das palavras é apenas um dos possíveis usos para os nomes e não depende, contrariamente ao que afirma o *Tractatus*, de uma referência que o nome lógico viria a substituir, a saber, o objeto lógico, o logicamente simples. Não mais estando, pois, vinculados à referência, os paradigmas vinculam-se às ações diversas envolvidas com a linguagem, e, conseqüente-

mente, por ela envolvidas; os paradigmas são uma das técnicas pragmáticas, um dos casos de uso da linguagem entre outros. Qual é a relação, então, entre as técnicas paradigmáticas e as de comparação analógica e contextual?

#### 1.4 Os usos empírico e analógico

O conceito de paradigma soluciona as dificuldades que Wittgenstein encontrara para o esclarecimento da natureza essencialmente pré-predicativa dos dados imediatos da percepção e para sua expressão lingüística – problema legitimamente fenomenológico que acompanhará suas preocupações até o final da vida. Nesse nível de elaboração do sentido, estão em jogo, como técnica elementar da prática lingüística, regras para a aplicação apenas de *palavras*; ainda não temos *conceitos*. Estes surgirão somente em seguida, como resultado das diversas aplicações das palavras, marcadas diretamente pelo paradigma – os nomes lógicos do *Tractatus* – às diferentes situações ainda reguladas pelo paradigma. O resultado será a *predicação*, realizada através desse novo instrumento lingüístico que é o conceito. Wittgenstein percebe, prontamente, que a mesma função paradigmática pode também ser exercida por enunciados, isto é, por instrumentos lingüísticos que comportam conceitos. E por enunciados de um tipo especial, a saber, que dizem o que é o objeto predicando-lhes propriedades consideradas essenciais ou, pelo menos, propriedades que não aceitaríamos desvincular do objeto. Por exemplo, que o branco seja mais claro do que o preto, que sensações sejam privadas, que a palavra “mesa” possua quatro letras, que a soma de 2 e 2 tenha 4 como resultado etc., são enunciados descritivos de propriedades que a experiência parece ser incapaz de falsear ou, pelo menos, como diz Wittgenstein, cujo contrário não seríamos capazes de imaginar. Tais enunciados exercem, igualmente, a função paradigmática, não mais no nível fenomenológico ele-

mentar, pré-predicativo, mas já no nível predicativo: são paradigmas, agora, do próprio ser dos objetos com todas as suas propriedades essenciais, ou consideradas como tais.

Ora, a partir dos paradigmas predicativos, expressos por enunciados que Wittgenstein qualifica de *gramaticais*, dois tipos de usos se apresentam. Um uso descritivo, correspondendo a enunciados descritivos de propriedades empíricas de objetos – as proposições significativas, verdadeiras ou falsas do *Tractatus* –, e um uso analógico, correspondendo à indicação ou sugestão de semelhanças entre objetos. Por exemplo, a partir do conceito de *mesa*, cuja definição nos é conhecida, podemos afirmar que: “Esta mesa possui tais propriedades físicas”, como também que: “Esta mesa é como uma poltrona”. No primeiro caso, segundo Wittgenstein, as ligações entre o conceito e as propriedades descritas são externas, empíricas ou, ainda, causais, enquanto que, no segundo caso, as ligações são internas, analógicas ou, ainda, de sentido. Um outro exemplo esclarecedor do que Wittgenstein pretende indicar é o das relações entre uma foto e um desenho com seus respectivos modelos: no primeiro caso, seriam causais, por ser a foto uma reprodução ponto a ponto, enquanto que, no segundo caso, seriam analógicas ou de sentido, por ser o desenho uma esquematização estilizada do modelo, através de traços significativos. No primeiro caso, estaria em jogo a transposição da multiplicidade interna do modelo, enquanto que, no segundo caso, estaria em jogo a evocação de semelhanças através de um sistema cuja multiplicidade é diferente daquela do modelo.

As relações analógicas independem da existência de propriedades do objeto com que são comparados outros objetos, uma vez que as semelhanças podem ser *transferidas* de objetos e sugeridas para serem aplicadas ao objeto de comparação. Seria possível, por exemplo, sugerir a seguinte comparação: “Esta mesa é como um elefante”, e a analogia poderá ser compreendida e aceita, como também não aceita e nem sequer compreendida. As ligações analógicas dependem, segundo Wittgenstein, de comparações mais ou menos habituais que fazemos entre objetos, as-

sim como sua aceitação ou recusa, por parte do interlocutor, dependem do grau de familiaridade que para ele possam ter. As semelhanças não são, pois, relações previamente existentes entre os objetos comparados e nem independentes das técnicas de comparação, relações que estariam fundando as analogias de fora da linguagem; pelo contrário, é a prática lingüística, fazendo emergir semelhanças, sugerindo-as e, mesmo, inventando-as, fundando as ligações analógicas. A percepção e a admissão de semelhanças dependem não apenas do hábito de comparar objetos e situações, do conhecimento das técnicas que são desenvolvidas para essa finalidade, como também da *vontade* de realizar certas comparações (Wittgenstein 1968, II, p. 213). É assim que semelhanças antes não notadas podem emergir e ganhar força persuasiva, assim como serem recusadas ou sequer notadas.

Eis outra função importante dos paradigmas: inaugurar um novo ponto de vista a respeito de uma situação que venha a nos chamar a atenção para um aspecto até então encoberto por nossos hábitos conceituais e perceptivos, aspecto a respeito da situação que escapara à própria imaginação. A psicanálise de Freud é um bom exemplo, segundo Wittgenstein, de introdução de novo paradigma no estudo dos fenômenos psíquicos, um novo “sistema de referência”, um novo “modo de representação” dos objetos da experiência, através dos conceitos de *inconsciente* e *cena primordial*, da mesma maneira que o método proposto por Spengler para analisar a história das sociedades humanas, através de múltiplas comparações e não de análises isoladas de eventos históricos circunscritos – apesar, está claro, das críticas que endereça aos dois autores por terem erigido como *norma* definitiva para os fatos o ponto de vista que inauguraram para organizar esses fatos. Daí a preocupação do próprio Wittgenstein em não incorrer nesse mesmo dogmatismo ao prevenir-nos, desde o início das *Investigações*, que seus jogos de linguagem são apenas objetos de comparação criados para lançar novas perspectivas sobre as situações conhecidas, e não normas às quais devessem elas adequar-se (§ 130). É que Wittgenstein pretende estar, também, inaugurando um novo paradigma

em filosofia, a saber, uma prática terapêutica do pensamento conceitual, através de ligações analógicas entre diferentes situações, lançando novos pontos de vista e sugerindo novas semelhanças a partir da situação que gera confusões conceituais. É o mesmo procedimento analógico que está na base da prática filosófica terapêutica, apenas consciente de sua natureza analógica e sem mais a ilusão de preservar a multiplicidade lógica interna da situação analisada – ideal cientificista que levou Freud e Spengler ao dogmatismo, por impedir-lhes reconhecer a natureza analógica do ponto de vista que inauguraram.

Uma das maiores dificuldades que encontra Wittgenstein ao assumir seu novo “modo de representação” em filosofia é evitar o dogmatismo que muito facilmente pode vir em assalto. É que cada “modo de representação” possui a força normativa do paradigma, tanto daquele, elementar, que permite esclarecer as dificuldades fenomenológicas da percepção, quanto do que se exprime através de enunciados gramaticais dizendo o que existe. Dessa força é que a terapia filosófica deve escapar, usando-a, contudo, a seu favor: diagnosticar o princípio do dogmatismo para poder relativizá-lo, mostrando que a *norma* é apenas uma convenção construída no interior da linguagem e através de sua prática.

As técnicas dos paradigmas, cada uma à sua maneira e nos diferentes níveis de sua aplicação, são, pois, uma preparação para os usos descritivo e analógico dos enunciados ou, em outros termos, são preparações para a construção do *sentido* de nossa experiência que será, em seguida, tratado de maneiras diferentes pelos diversos enunciados da linguagem. Não apenas o uso analógico – ou, ainda, secundário, como diz Wittgenstein (Wittgenstein 1968, II, § 282, p. 216) – como também o uso descritivo – as proposições verifuncionais – possuem o mesmo fundamento *convencional* que são os paradigmas: instrumentos lingüísticos, e não supra-sensíveis, instrumentos não determinados pela experiência, permitindo, pelo contrário, organizá-la *a priori*, e que, apesar de serem colhidos na própria experiência, não possuem propriedades passíveis de conhecimento sensível, uma vez que definem as propriedades que intro-

duzem. A partir, por exemplo, de um paradigma de cor para o vermelho, serão elaboradas descrições empíricas de objetos e situações avermelhadas – segundo a luminosidade, a transparência ou a pigmentação, etc. A partir de um paradigma do espectro das cores e da posição destas no espectro, serão descritos objetos e situações coloridos, como também calculadas as relações possíveis e as impossíveis entre cores (Salles 1999, II, § 1). Em outros termos, serão construídas descrições empíricas e estabelecidos os modos de comparação permitidos entre cores. Uma amostra de vermelho, tomada como paradigma, é um instrumento da linguagem, uma regra para a aplicação da respectiva palavra e, em seguida, de enunciados descritivos, que permite organizar *a priori* a experiência em objetos e situações avermelhados, e que não possui qualquer propriedade colorida que pudesse ser sensivelmente conhecida, justamente porque introduz um primeiro critério para que uma determinada cor possa ser *identificada* através da aplicação da linguagem. É o simples fenomenológico da percepção, que não pode ser descrito por uma linguagem primária com mesma multiplicidade lógica. O mesmo ocorre com os espectros de cores, ao fixá-las no interior do espaço geométrico de cada espectro como paradigmas de suas próprias relações recíprocas.

As descrições e analogias possuem, então, esse mesmo solo comum que é a prática da linguagem, construindo convenções para operarem como paradigmas. Não somente o campo das legítimas descrições como o das legítimas e possíveis comparações analógicas são, igualmente, estabelecidos pelos paradigmas que excluem tudo o que deve ser considerado ilegítimo e mesmo impossível, impensável ou absurdo. E, reciprocamente, um novo paradigma, ao introduzir um modo de representação original, sugere novas maneiras de comparar objetos e situações, maneiras não previstas nos paradigmas anteriores, facilitando a exploração de semelhanças ainda não exploradas e, conseqüentemente, facilitando a aceitação, por parte de nossa vontade, dessas sendas inexploradas – por exemplo, comparar cores e números ou cores e sons, ou sons e odores, etc., e não somente cores e objetos extensos. O uso descritivo, ou primá-

rio, está tão bem fundado – ou tão mal fundado, como diria o positivista lógico, se aceitasse o argumento de Wittgenstein – quanto o uso analógico, ou secundário, dos enunciados, pois a analogia fixada como norma é o fundamento da descrição, e ambas são a expressão de regras convencionadas em jogos de linguagem.

### 1.5 Critérios para seguir uma regra

Uma vez abandonada a concepção exclusivista do *Tractatus*, segundo a qual a referência é o critério único para o sentido das proposições através de seus valores de verdade, o uso analógico deixa de ser considerado como desprovido de sentido e absurdo, e o uso descritivo passa a ser considerado como apenas um dos casos de uso significativo da linguagem. Particularmente, no caso dos valores éticos e estéticos, a ausência de referência a fatos logicamente articulados é substituída, como salientamos anteriormente, pelas convenções construídas através da prática da linguagem.

