

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

A concepção de filosofia de Wittgenstein

Ricardo Peraça Cavassane

**MARÍLIA
2013**

Ricardo Peraça Cavassane

A concepção de filosofia de Wittgenstein

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista para Defesa de Mestrado na área de concentração em História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Orientadora: Clélia Aparecida Martins.

Marília
2013

Ficha catalográfica elaborada pelo
Serviço Técnico de Biblioteca e Documentação – UNESP – Campus de Marília

Cavassane, Ricardo Peraça.

C377c A concepção de filosofia de Wittgenstein / Ricardo
Peraça Cavassane. – Marília, 2013.
102 f.; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade
Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2013.

Bibliografia: f. 101-102.

Orientador: Clélia Aparecida Martins.

1. Wittgenstein, Ludwig, 1889-1951. 2. Filosofia. 3.
Dogmatismo. I. Autor. II. Título.

CDD 148

Ricardo Peraça Cavassane

A concepção de filosofia de Wittgenstein

Banca Examinadora

Dra. Clélia Aparecida Martins
UNESP

Dr. João Vergílio Gallerani Cuter
USP

Dr. Lauro Frederico Barbosa da Silveira
UNESP

Suplentes

Dr. Lúcio Lourenço Prado
UNESP

Dr. João Carlos Salles
UFBA

Marília, 27 de setembro de 2013

Em memória de minha madrinha

Agradeço aos meus padrinhos,
ao senhor Damião Chien e família
e ao senhor Raul Su e família,
por me darem manto e cajado.

A Oskari Kuusela,
João Vergílio Gallerani Cuter
e à Clélia Aparecida Martins
por mostrarem o caminho.

E à Jessyca Eiras Jatobá,
por ser o sol em meu horizonte.

As percepções mais valiosas são alcançadas por último;
mas as percepções mais valiosas são os *métodos*.

(F. W. Nietzsche, *O Anticristo*, §13)

Resumo

Os objetos desta dissertação são a concepção de filosofia de Ludwig Wittgenstein no *Tractatus Logico-Philosophicus* e nas *Investigações Filosóficas*, bem como a transformação que a concepção de filosofia de Wittgenstein sofreu do *Tractatus* às *Investigações*. Interpretaremos todos os trechos das referidas obras relevantes para os temas a serem tratados, e justificaremos nossa interpretação em dois níveis. No primeiro nível de justificação, recorreremos à interpretação de Oskari Kuusela a fim de mostrar que nossa interpretação se justifica por sua concordância com a de Kuusela, pois entendemos que Wittgenstein procura elaborar uma concepção de filosofia desprovida de teorias e, portanto, livre de dogmatismo, tendo falhado em sua primeira tentativa, no *Tractatus*, mas sendo bem sucedido em sua segunda tentativa, nas *Investigações*. No segundo nível de justificação, recorreremos às interpretações dos principais comentadores da filosofia de Wittgenstein a fim de mostrar que a interpretação de Kuusela se justifica por solucionar os problemas que as interpretações dos principais comentadores da filosofia de Wittgenstein não solucionam, uma vez que tais interpretações não são capazes de explicar como Wittgenstein falha no *Tractatus* e tem sucesso nas *Investigações* em sua empresa de conceber uma filosofia livre de dogmatismo.

Palavras-chave: Wittgenstein, Ludwig. Filosofia. Método. Dogmatismo. *Tractatus Logico-Philosophicus*. *Investigações Filosóficas*.

Abstract

The objects of this dissertation are Wittgenstein's conception of philosophy in the *Tractatus Logico-Philosophicus* and in the *Philosophical Investigations*, as well as the transformation that Wittgenstein's conception of philosophy suffered from the *Tractatus* to the *Investigations*. We will interpret every passage of the referred works relevant to the subjects to be treated, and we will justify our interpretation in two levels. At the first level of justification, we will appeal to the interpretation of Oskari Kuusela in order to show that our interpretation is justified by its agreement with Kuusela's, because we understand that Wittgenstein seeks to elaborate a conception of philosophy devoid of theories and, therefore, free of dogmatism, having failed in his first attempt, in the *Tractatus*, but succeeding in his second attempt, in the *Investigations*. At the second level of justification, we will appeal to the interpretations of the main commentators of Wittgenstein's philosophy in order to show that Kuusela's interpretation is justified by solving the problems that the interpretations of the main commentators of Wittgenstein's philosophy do not solve, once that such interpretations are not able to explain how Wittgenstein fails in the *Tractatus* and succeeds in the *Investigations* in his enterprise of conceiving a philosophy free of dogmatism.

Keywords: Wittgenstein, Ludwig. Philosophy. Method. Dogmatism. *Tractatus Logico-Philosophicus*. *Philosophical Investigations*.

SUMÁRIO

Introdução	10
1. A filosofia no <i>Tractatus</i>	12
1.1. A natureza dos problemas filosóficos (proposições 3.32, 4.00 e 4.11)	13
1.2. A forma proposicional geral (proposições 4.12, 4.46 e 4.5)	20
1.3. O método correto da filosofia (proposições 6.5 e 7)	27
2. A crítica à filosofia nas <i>Investigações</i>	39
2.1. A busca filosófica pela essência (parágrafos 89 a 92)	40
2.2. A relação entre os fenômenos e o conhecimento (parágrafos 93 a 97)	49
2.3. O ideal filosófico de linguagem (parágrafos 98 a 108)	57
3. A filosofia nas <i>Investigações</i>	66
3.1. A relação entre a linguagem e a filosofia (parágrafos 109 a 117)	66
3.2. A natureza dos problemas filosóficos (parágrafos 118 a 123)	75
3.3. A natureza da atividade filosófica (parágrafos 124 a 133)	82
Conclusão	97
Referências	101

INTRODUÇÃO

Os objetos desta dissertação são a concepção de filosofia de Ludwig Wittgenstein no *Tractatus Logico-Philosophicus* (tema do primeiro capítulo) e nas *Investigações Filosóficas* (tema do segundo e do terceiro capítulos), bem como a transformação que a concepção de filosofia de Wittgenstein sofreu do *Tractatus* às *Investigações* (tema da conclusão).

Interpretaremos todos os trechos das referidas obras relevantes para os temas a serem tratados, e justificaremos nossa interpretação em dois níveis. No primeiro nível de justificação, recorreremos à interpretação de Oskari Kuusela a fim de mostrar que nossa interpretação se justifica por sua concordância com a de Kuusela. No segundo nível de justificação, recorreremos às interpretações dos principais comentadores da filosofia de Wittgenstein a fim de mostrar que a interpretação de Kuusela se justifica por solucionar os problemas que as interpretações dos principais comentadores da filosofia de Wittgenstein não solucionam: no que diz respeito à concepção de filosofia do *Tractatus*, a interpretação de Kuusela soluciona problemas que nem a interpretação de Peter Hacker nem a interpretação de Cora Diamond e James Conant solucionam; e no que diz respeito à concepção de filosofia das *Investigações*, a interpretação de Kuusela soluciona problemas que a consagrada interpretação de Baker e Hacker, quando estes ainda trabalhavam juntos (interpretação essa que é mantida por Hacker), não soluciona.

Tanto Kuusela quanto os principais comentadores da filosofia de Wittgenstein recorrem ao *Nachlass* (ou a obras editadas a partir do *Nachlass*) a fim de justificar suas interpretações das *Investigações*. Muito embora o *Nachlass* possa se mostrar bastante esclarecedor, especialmente aqueles trechos dos quais se originam os parágrafos das *Investigações*, ele também pode levar a erros de interpretação, uma vez que o *Nachlass* certamente contém trechos que o próprio Wittgenstein considerava ambíguos ou equivocados, e que por isso mesmo não foram incluídos na versão final de sua obra, ou foram incluídos após correções. Assim, aplicaremos o seguinte critério de seleção dos trechos do *Nachlass* citados pelos comentadores: aceitaremos aqueles trechos que poderiam elucidar o texto final das *Investigações*, mas não aqueles que poderiam contradizer o texto final, nem aqueles que poderiam adicionar novos elementos ao texto final. O uso deste critério, juntamente com uma análise de todos os trechos das *Investigações* relevantes para o tema da filosofia, nos permitirá demonstrar que a interpretação de Kuusela, ao recorrer ao *Nachlass*, torna mais claro o pensamento de Wittgenstein tal qual ele se encontra nas *Investigações*, enquanto que as outras

interpretações, que frequentemente recorrem ao *Nachlass* ignorando a cronologia dos textos e trazendo para a interpretação das *Investigações* elementos que não aparecem no texto tal como ele foi deixado por Wittgenstein, não tornam mais claro o pensamento de Wittgenstein, e acabam por encontrar o seu próprio pensamento no de Wittgenstein.

1. A FILOSOFIA NO *TRACTATUS*

Qual é o problema que o *Tractatus Logico-Philosophicus* visa solucionar? Qual é o método empregado para a solução deste problema? No que resulta a solução deste problema? O próprio Wittgenstein se encarrega de responder a estas perguntas no prefácio ao *Tractatus*:

O livro trata dos problemas filosóficos e mostra – creio eu – que a formulação desses problemas repousa sobre o mau entendimento da lógica de nossa linguagem. Poder-se-ia talvez apanhar todo o sentido do livro com estas palavras: o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar. O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor – não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos: a fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado). O limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem, e o que estiver além do limite será simplesmente um contrassenso.¹

O problema que o *Tractatus* visa solucionar é o problema fundamental da filosofia: o problema da natureza do problema (filosófico), cuja solução possibilita ou impossibilita definitivamente a solução de todos os problemas filosóficos, pois a determinação da natureza do problema implica na determinação da possibilidade e da natureza da solução.²

O método empregado para a solução deste problema é o método característico da filosofia, enquanto atividade essencialmente linguística: o método linguístico, que procura por um problema linguístico no problema filosófico e cuja aplicação na solução do problema fundamental da filosofia resultaria, portanto, na determinação do problema linguístico comum a todo problema filosófico.

E o resultado da solução deste problema é o resultado de toda filosofia: onde há problema linguístico há problema filosófico e, portanto, o uso correto da linguagem pode evitar o surgimento de problemas filosóficos.

Wittgenstein visa, no *Tractatus*, solucionar o problema fundamental da filosofia. Acredita, portanto, que o problema fundamental precisa de solução, o que equivale a dizer que toda filosofia anterior ao *Tractatus* e, conseqüentemente, anterior à resolução do problema fundamental, está equivocada quanto ao essencial; e acredita também ter encontrado a solução:

¹ WITTGENSTEIN, 1994, prefácio.

² KUUSELA, 2008, p. 11, tradução nossa: “[...] o primeiro Wittgenstein via a filosofia como centrada em torno de um problema fundamental, cuja solução contém a solução de todos os problemas [...]”.

Por outro lado, a *verdade* dos pensamentos aqui comunicados parece-me intocável e definitiva. Portanto, é minha opinião que, no essencial, resolvi de vez os problemas. E se não me engano quanto a isso, o valor deste trabalho consiste, em segundo lugar, em mostrar como importa pouco resolver esses problemas.³

O *Tractatus* parece assim partilhar com a tradição não somente o problema, o método e o resultado, mas também a pretensão comum a toda filosofia: a de que toda filosofia anterior é um erro. A última sentença do prefácio do *Tractatus* (citada acima), porém, mostra que o *Tractatus* não partilha com a tradição o valor dado à resolução do problema fundamental.

Neste capítulo analisaremos as proposições do *Tractatus* nas quais Wittgenstein aborda o problema fundamental da filosofia, para que possamos compreender a natureza do problema, do método e do resultado do *Tractatus*.

1.1. A natureza dos problemas filosóficos (proposições 3.32, 4.00 e 4.11)

Se os problemas filosóficos são, na verdade, problemas linguísticos, que tipo de problemas linguísticos eles são? Wittgenstein responde essa pergunta nas seguintes proposições:

O sinal é aquilo que é sensivelmente perceptível no símbolo.⁴

Dois símbolos diferentes podem ter, portanto, o sinal (escrito ou sonoro, etc.) em comum – designam, nesse caso, de maneiras diferentes.⁵

A marca comum de dois objetos nunca pode ser denunciada por nós os designarmos com o mesmo sinal, mas através de diferentes *modos de designação*. Pois o sinal é, sem dúvida, arbitrário. Poderíamos, portanto, escolher também dois sinais diferentes e, nesse caso, o que restaria de comum na designação?⁶

Na linguagem corrente, acontece com muita frequência que uma mesma palavra designe de maneiras diferentes – pertença, pois, a símbolos diferentes – ou que duas palavras que designam de maneiras diferentes sejam empregadas, na proposição, superficialmente do mesmo modo.

Assim a palavra “é” aparece como cópula, como sinal de igualdade e como expressão da existência; “existir” como verbo intransitivo, tanto quanto “ir”; “idêntico” como adjetivo; falamos de *algo*, mas também de acontecer *algo*.

(Na proposição “Rosa é rosa” – onde a primeira palavra é um nome de pessoa, a última é um adjetivo – essas palavras não têm simplesmente significados diferentes, mas são *símbolos diferentes*).⁷

³ WITTGENSTEIN, 1994, prefácio.

⁴ WITTGENSTEIN, 1994, 3.32.

⁵ WITTGENSTEIN, 1994, 3.321.

⁶ WITTGENSTEIN, 1994, 3.322.

⁷ WITTGENSTEIN, 1994, 3.323.

Assim nascem facilmente as confusões mais fundamentais (de que toda a filosofia está repleta).⁸

O problema linguístico do qual Wittgenstein trata nessas proposições é o problema da convencionalidade ou espontaneidade da linguagem: se a correspondência entre o sinal e seu símbolo é convencional, então não há nada no sinal que determine o símbolo que ele representa, nem há nada no símbolo que determine o sinal que o representa. Assim, diferentes sinais podem representar o mesmo símbolo, e diferentes símbolos podem ser representados pelo mesmo sinal.

O problema da convencionalidade leva ao problema da ambiguidade: o mesmo sinal pode representar diferentes símbolos, mas a igualdade dos sinais pode ser tomada por igualdade dos símbolos. Na proposição “Rosa é rosa”, por exemplo, o primeiro sinal representa um objeto, e o terceiro, uma propriedade, símbolos diferentes, portanto. Caso ambos os sinais sejam tomados por representantes de um mesmo símbolo, seja de um objeto, seja de uma propriedade, a proposição não mais representaria a atribuição de uma propriedade a um objeto, mas a asserção da identidade de um objeto ou propriedade consigo mesmo, e assim o segundo sinal passaria de sinal de atribuição de propriedade a sinal de identidade. Porém, “[...] dizer de *duas* coisas que elas são idênticas é um contrassenso e dizer de *uma* coisa que ela é idêntica a si mesma é não dizer rigorosamente nada.”⁹

O símbolo, no entanto, não é apenas o sinal enquanto ele representa, mas também como ele representa. Assim, diferentes sinais podem representar diferentes símbolos com diferentes modos de designação,¹⁰ mas a igualdade na gramática dos sinais pode ser tomada por igualdade na gramática dos símbolos. Na proposição “Rosa é rosa”, o segundo sinal indica a atribuição de uma propriedade. Já na proposição “Rosa é Rosa”, o segundo sinal indica a identidade. Caso o sinal seja tomado como sinalizando na primeira proposição da mesma maneira que na segunda proposição, a primeira proposição não mais representaria a atribuição de uma propriedade a um objeto, mas a asserção da identidade de um objeto com outro objeto, e assim o terceiro sinal passaria de sinal de propriedade a sinal de objeto. Mas dizer que o indivíduo Rosa é idêntico à cor rosa é claramente um contrassenso, e dizer que o indivíduo Rosa é idêntico ao indivíduo Rosa é não dizer absolutamente nada.

⁸ WITTGENSTEIN, 1994, 3.324.

⁹ WITTGENSTEIN, 1994, 5.5303.

¹⁰ KUUSELA, 2008, p. 290, tradução nossa: “Poder-se-ia explicar a distinção entre significado e modo de significação assim: dado que um sinal possui um modo de significação particular, o significado que ele possui é contingente. O que *não* é contingente, no entanto, é que de modo a possuir um significado particular um sinal deve possuir um modo de significação particular.”.

Tais problemas linguísticos parecem nada ter a ver com problemas filosóficos. Mas em filosofia se pode dizer, por exemplo, “o belo é bom”, “é” sinalizando a atribuição de uma propriedade. Porém, caso “é” seja tomado como sinalizando a identidade, infere-se que o belo é idêntico ao bem. No contexto da proposição, “belo” é o objeto e “bom” é a propriedade; mas quando a proposição é tida como uma asserção de identidade, tanto “belo” quanto “bem”, cujas posições na proposição se tornam intercambiáveis, se tornam sinais de objetos; do que se infere, por sua vez, que há um objeto que chamamos, ao mesmo tempo, “belo” e “bem”.

A origem deste e de outros problemas filosóficos está, portanto, no problema da convencionalidade da linguagem. O problema da convencionalidade da linguagem, porém, é insolúvel, pois faz parte da própria natureza representativa da linguagem; pode-se solucionar apenas, portanto, o problema da ambiguidade, através de uma linguagem também convencional, mas inambígua:

Para evitar esses equívocos, devemos empregar uma notação que os exclua, não empregando o mesmo sinal em símbolos diferentes e não empregando superficialmente da mesma maneira sinais que designem de maneiras diferentes. Uma notação, portanto, que obedeça à gramática *lógica* – à sintaxe lógica.¹¹
 Para reconhecer o símbolo no sinal, deve-se atentar para o uso significativo.¹²
 É só com seu emprego lógico-sintático que o sinal determina uma forma lógica.¹³

Uma notação na qual a ambiguidade é impossível nada mais é que uma linguagem na qual a cada símbolo corresponde um sinal e a cada sinal corresponde um símbolo, e na qual o modo de designação do símbolo também se encontra representado no sinal, ou seja, uma linguagem cuja gramática equivale à sintaxe lógica: uma escrita conceitual.¹⁴

Se a relação entre o sinal e o símbolo é convencional, ou seja, um sinal pode representar qualquer símbolo, é apenas no contexto da proposição, ou seja, no uso significativo, que se pode determinar o símbolo que o sinal representa: “Só a proposição tem sentido; é só no contexto da proposição que um nome tem significado”.¹⁵ Porém, se numa

¹¹ WITTGENSTEIN, 1994, 3.325.

¹² WITTGENSTEIN, 1994, 3.326.

¹³ WITTGENSTEIN, 1994, 3.327.

¹⁴ KUUSELA, 2008, p. 56, tradução nossa: “[...] os problemas filosóficos, de acordo com o *Tractatus*, surgem de uma falha em usar a linguagem de acordo com sua sintaxe lógica. Alguém falha em observar certas distinções lógicas e é então levado a falar contrassensos. Conforme Wittgenstein explica, no entanto, confusões desse tipo podem ser evitadas com o uso de uma linguagem-sinal ou de uma notação que seja governada pela sintaxe ou gramática lógica e que exclua erros lógicos – uma escrita conceitual (*Begriffsschrift*).”

¹⁵ WITTGENSTEIN, 1994, 3.3.

linguagem um sinal pode representar mais de um símbolo, mesmo o uso significativo pode não ser suficiente para a determinação do símbolo que um sinal representa. Já no contexto de uma escrita conceitual, ou seja, no uso lógico-sintático, o símbolo que o sinal representa é determinado, pois o sinal mostra seu modo de designação, que se encontra oculto na linguagem comum; assim como, no contexto da escrita conceitual, a proposição mostra sua forma lógica, que se encontra oculta na linguagem comum.¹⁶ A escrita conceitual mostra em seus sinais a lógica da linguagem, pois ela foi construída com esse fim. Já as linguagens comuns não o fazem, pois não foram construídas com esse fim:

A totalidade das proposições é a linguagem.¹⁷

O homem possui a capacidade de construir linguagens com as quais se pode exprimir todo sentido, sem fazer ideia de como e do que cada palavra significa – como também falamos sem saber como se produzem os sons particulares.

A linguagem corrente é parte do organismo humano, e não menos complicada do que ele.

É humanamente impossível extrair dela, de modo imediato, a lógica da linguagem.

A linguagem é um traje que disfarça o pensamento. E, na verdade, de um modo tal que não se pode inferir, da forma exterior do traje, a forma do pensamento trajado; isso porque a forma exterior do traje foi construída segundo fins inteiramente diferentes de tornar reconhecível a forma do corpo.

Os acordos tácitos que permitem o entendimento da linguagem corrente são enormemente complicados.¹⁸

Diferentes sinais em diferentes idiomas podem representar o mesmo símbolo. O que há de comum entre os diferentes idiomas, ou seja, o que é essencial à linguagem, independentemente do idioma, são os símbolos que eles representam, e o que eles têm de diferente, ou seja, o que é acidental à linguagem, são os sinais empregados para representar esses símbolos: “A proposição possui traços essenciais e casuais. São casuais os traços que derivam da maneira particular de produzir o sinal proposicional. Essenciais, os que, por si sós, habilitam a proposição a exprimir seu sentido.”¹⁹ Uma escrita conceitual construída com o fim de tornar explícita a lógica da linguagem o faz retirando da linguagem tudo aquilo que lhe

¹⁶ KUUSELA, 2008, p. 56, tradução nossa: “A escrita conceitual, portanto, é governada pela gramática lógica no sentido de ter sido projetada de modo que as distinções lógico-sintáticas estejam imediatamente discerníveis nela. É uma notação logicamente perspicua que tem as distinções lógicas incorporadas, poder-se-ia dizer, em seus sinais. Na escrita conceitual, um sinal é usado para simbolizar de uma única maneira (ao contrário, por exemplo, da palavra “é” no português comum) e diferentes modos de significação são mantidos claramente distintos. Como resultado, o que faz e o que não faz sentido é imediatamente reconhecível na escrita conceitual.”

¹⁷ WITTGENSTEIN, 1994, 4.001.

¹⁸ WITTGENSTEIN, 1994, 4.002.

¹⁹ WITTGENSTEIN, 1994, 3.34.

é acidental, e mantendo apenas aquilo que é essencial. A escrita conceitual, portanto, revela a essência da linguagem.²⁰

A essência da linguagem segundo o *Tractatus* está expressa na forma proposicional geral: “[...] as coisas estão assim”.²¹ No próximo subcapítulo trataremos em detalhes acerca da noção de forma proposicional geral e mostraremos como é possível chegar a essa noção a partir do problema da convencionalidade da linguagem. Por enquanto, trataremos da importância da noção de forma proposicional geral para a escrita conceitual.