Ora, essas convenções são expressas por meio de proposições gramaticais contendo conceitos como os de *justiça*, *bondade*, *beleza*, etc., as quais enunciam os critérios para selecionar proposições empíricas que descrevem situações, factuais ou imaginadas, julgadas segundo os respectivos valores, critérios para admitir e excluir tais proposições do campo de legitimidade conceitual assim instituído. Os limites exclusivamente formais representados pela tautologia e pela contradição serão, agora, enriquecidos, senão substituídos, por limites pragmaticamente constituídos. É assim que poderíamos interpretar, sob a inspiração de Wittgenstein, os imperativos morais categóricos de Kant e, mesmo, a forma geral e supostamente universal de tais imperativos: são proposições gramaticais estimuladas por nossa convicção sobre as normas de sentido com que organizamos o comportamento ético.

Nesse ponto, surge a questão de explicar como são incorporadas as normas gramaticais de maneira a engajarem nossa convicção e certeza. A resposta de Wittgenstein é simples e direta: pela inserção, ou imersão, nos jogos de linguagem e nas formas de vida, e não pelo aprendizado de regras. Imersão em conjuntos de ações e hábitos, como em um adestramento, que nos faz agir convenientemente em determinadas situações sem que sejamos capazes de descrever as regras que supostamente seguimos – assim como primeiro aprendemos a falar nossa língua materna para depois aprender sua gramática. Aprendemos a agir agindo, e não pensando sobre as regras da ação – assim como, podemos acrescentar, aprendemos a pensar instituindo normas de sentido e pensando no interior de seus limites, mas sem nos deixar guiar pelas normas.

Como saber, todavia, se um comportamento pertence ao jogo de linguagem, e como saber se o indivíduo aprendeu corretamente o movimento do jogo? Serão similares as respostas de Wittgenstein: é o *contexto institucional* do jogo que permitirá decidir se o comportamento é ou não significativo, assim como é o *contexto institucional* de ações consideradas legítimas no jogo que permitirá decidir se o indivíduo aprendeu ou não a regra – assim como em um quadro representando dois jogadores de xadrez, os jogadores estão realmente jogando uma partida de xadrez e não apenas imitando, contrariamente ao caso em que podemos testar seu comportamento efetivo (cf. Wittgenstein 1968, § 200). Diremos que a regra foi seguida, isto é, compreendida e aplicada, se a ação do indivíduo corresponder às expectativas geradas no contexto do jogo: se for capaz, por exemplo, de responder a perguntas, se for capaz de prosseguir a ação, se for capaz de solucionar dificuldades e, ainda, de formular questões e dúvidas; tudo isso de maneira considerada pertinente com relação ao contexto do jogo. Se o indivíduo agir naturalmente em tais situações, conforme o esperado, pode-se afirmar que “seguiu a regra”, estando, pois, inserido no jogo de linguagem e na particular forma de vida em questão – embora não seja capaz de formular as regras que conferem significado à sua própria ação no jogo. Eis o primeiro passo para que o indivíduo venha

a partilhar a mesma convicção a respeito das proposições gramaticais, a mesma imagem de mundo (*Weltbild*), com outros indivíduos que estarão jogando o mesmo jogo e vivendo a mesma forma de vida. Em outros termos, partilha-se o mesmo conjunto de proposições que estabelecem os limites para o sentido e excluem o que será considerado como desprovido de sentido e absurdo.

Ao partilhar o mesmo conjunto de paradigmas, o indivíduo não estará simplesmente assumindo um acordo entre opiniões, mas entre convicções a respeito do que é admitido com *certeza*: estamos convictos de que o branco é mais claro do que o preto, de que o todo é maior do que suas partes, de que sensações são privadas, de que  $2 + 2 = 4$ , de que a palavra “mesa” possui quatro letras, de que nunca fui à lua, de que meu nome é X, de que não estou sentindo dores, etc. Partilhar os mesmos paradigmas significa assumir a mesma maneira de falar e de pensar os conteúdos de experiência, atribuindo-lhes os mesmos significados no interior do jogo, partilhar a mesma gramática conceitual, isto é, as mesmas regras que aplicamos ao combinar conceitos. A tarefa filosófica a que se propõe Wittgenstein, após o *Tractatus*, é a de descrever tais regras a partir dos usos que fazemos das palavras e dos conceitos. Trata-se, pois, de uma descrição *a posteriori* dos resultados da prática lingüística, jamais de uma especulação *a priori* – apesar dos experimentos de pensamento, constantemente propostos a título de objetos de comparação, que abrem margem a errôneas interpretações do método terapêutico.

### 1.6 Enigmas filosóficos da certeza

É no nível paradigmático, constituído pelas proposições gramaticais, que surgem as dificuldades filosóficas, justamente onde o filósofo terapeuta sente-se à vontade: à beira do caos conceitual (Moreno 1998). Assim é, por exemplo, no jogo de linguagem da ética, quando são levantadas questões a respeito do significado preciso das ações morais: qual é o

fundamento que permite distinguir entre ações voluntárias e involuntárias?; que motor é esse que guia as ações? Na busca de tal fundamento, são construídos sistemas de teses filosóficas a respeito de disposições específicas e características da consciência: a *vontade*. Algo, seguramente, distinto e irreduzível a outras disposições mentais – tais como expectativas, esperanças, desejos, sensações, etc. –, meramente psicológicas.

Wittgenstein combate essa atitude filosófica generalizada, e acentuada pela aplicação inadvertida do modelo referencial, acirrando o caos conceitual a que conduzem as respostas àquelas indagações, para, finalmente, mostrar que todas as dificuldades podem ser remetidas aos usos da linguagem e, com isso, dissolvidas. Assim, o caráter voluntário de uma ação manifesta-se através do *contexto institucional* em que têm sentido as expressões lingüísticas de ações voluntárias: uma ação será considerada voluntária se for acompanhada de gestos característicos de assentimento ou recusa, de expressões lingüísticas tais como ordens que pressupõem a presença de uma “vontade” a ser vencida, por exemplo, “venha aqui!” etc., mas não de ordens que não a pressuponham, por exemplo, “faça bater seu coração”, “sinta agora uma dor nos dentes” etc. (Wittgenstein 1967a, 593-4 e ss.). Os mesmos testes contextuais – de perguntas, respostas, ações e reações no interior de jogos de linguagem – permitirão formular regras das gramáticas regionais que estamos jogando ao formular questões filosoficamente confusas; confusas ao suporem a existência de fundamentos exteriores aos contextos lingüísticos. Todavia, é preciso não esquecer que, embora confusas, as formulações das questões e suas respostas, segundo Wittgenstein, persistem às legítimas questões filosóficas a respeito do sentido.

A terapia mostra que o sentido *voluntário* de uma ação será reconhecido pelo contexto institucional do jogo de linguagem de expressões para estados mentais, expressões aplicadas pelos indivíduos que introjetaram o conjunto de proposições gramaticais do jogo. A nada nos levaria a busca filosófica de um suposto fundamento extralingüístico, ca-

racterístico dos atos voluntários, fosse ele de natureza mental ou não, a não ser a novas e reiteráveis dificuldades sem solução. Reconheço minha própria ação como sendo voluntária, não por sentir um estado mental característico que precede ou acompanha a ação, nem por reconhecer a presença de uma entidade abstrata característica determinando o caráter voluntário da ação, mas, simplesmente, porque, ao agir, *comporto-me* segundo as regras do jogo de linguagem em que é aplicado o *conceito* de vontade – regras que só venho a formular a partir da minuciosa descrição das aplicações que fazemos e das que não faríamos do conceito, em diferentes situações. Ao realizar essa experiência descritiva – procurando não pensar (Wittgenstein 1968, § 66) –, veremos que as questões filosóficas são como rodas soltas a girar sem o resto do mecanismo, isto é, sua formulação não leva em conta a gramática que usamos ao falarmos da vontade, como se essa gramática não bastasse para compreendermos do que estamos falando, pois estaria faltando, ainda, um fundamento, aquele porto seguro que, segundo a gramática do modelo referencial, *deve* existir. À exclusividade de uma única gramática, seu dogmatismo, será substituída a diversidade gramatical dos usos das palavras e dos conceitos.

As proposições gramaticais concentram nossas certezas, e é justamente aí que a terapia colhe sua matéria-prima para o tratamento, a saber, as confusões conceituais a que nos conduz a concepção filosófica do fundamento da certeza como algo de extralingüístico e autônomo. A natureza paradigmática dessas proposições permitirá, segundo Wittgenstein, compreender adequadamente os legítimos problemas fenomenológicos, sem mais lançar mão de uma ilusória linguagem fenomenológica, ao estabelecer o vínculo interno entre linguagem e mundo, e tornar os conteúdos extralingüísticos parte integrante da linguagem. Com isso, ficará claro o processo lingüístico operando sobre conteúdos para torná-los normas *a priori* na organização desses mesmos conteúdos. Altera-se, assim, o panorama proposicional do *Tractatus*, uma vez que as proposições passam a ter o mesmo valor relativamente a seus fundamentos. O critério referencial, com os conseqüentes valores de verdade que tornam signifi-

cativas as expressões da linguagem, passa a ter como fundamento conjuntos de práticas lingüísticas, da mesma maneira que os critérios axiológicos para as expressões lingüísticas sobre conteúdos éticos e estéticos. Ética e Estética são campos semânticos, dentre outros, da gramática.

É assim que surge a inevitável questão sobre o consenso a respeito dos valores.

### 1.7 Valores e consenso

Uma vez que a prática lingüística, diferentemente expressa nas diversas formas de vida, é a medida comum para o fundamento de todas as proposições que as tornam equivalentes, então, o consenso em torno da verdade empírica e da necessidade lógica será também de mesma natureza e equivalente, quanto a seus fundamentos, ao consenso em torno dos valores em geral. Será sempre um consenso *gramatical*.

De fato, a verdade empírica das proposições descritivas está sujeita às regras de verificação das hipóteses, e essa é uma condição gramaticalmente estabelecida para o seu sentido. Ora, essa mesma condição pode ser modificada, por ser uma condição convencional, o que acarretaria mudanças na própria concepção de verdade. O mesmo ocorre no caso da necessidade lógica, que é função do uso que convencionamos fazer de certas proposições, a saber, um uso independente da experiência e da verificação de hipóteses. O próprio uso *a priori*, por exemplo, dos axiomas e das definições pode ser modificado e, segundo Wittgenstein, o que era *a priori* poderá vir a ser usado como empírico e também vice-versa (Wittgenstein 1976, §§ 96 e 167). Também nesse caso, não há fundamentos extraconvencionais e extralingüísticos para a necessidade, mas há, isto sim, a necessidade de se estabelecer novas definições que delimitem convencionalmente o campo do sentido para qualquer jogo de linguagem, tanto condições iniciais quanto os próprios lances do jogo, e que excluam outros lances como sendo sem sentido e absurdos.

Todavia, como salientamos anteriormente, o acordo ou consenso gramatical a respeito da verdade, da necessidade e, também, dos valores, não é, segundo Wittgenstein, um acordo de opiniões (*Meinungen*) (Wittgenstein 1968, § 242), acordo meramente empírico. Não é, por exemplo, um acordo em torno de uma convenção historicamente datada e assinada pelos concordantes que passariam, a partir de então, a agir segundo a convenção. Não é, tampouco, um acordo que dependesse de uma experiência privilegiada, imediata e, ao mesmo tempo, intersubjetiva de entidades abstratas, lógicas, significativas ou mentais. Não há, segundo Wittgenstein, uma experiência privilegiada – espontânea ou direcionada por um especial método filosófico ou psicológico – ou intuitiva de conteúdos significativos quaisquer que sejam, pois toda experiência desse tipo já é realizada através do próprio significado conceitual que se pretende colocar em suspenso. Wittgenstein fornece alguns exemplos: a vivência da significação do fluir do tempo, a do questionamento, a da leitura, a do ser guiado etc. são vivências perpassadas pelos conceitos de *tempo*, *porquê*, *ler*, *guiar* etc. (por exemplo, Wittgenstein 1968, §§ 156-66 e 176-7). É a significação conceitual que já orienta nossas vivências supostamente privilegiadas e imediatas das significações. Dizemos que nos lembramos ou esquecemos, que temos expectativas e intenções, mas não somos capazes de exibir qualquer experiência primordial que permita identificar as respectivas vivências ou intuições; é que, simplesmente, aplicamos nossos conceitos habituais – como quando afirmamos ver certas combinações entre cores e não podemos ver outras, ver certas analogias entre objetos mas não outras etc.; estamos aplicando nossos conceitos e realizando, com eles, as operações previstas e excluindo as não previstas e as inadmissíveis pelas respectivas gramáticas.

O consenso gramatical não é empírico, mas intersubjetivo, ao evocar nossa convicção e certeza a respeito do que fazemos as proposições gramaticais, com força de paradigma, dizerem. De onde vem essa força? Vem do próprio uso que fazemos de determinadas técnicas lingüísticas, e de nossa imersão vital nessas técnicas: por exemplo, o gesto ostensivo, ao

nomearmos objetos; as amostras-padrão, ao introduzirmos a aplicação de palavras; as tabelas, ao estabelecermos correlações diversas entre seus elementos – palavras, objetos e números, para a contagem; as provas matemáticas, ao gerarmos proposições através de demonstrações; os estados mentais, ao ensinarmos palavras que venham a substituir as respectivas manifestações naturais e espontâneas, etc. São, todas, técnicas que introduzem ligações internas entre os conteúdos da experiência em geral e, em particular, a da objetividade, no interior das gramáticas regionais. Daí a força da função paradigmática, atribuída à linguagem e suas técnicas, sobre nossas certezas e convicções – mesma força, aliás, das *imagens* unilaterais através das quais interpretamos a significação da objetividade ao procurar seus fundamentos fora da prática lingüística (Moreno 1993). Ao mesmo tempo força necessária aos paradigmas, para estabelecerem os limites do sentido, e força ilusória que leva ao dogmatismo filosófico – sendo o esclarecimento sobre a natureza gramatical da primeira o caminho trilhado por Wittgenstein para a terapia da segunda.

A dificuldade da cura mostra a força com que as imagens estão alojadas em nossa vontade, através da convicção e da certeza a respeito dos paradigmas: o consenso gramatical é intersubjetivo, por tratar-se de acordos sobre formas de vida, maneiras de falar, pensar, sentir e de agir em comunidade sobre o que existe e o que tem ou não sentido. É o consenso a respeito da essência da objetividade – das cores, da percepção, dos comportamentos, objetos, estados mentais, das entidades lógicas e matemáticas –, a respeito do sentido de nossa experiência em geral, e não, apenas, acordo de opiniões a partir de convenções sociais datadas. Um acordo sobre *formas de vida* significa que sua natureza é pragmática, pois, de fato, depende tanto da constância com que são verificados e satisfeitos os resultados das aplicações das normas, definições e provas, isto é, dos paradigmas, quanto do interesse que possam ter para nós – por exemplo, para medir o tempo, as superfícies, para adicionar e subtrair quantidades, para comparar objetos etc. Como diria Agostinho, sabemos intimamente o que é o tempo, temos uma concepção empírica de sua natureza –

complementaria Wittgenstein – através da imagem de águas que fluem em uma única direção e sem retorno. A partir daí construímos instrumentos para medi-lo, e os resultados das medidas irão fixar, ou não, nossa concepção a respeito de sua essência, tornando-a pública e operacional; o interesse que nos despertarem esses resultados irá fixar a essência do tempo. Mas, se nos perguntarem o que é o tempo, tudo o que sabemos é reproduzir as técnicas para sua medida e os resultados, isto é, nada que satisfaça à pergunta filosófica a respeito dos fundamentos. Não é uma experiência subjetiva, ou ideal, que apreenderia, do exterior da linguagem, o fundamento autônomo da significação, mas sim a descrição dos usos que fazemos do conceito ao operarmos com ele nossas técnicas lingüísticas, nossas experiências empíricas ou, mesmo, as intuições ideais, enfim, e por exemplo, nossos experimentos kantianos de pensamento a respeito dos conteúdos formais da percepção, a intuição simbólica da forma lógica, como no *Tractatus*, a apreensão eidética husserliana etc.

Sendo os usos o fundamento da significação, a própria vontade passa a ser constituída gramaticalmente pelos usos do conceito de *vontade* no interior de jogos de linguagem, mas também, e principalmente, a própria vontade passa a acompanhar a constituição gramatical dos conceitos cujos usos voluntariamente fazemos. A gramática do conceito de *vontade* indica que a gramática dos conceitos penetra a própria vontade, levando à convicção e à certeza: a prática lingüística engaja a vontade – eis uma afirmação gramatical, diria Wittgenstein. O mais claro critério de que o consenso é intersubjetivo são as maiores dificuldades encontradas pela terapia residirem nas barreiras que a vontade opõe às novas perspectivas oferecidas, que venham a contrariar as certezas expressas pelos elementos da linguagem com função paradigmática. Ao não aceitarmos os novos aspectos sugeridos sobre o mesmo objeto ou sobre a mesma situação, aos quais aplicamos nossos conceitos familiares, é a vontade que nos reprime – assim nos diz a gramática do conceito de *vontade*. A terapia filosófica é uma luta contra as imagens que fixam nossa vontade gramatical, ou melhor, contra o consenso intersubjetivo que se torna dogmático ao procurar fundamentos extralingüísticos para o sentido da experiência.

Dessa forma, a terapia filosófica se situa plenamente no domínio da Ética, sem, todavia, pretender construir um sistema de teses a respeito, mas, exclusivamente, descrições dos usos das palavras e dos conceitos nesse domínio da experiência. A simples descrição de proposições com conteúdo ético deve bastar para o exercício de uma atitude ética, ao dissolver o dogmatismo filosófico em geral e, em particular, no domínio da Ética – uma vez que a gramática dos conceitos éticos será um antídoto contra o dogmatismo ético. A vida ética era concebida como uma *tarefa* (*Aufgabe*) no *Tractatus*, tarefa a ser realizada arduamente para atingir o silêncio filosófico. Com a terapia, a *tarefa* ética passa a ser a superação da vontade gramatical tornada dogmática; vontade que engajou-se, por exemplo, na aplicação exclusivista do modelo referencial da significação e colheu, com isso, todas as suas conseqüências, dentre as quais a concepção de *exatidão* como o ideal científico para a descrição de objetos e situações – ainda quando nada houver a ser exatamente descrito. Uma tal superação não conduz a qualquer posição positiva de teses éticas ou epistemológicas. Tarefa, pois, essencialmente negativa, que nada substitui ao que foi eliminado por dissolução, a saber, as formulações confusas e os pressupostos dogmáticos – mas não os legítimos problemas filosóficos a respeito do sentido.

O consenso gramatical leva-nos à convicção e à certeza de que não faz sentido superpor categorias distintas, como sons, cores e odores, ou negar a identidade de um objeto consigo próprio ou, ainda, no campo ético, negar certas máximas que nos parecem ser universais ou universalizáveis. Ao apontar para a natureza gramatical das certezas intersubjetivas, Wittgenstein indica-nos que as convenções lingüísticas paradigmáticas são formas de vida, e não meras convenções empíricas que decidimos, ou não, seguir. Quando agimos e pensamos gramaticalmente, não o fazemos seguindo convenções sociais arbitrárias, que poderíamos escolher desprezar; pelo contrário, agimos e pensamos em conformidade com a própria essência – ainda que não percebamos que a essência é parte de nossa forma de vida e está expressa nos usos que fazemos da

linguagem. No caso da linguagem, não seguimos meramente convenções sociais, mas afirmamos ou negamos o que pensamos, percebemos, sentimos e fazemos, e esse é o sentido de nossa experiência, sua própria essência. A própria liberdade está prevista na gramática, por exemplo, do conceito de vontade: está claro que não podemos evitar a dor que nos assola nem, tampouco, estimular uma dor que não sentimos – apenas sentimos ou não a dor involuntariamente; pelo contrário, podemos decidir voluntariamente matar ou não nossos próximos, parentes e amigos – e a liberdade parece ser, aqui, bem mais ampla, ainda que menor do que quando decidimos levantar ou não o próprio braço. Há graus diferentes de liberdade, entre o voluntário e o involuntário, previstos na gramática do conceito – assim como há diferentes graus de dor, entre a dor aguda e a crônica (Wittgenstein 1967a, § 472 e ss.), previstos em nossos conceitos. Não há, entretanto, nenhuma experiência extralingüística, mental ou ideal, que seja o fundamento da vontade, ou da dor, mas, apenas, as gramáticas dos conceitos. De fato, Wittgenstein leva-nos a imaginar usos diferentes para o conceito, por exemplo, em que estaria ausente o conceito de simulação de dor, de tal maneira que os indivíduos agiriam como se tivessem dor, em determinadas situações, assim como agem ao sentirem dor (Wittgenstein 1985, § 203 e ss.) – aplicando sempre ao comportamento de dor o conceito de ação involuntária (Wittgenstein 1968, § 611 e ss.; 1967a, § 593 e ss., etc.). Esse exemplo imaginário não deve surpreender-nos, pois está muito próximo ao uso que fazemos de certos conceitos da percepção, como, por exemplo, as cores: ainda que muito diferentes, afirmamos ser dourado a cor do elmo pintado no quadro e a cor do fragmento de ouro que temos à mão, isto é, afirmamos a identidade entre cores que sabemos serem diferentes; ou, inversamente, a mesma cor branca deste papel, se encoberta por uma sombra, diremos ser mais escura do que a cor preta deste pedaço de grafite, quando iluminada por intenso fecho de luz – embora o branco seja sempre mais claro do que o preto. Não são, pois, experiências perceptivas especiais e nem entidades únicas,

das quais se possa ter essas experiências, que fundam o significado conceitual, mas sim as gramáticas dos usos das palavras e dos conceitos que aplicamos para exprimi-las.