Afirmar que toda proposição diz, em essência, “as coisas estão assim”, equivale a afirmar que “A proposição é a descrição de um estado de coisas.”²², ou seja, que a proposição pode comunicar apenas contingências. As proposições relevantes para a filosofia, no entanto, são aquelas que pretendem comunicar necessidades.²³

Uma proposição pode apenas dizer de algo que pode ou não ocorrer, que ocorre ou não ocorre; mas as proposições filosóficas pretendem dizer de algo que deve sempre ocorrer, que ocorre, e de algo que não deve nunca ocorrer, que não ocorre. Uma proposição pode ser verdadeira, se diz que ocorre algo que ocorre, ou se diz que não ocorre algo que não ocorre, ou falsa, se diz que não ocorre algo que ocorre, ou se diz que ocorre algo que não ocorre; uma proposição filosófica, no entanto, se pretende verdadeira quando diz que ocorre algo que não se pode conceber não ocorrendo, e quando diz que não ocorre algo que não se pode conceber ocorrendo.

Uma proposição é verdadeira, portanto, quando corresponde à realidade, e falsa quando não corresponde à realidade; para que verifiquemos se uma proposição é verdadeira ou falsa, é preciso então que comparemos a proposição com a realidade: “Para reconhecer se a figuração é verdadeira ou falsa, devemos compará-la com a realidade”²⁴. O procedimento de verificação da verdade ou falsidade de uma proposição pressupõe, portanto, que a proposição

²⁰ KUUSELA, 2008, p. 57-58, tradução nossa: “A lógica da linguagem [...] é o núcleo essencial de todas as linguagens possíveis, deixando de fora tudo que é acidental. Da mesma forma, a escrita conceitual, a notação que é governada pela gramática ou sintaxe lógica, em contraste com as gramáticas particulares das linguagens, deve exibir as características essenciais, mas não as acidentais, de diferentes linguagens. Ela traz à luz o núcleo comum a todas as linguagens possíveis, revelando a lógica da linguagem, onde “linguagem” se refere às linguagens em geral. Ou, poder-se-ia dizer, essa notação revela a lógica do pensamento, um pensamento particular entendido aqui como algo que pode encontrar expressão em diferentes linguagens. A escrita conceitual revela os conceitos em sua forma pura, tal como eles são por trás de sua expressão impura em diferentes linguagens.”

²¹ WITTGENSTEIN, 1994, 4.5.

²² WITTGENSTEIN, 1994, 4.023.

²³ KUUSELA, 2008, p. 3, tradução nossa: “[...] pode-se dizer que as raízes da concepção de filosofia de Wittgenstein jazem em sua ênfase na diferença entre sentenças factuais verdadeiras ou falsas e expressões de necessidades sem exceção. A falha em distinguir entre estes dois tipos de sentença constitui, de acordo com Wittgenstein, uma confusão fundamental em filosofia, que dá origem à metafísica como o estudo de verdades necessárias acerca da realidade”.

²⁴ WITTGENSTEIN, 1994, 2.223.

pode tanto ser verdadeira quanto ser falsa, o que equivale a dizer que o estado de coisas que a proposição descreve pode tanto ocorrer quanto não ocorrer. Caso uma proposição nunca pudesse ser falsa ou nunca pudesse ser verdadeira, não seria necessário verificá-la; se não é preciso verificar uma proposição, ela não precisa ser comparada à realidade; se uma proposição não precisa ser comparada à realidade, então ela nada diz.

As proposições da filosofia não são descrições de estados de coisas; não podem, portanto, ser verdadeiras, o que significa que também não podem ser falsas; ou seja, as proposições da filosofia nada dizem:

A maioria das proposições e questões que se formularam sobre temas filosóficos não são falsas, mas contrassensos. Por isso, não podemos de modo algum responder a questões dessa espécie, mas apenas estabelecer seu caráter de contrassenso. A maioria das questões e proposições dos filósofos provém de não entendermos a lógica de nossa linguagem. (São da mesma espécie que a questão de saber se o bem é mais ou menos idêntico ao belo). E não é de admirar que os problemas mais profundos *não* sejam propriamente problemas.²⁵ Toda filosofia é “crítica da linguagem”.²⁶

A filosofia tenta responder às mais importantes questões que o ser humano se coloca, ou seja, às questões acerca de necessidades; pretende, portanto, dar como respostas proposições que tratam de necessidades. Porém, se não se pode fazer afirmações acerca de necessidades, tampouco se pode fazer perguntas acerca de necessidades. Isso quer dizer que a incapacidade da filosofia de apresentar respostas satisfatórias a essas questões não se deve a uma falha nas respostas, mas a uma falha nas perguntas.²⁷ Por isso o trabalho filosófico deve consistir, para o *Tractatus*, em uma análise da linguagem empregada na formulação de uma tese ou de um problema filosófico, através da tradução da tese ou do problema para a escrita conceitual, de forma a mostrar que a formulação da tese ou do problema filosófico não obedece às regras da sintaxe lógica, ou seja, que o que a tese pretende dizer não pode ser dito, ou que o que o problema pretende perguntar não pode ser perguntado, e que a formulação da tese ou do problema tem origem na incompreensão da lógica da linguagem.

²⁵ WITTGENSTEIN, 1994, 4.003.

²⁶ WITTGENSTEIN, 1994, 4.0031.

²⁷ KUUSELA, 2008, p. 19, tradução nossa: “[...] os problemas filosóficos – ou ao menos a maioria deles – dependem de mal-entendidos que dizem respeito à lógica da linguagem. Assim, eles são meramente ilusórios e não podem ser respondidos ou resolvidos. Eles podem apenas ser esclarecidos através do estabelecimento da natureza de contrassenso das questões pelas quais eles são expressos.”

Se o objetivo da filosofia não deve ser a produção de proposições filosóficas, qual deve ser seu objetivo? Wittgenstein responde:

A totalidade das proposições verdadeiras é toda a ciência natural (ou a totalidade das ciências naturais).²⁸

A filosofia não é uma das ciências naturais.

(A palavra “filosofia” deve significar algo que esteja acima ou abaixo, mas não ao lado, das ciências naturais).²⁹

O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos.

A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidarções.

O resultado da filosofia não são “proposições filosóficas”, mas é tornar proposições claras.

Cumpra à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos.³⁰

Não há proposições filosóficas, logo, não há conhecimento filosófico e a filosofia, portanto, não é uma teoria. Os problemas filosóficos não são problemas teóricos que precisam ser resolvidos, mas problemas linguísticos que precisam ser dissolvidos. À filosofia cabe a dissolução dos problemas filosóficos e, sendo eles problemas linguísticos e o método da filosofia a análise lógica da linguagem, à filosofia cabe também a análise lógica da linguagem visando determinar se uma proposição possui ou não sentido e qual é seu sentido exato, nos casos em que a linguagem comum, ocultando a sintaxe lógica, deixa dúvidas acerca do sentido da proposição. O resultado da atividade filosófica consiste, assim, no esclarecimento da linguagem, seja para a dissolução de um problema filosófico, seja para determinar o sentido de uma proposição.

Uma vez que a filosofia pode determinar se qualquer proposição possui ou não sentido, ela é capaz de determinar os limites do sentido:

A filosofia limita o território disputável da ciência natural.³¹

Cumpra-lhe delimitar o pensável e, com isso, o impensável.

Cumpra-lhe delimitar o impensável de dentro, através do pensável.³²

Ela significará o indizível ao representar claramente o dizível.³³

Tudo que pode ser em geral pensado pode ser pensado claramente. Tudo que se pode enunciar, pode-se enunciar claramente.³⁴

²⁸ WITTGENSTEIN, 1994, 4.11.

²⁹ WITTGENSTEIN, 1994, 4.111.

³⁰ WITTGENSTEIN, 1994, 4.112.

³¹ WITTGENSTEIN, 1994, 4.113.

³² WITTGENSTEIN, 1994, 4.114.

³³ WITTGENSTEIN, 1994, 4.115.

³⁴ WITTGENSTEIN, 1994, 4.116.

Estas proposições colocam em outras palavras o que já havia sido dito no prefácio: “O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor – não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos [...]”.³⁵ De posse de uma escrita conceitual fundada na noção de forma proposicional geral, o filósofo não só é capaz de determinar, caso a caso, se uma proposição possui ou não sentido, mas é também capaz de determinar, de uma vez por todas, a essência do sentido e, por consequência, a essência do contrassenso.

No próximo subcapítulo trataremos da forma essencial da proposição e, portanto, do sentido: a forma proposicional geral.

1.2. A forma proposicional geral (proposições 4.12, 4.46 e 4.5)

A forma proposicional geral determina que é essencial ao sentido de uma proposição sua contingência, ou seja, que é essencial à proposição que ela seja verdadeira sob determinadas circunstâncias possíveis e falsa sob todas as demais circunstâncias possíveis. Proposições que são verdadeiras ou falsas sob todas as circunstâncias possíveis não possuem sentido e, portanto, não são proposições. Assim, através da delimitação do dizível e, portanto, do pensável (o discurso acerca do que é contingente), delimita-se também o indizível e, portanto, o impensável (o discurso acerca do que é necessário).

Para que possamos compreender em que se funda a noção de forma proposicional geral, na qual por sua vez se funda a distinção entre o que pode ser dito e o que não pode ser dito, é preciso que compreendamos melhor esta distinção, que distingue não apenas entre aquilo que se pode dizer e aquilo que não se pode dizer, mas também entre aquilo que meramente não se pode dizer e aquilo que não se pode dizer, mas se pode mostrar:

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

Para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder nos instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo.³⁶

A proposição não pode representar a forma lógica, esta forma se espelha na proposição.

O que se espelha na linguagem, esta não pode representar.

O que *se* exprime na linguagem, *nós* não podemos exprimir por meio dela.

A proposição *mostra* a forma lógica da realidade.

Ela a exhibe.³⁷

³⁵ WITTGENSTEIN, 1994, prefácio.

³⁶ WITTGENSTEIN, 1994, 4.12.

³⁷ WITTGENSTEIN, 1994, 4.121.

Assim, uma proposição “*fa*” mostra que o objeto *a* aparece em seu sentido; duas proposições “*fã*” e “*ga*”, que tratam do mesmo objeto.

Se duas proposições se contradizem, sua estrutura mostra isso; do mesmo modo, se uma se segue da outra. E assim por diante.³⁸

O que *pode* ser mostrado não *pode* ser dito.³⁹

Agora entendemos também nosso sentimento: de que estaremos de posse de uma concepção logicamente correta uma vez que tudo esteja conforme em nossa notação.⁴⁰

A relação entre o sinal e o símbolo é convencional. Não são convencionais, porém, as possibilidades de relações que os sinais podem manter entre si nem, portanto, as possibilidades de relações que os símbolos podem manter entre si: “Em nossas notações, é certo que algo é arbitrário, mas isto não é arbitrário: se já determinamos algo arbitrariamente, então algo mais deve ser o caso. (Isso depende da essência da notação.)”.⁴¹ Ou seja: a relação entre um nome e o objeto nomeado é convencional; porém, não é convencional, por exemplo, a possibilidade da relação entre um nome de um objeto e o nome de uma propriedade na forma da atribuição de uma propriedade a um objeto, assim como não é convencional a impossibilidade da relação entre o nome de uma propriedade e o nome de outra propriedade na forma da atribuição de uma propriedade a outra propriedade. Tais possibilidades e impossibilidades de relações de um sinal ou símbolo com outros sinais ou símbolos caracterizam a forma de designação, ou a forma lógica, de um sinal ou símbolo.

O uso de um sinal pressupõe uma forma lógica, forma lógica esta que se encontra oculta na linguagem comum e que é explicitada na linguagem conceitual, pois os sinais da linguagem conceitual mostram sua forma lógica. Se a linguagem pressupõe a forma lógica, então não se pode usar a linguagem para falar da forma lógica, o que implicaria em circularidade (a linguagem que fala da forma lógica pressupõe a mesma forma lógica da qual fala) ou em infinitas metalinguagens (a linguagem que fala da forma lógica não pressupõe a mesma forma lógica da qual fala, mas uma segunda forma lógica, sendo assim uma segunda linguagem; a linguagem que fala da segunda forma lógica seria uma terceira linguagem que pressuporia uma terceira forma lógica; e assim em diante).

Embora não seja possível falar da forma lógica, esta se mostra no uso da linguagem: implicitamente na linguagem comum e explicitamente na escrita conceitual. Se não se pode falar da forma lógica, mas apenas mostrá-la na linguagem, então não é necessário, a fim de

³⁸ WITTGENSTEIN, 1994, 4.1211.

³⁹ WITTGENSTEIN, 1994, 4.1212.

⁴⁰ WITTGENSTEIN, 1994, 4.1213.

⁴¹ WITTGENSTEIN, 1994, 3.342.

dissolver os problemas filosóficos, desenvolver uma teoria correta da linguagem, mas apenas uma linguagem correta.⁴²

A forma proposicional geral, portanto, distingue entre aquilo que pode ser dito, isto é, as proposições construídas segundo a forma proposicional geral; aquilo que não pode ser dito, mas pode ser mostrado, isto é, a forma lógica das proposições construídas segundo a forma proposicional geral; e aquilo que não pode ser dito e não pode ser mostrado, isto é, proposições construídas segundo outra forma que não a forma proposicional geral. Uma vez que a característica essencial da forma proposicional geral é a contingência, então podem ser ditas apenas proposições contingentes, e pode ser mostrada, no emprego das proposições contingentes, apenas a forma lógica das proposições contingentes. Portanto, não podem ser ditas as pseudoproposições necessárias.

Há dois tipos de proposições necessárias, ou seja, que são verdadeiras ou falsas sob todas as circunstâncias possíveis, ou independentemente das circunstâncias: as proposições tautológicas e contraditórias e as pseudoproposições conceituais. Começaremos pelas pseudoproposições conceituais:

Podemos, em certo sentido, falar de propriedades formais dos objetos e estados de coisas, ou seja, de propriedades da estrutura dos fatos e, no mesmo sentido, de relações formais e relações entre estruturas.

(Ao invés de propriedade de estrutura, digo também “propriedade interna”; ao invés de relação entre estruturas, “relação interna”).

Introduzo essas expressões para mostrar o que funda a confusão, muito difundida no meio dos filósofos, entre as relações internas e as relações propriamente ditas (externas).)

A presença de tais propriedades e relações internas não pode, todavia, ser asserida por proposições; mostra-se, sim, nas proposições que representam aqueles estados de coisas e tratam daqueles objetos.⁴³

A uma propriedade interna de um fato, podemos também chamar um traço desse fato. (No sentido em que falamos, por exemplo, de traços fisionômicos).⁴⁴

Uma propriedade é interna se é impensável que seu objeto não a possua.

⁴² KUUSELA, 2008, p. 58, tradução nossa: “[...] embora a escrita conceitual torne as formas lógicas e, conseqüentemente, as características essenciais da linguagem e da realidade imediatamente discerníveis, ela não constituiria uma doutrina acerca delas. Desde que alguém seja capaz de usar a linguagem, por exemplo, para fazer afirmações, ele já deve ter uma compreensão – ao menos uma compreensão implícita – de sua lógica. O mesmo se aplica à escrita conceitual. Crucialmente, no entanto, porque a escrita conceitual não oculta a lógica, as formas lógicas estariam completamente à vista em seu emprego. Ao apresentar a escrita conceitual alguém não estaria formulando sentenças *acerca* da lógica da linguagem – tais sentenças nem mesmo poderiam ser formuladas na escrita conceitual – mas a forma desta notação simplesmente permitiria a alguém ter uma visão perspicua da lógica de suas sentenças tais como ele as formulou. Nesse sentido o emprego da escrita conceitual não resultaria em uma doutrina, mas em nossas proposições tornando-se claras, justamente como Wittgenstein caracteriza o objetivo da clarificação filosófica”.

⁴³ WITTGENSTEIN, 1994, 4.122.

⁴⁴ WITTGENSTEIN, 1994, 4.1221.

(Esta cor azul e aquela estão na relação interna do mais claro ao mais escuro *eo ipso*. É impensável que *estes* dois objetos não estejam nessa relação).

(Ao uso cambiante das palavras “propriedade” e “relação” corresponde aqui o uso cambiante da palavra “objeto”).⁴⁵

A presença de uma propriedade interna em uma situação possível não é expressa por uma proposição, mas exprime-se, na proposição que representa a situação, por uma propriedade interna dessa proposição.

Tanto seria um contrassenso adjudicar uma propriedade formal a uma proposição quanto abjudicá-la.⁴⁶

No sentido em que falamos de propriedades formais, podemos falar também de conceitos formais.

(Introduzo essa expressão para deixar claro o que funda a confusão entre os conceitos formais e os conceitos propriamente ditos, que perpassa toda a antiga lógica.).

Que algo caia sob um conceito formal como seu objeto não pode ser expresso por uma proposição. Isso se mostra, sim, no próprio sinal desse objeto. (O nome mostra que designa um objeto; o numeral, que designa um número, etc.)

Com efeito, os conceitos formais não podem, como os conceitos propriamente ditos, ser representados por uma função.

Pois suas notas características, as propriedades formais, não são expressas por funções.

A expressão da propriedade formal é um traço de certos símbolos.

O sinal da nota característica de um conceito formal é, portanto, um traço característico de todos os símbolos cujos significados caem sob o conceito.

A expressão do conceito formal, portanto, é uma variável proposicional em que apenas esse traço característico é constante.⁴⁷

A variável proposicional designa o conceito formal e seus valores designam os objetos que caem sob esse conceito.⁴⁸

Toda variável é o sinal de um conceito formal.

Pois toda variável representa uma forma constante, que todos os seus valores possuem e que pode ser entendida como propriedade formal desses valores.⁴⁹

Assim, o nome variável “*x*” é o sinal propriamente dito do pseudoconceito *objeto*.

Onde quer que a palavra “objeto” (“coisa”, etc.) seja usada corretamente, será expressa na ideografia pelo nome variável.

Por exemplo, na proposição “há dois objetos tais que...” por “ $(\exists x,y)...$ ”.

Onde quer que ela seja usada de outra maneira, como um termo conceitual propriamente dito, portanto, surgem pseudoproposições, contrassensos.

Não se pode dizer, por exemplo, “há objetos” como se diria “há livros”. Nem tampouco “há 100 objetos” ou há \aleph_0 objetos.

E é um contrassenso falar do *número de todos os objetos*.

O mesmo vale para as palavras “complexo”, “fato”, “função”, “número”, etc.

Todas elas designam conceitos formais e são representadas na ideografia por variáveis, não por funções ou classes. (Como acreditavam Frege e Russell.)

Expressões como “1 é um número”, “há apenas um zero” e todas similares são contrassensos.

⁴⁵ WITTGENSTEIN, 1994, 4.123.

⁴⁶ WITTGENSTEIN, 1994, 4.124.

⁴⁷ WITTGENSTEIN, 1994, 4.126.

⁴⁸ WITTGENSTEIN, 1994, 4.127.

⁴⁹ WITTGENSTEIN, 1994, 4.1271.

(Tanto é um contrassenso dizer “há apenas um 1” quanto o seria dizer “2+2 é às 3 horas igual a 4”).⁵⁰

Assim, uma proposição como “o azul é uma cor” é uma pseudoproposição, pois é verdadeira independentemente das circunstâncias e, portanto, não diz absolutamente nada. Esse problema linguístico é uma fonte de problemas filosóficos quando envolve um conceito formal, ou seja, um conceito que organiza os sinais de uma linguagem, uma classe de sinais classificada segundo a forma de designação dos sinais a ela pertencentes, tais como “cor”, “objeto” ou “propriedade”. Por exemplo, a proposição “a mesa é um objeto” parece, na linguagem comum, ser bem construída, e parece também não poder gerar problemas. Porém, ela cria a possibilidade de que o sinal “objeto” seja tomado como um sinal que representa um objeto ao qual poderiam ser atribuídas propriedades, e assim constroem-se proposições tais como “o objeto é simples” ou “o objeto é uma ideia”, proposições estas que não poderiam ser construídas na escrita conceitual, assim como “a mesa é um objeto” não poderia ser construída na escrita conceitual.

Esse tipo de pseudoproposição constitui o que o *Tractatus* chama de “contrassenso”. Há, porém, no *Tractatus*, um segundo tipo de proposição que, embora não constitua uma pseudoproposição contrassensual, não possui sentido – as tautologias e contradições:

Entre os grupos possíveis de condições de verdade, há dois casos extremos. Num dos casos, a proposição é verdadeira para todas as possibilidades de verdade das proposições elementares. Dizemos que as condições de verdade são *tautológicas*.

No segundo caso, a proposição é falsa para todas as possibilidades de verdade: as condições de verdade são *contraditórias*.

No primeiro caso, chamamos a proposição de tautologia; no segundo caso, de contradição.⁵¹

A proposição mostra o que diz; a tautologia e a contradição, que não dizem nada.

A tautologia não tem condições de verdade, pois é verdadeira incondicionalmente; e a contradição, sob nenhuma condição.

Tautologia e contradição não têm sentido.

(Como o ponto de que partem duas flechas em direções opostas.)

(Nada sei, por exemplo, a respeito do tempo, quando sei que chove ou não chove).⁵²

Tautologia e contradição não são, porém, contrassensos; pertencem ao simbolismo, analogamente à maneira, na verdade, como o “0” pertence ao simbolismo da aritmética.⁵³

⁵⁰ WITTGENSTEIN, 1994, 4.1272.

⁵¹ WITTGENSTEIN, 1994, 4.46.

⁵² WITTGENSTEIN, 1994, 4.461.

⁵³ WITTGENSTEIN, 1994, 4.4611.

A uma determinada ligação lógica de sinais corresponde uma determinada ligação lógica de seus significados; *toda e qualquer* ligação só corresponde aos sinais desligados.

Isso quer dizer que as proposições verdadeiras para toda situação não podem ser, de modo algum, ligações de sinais, pois, caso contrário, a elas só poderiam corresponder ligações determinadas de objetos.

(E a nenhuma ligação lógica corresponde *nenhuma* ligação dos objetos.).

Tautologia e contradição são os casos limite da ligação de sinais, ou seja, sua dissolução.⁵⁴

É certo que também na tautologia e na contradição os sinais se mantêm ligados uns aos outros, isto é, mantêm relações uns com os outros, mas essas relações não são significativas, não são essenciais para o *símbolo*.⁵⁵

As tautologias e contradições são sem sentido, mas não contrassensos, pois são formadas a partir de proposições legítimas, contingentes. Assim, a proposição “está chovendo” é verdadeira sob a circunstância de estar chovendo e falsa sob a circunstância de não estar está chovendo. Já a pseudoproposição tautológica “está chovendo ou não está chovendo” é verdadeira sob todas as circunstâncias, e a pseudoproposição contraditória “está chovendo e não está chovendo” é falsa sob todas as circunstâncias. As tautologias e contradições constituem, poder-se-ia dizer, os limites do sentido; embora não possuam sentido, as tautologias e contradições mostram a forma lógica da linguagem em seu caso limite. Já as pseudoproposições conceituais, características da filosofia, se encontram para além dos limites do sentido, e não mostram a forma lógica da linguagem, pois a violam.