Ao agir, pensar, perceber e sentir, imersos nas formas de vida que são as convenções lingüísticas, não estaremos, segundo Wittgenstein, sendo guiados por regras como que à distância – como o seríamos no caso de convenções empíricas. Nossa relação com os paradigmas não é externa ou causal, mas interna e constitutiva do sentido – seja ele ético, estético ou epistêmico. O contexto institucional das formas de vida não é um terceiro elemento mediador entre sentido e ação, mas é o fator que os unifica, tornando-os igualmente partes da linguagem. Daí estar a vontade inteiramente envolvida pela gramática, representando, por isso, a maior dificuldade que encontra a terapia filosófica ao combater as barreiras que se opõem a aplicações desconhecidas e inabituais de palavras e conceitos; não são barreiras levantadas pelo entendimento, mas pela vontade (Wittgenstein 1995, § 86).

Nesse sentido, o acordo gramatical é intersubjetivo, e toda intersubjetividade é gramatical: acordo a respeito do que afirmamos perceber, sentir, conhecer, pensar etc. Mais uma vez, vemos que o uso secundário, ou analógico/absoluto da *Conferência sobre Ética*, está tão bem fundado, ou tão mal fundado, quanto o uso primário ou relativo.

### *1.8 Relativismo gramatical*

Mas, se assim for, meramente lingüístico e convencional o fundamento dos paradigmas, parece que o consenso gramatical resolver-se-ia no mais absoluto relativismo, epistêmico e axiológico, dada a ausência de qualquer outro fundamento fixo e absoluto. Por serem regionais as gramáticas, e internos a elas os critérios normativos de identidade, poderia parecer que nada mais resta à atitude ética senão retrair-se para os consensos assim circunscritos e restritos às culturas de cada grupo de in-

divíduos. Talvez esse seja um passo além com relação ao solipsismo do *Tractatus*, mas ainda insatisfatório e, sobretudo, contrastante com a firme atitude ética pessoal do próprio Wittgenstein.

Tendo descartado o relativismo empírico do acordo entre opiniões, resta saber qual seria o sentido de um relativismo gramatical. Tentemos uma aproximação gradual desse relativismo. Se, partindo da seguinte afirmação – a qual corresponderia, aos olhos de Wittgenstein, a uma proposição gramatical – “cada sistema possui seus próprios critérios de verdade, de eticidade e de beleza”, tirarmos a conclusão: a) o que é verdadeiro, bom e belo em um dado sistema terá invertidos os seus valores em outro sistema, e vice-versa – conclusão que seria uma proposição empírica passível de verificação –, então estaremos distantes, ainda, do relativismo gramatical. Se, da mesma afirmação anterior tirarmos a seguinte conclusão, menos forte: b) o que é verdadeiro, bom e belo em um dado sistema poderá ter invertidos os seus valores em outro sistema, mas não necessariamente, e vice-versa – conclusão expressa, igualmente, por uma proposição empírica –, teremos dado um pequeno passo na direção do relativismo gramatical. Finalmente, se tirarmos daquela mesma afirmação a seguinte conclusão: c) o que é verdadeiro, bom e belo em um dado sistema poderá ter ou não invertidos os seus valores em outro sistema, como ainda ser considerado impertinente ou sem sentido nesse sistema, e vice-versa – conclusão também passível de verificação empírica –, abordamos o sentido do relativismo gramatical.

Parece que chegamos, com isso, a uma concepção mais radicalmente relativista dos universais. Contudo, se for assim, sê-lo-á em um sentido preciso, mas inesperado. De fato, parece tratar-se de uma crítica radical à concepção do universal como entidade *absoluta*, crítica que tem conseqüências sobre o relativismo tal como expresso em (a) e (b), isto é, sobre a tese que afirma a equivalência entre todos os valores. É que a terapia filosófica mostra a natureza *relacional* dos universais construídos pela gramática. Em outros termos, a descrição dos usos mostra as diversas técnicas desenvolvidas para realizar comparações, sugerir analogias,

organizando, assim, os conteúdos da experiência em dados imediatos, em objetos sensíveis, empíricos e mentais, ou abstratos, formais e matemáticos. A descrição dessa prática lingüística multiforme mostra como são estabelecidos os critérios e as normas do sentido, aqueles elementos da linguagem com função paradigmática aos quais se atribui o estatuto de universais absolutos – como vimos, desde os dados elementares até as proposições *a priori*, axiomáticas, analíticas, as definições e, por vezes, as próprias certezas do senso comum. Qualquer que seja o conteúdo escolhido, a terapia filosófica mostra sua natureza pragmática e relacional, embora seja possível atribuir a ele o estatuto de universal absoluto no interior do jogo de linguagem em que opera. Será considerado como universal absoluto, porque é aplicado como norma para o sentido e sem qualquer poder descritivo; com a terapia filosófica, entretanto, não mais poderá encobrir sua natureza pragmático-relacional e, portanto, convencional.

Escapa-se, assim, do relativismo que tudo nivela, uma vez que as formas de vida, fundamento último e sem outro fundamento, não são equivalentes: será legítimo, para o filósofo terapeuta, valorizar, julgar e, mesmo, criticar os usos que são feitos dos paradigmas dos jogos de linguagem e sua aplicação nas relações sociais, quando esses usos e aplicações conduzirem ao dogmatismo das imagens, isto é, às interpretações unilaterais e limitadoras da significação, e à sua imposição aos indivíduos e à sociedade. E abordamos, assim, a questão de saber qual é a natureza desse ponto de vista que permitiria escapar ao relativismo, em seu sentido usual, passando por um relativismo gramatical para, a partir daí, julgar e criticar certos usos da linguagem. Estaria sendo, aqui, esboçado um caminho em direção ao consenso intersubjetivo universal?

## 2. Intersubjetividade universal e terapia

### 2.1 *Uma atitude ética I*

Do interior do relativismo gramatical, a terapia filosófica faz surgir uma atitude ética movida pelo que poderíamos caracterizar como sendo um antidogmatismo radical. Essa atitude não conduz, entretanto, como poderíamos esperar, a qualquer forma de ceticismo a respeito dos valores. De fato, ao revelar a natureza lingüística e convencional dos valores e das teses em confronto, não afirma sua equivalência, mas, exclusivamente, sua relatividade, procurando evitar qualquer generalização. Mostra as boas razões do ceticismo, razões que o próprio cético não percebe. O antidogmatismo cético, pelo contrário, parte da constatação que são de igual força argumentativa os valores e teses submetidos ao confronto, e caminha para a conclusão que são equivalentes suas pretensões à verdade e ao fundamento. Por sua vez, o antidogmatismo terapêutico parte da constatação que as argumentações a favor dos valores e teses em confronto repousam sobre razões de natureza lingüística e convencional, caminhando para a conclusão que as pretensões à verdade e ao fundamento repousam sobre a gramática da linguagem. Se, no primeiro caso, o cético suspende o juízo e fica em paz quanto às suas dúvidas anteriores, passando a viver segundo valores e teses do senso comum, segundo o hábito de sua comunidade, sem mais alentar a ânsia dogmática pelos fundamentos, o filósofo da gramática tira uma lição positiva da terapia: percebe claramente que as dificuldades filosóficas foram dissolvidas ao ser abandonado o ideal de fundamentação definitiva, autônoma e independente das convenções lingüísticas. Percebe que as dificuldades persistem, entretanto, quando se pretende ainda, e sempre, conhecer mais claramente os limites do sentido, daquilo que consideramos ser pensável e existir ao *dizermos* o que pensamos e o que existe, pois sempre o dizemos no interior e a partir de novas formas de vida, em outros jogos de linguagem. Suas preocupações e dúvidas persistem, mas, agora, em outro nível:

não mais no de uma especulação sobre conteúdos absolutos, de *teorias da verdade*, mas no de uma sempre contínua e renovada *análise do sentido* atribuído aos conteúdos pensados e afirmados nos jogos de linguagem – jogos sempre em constante transformação.

Há, pois, pelo menos, duas maneiras de evitar-se o dogmatismo. Seja através do ceticismo, apontando para o fato de que os fundamentos e a verdade não foram até agora atingidos e, provavelmente, jamais o serão, pois são equivalentes os argumentos que os apresentam. Seja pela descrição gramatical, apontando para o fato de que os fundamentos apresentados assentam-se sobre convenções lingüísticas, não sendo meros argumentos equivalentes a outros, mas sim a expressão dos *próprios fundamentos* ou, melhor, dos paradigmas próprios aos respectivos jogos. O cético vive no hábito do senso comum, com a nostalgia dos fundamentos; o terapeuta, curado desse ideal, vive com as dificuldades sempre renovadas de esclarecimento dos novos fundamentos. No primeiro caso, o dogmatismo é evitado pela ausência de bons fundamentos, enquanto que, no segundo, é condenado por razões éticas: qualquer generalização não mais seria atribuída a uma ingenuidade filosófica, tal como o faz o cético, mas a uma atitude eticamente condenável, a saber, generalizar o que sabemos ser o fruto de uma construção lingüística culturalmente datada, mas que é apresentada como sendo a verdade absoluta, o fundamento definitivo. O filósofo terapeuta não pode acusar o dogmático de ser pouco perspicaz e, por isso, incorrer na generalização, ainda que coberto de boas intenções – contrariamente ao que faz o cético, a saber, o cético acusa o dogmático de ser ingênuo, ou pouco perspicaz, ainda que tenha boas intenções, acusação que o terapeuta não poderá fazer. A passagem pela terapia revela a natureza da verdade e dos fundamentos, e qualquer pretensão à generalização, nesse caso, não será ingenuidade ou falta de perspicácia, mas, no melhor dos casos, descuido para com as próprias imagens ou, então, vontade de dominação.

Qual seria, então, a atitude ética que preserva o terapeuta do dogmatismo? É uma atitude que resulta da terapia e deve estar ligada ao

constante exercício da autoterapia, a saber, a disposição da *vontade* para deixar-se *persuadir* – o que é diferente, segundo Wittgenstein, de deixar-se *convencer*. Aparece, nesse ponto, um traço do estilo cético de Wittgenstein, mas que não deveria ser assimilado ao ceticismo doutrinal. Como opera, em geral, o estilo cético? A apresentação de razões não basta para convencer, uma vez constatada sua equivalência argumentativa; daí, suspende-se o julgamento sobre as razões e passa-se a viver segundo o hábito, sem mais razões ou fundamentos definitivos. Aparentemente, é o mesmo percurso do filósofo terapeuta: não se deixa convencer pelas cadeias de razões, ao procurar esgotá-las apontando para seus limites finais, e, a partir daí, constata que continuamos agindo mesmo sem as razões ou fundamentos apresentados (Wittgenstein 1968, II, §§ 211, 212, 325 e 326, p. 215 etc.). A grande diferença entre as duas atitudes é a disposição da vontade obtida pela terapia: agir sem mais razões significa, para Wittgenstein, passar a agir sem as supostas razões ou fundamentos norteando a ação, mas, por ter sido *persuadido* a mudar a maneira de considerar as situações, introduzindo novas perspectivas, diferentes pontos de vista até então inexplorados, que poderão vir a substituir as antigas razões. Em outros termos, trata-se de deixar-se persuadir a mudar as próprias razões substituindo-as por outras, igualmente convencionais, para explorar novos aspectos das situações, instaurando, assim, novos sentidos para os conteúdos da experiência, novas maneiras de pensar e dizer o que existe. Serão vencidas as barreiras da vontade gramatical quando passarmos a pensar, ou mesmo a agir, *voluntariamente*, segundo uma nova gramática conceitual, sem qualquer constrangimento. Eis a nova *tarefa* para uma vida, após o *Tractatus*.