Uma análise atenta das pseudoproposições necessárias revela que todas tratam de necessidades acerca da linguagem, ou seja, que todas pretendem falar da forma lógica da linguagem: as pseudoproposições conceituais pretendem falar da necessidade da inclusão de um sinal em uma classe de sinais segundo sua forma de designação, quando o que se pode fazer é apenas mostrar em uma proposição a forma de designação de um sinal; já as pseudoproposições tautológicas ou contraditórias pretendem falar da necessidade da verdade ou falsidade de uma combinação de sinais aparentemente válida, quando uma combinação de sinais válida pode apenas falar de verdades ou falsidades contingentes.

Enquanto as pseudoproposições conceituais pretendem falar de necessidades linguísticas ao falar dos conceitos da lógica da linguagem e, assim, pretendem falar acerca de como a linguagem deve necessariamente ser usada, as pseudoproposições tautológicas ou contraditórias pretendem falar de necessidades linguísticas ao falar de usos da linguagem que por si mesmos são necessariamente verdadeiros ou falsos. Em ambos os casos se pretende dar

⁵⁴ WITTEGENSTEIN, 1994, 4.466.

⁵⁵ WITTEGENSTEIN, 1994, 4.4661.

uma explicação necessária dos signos da linguagem e de sua forma de designação, como se pode perceber no caso das definições e das elucidações:

A síntese do símbolo de um complexo num símbolo simples pode ser expressa por meio de uma definição.⁵⁶

O nome não pode mais ser desmembrado por meio de uma definição: é um sinal primitivo.⁵⁷

Todo sinal definido designa *via* os sinais por meio dos quais foi definido; e as definições mostram o caminho.

Dois sinais, um primitivo e outro definido por primitivos, não podem designar da mesma maneira. Nomes não *podem* ser dissecados por definições. (Nenhum sinal que tenha significado isoladamente, por si só.)⁵⁸

O que não vem expresso nos sinais, seu emprego mostra. O que os sinais escamoteiam, seu emprego denuncia.⁵⁹

Os significados dos sinais primitivos podem ser explicados por meio de elucidações. Elas são proposições que contêm os sinais primitivos. Portanto, só podem ser entendidas quando já se conhecem os significados desses sinais.⁶⁰

Se a relação entre um sinal e o símbolo que ele representa é convencional, então não se pode oferecer nenhuma explicação de tal relação. Pode-se apenas, no caso de sinais complexos, oferecer uma definição, ou seja, uma proposição que recorre aos sinais que o compõem, e no caso de sinais simples, oferecer uma elucidação, ou seja, uma proposição que contém o sinal a ser elucidado. Por exemplo, o sinal complexo “2” pode ser definido na proposição “0+1+1”; mas o sinal simples “1” pode apenas ser elucidado na proposição “0+1”.⁶¹ Tanto definições quanto elucidações, no entanto, nada dizem, e o uso correto dos sinais no contexto das proposições tanto mostram quanto pressupõem o significado dos sinais de que as definições e as elucidações pretendem falar.

Toda pseudoproposição necessária pretende falar acerca de necessidades linguísticas; logo, toda necessidade é linguística. A forma necessária da linguagem, como vimos, não pode ser dita; logo, só podem ser ditas contingências. Assim chegamos à forma proposicional geral:

Agora parece possível especificar a forma proposicional mais geral: ou seja, dar uma descrição das proposições de uma notação *qualquer*, de modo que cada sentido possível seja exprimível por um símbolo a que a descrição convenha e cada símbolo a que a descrição convenha possa exprimir um

⁵⁶ WITTGENSTEIN, 1994, 3.24.

⁵⁷ WITTGENSTEIN, 1994, 3.26.

⁵⁸ WITTGENSTEIN, 1994, 3.261.

⁵⁹ WITTGENSTEIN, 1994, 3.262.

⁶⁰ WITTGENSTEIN, 1994, 3.263.

⁶¹ WITTGENSTEIN, 1994, 6.02.

sentido, desde que os significados dos nomes sejam convenientemente escolhidos.

É claro que, na descrição da forma proposicional mais geral, *apenas* o que lhe seja essencial pode ser descrito – caso contrário, ela não seria, é claro, a mais geral.

Que haja uma forma proposicional geral é demonstrado por não poder haver proposição alguma cuja forma não tivesse sido possível antever (i.é., construir). A forma proposicional geral é: as coisas estão assim.⁶²

Suponhamos que me fossem dadas *todas* as proposições elementares: seria então possível perguntar simplesmente: que proposições posso constituir a partir delas? Essas são *todas* as proposições e *assim* se delimitam.⁶³

As proposições são tudo que se segue da totalidade de todas as proposições elementares (e, naturalmente, também de ser a *totalidade delas todas*). (Assim, em certo sentido poder-se-ia dizer que *todas* as proposições são generalizações das proposições elementares.)⁶⁴

A forma proposicional geral é uma variável.⁶⁵

Concluimos, portanto, que a noção de forma proposicional geral fundamenta-se no problema da convencionalidade da linguagem. Recapitulando: se a linguagem é convencional, toda explicação do significado de um sinal se dá por referência a outros sinais; se toda explicação do significado de um sinal se dá por referência a outros sinais, toda explicação do significado de um sinal se dá por referência à forma da linguagem; se a forma da linguagem está pressuposta no uso da linguagem, a linguagem não pode ser usada para falar da forma da linguagem; se a linguagem não pode ser usada para falar da forma da linguagem, a linguagem não pode ser usada para explicar o significado de um sinal; se a explicação do significado dos sinais é toda necessidade, e se a linguagem não pode ser usada para explicar o significado de um sinal, a linguagem não pode ser usada para falar de necessidades; logo, a linguagem pode apenas ser usada para falar de contingências.

O leitor atento terá percebido que, a todo momento, o *Tractatus* viola a lógica da linguagem, pois a usa para falar da forma lógica da linguagem. No próximo subcapítulo, veremos como Wittgenstein lida com este paradoxo.

1.3. O método correto da filosofia (proposições 6.5 e 7)

As proposições filosóficas são, na verdade, pseudoproposições, uma vez que pretendem tratar de necessidades. Assim, se não é possível fazer afirmações acerca de necessidades, tampouco se pode fazer perguntas acerca de necessidades:

⁶² WITGENSTEIN, 1994, 4.5.

⁶³ WITGENSTEIN, 1994, 4.51.

⁶⁴ WITGENSTEIN, 1994, 4.52.

⁶⁵ WITGENSTEIN, 1994, 4.53.

Para uma resposta que não se pode formular, tampouco se pode formular a questão.

O *enigma* não existe.

Se uma questão se pode em geral levantar, a ela também se pode responder.⁶⁶

O ceticismo *não* é irrefutável, mas manifestamente um contrassenso se pretende duvidar onde não se pode perguntar.

Pois só pode existir dúvida onde existe uma pergunta; uma pergunta, só onde exista uma resposta; e esta, só onde algo *possa* ser *dito*.⁶⁷

A forma geral da afirmação é esta: “isto está assim”. Uma afirmação é verdadeira quando isto de fato está assim, e falsa quando isto de fato não está assim. A forma geral da negação, por sua vez, é esta: “isto não está assim”. Uma negação é falsa quando isto de fato está assim, e verdadeira quando isto de fato não está assim. Por isso “A negação inverte o sentido da proposição”⁶⁸. A forma geral da interrogação, por fim, é esta: “isto está assim?”. A resposta a uma interrogação pode ter a forma de uma afirmação – “sim, isto está assim” – ou de uma negação – “não, isto não está assim”. Enquanto a negação é a forma inversa da afirmação, a interrogação, poder-se-ia dizer, é a forma indeterminada da afirmação. Tanto a forma geral da negação quanto a forma geral da interrogação, portanto, derivam-se da forma geral da afirmação, que é a forma proposicional geral.

Assim, toda pergunta possui resposta. Uma pergunta à qual não se pode encontrar uma resposta não é uma pergunta. Além disso, toda pergunta possui duas respostas possíveis – uma afirmativa e uma negativa – e a verdade da resposta depende da verdade da afirmação ou da negação, o que equivale a dizer que toda pergunta possui uma resposta verdadeira e uma resposta falsa numa dada circunstância, mas duas respostas verdadeiras e duas respostas falsas, considerando-se todas as circunstâncias possíveis (as respostas verdadeiras são a afirmação de que isto está assim quando isto está assim e a negação de que isto está assim quando isto não está assim; já as respostas falsas são a afirmação de que isto está assim quando isto não está assim e a negação de que isto está assim quando isto está assim). Uma pergunta à qual se pode responder apenas afirmativamente ou negativamente, ou seja, uma pergunta à qual se pode responder verdadeiramente ou falsamente independentemente das circunstâncias, ou ainda, uma pergunta que possui apenas uma resposta verdadeira e uma resposta falsa considerando-se todas as circunstâncias possíveis, não é uma pergunta, pois sua forma não se deriva da forma proposicional geral, uma vez que sua resposta não é uma proposição contingente, mas uma pseudoproposição necessária.

⁶⁶ WITTGENSTEIN, 1994, 6.5.

⁶⁷ WITTGENSTEIN, 1994, 6.51.

⁶⁸ WITTGENSTEIN, 1994, 5.2341.

Uma pergunta cuja resposta é uma pseudoproposição necessária, assim como uma pseudoproposição necessária, não diz nem mostra nada. Porém, uma pergunta cuja resposta é uma pseudoproposição necessária pretende perguntar algo que se mostra em proposições genuínas, assim como uma pseudoproposição necessária pretende dizer algo que se mostra em proposições genuínas. Se o que uma pseudoproposição necessária pretende dizer se mostra em proposições genuínas, então não é preciso dizê-lo, mas apenas vê-lo em proposições genuínas. Da mesma forma, se o que uma pergunta cuja resposta é uma pseudoproposição necessária pretende perguntar se mostra em proposições genuínas, então não é preciso perguntá-lo, mas apenas vê-lo em proposições genuínas. Isso é o que o *Tractatus* chama de “Místico”:

Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas *possíveis* tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa.⁶⁹

Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema. (Não é por essa razão que as pessoas para as quais, após longas dúvidas, o sentido da vida se fez claro não se tornarem capazes de dizer em que consiste esse sentido?).⁷⁰

Há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico.⁷¹

Ou seja, o *Tractatus* não nega simplesmente a relevância dos questionamentos que não podem ser respondidos por nenhuma proposição contingente. O *Tractatus*, ao mostrar que tais questionamentos não têm sentido, mostra também que a falta de sentido de tais questionamentos é justamente a solução da dúvida que os gera. Com o fim dos questionamentos se dá também o fim da dúvida, e é justamente o fim da dúvida que se almejava com a formulação da pergunta, uma vez que uma pergunta deste tipo não pode ser respondida com uma proposição contingente e, portanto, não visa a obtenção de uma informação.

A filosofia, portanto, não deve apenas empregar a escrita conceitual a fim de determinar se uma proposição possui ou não sentido, mas deve também usar a escrita conceitual a fim de mostrar a lógica da linguagem, que está oculta na linguagem comum:

O método correto da filosofia seria propriamente esse: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos

⁶⁹ WITTGENSTEIN, 1994, 6.52.

⁷⁰ WITTGENSTEIN, 1994, 6.521.

⁷¹ WITTGENSTEIN, 1994, 6.522.

sinais em suas proposições. Esse método seria, para ele, insatisfatório – não teria a sensação de que lhe estivéssemos ensinando filosofia; mas *esse* seria o único rigorosamente correto.⁷²

O *Tractatus*, porém, não mostra a lógica da linguagem através de proposições genuínas expressas pela escrita conceitual; pelo contrário, pretende comunicar a lógica da linguagem através de pseudoproposições. Pois, se mostrasse a lógica da linguagem através de proposições genuínas, expressas pela linguagem comum ou pela escrita conceitual, não pareceria ao leitor que se trata da apresentação de uma escrita conceitual que possa ser utilizada para a análise da linguagem com o objetivo de dissolver problemas filosóficos. Todo o *Tractatus*, portanto, consiste em contrassensos:

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

Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente.⁷³

Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.⁷⁴

As pseudoproposições que compõem o *Tractatus* devem ser abandonadas uma vez que o leitor tenha alcançado o ponto para o qual elas o levaram. E qual é o ponto para o qual levam as pseudoproposições do *Tractatus*? É o ponto no qual o leitor se encontra em posse de uma escrita conceitual.⁷⁵ Uma vez em posse da escrita conceitual, ele não mais pretenderá falar daquilo de que não se pode falar, e poderá mostrar aos outros que eles não devem falar daquilo de que não se pode falar. Uma vez em posse da escrita conceitual, portanto, as pseudoproposições do *Tractatus*, que a introduzem, se tornam desnecessárias:

Resulta daí que também podemos passar sem as proposições lógicas, já que podemos muito bem, numa notação conveniente, reconhecer as propriedades formais das proposições mediante a mera inspeção dessas proposições.⁷⁶

⁷² WITTGENSTEIN, 1994, 6.53.

⁷³ WITTGENSTEIN, 1994, 6.54.

⁷⁴ WITTGENSTEIN, 1994, 7.

⁷⁵ KUUSELA, 2008, p. 64, tradução nossa: “[...] o contrassenso introdutório do *Tractatus* é um discurso que a escrita conceitual de Wittgenstein exclui. Assim, as aparentes sentenças do *Tractatus* a respeito da essência do mundo e da linguagem serão descartadas uma vez que se comece a olhar para as coisas da perspectiva da notação de Wittgenstein ou – o que dá no mesmo – uma vez que se adote ‘o método correto da filosofia’, tal como ele é descrito na proposição 6.53 do *Tractatus*. Esta rejeição das sentenças do *Tractatus*, portanto, é parte do projeto de Wittgenstein da crítica da linguagem, visando traçar os limites da expressão dos pensamentos, que, como Wittgenstein diz, têm como fim a exclusão da linguagem e a caracterização de contrassenso de certas sentenças previamente tidas como possuindo significado.”

⁷⁶ WITTGENSTEIN, 1994, 6.122.

Agora fica claro porque frequentemente nos sentimos como se a nós coubesse “*postular*” as “verdades lógicas”: com efeito, podemos postulá-las na exata medida em que podemos postular uma notação satisfatória.⁷⁷

O *Tractatus* pretende, portanto, através da apresentação de um método filosófico – a análise da linguagem por meio de uma escrita conceitual –, solucionar o problema fundamental da filosofia – o problema da natureza do problema filosófico. Ele chega ao método através de uma análise da linguagem que abstrai da linguagem sua essência – expressa na escrita conceitual que serve de base ao método filosófico –, mas não através de uma análise da linguagem que usa a própria escrita conceitual, e sim através de uma análise da linguagem que viola os limites do sentido. Portanto, no *Tractatus*, o método que resolve o problema do problema e o método que daí resulta para a resolução dos problemas não são o mesmo.

Assim o *Tractatus* evita a circularidade comum a toda filosofia: pois enquanto um método científico é justificado pelos resultados, um método filosófico é justificado pela investigação filosófica que faz uso do mesmo método. Logo, toda filosofia envolve uma petição de princípio: o método que resolve o problema do problema e o método que daí resulta para a resolução dos demais problemas são o mesmo. Envolvendo necessariamente uma petição de princípio, toda filosofia é dogmática, pois postula um método que se justifica por si mesmo.

O método do *Tractatus*, ao contrário, é justificado pelos resultados: “[...] estaremos de posse de uma concepção logicamente correta uma vez que tudo esteja conforme em nossa notação.”⁷⁸ A escrita conceitual será considerada satisfatória uma vez que possibilite a solução de todos os problemas filosóficos, e isso significará que ela traduz a essência da linguagem em sua totalidade.^{79, 80} O método utilizado para chegar ao método, portanto, é

⁷⁷ WITTGENSTEIN, 1994, 6.1223.

⁷⁸ WITTGENSTEIN, 1994, 4.1213.

⁷⁹ KUUSELA, 2006, pp. 55-56, tradução nossa: “[...] a *única* justificação para a notação é que ela é *realmente* capaz de clarificar nossos problemas lógicos e filosóficos, ao invés de criar novas confusões. Este é o critério de adequação de uma escrita conceitual”.

⁸⁰ KUUSELA, 2011a, pp. 139-140, tradução nossa: “[...] que ‘tudo esteja conforme em nossa notação’ isto é, que o simbolismo não gere paradoxos e outras dificuldades, é o único fundamento logicamente legítimo para a aceitação do leitor da escrita conceitual de Wittgenstein. Em termos mais concretos, uma razão (parcialmente) legítima para a aceitação da notação como correta seria, por exemplo, o reconhecimento do leitor que ao não tratar o sinal de negação como um nome a notação dissolve certos problemas com a notação de Frege, ou a satisfação do leitor que o modo do *Tractatus* de apresentar a inferência lógica nos termos de relações de funções de verdade é suficiente para tornar tais relações claras, e *assim em diante*. Essencialmente, o que está em jogo é o reconhecimento do leitor da dissolução de problemas lógicos/filosóficos com base naquela mesma capacidade linguística não-teórica que o permite reconhecer algo como filosoficamente/logicamente problemático (p.ex. paradoxal) em primeiro lugar. Nesse sentido, Wittgenstein precisa apenas recorrer, ao introduzir sua escrita

outro, e este por sua vez é justificado apenas provisoriamente também por seu resultado, que é a apresentação de uma escrita conceitual, devendo ser descartado após cumprir seu objetivo.

O *Tractatus* tenta evitar o dogmatismo comum à toda filosofia evitando a circularidade comum à toda filosofia. Não o evita, porém, pois assume, assim como assume toda filosofia, que a resolução do problema do método implica na resolução potencial de todos os problemas filosóficos, uma vez que assume que o método que ele apresenta pode solucionar todo e qualquer problema filosófico.⁸¹

A seguir demonstraremos de que forma a interpretação aqui apresentada soluciona os problemas que tanto a interpretação inefabilista de Peter Hacker quanto a interpretação resolva de Cora Diamond e James Conant não são capazes de solucionar.

O cerne da disputa entre estas duas interpretações se dá em torno da proposição de número 6.54 do *Tractatus*, e de dois termos que nela aparecem: “elucidar” e, principalmente, “contrassenso”. Ambas as interpretações pretendem, portanto, esclarecer o que Wittgenstein quer dizer quando afirma que as proposições do *Tractatus* elucidam na medida em que o leitor compreende seu caráter de contrassenso e, assim, as abandona.

Para Hacker, há dois tipos de contrassenso: explícito (aquele que é imediatamente percebido como tal) e implícito (aquele que não é imediatamente percebido como tal). O tipo implícito de contrassenso, por sua vez, se divide em contrassenso enganador (aquele que confunde e gera problemas filosóficos) e contrassenso iluminador (aquele que esclarece e dissolve problemas filosóficos).⁸² O conceito de contrassenso iluminador, que Hacker

conceitual, a o que o leitor já conhece como um usuário da linguagem. Esta compreensão não-teorética é o fundamento justificatório da notação de Wittgenstein.”.

⁸¹ KUUSELA, 2008, pp. 99-100, tradução nossa: “[...] ao apresentar o esquema de análise ou escrita conceitual do *Tractatus* como aplicável a qualquer problema filosófico, Wittgenstein se compromete com uma determinada metafísica da linguagem. Pois uma vez que ele mantém que (1) há apenas uma análise completa de uma proposição que termina em nomes simples, que (2) todas as proposições podem ser analisadas desta forma, e que (3) todas as confusões lógicas podem ser clarificadas através de tal análise, ele então se compromete com uma tese acerca da natureza das proposições. De acordo com essa tese, todas as proposições são analisáveis em concatenações de nomes simples sem nenhum tipo de ‘resíduo lógico’ isto é, distinções que não seriam capturadas e, portanto, poderiam causar confusão. Neste sentido toda proposição possível deve se encaixar no modelo de análise do *Tractatus* e assume-se que o modelo seja universalmente aplicável a proposições. Pode-se então dizer que o *Tractatus* possui uma metafísica da linguagem em sua concepção do método de análise lógica. A análise, tal como ela é concebida no *Tractatus*, faz uso de uma noção particular da forma geral da proposição, assumindo como seu modus operandi que toda proposição possui essa forma, isto é, é uma (re)apresentação de um estado de coisas. Isto significa que mesmo que todas as formulações da ‘teoria da linguagem’ do *Tractatus* são contrassensos, uma vez que o propósito do livro é a introdução de um esquema de análise universalmente aplicável para a clarificação filosófica, a metafísica da linguagem está aí também inevitavelmente. Ela está incorporada na atividade de clarificação como a forma desta atividade. Consequentemente, a tentativa do *Tractatus* de descartar doutrinas metafísicas é mal sucedida. Mesmo que a metafísica aparentemente desapareça como um corpo de sentenças, ela encontra refúgio na metodologia, como uma tese acerca do método correto da filosofia e como uma hipótese implícita acerca da essência das proposições e da linguagem”.

⁸² HACKER, 1986, pp. 18-19, tradução nossa: “Proposições genuínas possuem sentido. Elas figuram fatos e dizem, verdadeira ou falsamente, que o mundo é desse ou de outro modo. Todas as proposições genuínas são

reconhece não aparecer nos escritos de Wittgenstein,⁸³ é, no entanto, o conceito que fundamenta sua interpretação, pois para Hacker as proposições do *Tractatus*, apesar de serem contrassensos e, portanto, não dizerem nem mostrarem nada, diferem de contrassensos como “A é um blábláblá”, pois pretendem dizer o que não pode ser dito, mas que pode ser mostrado por aquilo que pode ser dito.⁸⁴ Além disso, Hacker acredita que aquilo que não pode ser dito, mas apenas mostrado, são verdades inefáveis acerca do mundo e da linguagem.⁸⁵ Daí sua interpretação ser chamada “inefabilista”.

empíricas e contingentes. O caso limite das proposições com sentido são tautologias e contradições. Elas não violam quaisquer princípios da sintaxe lógica, mas elas não figuram um estado de coisas possível a partir de um campo de possibilidades. Elas não *dizem* nada, e como as coisas estão no mundo não pode nem refutá-las nem confirmá-las. (“Ou está chovendo ou não está chovendo” não nos diz nada.) Embora elas não digam nada, nem tentem dizer nada, elas mostram a estrutura lógica do mundo [...] Tais proposições lógicas não possuem sentido, mas elas não são contrassensos. Elas são *sinloss*, mas não *unsinnig*. Contrassenso, por outro lado, não é uma característica de proposições degeneradas, mas de pseudoproposições. Pseudoproposições são contrassensos e violam as regras da sintaxe lógica. Assim como as proposições sem sentido, elas não dizem nada. Mas ao contrário de proposições sem sentido elas não mostram nada sobre o mundo, nem sobre sua forma, nem sobre seu conteúdo. No interior do domínio do contrassenso podemos distinguir contrassenso explícito de contrassenso implícito. Contrassenso explícito pode ser detectado imediatamente. Assim, por exemplo, ‘É o bem mais ou menos idêntico ao belo?’ cai na categoria de contrassenso explícito. Mas a maior parte da filosofia não viola os limites do sentido obviamente. Ela é contrassenso implícito, pois, de uma forma que não é perspicua na linguagem ordinária para a mente inexperiente, ela viola os princípios da sintaxe lógica da linguagem. Os filósofos tentam dizer o que pode apenas ser mostrado, e o que eles dizem, sendo contrassenso, nem ao menos mostra o que eles tentam dizer. No entanto, no interior do campo do contrassenso implícito, filosófico, podemos distinguir [...] entre o que pode (de forma algo confusa) ser chamado de contrassenso iluminador e contrassenso enganador. O contrassenso iluminador guiará o leitor atento a apreender o que é mostrado por outras proposições que não são filosóficas; além disso, ele denunciará, para aqueles que apreendem o que é dito, sua própria ilegitimidade.”

⁸³ HACKER, 1986, p. 26, tradução nossa: “Certamente, Wittgenstein não usou a frase ‘contrassenso iluminador’.”

⁸⁴ HACKER, 2000, p. 365, tradução nossa: “Nem há diferentes *tipos* de contrassenso – contrassenso não vem em tipos mais do que vem em graus. Mas o contrassenso das pseudoproposições da filosofia, em particular da filosofia do *Tractatus*, difere do contrassenso de ‘A é um *frabble*’, pois se diz que é *uma tentativa de dizer o que não pode ser dito, mas apenas mostrado*. Nesse sentido pode ser dito que se trata de ‘contrassenso iluminador’. São o motivo por trás dele e os meios escolhidos para o objetivo (p.ex. o uso ilegítimo de conceitos formais) que caracterizam o contrassenso do *Tractatus*. Diferentemente de baboseiras tal como ‘A é um *frabble*’, as proposições do *Tractatus* são degraus na escada de onde se sobe para um ponto de vista lógico correto, do qual se apreende o que não pode ser dito, mas que se manifesta no que pode ser dito – a essência do mundo, a transcendência do bem e do mal, o que o solipsista quer dizer, etc.”

⁸⁵ HACKER, 2000, pp. 353-356, tradução nossa, negritos nossos: “Que há coisas que não podem ser colocadas em palavras, mas que *se mostram* (*Tractatus* 6.522) é um leitmotiv que atravessa todo o *Tractatus*. Ele é herdado do prefácio, no qual o autor sumariza todo o sentido do livro na frase ‘O que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar’, e é repetido pela famosa conclusão ‘Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar’. A afirmação de Wittgenstein é, ou ao menos parece ser, *que pela natureza mesma da linguagem*, ou de qualquer outro sistema de representação, há coisas que não podem ser ditas ou descritas, coisas das quais não se pode falar, mas que são em algum sentido *mostradas* pela linguagem. As numerosas **verdades** que aparentemente não podem ser ditas, mas que são, no entanto, aparentemente asseridas ao longo do *Tractatus*, podem ser divididas entre os seguintes grupos [...] *A harmonia entre o pensamento, a linguagem e a realidade* [...] *Semântica* [...] *As relações lógicas entre proposições* [...] *Propriedades internas e relações de coisas e situações* [...] *Elementos categoriais das coisas e classificações de tipos* [...] *Os limites do pensamento* [...] *Os limites da realidade e a estrutura lógica do mundo* [...] *Princípios metafísicos da ciência natural* [...] *Metafísica da experiência* [...] *Ética, estética e religião* [...] Assim as proposições do *Tractatus* são elas mesmas contrassensos. Elas falham em cumprir as regras da gramática lógica – sintaxe lógica (*Tractatus* 3.325). Pois ou elas empregam palavras-conceitos formais como palavras-conceitos genuínas, e pseudoproposições contrassensuais são o resultado (*Tractatus* 4.1272) ou elas atribuem propriedades

Já a leitura de Diamond e Conant é chamada “resoluta” ou “austera” porque se opõe à leitura inefabilista e assume que Wittgenstein não distingue o contrassenso das proposições do *Tractatus* de um contrassenso como “A é um blábláblá”, ou seja, porque assume, de maneira austera, que contrassenso é contrassenso e nada mais e que, portanto, o *Tractatus* não apresenta uma teoria do contrassenso, uma vez que, se o *Tractatus* desenvolvesse uma teoria do contrassenso para depois considerar ela mesma um contrassenso e, além disso, com base em critérios que ela mesma definiu, Wittgenstein estaria sendo contraditório.⁸⁶ O que o *Tractatus* faz, segundo a leitura resoluta de Conant e Diamond, é mostrar ao leitor os limites da linguagem através do mero contrassenso, contrassenso este que não visa determinar o que pode ser dito, mas o que não pode ser dito, servindo ele mesmo de exemplo de um tipo de discurso que tenta ir além dos limites da linguagem.⁸⁷ O contrassenso do *Tractatus*, para

e relações internas a algo, o que não pode ser feito por uma proposição bem construída com um sentido. Pois uma proposição com um sentido deve restringir a realidade a, e possibilitar à realidade, duas alternativas: sim ou não – ela deve ser bipolar (*Tractatus* 4.023). Mas qualquer tentativa de atribuição de uma propriedade interna *não* possibilitaria à realidade duas alternativas, uma vez que é inconcebível que algo não possua suas propriedades internas. [...] As próprias proposições de Wittgenstein [...] são, à luz do *Tractatus*, pseudoproposições contrassensuais. Elas não mostram nada. As proposições que *são* ditas que mostram as **verdades inefáveis** que o *Tractatus* parece estar tentando dizer não são as pseudoproposições do livro, mas proposições bem construídas (incluindo as proposições sem sentido da lógica).”

⁸⁶ CONANT, J., DIAMOND, C., 2004, pp. 47-48, tradução nossa: “Há dois elementos inter-relacionados que são suficientes para fazer uma leitura ‘resoluta’, no sentido do termo que nos concerne aqui. O primeiro é que ela não toma aquelas proposições do *Tractatus* das quais Wittgenstein fala, no §6.54, que sejam reconhecidas como ‘contrassensuais’ para comunicar intuições inefáveis. O segundo elemento é uma rejeição da ideia de que o que tal reconhecimento requer da parte de um leitor do *Tractatus* é a aplicação de uma teoria do significado que tenha sido desenvolvida no corpo da obra – uma teoria que especifica as condições sob as quais uma sentença faz sentido e as condições sob as quais não faz. [...] Tomados juntos, estes elementos descartam dois elementos inter-relacionados centrais do tipo de leitura (padrão) segundo a qual as verdades da teoria supostamente desenvolvida no corpo do livro prescrevendo o que pode e o que não pode fazer sentido são elas mesmas supostas de serem necessariamente inefáveis. É um corolário do segundo destes elementos com os quais uma leitura resoluta se compromete a rejeição da ideia de que o *Tractatus* afirma que há dois tipos logicamente distintos de contrassenso: o tipo ordinário (casos do qual podemos identificar anteriormente à nossa iniciação nos ensinamentos do *Tractatus*) e um tipo logicamente mais sofisticado (cuja contrassensualidade se deve ao seu caráter logicamente internamente falho). Leituras resolutas são comprometidas em rejeitar não apenas vários registros previamente atraentes dos detalhes da suposta teoria de Wittgenstein acerca de porque as sentenças dos filósofos sofrem de um tipo especial de contrassensualidade, mas também qualquer registro posterior que atribua ao autor do *Tractatus* um comprometimento inatacável a uma teoria desse tipo. Da posição de um leitor resoluta, pouca diferença faz se o registro dado da suposta teoria é um que jaz num apelo a verificabilidade, bipolaridade, sintaxe lógica, ou outra suposta razão pela qual as ‘proposições filosóficas’ devem ser identificadas como contrassensuais porque foram colocadas em uma algum tipo de forma logicamente ou conceitualmente ilegítima. Todos esses registros qualificam-se igualmente como instâncias de uma leitura irresoluta, se eles estão comprometidos em atribuir ao *Tractatus* uma teoria que seu autor deve corroborar e na qual deve confiar (se ele puder avançar seu projeto de crítica filosófica) e que ele ainda deve considerar como contrassenso (se ele pensa através de sua própria teoria).”

⁸⁷ CONANT, J., 2002, pp. 423-424, tradução nossa: “O *Tractatus* não visa mostrar-nos que certas sequências de palavras possuem um sentido intrinsecamente falho persuadindo-nos da verdade de algum registro teórico de onde localizar ‘os limites do sentido’. Qualquer teoria que busque traçar ‘um limite para o pensamento’ pretende, como diz o prefácio, ser ‘capaz de pensar os dois lados do limite’ e assim de ser ‘capaz de pensar o que não pode ser pensado’. O ataque tractatário ao contrassenso substancial – à ideia de que podemos discernir os pensamentos determinadamente impensáveis que certos contrassensos estão tentando dizer – é um ataque à coerência de qualquer projeto que busque demarcar os limites do sentido. O *Tractatus* busca trazer seu leitor ao

Conant e Diamond, também poderia ser caracterizado como contrassenso iluminador, mas não no sentido de Hacker.⁸⁸ O contrassenso do *Tractatus* elucidada na medida em que afeta o leitor de forma a reconhecer ele mesmo como um tipo de contrassenso que parece inicialmente possuir sentido, portanto, por razões psicológicas, e não por razões lógicas.⁸⁹ Assim, para Conant e Diamond, não há verdades inefáveis que sejam mostradas pela linguagem e que o

ponto onde ele possa reconhecer sentenças no interior do livro como contrassensuais, não por meio de uma teoria que exclui certas sentenças do reino do sentido, mas, ao contrário, ao tornar ao leitor mais clara a vida com a linguagem que ele já leva – ao aproveitar as capacidades de distinguir sentido de contrassenso (de reconhecer o símbolo no sinal e de reconhecer quando ainda nenhum método de simbolização foi conferido a um sinal) implícitas na prática cotidiana da linguagem que o leitor já possui. Conforme diz o prefácio: ‘O limite [...] pode apenas ser traçado *na linguagem* e o que jaz do outro lado do limite será simplesmente contrassenso.’ Assim como, de acordo com o *Tractatus*, cada símbolo proposicional – isto é, cada *sinnvoller Satz* – mostra seu sentido (§4.022), o *Tractatus* mostra o que ele mostra (isto é, o que é fazer sentido) ao *deixar a linguagem se mostrar*, não através da ‘clarificação de sentenças’, mas ao permitir que ‘as sentenças mesmas se tornem claras’ (através *das Klarwerden von Sätzen*, §4.112). A obra busca fazê-lo, não instruindo-nos a como identificar casos determinados de contrassenso, mas permitindo-nos ver mais claramente o que é que fazemos com a linguagem quando não temos sucesso em alcançar determinadas forma de sentido (quando falhamos em conferir um determinado método de simbolização a um sinal proposicional).”

⁸⁸ CONANT, J., 2002, p. 421, tradução nossa: “Para entender como o Unsinn do próprio *Tractatus* elucidada (quando aquele que outros filósofos em maior parte apenas engana), alguma distinção entre contrassenso enganador e contrassenso iluminador é evidentemente necessária; mas, na leitura austera, o contrassenso iluminador não mais é um veículo para um tipo especial de pensamento. Se o objetivo da elucidação, de acordo com a interpretação inefabilista, é revelar (através do emprego de mero contrassenso) aquilo que não pode ser dito, então, de acordo com a leitura austera, o objetivo da elucidação tractariana é revelar (através do emprego de mero contrassenso) que o que parece ser contrassenso substancial é mero contrassenso. Enquanto o objetivo daquela forma de elucidação supunha-se ser conferir percepção das características metafísicas da realidade, o objetivo desta não é a percepção das características metafísicas da realidade, mas, ao contrário, a percepção das fontes da metafísica. A premissa subjacente ao procedimento do *Tractatus* (e isto está conectado a porque o ponto do livro é ético) é que nossas mais profundas confusões da alma se mostram em – e podem ser reveladas através de uma atenção a - nossas confusões a respeito do que nós queremos dizer (e, em particular, no que nós falhamos em dizer) com nossas palavras. O coração da concepção tractariana de lógica pode ser encontrado na observação de que ‘não podemos nos enganar em lógica’ (§5.473). É um dos fardos da estratégia elucidativa do *Tractatus* tentar nos mostrar que a ideia de que podemos violar a sintaxe lógica da linguagem jaz em uma concepção da ‘estrutura lógica do pensamento’ de acordo com a qual a natureza da lógica nos impede de construir certos tipos de ‘pensamento’. Wittgenstein diz: ‘Na lógica, tudo que é possível é também permitido’ (§5.473). Se uma sentença é um contrassenso, isso é não porque *ela* está tentando, mas falhando em fazer sentido (ao quebrar uma regra da lógica), mas porque *nós* falhamos em fazer sentido com ela: ‘A sentença é contrassensual porque *nós* falhamos em fazer uma determinação de sentido arbitrária, não porque *o símbolo nele mesmo* não é permissível.’ (§5.473, ênfase minha).” A ideia de que pode haver uma coisa tal como um tipo de proposição que possui uma forma lógica interna de um tipo que seja barrado pela estrutura lógica de nosso pensamento jaz sobre o que Wittgenstein chama (no prefácio) de ‘um mal entendimento da lógica de nossa linguagem’. Ao atribuir ao *Tractatus* um comprometimento com a concepção substancial de contrassenso, os comentadores atribuem àquela obra um comprometimento com o mesmo mal entendido que a estratégia elucidativa da obra como um todo está centralmente preocupada em exorcizar.”

⁸⁹ DIAMOND, 2000, pp. 158-159, tradução nossa: “[...] há uma distinção que pode ser feita, não dividindo as sentenças-contrassenso em boas e más, aquelas apontando para uma verdade e aquelas não apontando para nada, mas entre diferentes papéis que a imaginação tem em nosso contato com sentenças-contrassenso. Sentenças-contrassenso são como que internamente todas iguais; elas são *einfach Unsinn*, simplesmente contrassensos. Externamente, no entanto, elas podem diferir: em um caso particular de proferimento de uma sentença-contrassenso, seu proferimento pode falhar em refletir um entendimento de um ou de outros; isso pode depender deste ou daquele tipo de uso da imaginação. Mas não há forma de tomar uma sentença-contrassenso qualquer e dizer que, pela sentença que é, é elucidação filosófica e não contrassenso metafísico. Pois uma sentença que é um contrassenso ser uma sentença elucidativa é inteiramente uma questão de elementos externos a ela.”

contrassenso do *Tractatus* tenta comunicar. Tais verdades inefáveis, como a forma lógica da linguagem, do pensamento e da realidade, fazem parte do que deve ser jogado fora.⁹⁰

Assim, enquanto a leitura inefabilista de Hacker mantém que as proposições do *Tractatus* devem ser abandonadas e que depois de abandoná-las o leitor se conscientiza de certas verdades inefáveis, a leitura resoluta de Conant e Diamond mantém que as proposições do *Tractatus* devem ser abandonadas e que depois de abandoná-las o leitor se conscientiza de que não existem verdades inefáveis, de que não é possível teorizar acerca do que pode e do que não pode ser dito.⁹¹

Segundo a interpretação de Hacker, o *Tractatus* resulta num paradoxo: o livro diz os critérios do que pode e do que não pode ser dito, e segundo estes mesmos critérios o que o livro diz não pode ser dito. Já para Conant e Diamond, o *Tractatus* não pode resultar num paradoxo. Para isso, não basta que Conant e Diamond afirmem que o *Tractatus* não diz os critérios do que pode e do que não pode ser dito (para, partindo destes mesmos critérios, dizer que o que o livro diz não pode ser dito), mas que o *Tractatus* apenas diz o que não pode ser dito a fim de mostrar que não pode ser dito; eles precisam assumir que algumas das proposições do *Tractatus* não devem ser jogadas fora: são o prefácio e as últimas proposições do livro, que compõem o que eles chamam de “moldura” do *Tractatus*, e que dizem como o livro deve ser lido, ou seja, como o livro mostra que ele mesmo é um contrassenso.⁹² Assim, as proposições em que Wittgenstein diz que as proposições do *Tractatus* são contrassensos não seriam elas mesmas contrassensos.

⁹⁰ DIAMOND, 1991, p. 181, tradução nossa: “Uma coisa que de acordo com o *Tractatus* se mostra, mas não pode ser expressa na linguagem é o que Wittgenstein chama de *a forma lógica da realidade*. Então parece que há esse o-que-quer-que-seja, a forma lógica da realidade, uma característica essencial da realidade, que a realidade possui, mas que não podemos dizer ou pensar que ela possui. O que exatamente se supõe restar disso, depois que tenhamos jogado fora a escada? Vamos manter a ideia de que há algo na realidade ao qual nós apontamos, mesmo que mal, quando falamos da ‘forma lógica da realidade’, de forma que *isto, que* nós apontamos, está lá, mas não pode ser expresso em palavras? *Isto* é o que eu quero chamar de fraquejar. O que conta como não fraquejar é então isso: jogar a escada fora é, entre outras coisas, jogar fora no fim a tentativa de levar a sério a linguagem acerca de ‘características da realidade’. Ler o próprio Wittgenstein como não fraquejando que não é realmente seu ponto de vista que há características da realidade que não podem ser postas em palavras mas que se mostram. O que *é* seu ponto de vista é que aquele modo de falar pode ser útil ou mesmo por um momento essencial, mas deve no fim ser abandonado e honestamente tomado como contrassenso real, simples contrassenso, que nós não devemos no fim pensar que corresponde a uma verdade inefável.”

⁹¹ CONANT, J., 2002, p. 423, tradução nossa: “Este processo de reconhecimento é inerentemente caso-a-caso: nossa inclinação em acreditar que podemos perceber o símbolo no sinal, quando ainda nenhum método de simbolização foi conferido a ele, não deve ser extirpada num único golpe, persuadindo o leitor de alguma ‘teoria’ do significado. Conforme é esclarecido em §6.53, o objetivo é demonstrar ao falante metafisicamente inclinado, caso-a-caso, que ele não deu ‘significado a certos sinais em suas sentenças’.”

⁹² DIAMOND, 2000, p. 149, tradução nossa: “No que podemos chamar de moldura do livro – seu Prefácio e suas sentenças finais – Wittgenstein combina observações acerca do objetivo do livro e do tipo de leitura que ele requer.”

Ambas as leituras falham em elucidar a falha do *Tractatus*. Pois se a falha do *Tractatus* fosse um simples paradoxo, Wittgenstein não teria razões para tentar resolver o problema da exclusão da cor, problema este que é um problema de uma notação, e não um problema de uma teoria.⁹³ Além disso, Wittgenstein não teria razões para criticar, nas *Investigações*, certas ideias do *Tractatus*, como a procura pela essência da linguagem, bastando criticar o caráter paradoxal de sua obra, coisa que ele não faz. Já a caracterização de Conant e Diamond da falha do *Tractatus*, embora parcialmente correta, contradiz sua própria interpretação. Pois se falha do *Tractatus* está em ele conter uma metafísica do significado,⁹⁴ então sua leitura está errada ao dizer que o *Tractatus* não teoriza acerca de um método, mas apenas apresenta um método através de exemplos.⁹⁵ Sua interpretação também não explica porque Wittgenstein tentaria resolver o problema da exclusão da cor, uma vez que não faria sentido tentar resolver algo que já seria um contrassenso. A leitura de Conant e Diamond falha também em dar conta dos avanços lógicos que o *Tractatus* apresenta, uma vez que as proposições que tratam de lógica não fazem parte da moldura do livro e, portanto, são contrassensos; e falha ainda em dar conta da diferença entre o método utilizado por Wittgenstein no *Tractatus* e o método que ele apresenta como o método correto da filosofia.⁹⁶

⁹³ KUUSELA, 2011a, p. 141, tradução nossa: “[...] não há nada surpreendente em Wittgenstein ter tentado corrigir suas visões acerca das proposições elementares com respeito ao problema da exclusão da cor. Apenas isto não pode ser visto como uma tentativa de corrigir uma teoria. É uma tentativa de corrigir sua notação. O problema da exclusão da cor é problemático para Wittgenstein porque ele mostra que nem ‘tudo está certo em nosso simbolismo’, mas seu projeto dá origem a dificuldades lógicas.”

⁹⁴ DIAMOND, 1991, p. 19: “A metafísica lá não está em algo outro que a linguagem e que requer que ela seja deste ou daquele modo; *este* tipo de metafísica o *Tractatus* usa apenas ironicamente: ele usa sentenças aparentemente metafísicas, mas de forma a serem jogadas fora pelas sentenças que emolduram o livro, no Prefácio e nas observações finais. A metafísica do *Tractatus*, metafísica não irônica e não cancelada, está nos requerimentos que são internos ao caráter da linguagem como linguagem, em haver uma forma geral da sentença, em todas as sentenças terem esta forma [...]”.

⁹⁵ KUUSELA, 2011a, p. 134: “[...] se o *Tractatus* pode ser descrito como fazendo uma afirmação acerca do que a filosofia e seu método *devem* ser, ou que tipo de forma a análise lógica *deve sempre* ter, então há fundamentos para dizer que ele falhou em abandonar doutrinas filosóficas. Mas manter que Wittgenstein faz tal afirmação é vê-lo engajado em algo mais que mera elucidação-com-contrassenso no sentido de Conant. Ver o *Tractatus* (realmente, não intencionalmente) comprometido com uma doutrina acerca do método filosófico é vê-lo pregando um método, isto é, engajado num projeto de introdução de um método alegadamente universalmente aplicável. Isto contrasta com uma atividade de meramente praticar e exemplificar um método como uma atividade que pode, em princípio, ser entendida como deixando em aberto o escopo da aplicabilidade do método. Portanto, atribuir ao *Tractatus* uma falha na forma de uma recaída em doutrinas requer distinguir entre o método que ele pratica e o que ele prega, embora pregar claramente não possa ser entendido aqui como estabelecer os fundamentos de um método através de uma doutrina inefável, conforme Hacker mantém [...]”.