Fica claro que apenas a mudança na maneira de olhar não basta para mudar as próprias ações, pois estas estão mergulhadas em formas de vida: não estaremos dispostos a substituir nossos conceitos habituais sem que sejam substituídas, também, as técnicas a que se aplicam e de onde foram gerados. A disponibilidade da vontade à persuasão não conduz, e nem pretende conduzir, a mudanças nas ações cotidianas, mas à elimina-

ção da atitude dogmática e dogmatizante do pensamento – pelo menos no caso das dificuldades criadas pelo pensamento filosófico que Wittgenstein critica. E essas dificuldades, e confusões sem solução, resultam, segundo ele, da inadvertida separação realizada entre as expressões lingüísticas e as formas de vida onde foram geradas: o dogmatismo teria, como uma de suas conseqüências, o pensamento metafísico que opera com expressões lingüísticas como que girando no vazio, isto é, independentemente de seu solo vital, as formas de vida. A relação é, pois, indissolúvel entre linguagem e forma de vida, sendo a própria linguagem uma das formas de vida aplicada a outras, das quais depende e, ao mesmo tempo, cujo sentido constitui. Se conseguimos evitar o dogmatismo, não estaremos, com isso, substituindo nossos conceitos habituais ou abrindo mão de proposições gramaticais, mas estaremos disponibilizando nossa vontade para aceitar outros conceitos e proposições gramaticais e, com isso, outras formas de vida, das quais são eles a expressão.

O resultado da cura dogmática não será, pois, uma inevitável mudança das ações, mas da vontade gramatical, e esta poderá incidir, eventualmente, sobre as próprias ações. Todavia, ainda que as ações habituais não sofram qualquer mudança, assim como os conceitos e paradigmas do sentido, a vida e o pensamento do filósofo terapeuta não serão uma assimilação cética dos hábitos da comunidade, ainda que filosoficamente pacificada. Isso porque o filósofo terapeuta não procura a *ataraxia*, mas, pelo contrário, busca esclarecimento no interior do caos: não se limita a contrapor teses filosóficas para constatar suas equivalentes virtudes, mas procura imaginar situações novas ou formas de vida que são inusitadas do ponto de vista da gramática habitual, para mostrar que as teses em confronto são *igualmente confusas*. O cético neutraliza as teses filosóficas em confronto, denunciando suas virtudes contraditórias, enquanto que o terapeuta denuncia suas confusões internas. Wittgenstein não suspende o juízo quanto aos fundamentos; pelo contrário, reconhece os fundamentos como sendo limites do sentido e mostra sua natureza convencional. Dissolve, com isso, as confusões geradas pelo pressuposto filosófico, par-

tilhado pelo cético e o dogmático, de que os fundamentos não são meras convenções. A dissolução das confusões não conduz à *ataraxia*, mas à vontade, digamos, mais generosa, em admitir outras convenções na qualidade de fundamentos do sentido. Não há, aqui, qualquer paz de espírito, almejada ou obtida, pois a atitude ética supõe um estado constante de *insatisfação* com relação aos próprios valores, conceitos e paradigmas (Wittgenstein 1995, § 90, p. 423). É a insatisfação com suas próprias certezas, suas formas de vida, que move o terapeuta a sempre procurar o caos conceitual: apenas aí é que se sente à vontade, onde as certezas habituais podem obscurecer a natureza convencional das gramáticas, mas principalmente de nossas próprias gramáticas, e onde, também, tem início o processo de cura.

A filosofia como terapia pode agir sobre o pensamento, não diretamente sobre a ação. Pode mudar nossa maneira habitual de pensar os problemas filosóficos, dissolver as confusões que daí passam a afligir-nos e, com isso, mudar nossa maneira de julgar as próprias formas de vida – o que terá conseqüências sobre a vontade de pensar formas de vida diferentes das nossas, admitindo e respeitando suas próprias gramáticas; cura, por assim dizer, pela diferença. A persuasão não mais repousa sobre razões, contrariamente ao convencimento pela prova e pela demonstração; ela repousa sobre motivos os mais heterogêneos, tais como utilidade, eficácia, comodidade, elegância, economia, por exemplo, de novas provas e demonstrações, ou de uma nova concepção de verdade, como também sobre motivos estéticos e éticos. Somos convencidos a aceitar uma prova matemática devido à sua “inexorabilidade” (*Unerbittlichkeit*), seu rigor (Wittgenstein 1967b, I, §§ 61 e 62). Mas, por que seríamos persuadidos a escolher uma prova e abandonar outras? A resposta de Wittgenstein é: por circunstâncias exteriores à prova (*ibid.*, I, § 70). Todavia, pode-se também perguntar, como poderíamos ser persuadidos a mudar de comportamento ou de atitude ante outros homens? Se a mudança for involuntária, diremos que seja, talvez, o resultado de uma enfermidade como a loucura; mas, se for voluntária diremos, por exemplo, que o fun-

damento reside, talvez, em uma desconfiança (*Misstrauen*) exacerbada, adquirida no curso de nossas relações com os homens, em experiências pessoais de decepção e desapontamento. O fundamento da persuasão seria, mais claramente neste caso, circunstâncias de vida e não um estado discreto e característico de nossa vida emocional (Wittgenstein 1981, p. 99). É a natureza pragmática e convencional, e, ao mesmo tempo, constitutiva dos fundamentos, que mostra a terapia filosófica. Ao afirmar que a maior dificuldade em filosofia reside em vencer as barreiras da vontade, Wittgenstein se refere à vontade com a palavra “vontade” – assim como ao referir-se aos jogos de linguagem, o faz com a palavra “jogo” (Wittgenstein 1968, § 71). A disposição da vontade para mudar a forma de agir depende, em grande medida, da disposição da vontade para mudar a forma de pensar – mas não inteiramente. E isso é tudo o que pode fazer a terapia filosófica: liberar a vontade de sua gramática habitual. Eis a atitude ética que leva Wittgenstein a fazer afirmações aparentemente contraditórias quando, ao criticar veementemente o nascente capitalismo europeu e norte-americano, diz que não está emitindo juízos de valor (Wittgenstein 1981, p. 21). Tentemos compreender melhor esse ponto.

Nessa crítica, está em jogo uma oposição, herdada de Spengler, entre civilização e cultura, que Wittgenstein reelabora terapeuticamente. Pode-se compreender o interesse de Wittgenstein por essa oposição conceitual, a partir de sua própria idéia sobre os resultados da terapia filosófica. De fato, segundo ele, o estágio *cultural* de uma comunidade corresponderia à situação histórica em que as instituições sociais permitem a expansão dos indivíduos em conformidade com o conjunto da sociedade, enquanto que o estágio *civilizatório* corresponderia à situação em que as instituições sociais restringem a expansão individual comunitária e convidam ao individualismo. No primeiro caso, os indivíduos encontram condições para exprimirem os valores de sua cultura e para explorá-los nas várias direções abertas pelas instituições, enquanto que, no segundo caso, os indivíduos são levados a exercer suas capacidades pessoais em uma única direção, aquela apontada pelo processo civilizatório, de acúmulo

de bens e de resultados a curto termo, através da massificação profissionalizante (Wittgenstein 1981, p. 22). Seria interessante lembrar, a esse respeito, o conselho que dava Wittgenstein a seus estudantes para não seguirem a profissão de magistério em filosofia, mas, sim, exercerem trabalhos manuais, por exemplo, no campo. A profissionalização da filosofia seria o fim, não filosófico, está claro, da filosofia – o que já era apontado pelo processo civilizatório em sua época. Como compreender, então, que o seu elogio à cultura e sua crítica à civilização não fossem juízos de valor? (Moreno, 1998).

Wittgenstein não julga formas de vida em geral, nem, em particular, os hábitos e instituições criados pelo capitalismo após a guerra, porque se essas instituições surgiram, sobreviveram e desenvolveram-se, foi por corresponderem a necessidades naturais dos homens em determinada época. Wittgenstein pode, contudo, criticar – e mesmo é levado a fazê-lo, como resultado da terapia filosófica – um processo simbólico de uso da linguagem em sua função paradigmática. Sua crítica é de natureza ética ao dirigir-se ao uso dogmático que é feito das proposições gramaticais no interior do processo civilizatório: mais uma vez, o cientificismo, submetendo os fatos à norma paradigmática do sentido, como se a norma não fosse de natureza lingüística e convencional; a verdade, a felicidade e o conhecimento tornam-se valores a serem obtidos através do acúmulo de resultados eficazes e de bens de consumo (Wittgenstein 1981, pp. 23-4).

Note-se, todavia, que a disposição da vontade, resultante da terapia, leva Wittgenstein à atitude ética de não julgar os fundamentos do capitalismo, mas, pelo contrário, de aceitá-los na qualidade de um novo ponto de vista, um novo conjunto de proposições gramaticais que fundam novos paradigmas do sentido. Assim, o que Wittgenstein critica, e mesmo julga, não são as proposições de essência, ou os novos fundamentos colocados pelo capitalismo, mas o processo de sua generalização que coage os indivíduos a encerrarem-se no individualismo. Sua crítica à civilização não é um juízo de valor, mas, ainda aqui, a terapia de uma forma coletiva de dogmatismo agindo sobre a vontade, ao impor-lhe uma

única gramática conceitual. Por sobre os diferentes consensos intersubjetivos gramaticais há, pois, uma atitude ética cujo único valor é o antidogmatismo. Atitude que nada coloca de positivo, em substituição ao que foi dissolvido, da mesma maneira que a atitude do cético, mas que não se compraz, diferentemente deste, em suspender o juízo ante o uso dogmático das convenções lingüísticas – pacificando, com isso, o espírito. É que a atitude dogmática, como salientamos, retira a linguagem de sua prática, das formas de vida, velando, assim, a natureza convencional e relacional dos fundamentos do sentido, os quais apresenta como se fossem universais absolutos. Não há paz para o terapeuta, uma vez assumida como tarefa de uma vida a dissolução das confusões decorrentes das certezas gramaticais, intersubjetivamente partilhadas, sempre renovadas e em constante transformação.

Ora, essa atitude ética *não é* consensual, uma vez que resulta da terapia filosófica quando bem-sucedida. Daí um certo pessimismo em Wittgenstein, pois nada garante que a terapia conduza a um “progresso ético”: nada coloca no lugar daquilo que eliminou, após ter, supostamente, conseguido vencer as barreiras da vontade gramatical. Apenas libera a vontade para os resultados, negativos, da terapia.