⁹⁶ KUUSELA, 2006, pp. 42-44, tradução nossa: “A leitura de Conant se baseia na suposição de que a palavra ‘elucidação’ (em suas diferentes formas) é usada no mesmo sentido nas proposições 4.112 ‘A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações. O resultado da filosofia não são ‘proposições filosóficas’, mas é tornar proposições claras [...]’ e 6.54 ‘Minhas proposições elucidam desta maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contrassensos [...]’. Conforme escreve Conant: ‘Quando Wittgenstein diz (em 4.112) que uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações, o termo ‘elucidação’ é uma forma da mesma palavra alemã (*Erläuterung*) que ocorre em 6.54 [...]’. Ademais é característico da interpretação de Conant que ele toma a proposição 4.112 como uma observação acerca do

A interpretação de Kuusela, segundo a qual o contrassenso do *Tractatus* introduz a escrita conceitual, evita o paradoxo da leitura de Hacker, mas ao fazê-lo não cai em outro paradoxo, como faz a leitura de Conant e Diamond. Sua interpretação dá conta da falha do *Tractatus*, que consiste numa tentativa falha de fazer uma filosofia totalmente desprovida de metafísica, e dá conta também dos avanços lógicos trazidos pela obra. Sua interpretação não requer que a determinadas proposições do *Tractatus* seja conferido um status diferente do status de contrassenso das demais proposições. Por fim, sua interpretação dá conta, conforme veremos na conclusão, da transformação do pensamento de Wittgenstein do *Tractatus* às *Investigações*, tanto no que diz respeito à continuidade entre as duas obras, quanto no que diz respeito à ruptura entre as duas obras.

método filosófico empregado no *Tractatus*. Conforme ele escreve, referindo-se a 4.112 “Filosofia’ aqui significa: filosofia tal como praticada pelo autor do *Tractatus*.’ [...] Em 6.53 [...] Wittgenstein diz que o *Tractatus* não cumpre o método estritamente correto da filosofia. O livro fala contrassensos (tal como é explicado em 6.54), quando o método correto seria dizer nada além do que faz sentido, e demonstrar aos outros que o que eles dizem não faz sentido. Assim Wittgenstein distingue entre o método empregado no *Tractatus* e aquele que seria o método estritamente correto. Agora, conforme as leituras resolutas tornaram plausível, a contrassensualidade do livro não precisa constituir um problema. Wittgenstein pode estar falando contrassensos com o propósito de nos curar da tentação de falar contrassensos filosóficos. No entanto, se seguirmos Conant e usarmos o 6.54 para explicar o que Wittgenstein quer dizer com ‘elucidação’ em 4.112 nós chegaremos a um paradoxo. O paradoxo surge porque 6.54 é uma observação especificamente sobre o *Tractatus* (a respeito do status de suas sentenças), enquanto que 4.112 é uma observação acerca da filosofia em geral e de como ela deveria ser praticada. A confusão entre estes dois tipos de observação leva à visão paradoxal de que, de acordo com Wittgenstein, a filosofia, tal como ele pensa que deveria ser praticada, não se adequa ao método correto da filosofia. Se esta forma incorreta de filosofar, no entanto, é a apropriada na prática – isto é, é aquela que leva aos resultados desejados; e por que mais Wittgenstein sugeriria que nós a adotemos? – nós nos deparamos com um paradoxo: Wittgenstein diz que o método incorreto é o método correto da filosofia.”

2. A CRÍTICA À FILOSOFIA NAS INVESTIGAÇÕES

Assim como no prefácio ao *Tractatus*, no prefácio às *Investigações* Wittgenstein também expõe seus objetivos e seus métodos:

Os pensamentos que eu publico no que se segue são o resultado de investigações filosóficas que me ocuparam pelos últimos dezesseis anos. Eles dizem respeito a vários assuntos: os conceitos de significado, de entendimento, de proposição e sentença, de lógica, os fundamentos da matemática, estados de consciência, e outras coisas. Eu escrevi todos esses pensamentos como observações, parágrafos curtos, às vezes em longas cadeias acerca de um mesmo assunto, às vezes saltando, em uma mudança brusca, de uma área a outro. – Originalmente era minha intenção colocar tudo isso junto num livro de cuja forma eu pensei diferentemente em diferentes momentos. Mas me pareceu essencial que no livro os pensamentos deveriam proceder de um assunto a outro em uma sequência natural e suave. Após diversas tentativas malsucedidas de colocar meus resultados juntos em tal totalidade, eu percebi que eu nunca teria sucesso. O melhor que eu poderia escrever nunca seria mais do que observações filosóficas; meus pensamentos logo se tornavam frágeis se eu tentava forçá-los num único caminho contra sua inclinação natural. – E isto estava, é claro, conectado com a natureza mesma da investigação. Pois ela nos compele a viajar em todas as direções por um amplo campo de pensamento.⁹⁷

Enquanto o *Tractatus* consiste numa tentativa de solução do problema fundamental da filosofia, as *Investigações* consistem em pensamentos acerca de diversos problemas. Tais pensamentos não estão estruturados hierarquicamente, como estão as proposições do *Tractatus*. Mas a diferença entre o *Tractatus* e as *Investigações* não é apenas uma diferença de abordagem:

Até recentemente eu havia realmente desistido da ideia de publicar minha obra em vida [...]
Quatro anos atrás, no entanto, eu tive a ocasião para reler meu primeiro livro (o *Tractatus Logico-Philosophicus*) e para explicar suas ideias. Então de repente me pareceu que eu deveria publicar aquelas velhas ideias e as novas juntas: que as últimas poderiam ser vistas sob a luz correta apenas em contraste com e contra o pano de fundo de meu velho modo de pensar. Pois desde que comecei a me ocupar com filosofia novamente, dezesseis anos atrás, eu não pude deixar de reconhecer graves enganos no que eu expressei naquele primeiro livro.⁹⁸

As *Investigações* devem ser lidas com o *Tractatus* em mente: em contraste com este, pois reconhecem os erros do *Tractatus*, e sobre o pano de fundo deste, pois partem dos erros

⁹⁷ WITTGENSTEIN, 2009, prefácio, tradução nossa.

⁹⁸ WITTGENSTEIN, 2009, prefácio, tradução nossa.

do *Tractatus*.⁹⁹ A diferença de objeto, método e forma entre o *Tractatus* e as *Investigações* não é, portanto, trivial. Trata-se de uma transformação do pensamento de Wittgenstein, transformação esta da qual trataremos na conclusão.

Neste capítulo analisaremos a primeira parte das proposições das *Investigações* nas quais Wittgenstein trata da filosofia, para que possamos compreender a natureza da crítica das *Investigações* aos métodos da filosofia tradicional e do *Tractatus*.

2.1. A busca filosófica pela essência (parágrafos 89 a 92)

Wittgenstein dedica os primeiros oitenta e oito parágrafos de sua obra à crítica da busca filosófica pela essência da linguagem. Em suas análises das principais questões da filosofia da linguagem, Wittgenstein procura demonstrar que a busca pelos fundamentos últimos dos fenômenos linguísticos não só é em vão, ou seja, é incapaz de atingir o fim a que se propõe (visto não ser possível determinar de uma vez por todas a natureza, por exemplo, do significado), como também é prejudicial, pois além de não solucionar os problemas da filosofia da linguagem, pode gerar problemas para outras áreas da filosofia, como para a ética ou a estética, pois uma vez que o filósofo não encontra os fundamentos que procura, ele os cria – acreditando, porém, os ter encontrado –, julgando assim ser possível encontrar também, através dos mesmos procedimentos, os fundamentos dos fenômenos éticos e estéticos; nenhuma das essências “encontradas” pelo filósofo, portanto, possui relação com os fenômenos reais, criando assim a ilusão de que já se conhece a fundo o fenômeno investigado, nada mais havendo para aprender sobre ele. Além disso, trata-se de uma busca fútil, uma vez que não é uma busca cujo sentido se encontre nela mesma e não no fim a ser alcançado, pois a busca pela essência da linguagem não possui relevância prática, não passando por uma compreensão de fenômenos linguísticos reais e visando apenas o que jazeria oculto em todos esses fenômenos.

⁹⁹ KUUSELA, 2011b, p. 597, tradução nossa: “Wittgenstein distingue entre dois aspectos da relação de sua obra madura com sua filosofia de juventude, e entre dois sentidos em que o conhecimento de sua obra de juventude pode ajudar na interpretação de sua filosofia madura. Por um lado, ele sugere que sua filosofia madura pode ‘ser vista sob a luz correta apenas [...] contra o pano de fundo’ de seu ‘velho modo de pensar’. Presumivelmente, isto é o caso porque a obra madura desenvolve certas ideias que já estavam presentes no *Tractatus* e que fazem a filosofia de Wittgenstein uma contribuição característica à tradição da filosofia. Assim, uma compreensão correta do sentido no qual a obra madura de Wittgenstein constitui uma tal contribuição, ou um distanciamento da tradição, requer que se entenda como sua obra de juventude constitui uma tal contribuição ou distanciamento. Por outro lado, na medida em que Wittgenstein em sua obra madura ultrapassa o *Tractatus*, os pensamentos tardios podem ‘ser vistos sob a luz correta apenas em contraste com’ seu pensamento de juventude.”

É nesse contexto que Wittgenstein se pergunta: por que, então, a filosofia deveria ser uma busca por essências? Será que a natureza da investigação filosófica, enquanto distinta da investigação científica, faz da filosofia uma procura pelo que está para além dos fenômenos? Será que a natureza puramente linguística da filosofia faz com que a investigação acerca dos fundamentos da linguagem seja anterior a qualquer outra investigação filosófica? Ou seria esse o papel de uma investigação acerca dos fundamentos do pensamento? Ou dos fundamentos do mundo?

Nesse subcapítulo, analisaremos os parágrafos 89 a 92 das *Investigações*, em que Wittgenstein coloca o problema da filosofia enquanto busca por essências, trata da diferença fundamental entre ciência e filosofia, da natureza linguística da filosofia – e dos problemas filosóficos enquanto problemas linguísticos – e da ideia de que a filosofia deva encontrar a essência da linguagem a fim de que possa determinar de que forma surgem os problemas filosóficos e como solucioná-los.

Os parágrafos sobre a filosofia nas *Investigações* são abertos com a seguinte frase: “Com essas considerações nos encontramos face ao problema: em que medida a lógica é algo sublime?”.¹⁰⁰ As “considerações” de que Wittgenstein fala se referem às discussões que ocupam o livro desde seu início, acerca dos problemas decorrentes de uma busca filosófica pela essência da linguagem. Sua pergunta, por sua vez, poderia ser traduzida como “em que medida a filosofia lida com essências?”. O fato do termo utilizado ser “lógica” e não “filosofia” se deve ao fato de que a concepção de filosofia enquanto análise lógica, presente no *Tractatus*, se mantém nas *Investigações*, cujo avanço em relação ao *Tractatus* poderia ser visto, no que se refere a questões metodológicas, como uma expansão da lógica para além do cálculo segundo regras fixas, a fim de que esta possa servir à clarificação filosófica evitando, no entanto, os erros decorrentes das limitações da lógica do jovem Wittgenstein. Tal expansão da lógica a permitiria dar conta da complexidade das linguagens que utilizamos (tanto linguagens naturais, como o português, quanto linguagens científicas), ao invés de, como fazia a lógica do *Tractatus*, simplificar a linguagem para poder dar conta dela. Por isso Wittgenstein diz:

É interessante comparar a diversidade das ferramentas da linguagem e dos modos como elas são usadas, a diversidade de tipos de palavra e de sentença, com o que os lógicos disseram acerca da estrutura da linguagem. (Isto inclui o autor do *Tractatus Logico-Philosophicus*).¹⁰¹

¹⁰⁰ WITTGENSTEIN, 2009, §89a, tradução nossa.

¹⁰¹ WITTGENSTEIN, 2009, §23, tradução nossa.

Isso não quer dizer que o cálculo segundo regras fixas não possa servir à clarificação filosófica, mas apenas que um tal método não pode dissolver todos os problemas filosóficos, sendo necessária a criação de métodos que vão além do cálculo. Além disso, a crença de que o cálculo segundo regras fixas poderia dar conta de todos os problemas filosóficos levou o próprio Wittgenstein, em sua juventude, a supor que a linguagem seria, em sua totalidade, governada por regras fixas, que estariam ocultas, mas seriam reveladas pela análise lógica. A este respeito Wittgenstein diz:

[...] em filosofia nós frequentemente *comparamos* o uso das palavras com jogos, com cálculos com regras fixas, mas não podemos dizer que alguém que esteja usando a linguagem *deva* estar jogando um tal jogo. – Mas se alguém diz que nossas linguagens apenas se *aproximam* de um tal cálculo, ele está à beira de um engano. Pois então pode parecer como se, em lógica, falássemos de uma linguagem *ideal*. Como se nossa lógica fosse, por assim dizer, uma lógica para um vácuo. – Ao passo que a lógica não trata da linguagem – ou do pensamento – no sentido em que uma ciência natural trata de um fenômeno natural, e o máximo que se pode dizer é que *construímos* linguagens ideais. Mas aqui a palavra “ideal” pode nos levar a um erro, pois ela soa como se essas linguagens fossem melhores, mais perfeitas que nossa linguagem cotidiana; e como se fosse preciso um lógico para finalmente mostrar às pessoas como uma verdadeira sentença se parece. Tudo isso, no entanto, pode aparecer sob a luz correta apenas quando alguém obtiver maior clareza acerca dos conceitos de compreender, significar, e pensar. Pois ficará então claro o que pode nos levar (e que me levou) a pensar que se alguém pronuncia uma sentença e *lhe dá significado* ou a *compreende*, ele está então operando um cálculo de acordo com regras definidas.¹⁰²

O cálculo segundo regras fixas pode ser usado para elucidar as linguagens que utilizamos, mas nem por isso toda linguagem é, em essência, um jogo com regras precisas e definidas. No *Tractatus* podemos encontrar a ideia de que a análise da linguagem a partir de um cálculo com regras precisas pressupõe que a linguagem seja governada pelas mesmas regras utilizadas na análise – o que, por um lado, garantiria que a análise fosse bem-sucedida em elucidar a linguagem em todos os casos; e que, por outro lado, garantiria que a linguagem possuísse um sentido exato, apesar das ambiguidades presentes nas linguagens naturais. Desta forma, a notação lógica do *Tractatus*, “linguagem ideal” que serve de ferramenta à análise, parece representar a essência oculta de toda linguagem.

Assim como no *Tractatus*, nas *Investigações* Wittgenstein sustenta que a filosofia, diferentemente da ciência, não se caracteriza pelo conhecimento de novos fatos. Acerca desta diferença Wittgenstein fala ao explicar a pergunta “de que maneira a lógica é algo sublime?”:

¹⁰² WITTGENSTEIN, 2009, §81, tradução nossa.

Pois a lógica parecia possuir uma profundidade peculiar – uma significação universal. A lógica estaria, assim parece, no fundamento de todas as ciências. – Pois a investigação lógica explora a essência de todas as coisas. Ela busca ver os fundamentos das coisas, e não deveria preocupar-se se as coisas na realidade acontecem deste ou daquele modo. – Ela não se origina de um interesse pelos fatos da natureza, nem de uma necessidade de apreender conexões causais, mas de um impulso por compreender os fundamentos ou a essência de tudo que é empírico. Não, no entanto, como se para esse fim nós tivéssemos que descobrir novos fatos; é, ao contrário, essencial à nossa investigação que nós não busquemos aprender nada de novo através dela. Nós queremos compreender algo que já está à plena vista. Pois isso é o que nós parecemos em algum sentido não compreender.¹⁰³

A filosofia é essencialmente diferente da ciência – mas onde reside tal diferença? Wittgenstein começa nos mostrando uma imagem de filosofia que a apresenta como essencialmente diferente da ciência no que se refere ao seu objeto, mas não ao seu método – ou seja, enquanto a ciência tem como objeto o factual, a filosofia tem como objeto algo que não é o factual, e que parece estar no fundamento de tudo que é factual. Trata-se, portanto, de um objeto superfactual, pois embora a filosofia não se interesse pelos fatos da ciência, ela se interessaria em encontrar os fundamentos dos fatos científicos. Assim, enquanto o objeto da ciência é empírico e contingente, o objeto da filosofia, que não pode ser empírico nem contingente, aparece como um objeto conceitual e necessário. A filosofia, portanto, assim como a ciência, procura conhecer fatos – porém, fatos de natureza distinta dos fatos científicos.

Após apresentar tal imagem, Wittgenstein vai além dela e considera a diferença entre filosofia e ciência como uma diferença de método e não de objeto. Se a ciência procura conhecer fatos novos, a filosofia, ao contrário, não procura conhecer nada de novo. O que a filosofia busca é compreensão, e compreensão de algo que está à vista – ou seja, não de algo que se encontra oculto, “atrás” dos fenômenos que conhecemos, algo que é preciso então conhecer, mas daquilo que já conhecemos e que, de algum modo, não compreendemos.

Portanto, quando a filosofia se utiliza de uma notação lógica ou outra linguagem “ideal” a fim de clarificar uma linguagem natural, tal linguagem “ideal” não representa a essência comum a toda linguagem que a filosofia foi capaz de encontrar, mas sim uma construção filosófica, uma ferramenta que serve à dissolução de problemas filosóficos. E agora a palavra “ideal” já não é mais adequada, uma vez que a notação lógica não representa uma linguagem mais perfeita que as linguagens naturais.

¹⁰³ WITTGENSTEIN, 2009, §89b, tradução nossa.

Perguntar em que medida a lógica é sublime equivale, portanto, a perguntar em que medida o objeto de estudo da filosofia é algo necessário e imutável, algo que se encontra oculto nos fenômenos e que representa o fundamento ou condição de possibilidade dos fenômenos, algo que é ideal, ou seja, de uma natureza mais pura ou elevada que a natureza dos fatos. Em suma, perguntar em que medida a lógica é sublime equivale a perguntar o que tem a filosofia a ver com essências.

Mas o que significa a filosofia não ser uma atividade de conhecimento, e sim de compreensão? Como podemos não compreender algo que já conhecemos? O final do parágrafo 89 pode ajudar a elucidar esta questão:

Agostinho diz em *Confissões* XI. 14, “O que é, então, o tempo? Eu sei muito bem o que ele é, uma vez que ninguém me pergunte; mas se me é perguntado o que ele é e se tento explicar, já não o sei”. Isto não poderia ser dito acerca de uma questão da ciência natural (“Qual é o peso específico do hidrogênio?”, por exemplo). Algo que alguém sabe quando ninguém o pergunta, mas que não mais sabe quando lhe é pedido que o explique, é algo que tem que ser *trazido à mente*. (E é obviamente algo que, por alguma razão, é difícil de trazer à mente.)¹⁰⁴

Se a filosofia consiste em compreender algo que já conhecemos, trata-se de compreender os usos que fazemos da linguagem, que nos são claros uma vez que utilizamos a linguagem com sucesso, mas que se tornam confusos quando nos deparamos com certas formulações: “[...] os fenômenos que agora nos parecem tão estranhos são os fenômenos mais familiares [...] Eles não nos parecem tão estranhos até que os coloquemos sob uma luz peculiar ao filosofar.”¹⁰⁵ Compreender o que já se conhece significa aqui desfazer a estranheza provocada pela forma com que um problema filosófico apresenta um fenômeno corriqueiro: “[...] olhamos para os fatos por meio de uma forma de expressão enganadora.”¹⁰⁶ Para tanto, é preciso trazer à mente diferentes empregos da linguagem acerca do fenômeno em questão que, embora estejam pressupostos em nossa prática linguística (ou justamente por estarem pressupostos em nossa prática linguística), são difíceis de trazer à mente, a fim de mostrar que a formulação do problema filosófico não esconde um desconhecimento de algum aspecto do fenômeno, mas esconde, na verdade, uma confusão acerca da linguagem usada para falar do fenômeno.

¹⁰⁴ WITTGENSTEIN, 2009, §89c, tradução nossa.

¹⁰⁵ WITTGENSTEIN, 2000, Ms115, 10, tradução nossa.

¹⁰⁶ WITTGENSTEIN, 2000, D309 (Blue Book), 31, tradução nossa.

Vimos que, no parágrafo 89, Wittgenstein introduz o problema da filosofia como busca pela essência e mostra como tal busca se fundamenta numa distinção entre ciência e filosofia. Nos parágrafos 90 a 92, Wittgenstein trata da natureza linguística da filosofia e de como uma concepção equivocada acerca da relação entre filosofia e linguagem leva ao problema da busca por essências.

A filosofia, diferentemente da ciência, não procura conhecer os fenômenos. Porém, como vimos, isso não quer dizer que ela busque conhecer outro tipo de objeto que não os fenômenos (o que haveria então para ela conhecer?), mas que ela busca compreender a linguagem e seus diversos usos, ou seja, as diversas formas de falar acerca dos fenômenos, que Wittgenstein chama de “possibilidades dos fenômenos”:

Sentimos como se nós tivéssemos que *olhar para dentro* dos fenômenos: porém, nossa investigação está direcionada não aos *fenômenos*, mas ao invés disso, pode-se dizer, às “*possibilidades*” dos fenômenos. O que isso significa é que trazemos à mente os tipos de sentença que fazemos sobre os fenômenos. Assim também Agostinho traz à mente as diferentes sentenças que são feitas acerca da duração dos eventos, acerca de eles serem passados, presentes ou futuros. (Estas não são, é claro, sentenças *filosóficas* acerca do tempo, do passado, do presente e do futuro.).¹⁰⁷

Uma vez surgida uma confusão acerca de um determinado fenômeno – por exemplo, o tempo – pode parecer que aquele que se confunde não conhece algo. Porém, o que caracteriza um problema filosófico (e o diferencia de um problema científico) é que ele não é um problema real – é, na verdade, um pseudoproblema, um mal-entendido linguístico. Um problema filosófico é um falso problema porque sua solução não consiste na aquisição de uma informação, mas na compreensão de algo que já se conhece, e que de alguma maneira parece confuso.

Ora, aquele que pergunta “o que é o tempo?” pode conhecer diversos fatos acerca deste fenômeno (por exemplo, “o dia dura 24 horas, que é o tempo que a terra leva para dar uma volta completa em torno de seu próprio eixo”) e pode também saber como usar a palavra “tempo” (por exemplo, na frase “hoje em dia as pessoas perdem muito tempo no trânsito”). Porém, aquele que pergunta “o que é o tempo?” não quer ter como resposta fatos científicos sobre o tempo ou frases em que se pode empregar esta palavra. Ele não pensa em problemas factuais ou terminológicos, mas em problemas acerca da própria natureza do tempo, por exemplo “Como é possível medir um período de tempo, uma vez que o passado e o futuro não estão presentes e o presente é apenas um ponto?”.

¹⁰⁷ WITTGENSTEIN, 2009, §90a, tradução nossa.

Trata-se, assim, de uma incompreensão acerca de algo que a pessoa já conhece muito bem, mas que por algum motivo agora se torna confuso. É preciso então trazer à mente aquilo que a pessoa já conhece, de forma a desfazer sua confusão. É preciso mostrar que o tempo não é nada confuso, e que o que é confuso é a relação entre o conceito de tempo e, no caso da pergunta sobre a medição do tempo, o conceito de medição. É preciso reorganizar certos usos possíveis da linguagem para que a confusão acerca dos conceitos envolvidos possa ser desfeita. E esta reorganização pode tomar a forma de uma análise segundo regras definidas:

Nossa investigação é, portanto, gramatical. E esta investigação ilumina nosso problema afastando mal-entendidos. Mal-entendidos que dizem respeito ao uso das palavras, trazidos, entre outras coisas, por certas analogias entre formas de expressão em diferentes regiões de nossa linguagem. – Alguns deles podem ser removidos substituindo uma forma de expressão por outra; isto pode ser chamado de “analisar” nossas formas de expressão, pois às vezes esse procedimento lembra o desmontar de uma coisa.¹⁰⁸

A investigação filosófica é essencialmente linguística – ou, poder-se-ia dizer, conceitual –, não envolvendo nenhum tipo de método científico, como experiências empíricas ou análises estatísticas. O trabalho filosófico não consiste, portanto, em coletar informações a respeito do modo como a linguagem é utilizada por diversos sujeitos ou a respeito de uma linguagem diferente daquela falada pelo sujeito que enuncia o problema. O trabalho filosófico consiste apenas em, a partir dos critérios de sentido daquele que enuncia o problema, ajudá-lo a perceber que ele não está diante de um problema, mas diante de uma confusão. E este trabalho pode assumir a forma de uma análise da linguagem utilizada na formulação do problema. Imanente a esse procedimento pode ser encontrada uma postura metodológica, porém trata-se mais de postura relativa à orientação do caminho a ser seguido pela investigação, que propriamente uma metodologia que traça esse caminho de modo inflexível, sistemático, num plano anterior ao próprio problema.

Por exemplo, no caso da pergunta “como é possível medir o tempo?”, uma possível solução consistiria em procurar pelos diversos sentidos do conceito de medição, pois uma vez que medir o tempo é algo que fazemos diariamente, a confusão deve estar no fato de que quem faz a pergunta pensa em outro sentido de “medição”, diferente daquele adequado à medição do tempo. Ou seja, esta confusão poderia ter sido causada por se ter em mente a

¹⁰⁸ WITTGENSTEIN, 2009, §90b, tradução nossa.

medição espacial, que mede um objeto presente com a ajuda, por exemplo, de uma régua. Assim, não seria possível medir o tempo, pois ele nunca está presente para ser medido.¹⁰⁹

O sentido de “medição” adequado à medição do tempo, no entanto, é outro: medimos o tempo com o auxílio, por exemplo, de um cronômetro. Da mesma forma que uma régua, poder-se-ia dizer, nos permite traduzir o “movimento” de uma ponta à outra do objeto num todo mensurável, o cronômetro nos permite traduzir o “movimento” de um instante ao outro num todo mensurável. A diferença entre a medição do espaço e a medição do tempo reside na forma como percebemos um e outro, e assim, os sentidos de “medir” em “medir o espaço” e “medir o tempo” são diferentes, embora aparentados.

Porém, uma tal imagem do trabalho filosófico pode gerar confusões acerca da natureza da linguagem:

Mas agora pode parecer como se houvesse algo como uma análise final de nossas expressões linguísticas, e assim, uma única forma completamente analisada de cada expressão. Ou seja, como se nossas formas usuais de expressão fossem, essencialmente, ainda não-analisadas; como se houvesse algo oculto nelas e que tivesse que ser trazido à luz. Como se, quando isto estivesse feito, a expressão estivesse completamente clarificada e nossa tarefa, cumprida.

Isso também poderia ser colocado do seguinte modo: nós eliminamos mal-entendidos ao tornar nossas expressões mais exatas; mas agora pode parecer como se estivéssemos visando um estado particular, um estado de exatidão completa, e como se esta fosse a real meta de nossa investigação.¹¹⁰

Wittgenstein fala aqui do erro que ele próprio cometeu em sua juventude. A ideia de que a filosofia desfaz confusões linguísticas através da análise da linguagem pode levar à ideia de que, primeiramente, a análise só é possível porque as linguagens naturais são “analisáveis”, e que a análise só se faz necessária porque as linguagens naturais são “não-analisadas”. Ou seja, as linguagens naturais devem possuir uma ordem, visto que a análise pode encontrá-la, mas esta ordem deve estar “sob a superfície”, visto que é preciso se servir da análise para encontrá-la. Desta forma, caso o filósofo deseje sustentar a ideia de que a

¹⁰⁹ KUUSELA, 2008, p. 31, tradução nossa: “A pessoa enredada no problema do tempo está implicitamente pensando acerca da medição do tempo no modelo da medição do comprimento com uma fita métrica, ou enquanto a comparação de dois objetos que estão ambos presentes, um sendo o objeto e o outro um meio de medição. Mas o tempo não está presente da mesma maneira que objetos de medição espacial. Em particular, se alguém concebe o momento presente como um ponto entre o que ainda não é e o que já não é, esse ponto parece não ter extensão alguma. Parece não haver algo que se poderia medir no sentido de deitar sobre ele uma fita métrica. Consequentemente, surge um conjunto de questões problemáticas: o que significa um período ser curto ou longo, e como sabemos que as horas de hoje são tão longas quanto as de ontem (e assim em diante)?”

¹¹⁰ WITTGENSTEIN, 2009, §91, tradução nossa.

análise da linguagem possa desvelar seu sentido, desfazendo assim confusões, ele precisaria sustentar também a ideia de que a linguagem possui um “sentido oculto”.

Mas a filosofia frequentemente vai além disso, e Wittgenstein, no *Tractatus*, foi além disso. Pois a filosofia, em busca de um método capaz de solucionar todos os problemas filosóficos, ou seja, em busca de uma forma de análise capaz de desfazer todas as confusões linguísticas possíveis, sustenta a ideia de que deve haver uma ordem comum a todas as linguagens naturais. Assim, não somente a linguagem deve possuir um sentido oculto a ser desvendado pelo filósofo, mas ela deve possuir um sentido oculto que obedece a uma única regra, e o filósofo, uma vez de posse desta regra, seria capaz de determinar o real sentido de toda e qualquer expressão linguística. A análise da linguagem seria então mais que uma ferramenta de clarificação filosófica, mas a única ferramenta de determinação do sentido linguístico.

Chegamos assim à questão da essência da linguagem:

Isto encontra expressão na questão da *essência* da linguagem, das proposições, do pensamento. – Pois embora nós, em nossas investigações, estejamos tentando entender a natureza da linguagem – sua função, sua estrutura – não é a *isso* que aquela questão visa. Pois ela vê a essência das coisas não como algo que já se encontra à vista, e que se torna *claro* através de um processo de ordenação, mas como algo que se encontra abaixo, que nós percebemos quando *olhamos para dentro* da coisa, e que uma análise deve descobrir.

“*A essência nos é oculta*”: esta é a forma que nosso problema agora assume. Perguntamos: “*O que é a linguagem*”, “*O que é uma proposição*” e a resposta a estas questões deve ser dada de uma vez por todas, e independentemente de qualquer experiência futura.¹¹¹

A absolutização da ideia de que a análise da linguagem pode tornar claro seu significado (a análise vista como a única forma de determinar o único significado da linguagem) faz da filosofia, ao contrário do que se pretendia, uma atividade de conhecimento. Ela agora busca conhecer a essência da linguagem, e sem este conhecimento não é possível proceder à análise, uma vez que não se terá encontrado o princípio que a guiará. O filósofo recai então no dogmatismo do qual tentava escapar vendo a filosofia como uma atividade de compreensão e não de conhecimento. O filósofo não mais trabalha para ajudar as pessoas a compreender as linguagens que utilizam, mas para informar às pessoas que estas não compreendem a linguagem que utilizam, e para mostrá-las porque não a compreendem. E,

¹¹¹ WITTGENSTEIN, 2009, §92, tradução nossa.

uma vez que se mostre incapaz de determinar, de uma vez por todas e sem nenhuma evidência em contrário, o que é a linguagem, o filósofo estará impossibilitado de trabalhar.

2.2. A relação entre os fenômenos e o conhecimento (parágrafos 93 a 97)

É comum a ideia de que a filosofia começa com o espanto. O filósofo, desconhecendo determinado fenômeno, se espanta não com o fenômeno, mas com a própria ignorância. Pois o filósofo busca o conhecimento pelo próprio conhecimento, ou seja, não procura conhecer tendo em vista um fim diferente do conhecimento (por exemplo, as vantagens que o conhecimento possa trazer). Portanto, sua ignorância não cessa até que o fenômeno seja conhecido em si mesmo, isto é, até que o fenômeno seja completamente conhecido. Por isso o filósofo é aquele capaz de se espantar ante a própria ignorância – apenas o filósofo encontra ainda dúvidas sobre um fenômeno que todos julgam conhecer (uma vez que conhecem, por exemplo, sua utilidade) e, assim, apenas ele pode julgar que determinado fenômeno ainda não é (verdadeiramente) conhecido.

Nessa concepção de filosofia se pode encontrar uma determinada ideia de conhecimento: não conhecemos um fenômeno quando conhecemos os usos que podem ser feitos dele ou quando sabemos quais atitudes se deve tomar diante dele, mas sim quando o conhecemos em si mesmo. Donde o conhecimento dos fenômenos dever ser buscado independentemente de qualquer atitude em relação aos fenômenos. Tal ideia encontraria sustentação naqueles casos em que um fenômeno nos surpreende enquanto desconhecido – por exemplo, o tempo, um fenômeno que, muito embora conheçamos na prática e na teoria, aparece agora como algo estranho, que não sabemos dizer o que é em si mesmo. É desse tipo de problema que surge o espanto que, segundo esta concepção, dá origem à filosofia. A filosofia deve, portanto, conhecer o fenômeno em sua essência.

Subjaz a essa concepção também uma série de sentimentos em relação ao conhecimento, sentimentos estes que vão desde o desprezo pelas vantagens trazidas pelo conhecimento até a vontade de conhecer os fenômenos a fundo. De forma geral, porém, encontram-se nas raízes desta concepção de filosofia diversas tendências dogmáticas, que tomam o conhecimento filosófico como o único conhecimento verdadeiro.

No subcapítulo anterior vimos como se constitui uma tal concepção de filosofia, e vimos também quais são seus principais problemas. Neste subcapítulo, analisaremos dos parágrafos 93 a 97, em que Wittgenstein trata das origens desta concepção – de um lado,

certos sentimentos em relação aos fenômenos e ao conhecimento deles; de outro lado, certos enganos acerca da relação entre os fenômenos e nosso conhecimento deles.

A origem da ideia segundo a qual a linguagem possui uma essência é tratada por Wittgenstein no parágrafo 93:

Uma pessoa poderia dizer “Uma proposição é a coisa mais ordinária no mundo”, e outra, “Uma proposição – isto é algo bastante extraordinário!” – e a última é incapaz simplesmente de olhar e ver como proposições funcionam. Pois as formas das expressões que usamos quando falamos sobre proposições e sobre o pensamento se colocam em seu caminho. Por que dizemos que uma proposição é algo extraordinário? Por um lado, por causa da enorme importância atribuída a ela. (E isto está correto.) Por outro lado, tal importância, juntamente com um mal-entendido acerca da lógica da linguagem, nos seduz a pensar que algo extraordinário, ou mesmo único, deve ser alcançado por proposições. – Um mal-entendido faz parecer a nós como se uma proposição *fizesse* algo estranho.¹¹²

Tal como todo problema filosófico, o problema da determinação da essência da linguagem também possui uma dupla origem: de um lado, a importância atribuída ao fenômeno em questão, no caso, a importância que atribuímos à linguagem; de outro lado, um mal-entendido acerca da lógica da linguagem que fala do fenômeno em questão, no caso, acerca da linguagem que usamos para falar da linguagem. Um problema filosófico surge, portanto, quando um fenômeno que nos é caro, e que por isso mesmo desejamos compreender, nos parece confuso numa determinada formulação.

No caso do problema da essência da linguagem, vemos juntar-se a um sentimento em relação à proposição (sentimento de que a proposição é um fenômeno de grande importância) a ideia de que a proposição é um fenômeno que desconhecemos, ainda que, ao menos aparentemente, saibamos utilizar proposições. Ora, a ideia de que a proposição é algo “extraordinário” encontra origem justamente na impressão de que, mesmo que saibamos utilizar proposições, não sabemos ainda exatamente como uma proposição funciona. Esta impressão, por sua vez, é causada por mal-entendidos acerca da palavra “proposição”, cujo uso se torna confuso quando nos deparamos com perguntas como “Como pode uma proposição se referir a um fato?” ou “Como podemos expressar nossos pensamentos através de proposições?”.

Assim, a forma que utilizamos para falar das proposições, como em “tal proposição se refere a este fato” ou “tal proposição expressa meu pensamento sobre isto” nos leva a nos enganar acerca de como as proposições realmente funcionam, nos fazendo procurar pela

¹¹² WITTGENSTEIN, 2009, §93, tradução nossa.

relação existente entre proposições e fatos ou entre proposições e pensamentos. Ou seja, as formas externas de nossa linguagem nos impedem de compreender sua lógica e, assim, enganados acerca da lógica da linguagem – na qual nem sempre é possível encontrar equivalentes conceituais exatos para as palavras que utilizamos –, procuramos por entidades que equivalham a “proposição”, “fato”, “pensamento”, etc. e pelas relações entre estas entidades – ou seja, procuramos pelas essências destes fenômenos e pelas relações entre estas essências.

“Coisas extraordinárias, proposições!” Aqui nós já temos a sublimação de toda nossa concepção de lógica. A tendência a assumir um intermediário puro entre o *signal* proposicional e os fatos. Ou mesmo a tentar purificar, sublimar, o próprio sinal. – Pois nossas formas de expressão, que nos enviam à caça de quimeras, nos previnem de muitas maneiras de ver que nada extraordinário está envolvido.¹¹³

A linguagem ordinária não satisfaz o filósofo, que deseja poder expressar, através da linguagem, verdades necessárias acerca dos fenômenos. Se a linguagem ordinária não possui ordem perfeita, de forma que ela permita ao filósofo formular proposições indubitáveis acerca dos fenômenos, mas se ao mesmo tempo o filósofo deseja que seja possível formular tais proposições, logo deve haver uma ordem perfeita oculta na linguagem ordinária; deve haver uma linguagem perfeita, comum a todas as linguagens naturais e oculta nelas. E esta linguagem perfeita nos permitiria falar das essências dos fenômenos. Ao mesmo tempo, as formas superficiais das linguagens ordinárias dão a impressão de que deve haver uma ordem interna perfeita, que estructure a linguagem em substantivos, verbos, pronomes, etc.

Tal busca pelo que é essencial a um fenômeno nos permitiria conhecer seus fundamentos e as relações que ele mantém com outros fenômenos – ou seja, nos permitiria conhecê-lo completamente, pois poderíamos entender todas as formulações em que ele aparece. Porém, as formulações que se procura entender não são exatamente o que parecem – quando dizemos, por exemplo, que uma proposição se refere a um fato ou que expressa um pensamento, não estamos dizendo que há duas coisas – de um lado, a proposição, e de outro, o fato ou o pensamento – e que, entre estas duas coisas ou nestas duas coisas, há algo que as liga. A forma externa da linguagem nem sempre representa sua lógica interna, e são mal-entendidos acerca disso que produzem muitos dos problemas filosóficos, inclusive o problema da essência da linguagem.

¹¹³ WITTGENSTEIN, 2009, §94, tradução nossa.

Logo, o filósofo julga ter encontrado a essência de um fenômeno quando, na verdade, o que ele fez foi construir um conceito acerca do fenômeno em questão, ou, pode-se dizer: o filósofo que julga ter encontrado uma essência na verdade estabelece uma regra para o uso de uma palavra, pois determina o que pode e o que não pode ser dito e, portanto, aquilo que é necessário e que não pode estar em conflito com a realidade. O ato de estabelecer uma nova regra para o uso de uma palavra não é, em si mesmo, prejudicial; porém, o filósofo não acredita estar criando uma regra, mas apreendendo uma regra já existente, regra esta que expressaria a essência do fenômeno em questão.¹¹⁴

Ou seja, o filósofo acredita estar apreendendo um conceito, e não criando um conceito. O conceito criado pelo filósofo permite-lhe dar conta de muitas das relações entre este e outros fenômenos – mas, certamente, não de todas as relações. Haverá sempre um uso da linguagem sobre o fenômeno que o conceito filosófico não abarcará. Isso porque a lógica da linguagem não é a mesma lógica utilizada pelo filósofo – ou seja, a linguagem não é constituída de conceitos precisamente delimitados, cujas aplicação e relação com outros conceitos estariam dadas de uma vez por todas, e que o filósofo poderia apreender.

Acreditando estar de posse do conceito de linguagem (ou de qualquer outro conceito que julgue fundamental, como o conceito de pensamento ou o conceito de mundo), o filósofo julgará ter encontrado, a partir de uma lógica baseada em tal conceito fundamental, o conceito do fenômeno que ele investiga. Porém, uma vez que um contra-exemplo qualquer do fenômeno em questão não se encaixe no seu conceito filosófico, todo o seu trabalho terá caído por terra – não só o seu conceito acerca do fenômeno se mostrará insuficiente, mas também o conceito fundamental do qual ele deriva sua lógica.¹¹⁵

Ora, como surge, por sua vez, o problema filosófico acerca de se e como a filosofia pode definir um conceito que abarque um fenômeno em sua totalidade? Em outras palavras, como surge a ideia de que a filosofia é busca por essências? Da mesma forma que surgem os demais problemas filosóficos. Temos a vontade de conhecer completamente todos os fenômenos (importantes). A este sentimento juntam-se mal-entendidos acerca da forma com

¹¹⁴ KUUSELA, 2008, p. 33, tradução nossa: “O que é problemático [...] é a falha em perceber que um novo uso da palavra [...] foi introduzido ao invés de uma sentença factual verdadeira/falsa [...]”.

¹¹⁵ KUUSELA, 2008, p. 220, tradução nossa: “[...] o problema com a metafilosofia e a organização hierárquica da filosofia é que ela torna a filosofia vulnerável a uma crítica generalizada e devastadora direcionada aos seus fundamentos [...] Como consequência, torna-se impossível encontrar paz em filosofia, isto é, alcançar o objetivo da filosofia tal como Wittgenstein o concebe. Pois sob uma organização hierárquica, todos os resultados que tenham sido alcançados no contexto uma abordagem particular podem ser questionados de uma só vez criticando-se a ideia – definição, determinação – na qual a abordagem está fundamentada. Por exemplo, se entendida como exibindo uma estrutura hierárquica com a concepção de que a linguagem é governada por regras como seu fundamento, toda a empresa da investigação gramatical, incluindo todos os seus resultados, pode ser colocada em questão problematizando-se a noção de que a linguagem é governada por regras.”.

que falamos da linguagem, que é o meio pelo qual a filosofia buscaria e expressaria verdades sobre os fenômenos. Dizemos “estou dizendo apenas a verdade sobre o que penso e sinto” e “suas palavras expressam a verdade dos fatos”, e assim julgamos que através da linguagem se pode expressar verdades acerca do mundo (externo ou interno). Se a filosofia compreender o modo pelo qual a linguagem expressa verdades, poderá então utilizá-la para expressar verdades sobre os mais variados fenômenos.

Por exemplo, assumindo que as palavras referem-se a objetos e que, colocando em palavras as reais relações entre os objetos a linguagem possa expressar verdades sobre estes objetos, pode-se concluir então que, encontrando os objetos aos quais se referem palavras como “bem”, “beleza” ou “justiça” e determinando as reais relações entre estes objetos, o filósofo poderia então expressar verdades acerca do bem, da beleza e da justiça. Como vimos, porém, tudo isso será em vão caso se mostre que a concepção da relação entre uma palavra e um objeto que guiava a investigação do filósofo estava equivocada, por não dar conta de algum tipo de palavra ou de objeto – ou ainda, caso se mostre que a referência aos objetos não é essencial a todas as palavras.

Desta forma, a filosofia, que pretende conhecer as essências dos fenômenos, se mostra incapaz de realizar tal tarefa sem cometer injustiça (ou seja, sem desprezar um ou outro uso de uma palavra) ou sem incorrer em vacuidade (ou seja, sem representar uma essência que, na verdade, não possui relação alguma com o real uso que fazemos das palavras).¹¹⁶ A filosofia que busca essências é, de uma forma ou de outra, dogmática, coloca seus conceitos como imutáveis, independentemente do que a experiência imediata tenha a dizer a respeito.

Conforme vimos, enganos suscitados pela forma com que falamos da linguagem podem ajudar a gerar um conceito de proposição que veja proposições como entidades, que se relacionam de alguma forma com os fenômenos do mundo e com os nossos pensamentos.

¹¹⁶ KUUSELA, 2008, pp. 126-127, tradução nossa: “Por injustiça, Wittgenstein aparentemente quer dizer a falha das teses filosóficas em capturar a multiplicidade dos fenômenos que elas buscam descrever, ou a tendência das descrições dos filósofos (definições, etc.) a enganadoramente simplificar os conceitos que elas deveriam clarificar. De acordo com isso, ele caracteriza o problema da injustiça como surgindo quando se foca nas similaridades e analogias e se ignora as diferenças. [...] O que Wittgenstein quer dizer por vacuidade é menos óbvio, mas pode ser explicado da seguinte forma. O problema da vacuidade surge quando se tenta evitar os conflitos com a compreensão ordinária das coisas, ou tenta evitar fazer injustiça à multiplicidade dos fenômenos ao sublimar a concepção filosófica e ao declarar que ela se aplica a certos casos ideais, não aos fenômenos do mundo cotidiano. Assim, por exemplo, a concepção de proposição do *Tractatus* não seria válida para as proposições *não analisadas* da linguagem cotidiana em sua multiplicidade, mas descreveria o que as proposições realmente são (ou devem ser) sob a superfície da linguagem. Apenas de tais proposições analisadas, não de proposições ordinárias, se espera que atendam ao padrão de exatidão que o *Tractatus* coloca. Isto, no entanto, leva a uma vacuidade peculiar da concepção filosófica. Aplicada num nível ideal e a coisas ideais, a concepção filosófica é de fato universalmente válida. No nível das proposições completamente analisadas, nenhuma proposição falha em atender aos padrões colocados pelo *Tractatus*. (Qualquer coisa que não atenda a esses padrões não é uma proposição.) O preço de alcançar essa universalidade, no entanto, é a perda do poder da concepção de fazer quaisquer distinções.”

Enganos semelhantes suscitados pela forma com que falamos dos pensamentos podem gerar verdadeiras cadeias conceituais, com base nas quais a filosofia constrói seus métodos de investigação.

“Pensar deve ser algo único.” Quando dizemos, *queremos dizer*, que tal-e-tal é o caso, nós não nos detemos diante do fato, mas queremos dizer: tal-e-tal – é – assim-e-assim. – Mas este paradoxo (que na verdade possui a forma de um truísmo) pode também ser expresso da seguinte forma: pode-se *pensar* o que não é o caso.¹¹⁷

Nossos pensamentos não são constituídos de dois processos – de um lado, o pensamento, de outro, o fato a que ele se refere –, como se um pensamento não pudesse existir sem se referir a um fato qualquer (pensamentos, por exemplo, sobre seres fictícios, consistindo numa síntese de pensamentos acerca de fatos reais, ou, então, não constituindo pensamentos reais), ou como se o conteúdo de qualquer pensamento fosse sempre um fato (pensamentos, por exemplo, sobre operações matemáticas, consistindo em pensamentos sobre a forma de fatos reais, ou, então, sobre fatos ideais). Na verdade, podemos pensar o que não ocorre. É, porém, um mal-entendido acerca desta mesma frase – “podemos pensar o que não ocorre” – que ajuda a gerar um conceito de pensamento segundo o qual nosso pensamento possui um conteúdo, e que este conteúdo pode ser algo que ocorre ou algo que não ocorre. Temos assim, de um lado, o ato do pensamento, e de outro, seu conteúdo.