## 2.2 *Uma filosofia negativa?*

Ao criticar a civilização ocidental do pós-guerra e afirmar, ao mesmo tempo, que a crítica não é um juízo de valor, a posição de Wittgenstein parece ser, na verdade, mais complexa do que o sugerido anteriormente. De fato, não se trata apenas de criticar o uso dogmático que é feito das expressões gramaticais, por parte dessa civilização, deixando em suspenso qualquer juízo de valor a respeito das formas de vida que aí se desenvolvem, mas trata-se, também, e mais profundamente, de admitir que seu próprio trabalho em filosofia é fruto dessa mesma civilização que tanto critica e da qual quer demarcá-lo. A maior dificuldade é

de natureza ética e consiste em reconhecer que seu trabalho adquire sentido em meio a valores civilizatórios com os quais não compartilha pessoalmente, e que, portanto, sua atividade filosófica não pode realizar aquilo que gostaria, ficando muito aquém. Poderemos apreciar, talvez mais claramente, neste ponto, a atitude ética do terapeuta – atitude, lembremos, que não será matéria para a elaboração de teses no campo da Ética.

Vejamos, inicialmente, alguns aspectos do diagnóstico que faz Wittgenstein de sua época:

Mas, na época da anticultura as forças são despedaçadas e a força do indivíduo é desaproveitada por forças e resistências opostas. Mas a energia continua sendo energia... (...)

Está claro para mim que o desaparecimento de uma cultura não significa o desaparecimento do valor humano, senão apenas de alguns meios de expressão desse valor; (...). (Wittgenstein 1981, p. 21)

Talvez surja, algum dia, uma cultura, desta civilização.

Haverá, então, uma autêntica história das invenções dos séculos XVIII, XIX e XX, que será de profundo interesse. (Wittgenstein 1981, p. 115)

Gostaríamos de salientar apenas três idéias presentes nesses textos. Em primeiro lugar, a idéia de que uma civilização não elimina os valores humanos, mas, apenas, limita drasticamente suas formas de expressão; em segundo lugar, que os indivíduos competentes e de forte personalidade são levados, em tais períodos, ao individualismo competitivo, deixando de trabalhar criativamente para a comunidade; em terceiro lugar, que é possível surgir uma autêntica cultura a partir da atual civilização, permitindo, só então, realizar uma reflexão histórica e não dogmática dos resultados obtidos nos séculos anteriores. Assim, Wittgenstein parece reconhecer o que haveria de positivo nas formas de vida de sua época civilizatória: a energia vital e criativa de qualquer forma de vida – no entanto socialmente limitada e canalizada para as finali-

dades de acúmulo desmedido de resultados, e da complicação das tarefas a serem realizadas, sem qualquer preocupação com a compreensão clara do que está sendo realizado. Mais do que isso, ao tentar demarcar o espírito de seu próprio trabalho, com respeito àquele de sua época, Wittgenstein admite que essa mesma civilização talvez seja “o ambiente necessário para esse espírito (do seu trabalho), ainda que tenham finalidades distintas” [Wittgenstein 1981, p. 25]. Não deixa, pois, de reconhecer o solo onde germinam as sementes de seu trabalho filosófico – imagem, aliás, usada pelo próprio Wittgenstein, mas para evocar uma situação inversa à que estamos aqui sugerindo, a saber, que sua atividade filosófica não produz sementes, sendo apenas o solo fértil que as faz bem germinar. Para sermos mais fiéis ao uso que faz da imagem, deveríamos dizer, então, que embora não seja um solo propício às boas sementes, uma civilização não pode impedir a germinação de boas sementes – que poderiam dar melhores frutos, não fosse seu solo árido de origem, como, por exemplo, Darwin, Freud e o próprio Wittgenstein.

Outro aspecto de seu diagnóstico é a constatação, expressa durante suas aulas em Cambridge de 30-32, do tipo de prática filosófica corrente em sua época: uma prática de profissionais, de “filósofos-peritos”, pela aplicação de métodos moldados no ideal científico de precisão e impessoalidade (King e Lee 1980, p. 21). É interessante notar que Wittgenstein afirma a Drury, nessa mesma época, ter chegado também a um método próprio de fazer filosofia, e o qualifica de “*business-like*”:

*Yes, I have reached a real resting place. I know that my method is right. My father was a business man, and I am a business man: I want my philosophy to be business-like, to get something done, to get something settled. (Rhees 1981, pp. 125-6)*

Mais ainda, em conversa com Drury, em 1934, qualifica também os escritos filosóficos de Lenin com o mesmo espírito de “*business-like*” – ainda que, de resto, considere-os absurdos –, assim como um tre-

cho de *Mein Kampf*, de Hitler, em conversa com Rhees, em 39. Estaria Wittgenstein sugerindo uma aproximação entre o espírito de seu trabalho filosófico, e mesmo seu próprio método, com aquele dos filósofos analíticos de sua época, assim como com o dos escritos filosoficamente absurdos de Lenin e o de Hitler? Uma tal aproximação estaria sendo feita pelo próprio Wittgenstein através da idéia de “*business-like*”: algo a ser feito, “*to get something done*”, “*to get something settled*” (dito a Drury, em 1930), comparando seu método à atitude de seu pai (Rhees 1981, pp. 125-6), e “*he wants something to be done*” (dito a Drury, em 1934), referindo-se a Lenin (Rhees 1981, p. 141), ou, ainda, “... *this (pointing to the Mein Kampf page) is much more business-like than that one*”, comparando uma página do texto de Hitler a outro que exprimia os valores a serem conquistados por um regime liberal que respeitasse os direitos dos indivíduos (Rhees 1981, p. 225). Considerava-se, Wittgenstein, um representante dos filósofos-peritos? Ainda que a resposta seja negativa, como veremos, parece inegável que Wittgenstein reconhecia com clareza, e admitia, a natureza do solo em que germinava sua atividade filosófica e do qual deveria ser esta a expressão.

Ora, Wittgenstein dizia-se insatisfeito, não apenas com respeito à civilização de sua época como, também, com respeito a seu próprio trabalho. Insatisfação que percorre vários manuscritos, de diferentes épocas, e fica consignada no final do Prefácio às *Investigações*: “Gostaria, realmente, de ter produzido um bom livro. Tal não se realizou; mas passou-se o momento em que poderia tê-lo corrigido”. Em um esboço anterior de Prefácio, referindo-se ao esforço em organizar suas várias observações em forma de um livro, afirma que:

*I have often tried to confer them in a satisfactory order or string them along one thread or train of thought. The outcome was artificial and unsatisfactory and my energy proved itself much too limited to carry it out. The only presentation of which I am still capable is to connect these remarks by a network of numbers in such a way that their extremely complex relation becomes visible. (MS 118, 16/setembro/1937, apud Hilmy 1987, p. 21)*

Insatisfação e, ao mesmo tempo, nostalgia do bom livro que foi o *Tractatus*.

Em manuscritos da mesma época, afirma:

*If I must write like this, then is it better to write no book, but rather to restrict myself here after a fashion to writing remarks which are still perhaps to be published at my death?*

*The remarks which I write enable me to teach philosophy well, but not to write a book.*

*I am inclined to be annoyed over my incompetence. (MS 118, 12/setembro/1937, apud Hilmy 1987, p. 20)*

*Being forced to think foward in a straight line is for me a torture. Should I henceforth attempt it at all?? (MS 118, 15/setembro/1937, apud Hilmy 1987, p. 21)*

*I have no right to offer for publication a book in which simply the difficulties which I perceived are expressed and repeated over and over again. These difficulties are indeed of interest for me who was stuck in them, but not necessarily for humanity (others). (...) They belong, so to speak, in a diary, not in a book. (...) It is not my stomach troubles which are of interest, but rather the remedies – if any – I have found for them. (MS 136, apud Hilmy 1987, p. 25)*

A insatisfação com o próprio trabalho leva-o a evitar sua publicação em vida, resistir a essa tentação, e a insatisfação com sua época leva-o, já no Prefácio às *Observações Filosóficas*, a negar-se a dizer algo que gostaria de dizer, a saber, que o “livro foi escrito à glória de Deus” – pois, se o dissesse, não seria compreendido por uma civilização que não mais glorifica Deus. Basta-lhe, pois, dizer que o livro foi escrito com boa vontade e sem qualquer ingrediente de vaidade pessoal. Os limites impostos por uma civilização à expressão dos indivíduos não podem ser, segundo Wittgenstein, ultrapassados individualmente graças à aplicação de um qualquer método privilegiado, seja filosófico ou científico. Os indivíduos

devem evitar a desonestidade de simular valores inexistentes, como, por exemplo, a *precisão*, atribuída ao método científico, como forma privilegiada para a solução de dificuldades, a descoberta da verdade e a conquista da felicidade. Seria desonesto inventar razões ou fundamentos onde não mais os houver, na tentativa de justificar a ação. Devemos admitir – assim como o ensina a terapia filosófica – que prosseguimos a agir sem as *razões* ou os *fundamentos* que esperávamos, mas, segundo bons motivos, novas *analogias*, outros critérios e outras normas. Uma mudança de paradigmas pode justificar nossa ação, mas não a simulação de valores através da generalização dogmática de paradigmas. Em uma sociedade que não apresenta valores a serem glorificados e immortalizados, a atitude mais honesta consistiria em não procurar subterfúgios para simular valores – por exemplo, a propósito da arquitetura georgiana em Dublin, comenta Wittgenstein que as pessoas sabiam nada terem a dizer através dessa arquitetura, e “tiveram o bom gosto” de nada tentar dizer (Rhees 1981, p. 152).

Insatisfação com uma época sem valores a glorificar e immortalizar, e insatisfação com um trabalho que não consegue sequer articular-se sob a forma tradicional de um bom livro. Como diz Wittgenstein, em 42, usando a imagem da semente em um solo fértil: “Não podes retirar a semente da terra. Podes apenas dar-lhe calor, umidade e luz, e deverá crescer. (Só podes *regá-la* com cuidado.)” (Wittgenstein 1981, p. 81).

Todavia, como diz, no mesmo ano:

Coloque um ser humano em uma atmosfera inadequada e nada mais funcionará como deveria. Parecerá enfermo em todas as suas partes. Coloque-o novamente no meio adequado e tudo nele se desenvolverá e tornar-se-á saudável. Mas, se permanecer em um meio inadequado? Deverá, então, conformar-se em parecer inválido. (*Ibid.*, p. 82)

Parece ser essa a situação a que se vê submetido Wittgenstein. Seria, então, de conformismo e submissão sua atitude ética?