Este aparente paradoxo pode levar à ideia de que, se podemos pensar e dizer o que não ocorre, pensamentos e proposições possuem um conteúdo que, muito embora possa ou não ocorrer, deve poder ocorrer. Ou seja, pensamentos, proposições e fatos partilham de uma forma, forma esta que pode se concretizar ou não em fatos no mundo. Para que tal compartilhamento da forma seja possível, deve haver correspondência direta entre elementos nos pensamentos, nas proposições e no mundo – elementos estes que devem ser simples, de forma que a correspondência entre os equivalentes nos pensamentos, nas proposições e no mundo possa se dar de forma precisa. Esta é uma das ideias fundamentais do *Tractatus*, mas suas raízes remontam aos primórdios da filosofia.¹¹⁸

¹¹⁷ WITTGENSTEIN, 2009, §95, tradução nossa.

¹¹⁸ WITTGENSTEIN, 2009, §46, tradução nossa: “O que está por trás da ideia de que os nomes realmente significam coisas simples? – Sócrates diz no Teeteto: ‘Se não me engano, eu ouvi algumas pessoas dizerem isso: que não há explicação para os *elementos primários* – por assim dizer – dos quais nós e tudo mais somos compostos; pois tudo que existe em e por si mesmo pode apenas ser *significado* por nomes; nenhuma outra determinação é possível, nem que *é* nem que *não é* ... Mas o que existe em e por si mesmo deve ser ... nomeado sem qualquer outra determinação. Como consequência, é impossível oferecer uma explicação de qualquer elemento primário, já que para ele não há nada além de mera nomeação; pois seu nome é tudo que ele possui. Mas assim como o que é composto pelos elementos primários é ele mesmo uma estrutura entrelaçada, os nomes

Outras ilusões vêm de vários pontos para se juntar à ilusão particular tratada aqui. Pensamento, linguagem, agora nos aparecem como a única imagem, o único correlato do mundo. Estes conceitos: proposição, linguagem, pensamento, mundo, encontram-se alinhados, um equivalendo ao outro. (Mas qual é o uso destas palavras agora? O jogo de linguagem no qual elas são aplicadas está ausente.)¹¹⁹

Toda essa cadeia conceitual, no entanto, não passa de um construto filosófico. Os conceitos apoiam-se uns nos outros como as cartas de um castelo de cartas, e tais cartas já não têm emprego em nenhum jogo. Todas têm, agora, o mesmo valor, que é valor nenhum.

O pensamento está rodeado de um nimbo. – Sua essência, a lógica, apresenta uma ordem: a saber, a ordem a priori do mundo; isto é, a ordem das *possibilidades*, que o mundo e o pensamento devem ter em comum. Mas esta ordem, assim parece, deve ser *absolutamente simples*. É *anterior* a toda experiência, deve passar por toda a experiência; nenhuma incerteza ou nebulosidade empírica deve ser atribuída a ela. – Ela deve ser, ao contrário, do mais puro cristal. Mas este cristal não nos aparece como uma abstração, mas como algo concreto, na verdade, como se fosse a coisa *mais dura* que há (*Tractatus Logico-Philosophicus* 5.5563).¹²⁰

A estrutura do pensamento e da linguagem, na qual o filósofo baseia seu método – a lógica – é agora também a estrutura do mundo. Não se trata, porém, de uma estrutura física, pois não é estrutura dos fenômenos, mas de suas possibilidades, ou seja, do que se pode pensar e dizer dos fenômenos – em suma, não se trata do que o mundo é, mas do que ele pode ser e, portanto, do que se pode pensar e dizer acerca do mundo.

Estamos sob a ilusão de que o que é peculiar, profundo e essencial para nós em nossa investigação reside em tentar apreender a essência incomparável da linguagem. Isto é, a ordem existente entre os conceitos de proposição, mundo, inferência, verdade, experiência e assim em diante. Esta ordem é uma *super*-ordem entre – por assim dizer – *super*-conceitos. Enquanto que, de fato, se as palavras “linguagem”, “experiência”, “mundo” têm um uso, este deve ser tão humilde quanto o das palavras “mesa”, “lâmpada” e “porta”.¹²¹

Uma vez que se assume que o pensamento e a linguagem devem ter apenas uma estrutura – ao mesmo tempo a essência do pensamento, da linguagem e do próprio mundo –, e

entrelaçados correspondentes se tornam linguagem explicativa; pois a essência desta é o entrelaçamento de nomes.’ Tanto os ‘individuais’ de Russell quanto meus ‘objetos’ (*Tractatus Logico-Philosophicus*) eram como tais elementos primários.”

¹¹⁹ WITTGENSTEIN, 2009, §96, tradução nossa.

¹²⁰ WITTGENSTEIN, 2009, §97a, tradução nossa.

¹²¹ WITTGENSTEIN, 2009, §97b, tradução nossa.

que essa estrutura não pode ser mutável, a lógica aparece, então, como o que há de mais real, como a única e verdadeira realidade. A lógica agora aparece como superfactual, pois é mais factual que os próprios fatos, e como superconceitual, pois não se fundamenta nos conceitos utilizados na linguagem natural, mas em conceitos filosóficos, mais exatos que os conceitos que empregamos no dia-a-dia.

Com o *Tractatus*, que articula uma tal lógica, o jovem Wittgenstein acreditava ter, em essência, resolvido todos os problemas filosóficos. Sua concepção de lógica enquanto estrutura comum ao mundo, ao pensamento e à linguagem permitiria, pois, a resolução de todos os problemas filosóficos uma vez que resolveria o problema fundamental – o problema do método. Seu método de análise lógica permitiria ao filósofo analisar uma proposição qualquer e determinar se se trata de uma verdadeira proposição – ou seja, uma proposição que é expressão de um pensamento acerca de um fato, ou se se trata de uma pseudoproposição – ou seja, uma proposição que não é expressão de um pensamento acerca de um fato.

No *Tractatus*, toda e qualquer proposição, uma vez que é uma figuração de um fato, expressa um conteúdo contingente – ou seja, algo que deve poder ser – e não um conteúdo necessário – algo que deve sempre ser ou algo que nunca pode ser. Excluem-se da linguagem, portanto, todas as proposições da filosofia, enquanto pseudoproposições, pois pretendem expressar conteúdos necessários como “todo homem é livre” ou “tudo que é bom é belo”. A aparente resolução de todos os problemas filosóficos se torna, portanto, uma negação da existência de problemas filosóficos, pois as únicas sentenças que têm sentido são aquelas que expressam fatos, e fatos são objeto da ciência. Os problemas filosóficos são, na realidade, pseudoproblemas, surgidos de incompreensões acerca da lógica da linguagem, cuja forma superficial permite que se expressem conteúdos necessários.

Já nas *Investigações*, como veremos, Wittgenstein não articula um método que permita a solução de todos os problemas filosóficos. Tal como no *Tractatus*, os problemas filosóficos são pseudoproblemas surgidos de incompreensões acerca da lógica da linguagem; a lógica, porém, se converte em lógicas; ou seja, a linguagem não mais possui uma única estrutura, nem a filosofia possui um único método, mas, conforme demonstraremos, a filosofia se utiliza de diversos métodos a fim de tornar clara a lógica de cada linguagem usada na formulação de cada problema filosófico.

2.3. O ideal filosófico de linguagem (parágrafos 98 a 108)

Vimos que uma das ideias que constituem o pano de fundo das filosofias dogmáticas é a ideia de que há algo que subjaz à linguagem e, ao mesmo tempo, ao pensamento e ao mundo. Trata-se da essência comum às essências da linguagem, do pensamento e do mundo. O filósofo deve encontrar esta essência para que seu método obedeça ao critério correto de sentido, e apenas assim o filósofo poderá desenvolver um método filosófico que o permita resolver os problemas filosóficos.

Trata-se, portanto, de um ideal de linguagem, segundo o qual só existem problemas filosóficos por que as linguagens que utilizamos são “impuras”. Nos parágrafos 98 a 108, dos quais trataremos neste subcapítulo, Wittgenstein examina o ideal de linguagem que induz os filósofos à busca pela linguagem “pura”, em detrimento das linguagens “impuras” que utilizamos no dia-a-dia. Tal ideal não só envia o filósofo numa busca vã, uma vez que ele tentará encontrar o sentido daquilo que se pode dizer e pensar fora do que é dito e pensado, como também o envia numa busca impossível, uma vez que não há como determinar de uma vez por todas a natureza da linguagem e de sua relação com o pensamento e com o mundo.

O ideal filosófico de linguagem se origina de uma vontade de conhecer os fenômenos importantes (como o bem, o belo, o justo, o verdadeiro, etc.) completa e definitivamente, e essa vontade leva os filósofos a simplificar a natureza do processo de conhecimento e dos fenômenos a serem conhecidos. A ilusão de conhecimento produzida por este ideal resultará (para além do desconhecimento dos fenômenos, da inconsciência deste desconhecimento e da escolha de rumos de ação equivocados em relação aos fenômenos) no surgimento de problemas filosóficos ainda maiores e mais difíceis de se resolver. O pensamento, afogado em questões surgidas do próprio paradigma de pensamento, acabará por se paralisar, dando assim origem a todo tipo de ceticismo.

Libertar-se de um tal ideal significa, portanto, abandonar um paradigma de pensamento que o acorrenta e o paralisa. Para que a libertação seja possível, no entanto, não basta a percepção de que a linguagem, na verdade, é constituída de uma miríade de linguagens mais ou menos aparentadas entre si, e que seus sentidos só podem ser encontrados nelas mesmas e não em algo aquém ou além delas; é necessário também compreender a vontade de conhecimento que gera o ideal e aceitar que a multiplicidade de fenômenos resulta de fato na impossibilidade de conhecê-los completa e definitivamente.

No parágrafo 98, Wittgenstein trata do sentido ideal:

Por um lado, está claro que cada sentença em nossa linguagem “está em ordem tal como é”.¹²² Isso equivale a dizer que nós não *aspiramos* a um ideal, como se nossas sentenças ordinárias e vagas ainda não tivessem um sentido irrepreensível, e uma linguagem perfeita ainda tivesse que ser construída por nós. – Por outro lado, parece claro que onde há sentido deve haver ordem perfeita. – Então deve haver ordem perfeita mesmo na sentença mais vaga.¹²³

É claro que, se utilizamos com sucesso nossas linguagens naturais, não há necessidade de uma linguagem ideal. Ou seja, as linguagens naturais, apesar de quaisquer ambiguidades que possam ter, não precisam ser substituídas por uma linguagem ideal, livre de ambiguidades. Porém, parece que as ambiguidades presentes nas linguagens naturais não fazem parte de sua essência. Parece que as linguagens naturais têm um sentido exato, e que as ambiguidades se devem ou às formas superficiais das linguagens naturais ou às diferenças entre os entendimentos dos usuários das linguagens. Mais do que isso, parece que, se uma linguagem natural possui sentido, ela deve possuir ordem perfeita, mesmo que esta ordem esteja oculta sob uma superfície ambígua.

O sentido de uma sentença – alguém gostaria de dizer – pode, é claro, deixar isto ou aquilo em aberto, mas a sentença deve, no entanto, ter um sentido determinado. Um sentido indeterminado – Isso realmente não seria sentido *algum*. – Isto é similar a: um limite que não é precisamente definido não é realmente limite algum. Aqui alguém pensa em algo como: se eu digo “tranquei o homem na sala – há apenas uma porta aberta” – então eu simplesmente não o tranquei; ele estar trancado é uma farsa. Alguém estaria inclinado a dizer aqui: “Então você não fez nada.” Uma delimitação com um lacuna é tão boa quanto *nenhuma*. – Mas isto é realmente verdadeiro?¹²⁴

Parece claro que o sentido de uma sentença não precisaria ser completo. Por exemplo, a sentença “o sol nasceu” não requereria daquele que a profere ou daquele que a ouve um conhecimento completo sobre o sol e sobre o que significa o sol “nascer”. Porém, parece também claro que a frase precisaria ter um único sentido, ou seja, que aquele que a profere e aquele que a ouve entendam o mesmo por “sol” e por “nascer do sol” na sentença proferida, caso contrário a comunicação não poderia ocorrer. É claro que os dois não precisariam entender exatamente o mesmo por “sol” e por “nascer do sol”; porém, seria necessário que houvesse algo em comum entre o entendimento de “sol” e de “nascer do sol” de um e de outro, e que esse “algo em comum” fosse comunicado pela frase “o sol nasceu”. Em suma,

¹²² Aqui Wittgenstein faz referência ao *Tractatus*. WITTGENSTEIN, 1994, 5.5563: “De fato, todas as proposições de nossa linguagem corrente estão logicamente, assim como estão, em perfeita ordem.”

¹²³ WITTGENSTEIN, 2009, §98, tradução nossa.

¹²⁴ WITTGENSTEIN, 2009, §99, tradução nossa.

seria necessário que a sentença possuísse um sentido determinado e, assim, quaisquer problemas de comunicação entre aquele que profere a frase e aquele que a ouve dever-se-iam aos seus entendimentos da frase, e não ao sentido dela.

Se alguém pergunta, por exemplo, “o sol já nasceu?”, faria sentido responder “mais ou menos”? Será que esta frase é realmente uma resposta? Pois ela não diz nem que o sol nasceu, nem que não nasceu. Num caso como este, a falta de entendimento entre aquele que pergunta e aquele que responde dever-se-ia a uma ambiguidade presente no discurso de quem responde. Mas será que isto é suficiente para dizer que a resposta não tem sentido algum? Será que uma sentença só pode ter algum sentido caso possa ter um sentido determinado?

O problema da determinação do sentido é dissolvido por Wittgenstein com a noção de semelhanças de família. No parágrafo 65, Wittgenstein se depara com “[...] a grande questão que jaz por detrás de todas essas considerações.”¹²⁵ – ou seja, a questão da essência da linguagem. Ele responde então à possível objeção de que não mais trata da essência da linguagem, como fazia no *Tractatus*, dizendo:

Ao invés de apontar algo comum a tudo que chamamos linguagem, estou dizendo que estes fenômenos não têm coisa alguma em comum em virtude da qual usamos a mesma palavra para todos eles – mas há muitos tipos diferentes de *afinidades* entre eles. E por causa desta afinidade, ou destas afinidades, chamamos todos eles “linguagens”.¹²⁶

Tradicionalmente, a filosofia assume que um conceito é algo determinado, ou não é conceito algum.¹²⁷ O conceito aparece como algo similar a um conjunto em matemática – ou sabemos quais elementos particulares devem ser incluídos num conjunto, ou não sabemos. Um conjunto que não determine exatamente quais elementos devem ser incluídos nele – independentemente de conhecermos ou não cada um destes elementos – não é um conjunto útil, uma vez que sua função é precisamente selecionar elementos particulares, algumas vezes a partir de um critério arbitrário, outras vezes a partir de um critério que determina a(s) característica(s) que os elementos devem possuir para fazerem parte do conjunto. Assume-se, assim, que os conceitos são como este segundo tipo de conjunto. Um conceito reúne diversos

¹²⁵ WITTGENSTEIN, 2009, §65a, tradução nossa.

¹²⁶ WITTGENSTEIN, 2009, §65b, tradução nossa.

¹²⁷ WITTGENSTEIN, 2009, §71b, tradução nossa: “Frege compara um conceito a uma região, e diz que uma região sem limites claros não pode ser chamada de uma região. Isto presumivelmente significa que não podemos fazer nada com ela. – Mas é sem sentido dizer ‘Fique mais ou menos aqui’? Imagine que eu estivesse em pé com alguém numa praça em uma cidade e dissesse isso. Enquanto eu o digo, não me preocupo em traçar nenhum limite, mas apenas faço um gesto de apontar – como se eu estivesse indicando um ponto particular.”

objetos segundo um ou mais critérios e, assim, todos os objetos pertencentes ao conceito devem ter algo em comum.

No parágrafo 66, Wittgenstein usa como exemplo o conceito de jogo. Será que todas as coisas que chamamos “jogos” possuem algo em comum para que possam então ser classificadas sob o conceito de jogo? Ora, qualquer tentativa de definir “jogo” com base em uma ou mais características que todos os jogos tenham em comum resultará em fracasso. Nem por isso um ou outro caso do que costumamos chamar “jogo” deveria ser excluído para que a definição fosse satisfatória. Pois embora não haja sequer uma característica comum a todos os jogos, há compartilhamentos de diversas características entre os jogos. Ou seja, “[...] vemos uma rede complicada de semelhanças, sobrepondo-se e entrecruzando-se: semelhanças no conjunto e no pormenor”.¹²⁸ Ele continua:

Não posso pensar em expressão melhor para caracterizar estas semelhanças do que “semelhanças de família”; pois as várias semelhanças entre membros de uma família – estatura, traços, cor dos olhos, o andar, o temperamento, e assim em diante – sobrepõe-se e entrecruzam-se da mesma forma. – E eu devo dizer: os “jogos” formam uma família.¹²⁹

Da mesma forma que um conceito não precisa ser totalmente determinado, o sentido de uma frase também não precisa ser totalmente determinado. Um conceito indeterminado funciona como conceito, e uma sentença indeterminada funciona como sentença – e mais do que isso, para que possa haver um conceito ou uma sentença totalmente determinados, deve-se estabelecer um critério de determinação.¹³⁰ Só há exatidão em relação a um critério de exatidão, e um critério pode ser adequado a uma situação e inadequado a outra, ou seja, o que é exato num contexto pode ser inexato noutro contexto (ou, ainda, a exatidão em um contexto pode se tornar supérflua noutro contexto).¹³¹ Determinar um tal critério pode ser útil em

¹²⁸ WITTGENSTEIN, 2009, §65b, tradução nossa.

¹²⁹ WITTGENSTEIN, 2009, §67a, tradução nossa.

¹³⁰ WITTGENSTEIN, 2009, §68a, tradução nossa: “‘Certo; então em seu ponto de vista o conceito de número é explicado como a soma lógica daqueles conceitos individuais inter-relacionados: números cardinais, números racionais, números reais, e assim em diante; e da mesma forma, o conceito de jogo como a soma lógica dos sub-conceitos correspondentes.’ – Isto não precisa ser assim. Pois eu *posso* dar limites rígidos ao conceito de número desta forma, isto é, usar palavra ‘número’ para um conceito rigidamente delimitado; mas eu também posso usá-lo de forma que a extensão do conceito *não* esteja fechada por um limite. E é assim que usamos a palavra ‘jogo’. Pois como é o conceito de jogo delimitado? O que ainda conta como um jogo, e o que não conta mais? Você pode dizer onde estão os limites? Não. Você pode *traçar* alguns, pois não há nenhum traçado ainda. (Mas isso nunca te incomodou antes quando você usava a palavra ‘jogo’.)”.

¹³¹ WITTGENSTEIN, 2009, §88, tradução nossa: “Se eu digo a alguém ‘Fique mais ou menos aqui’ – pode esta explicação não funcionar perfeitamente? E não pode qualquer outra falhar também? ‘Mas ainda, não é ela uma explicação inexata?’ – Sim, porque não alguém não a chamaria ‘inexata’? Apenas vamos entender o que ‘inexato’ significa! Pois não significa ‘inútil’. [...] ‘Inexato’ é realmente uma reprovação, e ‘exato’ é um elogio. E isso é dizer que o que é inexato atinge seu objetivo menos perfeitamente do que o que é mais exato. Então tudo

algumas situações, mas não é necessário para a compreensão (não é necessário que sejamos capazes de dar definições de todas as palavras que utilizamos, nem é necessário que, quando alguém diz, por exemplo, “que horas são?”, que digamos a hora exata, até os milissegundos). A indeterminação ou inexatidão não são problemas para o uso da linguagem – são problemas apenas para o filósofo, que se interessa pela linguagem não por causa de seu uso, mas por causa das verdades que ele poderia encontrar e expressar através dela.

“Ainda, não é jogo algum se há alguma vagueza *nas regras*.” Mas então realmente não é um jogo? – “Bem, talvez você chame de jogo, mas de qualquer maneira não é um jogo perfeito.” Isto significa: então ele foi contaminado, e no que estou interessado agora é o que ele era e que foi contaminado. – Mas eu quero dizer: nós não compreendemos o papel empregado pelo ideal na nossa linguagem. Ou seja: nós também o chamaríamos de jogo, mas estamos deslumbrados pelo ideal, e então falhamos em ver a real aplicação da palavra “jogo” claramente.¹³²

O ideal de perfeição nos deslumbra de tal modo que enxergamos imperfeição em tudo que não se adequa a ele, independentemente de como as coisas se dão na realidade. Procuramos assim pela perfeição que deve fazer sob a aparência imperfeita das coisas:

Queremos dizer que não deve haver qualquer vagueza na lógica. Possuímos agora a ideia que o ideal “*deve*” ocorrer na realidade. Ao mesmo tempo, não se vê ainda como ele ocorre, e não se compreende a natureza deste “*deve*”. Pensamos que o ideal deve estar na realidade; pois pensamos já vê-lo lá.¹³³ As regras estritas e claras para a construção lógica de uma proposição nos aparecem como algo no segundo plano – escondido no meio da compreensão. Eu já as vejo (mesmo que através de um meio), pois eu compreendo o sinal, e quero dizer algo com ele.¹³⁴ O ideal, tal como nós o concebemos, é inabalável. Você não pode sair dele. Você deve sempre retornar. Não há exterior; no exterior você não pode respirar. – Como isso ocorre? A ideia é como um par de óculos através do qual vemos o que quer que olhemos. Nunca nos ocorre retirá-lo.¹³⁵

O ideal da perfeição da linguagem se impõe de tal maneira que fica impossível ver que, na realidade, a linguagem não possui ordem perfeita. Pensa-se que, se a linguagem possui sentido, deve ser possível encontrar seu sentido último, ou explicações acerca do

depende do que chamamos ‘objetivo’. É inexato quando eu não dou nossa distância do sol até o metro mais próximo, ou se eu não digo a um marceneiro a largura de uma mesa até o milésimo de milímetro mais próximo? Nenhum ideal de exatidão foi previsto; não sabemos o que fazer com esta ideia a menos que você mesmo estipule o que deve ser assim chamado. Mas você irá achar difícil fazer uma tal estipulação – uma que o satisfaça.”

¹³² WITTGENSTEIN, 2009, §100, tradução nossa.

¹³³ WITTGENSTEIN, 2009, §101, tradução nossa.

¹³⁴ WITTGENSTEIN, 2009, §102, tradução nossa.