Algumas reflexões em que sugere aproximações entre a atividade do filósofo e a do arquiteto talvez pudessem indicar melhor a solução ética que ele próprio assume. Diz, em 31:

O trabalho em filosofia – assim como o trabalho em arquitetura – é, em grande parte, o trabalho consigo próprio. Com a própria compreensão. Com a maneira de ver as coisas. (E com o que delas se exige). (*Ibid.*, p. 38)

Em 42:

A arquitetura é um *gesto*. Nem todo movimento adequado do corpo humano é um gesto. Como tampouco qualquer edifício adequado é arquitetura. (*Ibid.*, p. 82)

Em 48:

A arquitetura eterniza ou sublima algo. Por isso não pode haver arquitetura quando nada há a sublimar. (*Ibid.*, p. 123)

Entre 32-34:

Lembre-se da impressão que produz a boa arquitetura; expressa um pensamento. (*Ibid.*, p. 48)

E, finalmente, em 1948, uma observação esclarecedora da própria situação do filósofo:

O grande arquiteto em um mau período (Van der Nüll) tem uma tarefa muito diferente daquela do grande arquiteto em um bom período. Não devemos deixar-nos novamente enganar pelo conceito geral. Não se deve tomar por evidente o que é comparável, mas, sim, o incomparável. (*Ibid.*, p. 132)

As circunstâncias adversas não conduzem, pois, ao conformismo, mas devem conduzir a uma nova tarefa: na ausência de valores sociais a serem eternizados, evitar o dogmatismo, buscando oferecer novos critérios de comparação ao produzir pensamentos, oferecer novas perspectivas para observar e organizar as situações cotidianas. Será tudo o que pode fazer, na ausência daqueles valores, e, além disso, fará esse pouco com plena consciência de que em uma época futura as pessoas provavelmente sequer compreenderão o porquê de ter dito o que disse, de ter feito filosofia como prática terapêutica do pensamento (Wittgenstein 1981, p. 82), pois uma época que apresente valores a serem glorificados talvez não precise de qualquer terapia filosófica, nem sequer compreenda sua função. Incerteza sobre a aceitação, e mesmo sobre a compreensão, do sentido de seu trabalho filosófico em uma época futura, e, ao mesmo tempo, certeza sobre a pouca aceitação e compreensão desse trabalho em sua própria época. É a partir daqui que poderemos, talvez, melhor apreciar a maneira como Wittgenstein procurou demarcar seu trabalho com respeito ao meio social em que germinava.

No início dos anos 30, como dissemos, Wittgenstein acreditou ter encontrado um método filosófico, e afirmava que isso era mais importante do que chegar a resultados, verdadeiros ou não. Seu método não o tornaria, entretanto, um “filósofo-perito” ou “habilidoso” – no sentido de um profissional competente em resolver problemas filosóficos pela aplicação de um procedimento impessoal e rigoroso que conduzisse a resultados exatos – como talvez o pretendessem os filósofos analíticos de seu tempo ou, mesmo, anteriormente, e cada um à sua maneira, o admirado mestre Frege e o amigo Russell, assim como os membros do Círculo de Viena. Dizia Wittgenstein, em suas aulas de 30-33, referindo-se ao seu próprio método, por oposição, certamente, a essa concepção de “perícia” ou “habilidade” filosófica, que a habilidade ou perícia requerida era muito difícil de ser obtida; segundo as palavras de Moore:

*One difficulty was that it required a "sort of thinking" to which we are not accustomed and to which we have not been trained – a sort of thinking very different from what is required in the sciences. And he said that the required skill could not be acquired merely by hearing lectures: discussion was essential. (Moore 1955, p. 26)*

Onde residiria, então, o caráter de “*business-like*” que, como salientamos, Wittgenstein atribuía a seu próprio trabalho? Algumas passagens de um caderno de anotações redigidas, certamente, para suas aulas, por volta de 1931, talvez possam desanuviar um pouco essa questão:

*What I should like to get you to do is ( not agree with me in particular opinions but) to investigate the matter in the right way. To notice the interesting kind of things (i.e., the things which will serve as keys if you use them properly). (MS-155, pp. 72-3, apud Hilmy 1987, p. 5)*

*I don't want to give you a definition of philosophy but I should like you to have a very lively idea as to the characters of philosophical problems. If you had, by the way, I could stop lecturing at once. (MS-155, pp. 73-4, apud *ibid.*, *id.*)*

*What I want to teach you isn't opinions but a method. In fact the method to treat as irrelevant every questions of opinion. (MS-155, p. 79, apud *ibid.*, *id.*)*

*I don't try to make you believe something you don't believe, but to make you do something you won't do. (MS-155, p. 83, apud *ibid.*, *id.*)*

Sete anos mais tarde, em 1938, volta a fazer a mesma afirmação, introduzindo a idéia de persuasão:

*I'm not teaching you anything; I'm trying to persuade you to do something. (MS-155, p. 58, apud *ibid.* *id.*)*

Vemos que se tratava, fundamentalmente, de *fazer algo* através da reflexão filosófica, de “*to get something settled*” – mas não, lembremos, de produzir novos resultados e acumular, com isso, soluções e novas teses. Tratava-se de fazer algo para intervir na *vontade* dos interlocutores, levando-os a fazer algo que não quisessem fazer – ainda que não mudassem suas crenças –, a saber, tratava-se de *persuadi-los* a perceber novos pontos de vista, e não de *convencê-los* da verdade através da apresentação de razões ou fundamentos definitivos. A *ação* terapêutica deveria incidir sobre a vontade e ter como resultado uma *ação voluntária* nova por parte dos interlocutores: admitir e respeitar novos pontos de vista sobre o sentido dos conceitos. Eis o aspecto prático do método filosófico-terapêutico, em seu combate ético ao dogmatismo enraizado na vontade gramatical. E, mais uma vez, é preciso não esquecer que, para Wittgenstein, a terapia deve ser, antes de mais nada, um exercício de autoterapia. Essa atitude ética e pessoal tem, como vemos, conseqüências na própria atividade filosófica de Wittgenstein, levando-o a evitar a apresentação de resultados positivos sob a forma de novas teses sobre fatos matemáticos, lógicos, psicológicos, perceptivos, éticos ou estéticos, fatos de uma natureza especial, mas, tradicionalmente, apresentados segundo o modelo gramatical dos fatos empíricos das ciências naturais. Mais uma vez, é a postura ética que o leva a não simular razões ou fundamentos onde só há gramática – ou, como diz, a condensar nuvens de filosofia em pequenas gotas de gramática.

### 2.3 O método

Seria interessante considerarmos três características do método “*business-like*”, características que podem ser esclarecedoras da íntima ligação entre atividade filosófica e atitude ética para Wittgenstein.

Sabemos que Wittgenstein trabalhou durante muitos anos em colaboração com Waismann – a partir de 29 até mais ou menos 35 –,

tendo em vista a redação do primeiro volume de uma série de publicações sob os auspícios do Círculo de Viena, *Die Wissenschaftliche Weltauffassung*, livro nunca redigido, mas cujo título seria *Logik, Sprache, Philosophie*. O que nos interessa focalizar é o percurso pessoal de Wittgenstein na elaboração do método – método que acabou sendo compartilhado por Waismann e divulgado através de seu livro publicado em 56, *How I see Philosophy* (Baker 1997 e 1999). O método apresenta, pelo menos, duas fortes inspirações: Spengler e Freud. Do primeiro, parece conservar a idéia de *comparações analógicas* (*Vergleichen, Analogie*) e, do segundo, as idéias de que o reconhecimento por parte do indivíduo é o critério da cura própria e de que o tratamento se realiza sob a forma de uma prática dialógica individualizada.

Wittgenstein admira o ponto de vista inaugurado por Spengler para abordar a história das sociedades, ao permitir, segundo Wittgenstein, organizá-la de maneira inédita e unificada. A esse respeito, Spengler faz uma afirmação que exprime bem seu novo método: “A maneira de conhecer as formas mortas é a lei matemática. O meio de compreender as formas vivas é a analogia” (Spengler 1948, p. 16). Seria preciso, segundo Spengler, comparar diferentes sociedades, de diferentes épocas, através de analogias, preservando suas características próprias e evitando explicá-las a partir de um modelo redutor que elimine os contextos próprios das sociedades. São comparações analógicas e contextualizadas que conduzem Spengler a apresentar uma história descontínua das diferentes “formas de vida”, com seus períodos de nascimento, apogeu e declínio. Spengler pretende ser capaz de evitar juízos de valor ao descrever épocas de declínio e de apogeu – sua oposição entre civilização e cultura –, uma vez que o método comparativo será mais adequado para a descrição objetiva e precisa desse tipo de objeto. Ora, podemos notar, nesse ponto, uma idéia similar que Wittgenstein qualifica como sendo de “importância fundamental”: a *apresentação perspicua* – justamente em um texto em que critica severamente o antropólogo Frazer por não ter respeitado a diversi-

dade das culturas que pretende explicar através do método científico de sua época (Wittgenstein 1982).<sup>1</sup>

Todavia, segundo Wittgenstein, o próprio Spengler incorre no dogmatismo que procurava evitar quando projeta sobre os objetos que descreve o modelo que lhe serve como ponto de referência – ou, em termos wittgensteinianos, ao projetar as características da norma paradigmática que elege como objeto de comparação sobre os objetos que pretende explicar. Pode-se notar aqui, mais uma vez, segundo Wittgenstein, a presença insidiosa do ideal da exatidão científica camuflado no interior do método de comparação analógica. Ideal tão presente no espírito de Spengler que o leva a afirmar, a respeito de seu próprio método: “pela primeira vez neste livro foi realizada a tarefa de conseguir predeterminar a história” (Spengler 1948, p. 3) e descrever objetivamente o tempo presente, estando-se nele inserido (Spengler 1948, pp. 125-6). Como se a objetividade e exatidão das ciências naturais pudesse ser transposta para um domínio que não comporta os mesmos critérios de objetividade e exatidão. Assim como não podemos descrever nossa própria morte ao morrermos, não seria possível, segundo Wittgenstein, descrevermos objetivamente nosso período histórico presente como sendo de declínio. Uma tal descrição só poderia tomar a forma da premonição, de relatos proféticos e obscuros por parte de indivíduos vivendo em uma época anterior à do declínio – característica da literatura épica –, e não de relatos objetivos segundo o modelo de exatidão (Wittgenstein 1981, p. 27), como pretendia Spengler. Eis o dogmatismo cientificista que Wittgenstein critica em Spengler, apesar de reconhecer

<sup>1</sup> É possível que a inspiração inicial de Wittgenstein para o método de comparação entre diferentes exemplos tenha sido um professor secundário Heinrich Groag, e não Spengler. Diz Wittgenstein no MS113, de 1931: “*I don't know whether I have ever written this, that I learned the method of putting forward a number of examples in a grammatical reflection // beginning a linguistic reflection with a group of examples // in secondary school from a teacher named Heinrich Groag...*” (apud Hilmy 1987, p. 14). Todavia, é certamente a partir de Spengler que Wittgenstein desenvolve seu próprio método, ao incorporar a idéia de comparação através da sugestão de analogias.

o ponto de vista original e fecundo que seu método inaugura. Poderíamos acrescentar que, segundo Wittgenstein, Spengler não soube agir como deveria o bom arquiteto que vivesse em solo hostil.

Da mesma maneira, Freud teria inaugurado um ponto de vista original e fecundo para organizar de maneira unificada os eventos mentais. Mais do que isso, segundo Wittgenstein, Freud teria sido o solo fértil onde germinou a semente da Psicanálise vinda de Breuer (Wittgenstein 1981, p. 72). Não deixa de ser interessante e ilustrativo, neste ponto, notar o jogo de analogias e de imagens: por um lado, o solo fértil que faz germinar e as sementes cuja germinação dependerá da qualidade do solo; por outro lado, o período histórico de cultura em que cada indivíduo possui o seu lugar e trabalha no espírito da comunidade, e o período civilizatório em que os indivíduos se dispersam profissionalizando-se e procurando obter resultados pessoais através da competição acirrada. Entretanto, apesar de pertencer à imagem do solo fértil, Freud não conseguiu, aliás, como Spengler, desvencilhar sua vontade do modelo cientificista herdado das ciências naturais, pretendendo descrever, segundo esse modelo, o que é de natureza gramatical. Ao colocar o paciente como critério da própria cura, Freud não teria percebido, segundo Wittgenstein, a diferença fundamental entre sintoma empírico e critério normativo, acreditando que a terapia atinge o fundamento extralingüístico da doença (Wittgenstein 1971, Conv./Freud). Mais uma vez, Wittgenstein critica o dogmatismo de Freud que, à semelhança de Spenger, não soube agir como deveria o bom arquiteto em solo hostil.

O método de Wittgenstein incorpora, assim, o procedimento analógico de comparação contextual, a idéia de que o critério da cura é fornecido pelo próprio paciente, através do reconhecimento voluntário da determinada relação de sentido que o afeta, e, finalmente, como consequência, a idéia de um tratamento individualizado para cada doença – por oposição à aplicação de um método padronizado e impessoal (Baker 1997 e 1999). Temos, então, um método que pretende *fazer algo*, obter algum resultado prático – assim como o espírito dos escritos de

Lenin e o do programa político de Hitler, e, também, como o da atividade do competente industrial que foi seu pai: pretende mudar a atitude do interlocutor para com o sentido dos conceitos que aplica, mudar sua atitude voluntária. Mas, ao mesmo tempo, esse método pretende contrapor-se ao espírito do método cientificista dos filósofos-peritos e dos grandes inovadores, entre outros, Spengler e Freud. Qual seria a contraposição entre os espíritos de métodos igualmente práticos? A resposta de Wittgenstein, em 1930, quando redige um outro Prefácio às *Investigações*, anterior ao que foi publicado, é a seguinte:

É indiferente para mim que o cientista ocidental típico venha a compreender-me ou valorizar-me, uma vez que não compreende o espírito com o qual escrevo. (...) Sua atividade apóia-se em construir um produto cada vez mais complicado. E a própria clareza está a serviço desse fim; não é um fim em si. Para mim, pelo contrário, a clareza, a transparência, é um fim em si.

Não me interessa levantar uma construção, mas ter diante de mim, transparentes, as bases das construções possíveis.

Assim, pois, minha finalidade é distinta da do cientista e minha maneira de pensar diversa da sua. (Wittgenstein 1981, p. 23)

No mesmo ano, redige um comentário a esse mesmo Prefácio, que decidiu não publicar, onde ecoam vozes do *Tractatus*:

O perigo de um Prefácio muito extenso é que o espírito de um livro deve mostrar-se no livro e não pode ser descrito. (...)

É uma grande tentação querer explicitar o espírito. (Wittgenstein 1981, p. 25)

Seria a mesma tentação, condenada pelo jovem Ludwig, de dizer o que não pode ser dito, em que estaria incorrendo, agora, Wittgenstein? Mas, se, como vimos, os enunciados axiológicos, sobre valores éticos e estéticos, não mais estão condenados ao silêncio, o que poderia estar, agora, fora do domínio da descrição gramatical?

## 2.4 *Uma atitude ética II*

Ao sermos tentados, por nossa parte, a explicitar, um pouco mais do que o foi nesse Prefácio, o espírito que Wittgenstein atribuía ao seu trabalho, poderemos notar algumas conseqüências importantes para sua prática filosófica.

Em primeiro lugar, após a dissolução das confusões conceituais que afligiam o pensamento, restam intactos os legítimos problemas filosóficos a respeito do simples, dos limites do sentido e de suas formas de regulação e constituição no interior dos diferentes jogos de linguagem, efetivos, novos e de outros tantos possíveis. Sendo a expressão de convenções gramaticais, os problemas filosóficos sempre serão recolocados a cada forma de vida que venha a instaurar novos limites para o sentido e, com isso, novas certezas, absurdos e contradições. A maior dificuldade, nesse caso, é reconhecer a legitimidade dos problemas que persistem mesmo após a dissolução das confusões filosóficas, e, ao mesmo tempo, não se deixar seduzir pela ilusão de ter apresentado soluções definitivas aos problemas, acreditando ter encontrado a cura definitiva do pensamento. Grande tentação, uma vez que a cura depende de uma terapia conceitual de natureza *homeopática*: imagens são dissolvidas através de outras imagens; analogias enganosas, através de analogias refrescantes. Mas, imagens carregam sempre o perigo da certeza dogmática, instalando-se no pensamento como se fossem as soluções finais. Daí a dificuldade que muitos estudiosos de Wittgenstein têm em compreender que em momento algum apresenta ele teses, mas apenas sugestões sobre novos pontos de vista. Daí, também, a dificuldade que encontra o próprio Wittgenstein quando, em vários momentos de sua argumentação dialógica, se pergunta se não estaria assumindo teses – estarei fazendo psicologia infantil, estarei sendo behaviorista ou pragmatista? (por exemplo, Wittgenstein 1967a, § 412; 1968, § 307) – para, em seguida, negar essa eventualidade e retornar à argumentação modificando o ponto de vista.

Ainda que tenha atribuído ao seu próprio trabalho a característica de “*business-like*”, Wittgenstein não quer apresentar novas soluções, acumulando, com isso, resultados; quer apenas modificar a vontade do interlocutor através do esclarecimento das situações conceituais, e, principalmente, ao mostrar-lhe que o fundamento da vontade e do pensamento é a gramática, nada além nem aquém. Eis a maneira de tornar transparentes os fundamentos do sentido.

Em segundo lugar, ao negar-se a produzir novos resultados filosóficos e pretender que sua atividade venha a ser capaz, no melhor dos casos, de sensibilizar apenas a vontade do interlocutor, Wittgenstein reconhece que nada pode fazer além disso, como gostaria, porque a sociedade em que vive e onde ganha sentido o seu trabalho não oferece valores a serem glorificados. Em tais condições, só lhe resta apresentar como exemplo a seus alunos e leitores o espírito anticivilizatório e antiamericanista com que pratica o método filosófico, esperando ser compreendido. Não se trata, agora, assim como anteriormente para Ludwig, de apresentar teses com conteúdo ético e prescritivo, mas também não se trataria de empreender descrições analógicas e comparativas de enunciados éticos, de descrever sua gramática – o que seria, agora, possível. Sendo engendrados no interior de formas de vida, os conteúdos éticos, como os estéticos e religiosos, tornam-se conteúdos demasiado mundanos, isto é, de natureza lingüística e convencional, nada mais podendo opor-se a uma exaustiva descrição de seu sentido gramatical; eis outra tentativa, quando se trata de exprimir uma atitude ética pessoal. Talvez possamos sintetizar a atitude ética de Wittgenstein da seguinte maneira: embora seja possível, e mesmo terapêutico, descrever a gramática dos conceitos éticos e, com isso, a gramática da vontade, a ação ética voluntária *não deve* ser descrita pelo próprio indivíduo, mas, apenas, apresentada ao olhar. Como diz Wittgenstein a respeito da tentativa em que incorreu ao redigir um longo Prefácio a seu livro para explicitar o espírito com que foi escrito:

Se não quiseres que certos homens penetrem em uma residência, coloque uma fechadura cuja chave não possuam. Mas, não tem sentido falar a eles sobre isso, a menos que se queira que admirem a casa pelo lado de fora.

É mais honesto colocar na porta uma fechadura que chame a atenção apenas a quem possa abri-la, e não aos outros. (Wittgenstein 1981, p. 24)

Não seria impossível fazê-lo, mas, somente, mais honesto não fazê-lo. Muito do que se pode falar, deve-se calar.

“Átrio da Ermida”  
Dezembro de 2000

## Referências bibliográficas

- Baker, Gordon 1997: “Notre méthode de pensée sur la ‘pensée’”. In: Waismann 1997. v. 2, Études Critiques.
- \_\_\_\_\_. 1999: “A vision of philosophy”. In: *Figuras do racionalismo*. São Paulo, Anpof.
- Hilmy, S. Stephen 1987: *The Later Wittgenstein: The Emergence of a New Philosophical Method*. Oxford, Blackwell.
- King, John e Lee, Desmond (eds.) 1980: *Wittgenstein’s Lectures Cambridge 1930-32*. Chicago, U. Chicago Press.
- Moore, George M. 1955: “Wittgenstein’s Lectures in 1930-33”. *Mind*, v. 64, jan.
- Moreno, Arley R. 1993: *Wittgenstein: através das imagens*. Campinas, Editora da Unicamp.
- \_\_\_\_\_. 1995: “Wittgenstein: fenomenologia e problemas fenomenológicos”. *Manuscrito*, v. 18, n. 2.
- \_\_\_\_\_. 1998: “Valores e plano de imanência”. In: Prado Jr., Bento. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. No prelo.

- Rhees, Rush 1981: *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Oxford, Blackwell.
- Salles, João Carlos 1999: *A gramática das cores em Wittgenstein*. Tese de doutorado – Unicamp, Campinas. v. 1. No prelo.
- \_\_\_\_\_ 2000: “Wittgenstein e o projeto de uma linguagem primária”. In: *Princípios: seu papel na filosofia e nas ciências*. Florianópolis, NEL/UFSC.
- Spengler, Oswald 1948: *Le déclin de l'Occident: esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*. Tradução francesa de M. Tazerout. Paris, Gallimard. v. 1.
- Waismann, Friedrich 1973: *Wittgenstein y el Círculo de Viena*. México, FCE.
- \_\_\_\_\_ 1997: *Dictees de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*. Organização de Antonia Soulez. Paris, PUF. v. 1 e 2.
- Wittgenstein, Johan Joseph Ludwig 1967a: *Zettel*. Editado por Anscombe. Oxford, Blackwell.
- \_\_\_\_\_ 1967b: *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Editado por von Wright e Anscombe. Oxford, Blackwell.
- \_\_\_\_\_ 1968: *Philosophische Untersuchungen*. Editado por Anscombe. Oxford, Blackwell.
- \_\_\_\_\_ 1971: *Leçons et Conversations*. Tradução de Jacques Fauve. Paris, Gallimard. Título original: *Lectures and Conversations*.
- \_\_\_\_\_ 1976: *De la Certitude*. Tradução de G. Durand. Paris, Gallimard. Título original: *Über Gewibheit*.
- \_\_\_\_\_ 1981: *Observaciones*. México, Siglo Veinteuno. Título original: *Vermischte Bemerkungen*.
- \_\_\_\_\_ 1982: *Remarques sur le 'Rameau d'Or' de Frazer*. Tradução francesa de Jean Lacoste. [S.l.], L'Age de l'Homme (Coleção Le Bruit du Temps)
- \_\_\_\_\_ 1985: *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie, B.I: Vorstudien zum zweiten Teil der Philosophische Untersuchungen*. Editado por von Wright e Heikki Nyman. Mauvezin, Trans-Europe-Repress.

- \_\_\_\_\_ 1995: MS-213. Tradução portuguesa de Antônio Zilhão. *Manuscrito*, v. 18, n. 2.
- \_\_\_\_\_ [s/d]: *The Wittgenstein Papers*. 98 v. Ithaca, Cornell U. L.

Recebido em 21/abril/2001  
Aprovado em 23/julho/2001