¹³⁵ WITTGENSTEIN, 2009, §103, tradução nossa.

sentido de uma palavra nunca teriam fim, e a compreensão nunca seria possível. Aceito o ideal de que a linguagem deve possuir uma essência perfeita, criam-se inúmeros problemas. O principal deles é o de que a essência da linguagem aparece como algo diferente da linguagem. Se conhecer o sentido de uma palavra é conhecer algo que não se reduz ao uso desta palavra, então o que se conhece não se pode dizer. Cria-se assim uma entidade estranha, que é essência da linguagem, mas nada tem a ver com as linguagens que utilizamos. E tal entidade estranha é o que guiará o filósofo em seu pensamento.

À procura da essência da linguagem o filósofo acaba desprezando a própria linguagem em prol de algo que se encontraria “por trás” dela. O filósofo observa a linguagem e se pergunta como ela funciona; procura, assim, por sua estrutura. Porém, procura-a não nos usos da linguagem, onde ela age efetivamente, mas nas formas superficiais de palavras e expressões isoladas. Ao fazê-lo, o filósofo entende como o essencial da linguagem a lógica presente na combinação de palavras em sentenças cujo sentido possa ser claramente determinado, com base na lógica presente na combinação de objetos em fatos que podemos perceber claramente. A partir daí, assume que a mesma lógica deve explicar todos os demais tipos de frase.

Essa linha de pensamento não leva o filósofo a apenas compreender mal a lógica da linguagem, mas a própria lógica dos fatos. Buscando uma compreensão simples da linguagem, simplifica-a, mas simplifica também os fatos sobre os quais ela se apoiaria e – acima de tudo – simplifica a relação entre a linguagem (o pensamento) e os fatos. Por isso Wittgenstein diz: “Predica-se da coisa o que jaz no modo de representação. Tomamos a possibilidade de comparação, que nos impressiona, como a percepção de um estado de coisas altamente geral.”¹³⁶ Ou seja, tomamos a possibilidade de substituir uma forma de expressão por outra (por exemplo, a possibilidade de usar perguntas retóricas no lugar de afirmações, ou a possibilidade de substituir uma frase inteira por uma única palavra) como um fato que atesta a similaridade entre as duas formas, o que significaria que ambas possuem uma forma comum.¹³⁷ Projetamos a linguagem na realidade, e assim assumimos que as características de nossa linguagem devem de algum modo ser possibilitadas por características da própria

¹³⁶ WITTGENSTEIN, 2009, §104, tradução nossa.

¹³⁷ WITTGENSTEIN, 2009, §22a-b, tradução nossa: “A opinião de Frege de que toda asserção contém uma suposição, que é a coisa que é asserida, baseia-se realmente na possibilidade, encontrada em nossa linguagem, de escrever cada sentença assertórica na forma ‘É asserido que tal-e-tal é o caso’. – Mas ‘que tal-e-tal é o caso’ *não* é uma sentença em nossa linguagem – ainda não é um *movimento* no jogo de linguagem. E se eu escrever, não ‘É asserido que ...’, mas ‘É asserido: tal-e-tal é o caso’, as palavras ‘É asserido’ simplesmente se tornam supérfluas. Nós podemos muito bem também escrever toda asserção na forma de uma questão seguida de uma expressão afirmativa; por exemplo, ‘Está chovendo? Sim!’ Isso mostraria que toda asserção contém uma questão?”.

realidade, ou ainda que os conceitos que utilizamos representem a realidade em si e que, portanto, a realidade não pode ser diferente de nossos conceitos.

Com isso o filósofo se afasta cada vez mais dos fenômenos reais, o que, por sua vez, torna sua investigação cada vez mais difícil:

Quando acreditamos que temos que encontrar aquela ordem, o ideal, em nossa linguagem real, nos tornamos insatisfeitos com o que é ordinariamente chamado “sentenças”, “palavras”, “signos”.

A sentença e a palavra com as quais lida a lógica devem ser algo puro e claro. E agora nós quebramos nossas cabeças com a natureza do signo *real*. – será ele talvez a *ideia* do signo? Ou a ideia no momento presente?¹³⁸

Aqui é difícil manter nossas cabeças acima do nível da água, como que ver que precisamos nos prender a assuntos do pensamento cotidiano, e não pegar a trilha errada onde parece que precisamos descrever sutilezas extremas, que novamente estamos impossibilitados de descrever com os meios à nossa disposição. Sentimos como se precisássemos consertar com os dedos uma teia de aranha partida.¹³⁹

Quanto mais de perto examinamos a linguagem real, maior se torna o conflito entre ela e nossas exigências. (Pois a pureza cristalina da lógica não era, é claro, algo que eu teria *descoberto*: era uma exigência.) O conflito se torna intolerável; a exigência agora corre o risco de se tornar vazia. – Estamos num gelo escorregadio onde não há atrito, e, num certo sentido, as condições são ideais; mas também, por causa disso, estamos impossibilitados de andar. Queremos andar: então precisamos de atrito. De volta ao solo áspero!¹⁴⁰

A busca pela essência da linguagem, que parecia facilitar o trabalho do filósofo, se mostra agora como uma tarefa impossível de realizar. Pois para além das linguagens naturais, não há nada; acreditava-se estar eliminando dificuldades através da procura pela estrutura comum a toda linguagem, mas na verdade se estava eliminando as bases de qualquer investigação filosófica, uma vez que se ignora o funcionamento da linguagem. Pois a linguagem funciona de formas diferentes dependendo do fim a que se propõe; assim também a análise filosófica deve se pautar por critérios diferentes dependendo da linguagem a ser analisada e do problema filosófico a ser dissolvido.

A pergunta que se coloca agora é: isso não tornaria a filosofia menos rigorosa?

Vemos que o que chamamos “proposição”, “linguagem”, não tem a unidade formal que imaginei, mas é uma família de estruturas mais ou menos aparentadas uma à outra. – Mas o que vem a ser a lógica agora? Seu rigor parece estar desaparecendo aqui. – Mas nesse caso a lógica também não desaparece? – Pois como ela pode perder seu rigor? Certamente não porque

¹³⁸ WITTGENSTEIN, 2009, §105, tradução nossa.

¹³⁹ WITTGENSTEIN, 2009, §106, tradução nossa.

¹⁴⁰ WITTGENSTEIN, 2009, §107, tradução nossa.

nós pedimos menos rigor dela. – O *preconceito* da pureza cristalina pode apenas ser removido invertendo toda nossa investigação. (Alguém poderia dizer: a investigação deve ser invertida, mas sobre o eixo de nossa real necessidade.).¹⁴¹

Wittgenstein não deseja que a filosofia seja menos rigorosa – por exemplo, que ela só resolva os problemas filosóficos de forma provisória –, mas o critério de rigor deve mudar. Se antes o rigor da filosofia consistia em, a partir de um critério universal de sentido, determinar o contrassenso presente na formulação de um problema filosófico e assim resolver o problema de uma vez por todas, o rigor da filosofia consiste agora em, a partir de um critério de sentido inerente à formulação do problema filosófico (ou seja, a partir do mesmo critério de sentido utilizado por aquele que formula o problema), tornar evidente o contrassenso presente na formulação do problema filosófico, e assim tentar dissolver a confusão daquele que formula o problema. Para o primeiro critério de rigor, uma falha em tornar o contrassenso evidente se deve ao uso de um critério de sentido equivocado; para o segundo critério de rigor, uma falha em tornar o contrassenso evidente se deve ao uso de um critério de sentido diferente do utilizado por aquele que formula o problema ou inadequado à linguagem utilizada na formulação do problema. No primeiro caso, a falha se resolve apenas com a determinação de um critério de sentido correto, e isso envolve compreender a essência da linguagem; no segundo caso, a falha se resolve com uma nova tentativa de explicitação do contrassenso. A impossibilidade de se determinar a essência da linguagem, por conseguinte, não resulta na perda de rigor da filosofia, pois o rigor da filosofia não depende do rigor da linguagem.¹⁴²

Tanto uma determinada concepção de essência da linguagem, como a que Wittgenstein desenvolve no *Tractatus*, quanto a impossibilidade de se determinar satisfatoriamente a essência da linguagem, dificuldade pela qual passou o próprio Wittgenstein ao perceber as falhas do *Tractatus*, fazem a filosofia parecer impossível. Pois ou as formulações de problemas filosóficos não obedecem ao critério universal de sentido e, desta forma, tais formulações não podem ser pensadas (e, conseqüentemente, não podem ser respondidas, mas apenas desprezadas enquanto expressões sem-sentido), ou as formulações de problemas filosóficos não podem ser analisadas uma vez que falta o critério da análise. De uma forma ou de outra, os problemas filosóficos não são resolvidos.

Já uma concepção de linguagem como a que Wittgenstein desenvolve nas *Investigações* (não há uma linguagem, mas sim linguagens, e assim não há um critério

¹⁴¹ WITTGENSTEIN, 2009, §108, tradução nossa.

¹⁴² KUUSELA, 2008, pp. 134-136.

universal de sentido, mas critérios particulares de sentido correlacionados de diversas formas) não só torna a filosofia novamente possível como o faz sem que ela perca seu rigor. Pois as formulações de problemas filosóficos surgem de confusões de quem os formula, que se engana acerca dos próprios critérios de sentido. Desta forma, o trabalho do filósofo não mais consiste em aplicar à formulação um critério de sentido que ele já conhece e, assim, demonstrar sua falta de sentido, mas em encontrar o critério de sentido utilizado por aquele que formula o problema e, assim, demonstrar a confusão expressa pelo problema. E demonstrar tal confusão consiste não apenas em mostrar que o problema não é real, e que aquele que formula o problema não falaria desta forma se compreendesse melhor o que fala, mas também mostrar as causas que levam alguém a se confundir acerca disto ou daquilo – ou seja, certas tendências de pensamento, certos preconceitos ou certos sentimentos em relação a este ou aquele assunto e que contribuem para que a lógica da linguagem que fala deste ou daquele assunto seja mal compreendida.

3. A FILOSOFIA NAS INVESTIGAÇÕES

A ideia de que a filosofia deve formular uma teoria definitiva de todas as coisas é tão antiga que se torna difícil imaginar como a filosofia seria possível de outra maneira. Ela não se entregaria ao relativismo se deixasse de tentar conhecer as essências ocultas e se contentasse em compreender aquilo que está diante de nossos olhos? Não perderia ela assim seu rigor, seu valor e seu propósito? Não se tornaria ela tão fútil a ponto de que a qualquer pensamento se pudesse chamar “filosofia”?

Por outro lado, é difícil imaginar também como a filosofia seria possível enquanto tal teoria de tudo. Afinal, nem em vinte e cinco séculos a filosofia parece ter sido capaz de chegar a conclusões definitivas acerca de qualquer assunto. A incapacidade da filosofia de resolver seus problemas torna-a cada vez menos importante, uma vez que as ciências particulares tomam para si a tarefa de resolver os problemas conceituais que as interessam.

É preciso então que se reconsidere a natureza da filosofia e que se ouse pensar em todas aquelas ideias que a filosofia durante muito tempo rejeitou como relativistas, a fim de que se possa chegar a uma concepção de filosofia que a torne possível sem que ela, no entanto, perca seu rigor, seu valor e seu propósito.

Neste capítulo analisaremos a segunda parte das proposições das *Investigações* nas quais Wittgenstein trata da filosofia, para que possamos compreender a natureza dos problemas, dos métodos e dos resultados da filosofia segundo as *Investigações*.

3.1. A relação entre a linguagem e a filosofia (parágrafos 109 a 117)

A filosofia é e sempre foi uma atividade linguística. Sua matéria prima é a linguagem, suas ferramentas são linguísticas, e seu produto é linguagem, em forma oral ou escrita. Porém, a filosofia não está preocupada em conhecer novos fatos sobre a fala, sobre a escrita, sobre o surgimento da linguagem ou sobre seu papel nas sociedades. Dados sobre a linguagem não a interessam. A filosofia está preocupada em compreender a linguagem, mais especificamente, em compreender seu sentido. Ao filósofo interessam os conceitos que a linguagem expressa. Isso significa, para alguns, que a filosofia está preocupada com a essência da linguagem, com aquilo que a linguagem expressa, mas que se encontra oculto sob sua superfície e que está para além das ambiguidades das linguagens naturais ou das diferenças entre os idiomas. A filosofia buscaria compreender a linguagem definitivamente.

Como vimos, porém, essa concepção torna a filosofia dogmática. O filósofo seria capaz de, através de suas análises da linguagem, conhecer a verdade sobre os fenômenos, inalcançável a um exame empírico dos mesmos. Ela não mais visa apenas a linguagem e, assim, se mostra incapaz de resolver os problemas surgidos de incompreensões acerca da linguagem. Ao mesmo tempo, ela visa conhecer os fenômenos, mas se mostra incapaz de contribuir para o seu conhecimento uma vez que a ciência passa a resolver os problemas surgidos de desconhecimentos acerca dos fenômenos.

Wittgenstein procura fazer da filosofia mais uma vez uma atividade de compreensão da linguagem. O trabalho do filósofo, para Wittgenstein, consiste apenas em dissolver confusões linguísticas. A multiplicidade e a mutabilidade da linguagem são aceitas como fatos e levadas em conta para a clarificação das confusões, e não mais se busca apreender sua essência una e imutável – o que, por um lado, pareceria tornar a clarificação mais fácil, mas, por outro lado, torna a filosofia impossível, uma vez que não se pode determinar a essência da linguagem.

Nesse subcapítulo trataremos dos parágrafos 109 a 117, nos quais Wittgenstein apresenta sua concepção de filosofia e sua concepção da relação entre filosofia e linguagem.

No parágrafo 109, Wittgenstein começa a apresentar a sua concepção de filosofia:

Era correto que nossas considerações não deveriam ser científicas. A ideia “de que é possível, contrariamente às nossas ideias preconcebidas, pensar isto ou aquilo” – o que quer que isso signifique – não poderia ser de interesse para nós. (A concepção pneumática do pensamento.) E nós não devemos construir nenhum tipo de teoria. Não deve haver nada de hipotético em nossas considerações. Toda *explicação* deve desaparecer, e somente a descrição deve tomar seu lugar. E esta descrição recebe sua luz – isto é, seu propósito – dos problemas filosóficos. Estes não são, é claro, problemas empíricos; mas são resolvidos através de uma compreensão do trabalho da linguagem, e isto de tal forma que este trabalho seja reconhecido – *apesar* de um impulso para compreendê-los mal. Os problemas são resolvidos, não trazendo novas experiências, mas combinando aquilo com o que somos há muito familiares. A filosofia é uma luta contra o enfeitamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem.¹⁴³

Conforme vimos, já no *Tractatus* a filosofia aparecia como essencialmente diferente da ciência: a filosofia não deve descobrir nada, não deve buscar conhecer nada de novo. Porém, o *Tractatus* trata da essência da linguagem para que possa fundamentar seu método de análise lógica (pois o problema do método e o problema da essência da linguagem são formas diferentes de um mesmo problema) e, assim, não se desvencilha do método científico, do qual

¹⁴³ WITTGENSTEIN, 2009, §109, tradução nossa.

é própria a explicação. Para Wittgenstein, nas *Investigações*, a filosofia não deve construir nenhum tipo de teoria, ou recairá no dogmatismo. À filosofia não dizem respeito teses a serem provadas nem doutrinas a serem pregadas; o trabalho filosófico consiste apenas em dissolver problemas filosóficos e, portanto, à filosofia dizem respeito apenas descrições do uso da linguagem, descrições estas que visam tornar claro o funcionamento de determinada linguagem, desfazer a confusão expressa pelo problema filosófico e explicitar as tendências que jazem na origem da confusão.

A filosofia deixa de ser uma atividade unilateral, na qual os juízos do filósofo apresentam-se ao leitor, que os aceita ou não em virtude do embasamento e da consistência de sua argumentação, e se torna uma atividade bilateral, na qual as descrições do filósofo visam a dissolução dos problemas filosóficos conforme eles aparecem na linguagem utilizada por um indivíduo ou, mais comumente, na linguagem utilizada por uma comunidade, e tais descrições dissolvem ou não os problemas do leitor. A dissolução de um problema filosófico depende, portanto, por um lado, da capacidade do filósofo de desfazer confusões tais como elas aparecem em diversas linguagens, a fim de que ele consiga desfazer a confusão tal como ela aparece para o leitor, e por outro lado, da compreensão e da aceitação do trabalho do filósofo por parte do leitor.

As descrições da linguagem realizadas pelo filósofo visam apenas a dissolução de problemas filosóficos. Não constituem, portanto, constatações acerca do real significado desta ou daquela expressão, mas apenas formas de se apresentar o conteúdo desta ou daquela expressão que a tornam clara e não mais confusa. Assim, o trabalho do filósofo não consiste em explicar a linguagem, mas em descrevê-la de forma a dissolver determinados problemas filosóficos.¹⁴⁴ Esta descrição, porém, não é empírica. O trabalho do filósofo não consiste em

¹⁴⁴ KUUSELA, 2008, pp. 79-80, tradução nossa: “Portanto, um problema filosófico deve ser clarificado, poder-se-ia dizer, de dentro. A clarificação, tal como Wittgenstein a concebe, não é uma questão de impor de fora ao interlocutor um suposto padrão de uso correto da linguagem, mas de clarificar o uso da linguagem do interlocutor com base em seus próprios critérios do que faz sentido. [...] Assim também seria errado pensar que a linguagem ordinária ou cotidiana, ou uma certa descrição dela, constitua para Wittgenstein um padrão de sentido que ele exige que seja aceito, muito embora ele frequentemente seja assim interpretado. [...] O ponto de Wittgenstein não é que as questões filosóficas devam ser respondidas em termos da linguagem cotidiana, mas que a inteligibilidade das questões deve ser examinada na linguagem em que as questões foram formuladas. [...] em sua filosofia tardia, Wittgenstein não está apenas lidando com linguagens particulares, atualmente existentes, mas com problemas particulares, problemas filosóficos atuais [...] dissolver paradoxos filosóficos requer compreender os usos ou papéis das palavras relevantes na linguagem em questão, o propósito das descrições de Wittgenstein sendo ajudar alguém a entender tais usos ou papéis. [...] Desde que a tarefa da filosofia é a clarificação de problemas particulares e atualmente existentes, a declaração de que os papéis das palavras são descritos apenas na medida em que é necessário para dissolver problemas filosóficos pode ser lida como uma rejeição da ideia de que as descrições filosóficas devam dar registros definitivos dos papéis das palavras. Ao invés de buscar cobrir todos os usos da palavra no sentido relevante, e de solucionar cada problema possível relativo a ela, as descrições apenas capturam seus usos na medida necessária para a clarificação de certos problemas particulares e atuais.”

coletar dados acerca da linguagem, pois não visa conhecer algo que não se conhece sobre ela, nem visa conhecer uma linguagem que se desconhece; visa, ao contrário, compreender aquilo que já conhecemos sobre a linguagem, pois visa tornar clara novamente uma linguagem que já utilizamos, mas que numa determinada circunstância parece confusa.¹⁴⁵

Voltemos ao exemplo do problema filosófico da medição do tempo. Ora, sabemos falar sobre o tempo e, assim, sabemos o que significa a palavra “tempo” e as palavras “ontem”, “hoje” e “amanhã” nos vários contextos em que elas aparecem. Por que então agora nos parece problemática a relação entre o passado, o presente e o futuro, de forma que nenhum destes parece existir? Ora, não por que não conheçamos suficientemente o que são o tempo, o passado, o presente e o futuro, mas sim porque confundimo-nos acerca do uso das palavras “tempo”, “passado”, “presente” e “futuro” no contexto da formulação do problema. Por mais óbvio que o sentido destas palavras pareça no dia-a-dia, a frase “como é possível medir o tempo, uma vez que o passado não está mais presente, o futuro ainda não está presente, e o presente é um ponto sem extensão?” nos faz pensar que talvez não saibamos bem o que elas significam, pois não sabemos como resolver esse enigma. Porém, não há enigma algum. O que ocorre, como vimos, é uma confusão acerca do sentido da palavra “medir”. Uma vez desfeita a confusão, vemos que o “problema” não dizia respeito ao nosso conhecimento do tempo nem à nossa capacidade de medi-lo, mas ao sentido de “medir” na frase, que não é adequado à medição do tempo, mas à medição de coisas no espaço. Desfez-se então uma confusão, sem que fosse necessário conhecer nada de novo, posto ter ocorrido através da lembrança daquilo que já conhecemos.

Os problemas filosóficos, portanto, não são problemas reais, mas pseudoproblemas. Procuramos por uma resposta para um problema filosófico da mesma forma que procuramos por uma resposta para um problema científico; um problema filosófico, porém, consiste num enigma, num paradoxo, ou seja, num problema que nenhuma resposta parece resolver. Deve-se, então, examinar a pergunta ao invés de se buscar por uma resposta. O exame da formulação de um determinado problema revelará, primeiramente, se se trata de um problema

¹⁴⁵ KUUSELA, 2008, pp. 84-85, tradução nossa: “[...] a clarificação filosófica está preocupada em dissolver mal-entendidos, não em informar alguém acerca do uso da linguagem como se ele não soubesse como usar a linguagem ou como se o propósito fosse coletar dados acerca de diferentes formas de se usar a linguagem. Enquanto um estudo empírico informa alguém acerca de algo de que ele não sabe (talvez confirmando uma hipótese acerca de como as coisas devem ser), descrições filosóficas tem o objetivo de dissolver confusões relacionadas a algo que alguém já sabe, mas que tem dificuldades para entender e explicar. Esta diferença vem à tona em que enquanto a correção de uma investigação empírica é julgada com base em evidências (relatos acerca do uso da linguagem precisam ser bem documentados, e assim em diante), o critério de correção de um registro filosófico, uma vez que os problemas se baseiam em mal-entendidos, é o desaparecimento do problema: o reconhecimento de que ele foi resolvido ou dissolvido.”

real, ao qual se pode dar uma resposta (conhecida ou não), ou se se trata de um pseudoproblema, ou seja, uma confusão linguística, uma formulação que parece conter um problema, mas contém apenas um mal-entendido. Caso se trate de um pseudoproblema, é tarefa então do filósofo prosseguir em sua análise e procurar pelos motivos que levaram ao surgimento da confusão. A esta etapa do trabalho filosófico Wittgenstein dá o nome de “terapia”:

“A linguagem (ou o pensamento) é algo único” – isto se prova ser uma superstição (não um erro!), produzido por ilusões gramaticais. E agora a impressividade retorna a estas ilusões, aos problemas.¹⁴⁶

Certas ilusões produzidas pelas formas de nossa linguagem e por nossas atitudes diante da linguagem e diante de certos fenômenos produzem os problemas filosóficos que, como Wittgenstein enfatiza, são superstições, e não erros, ou seja, podem desaparecer caso tornemos nosso pensamento claro, sem que seja preciso conhecer algo novo. A atenção do filósofo deve se voltar, portanto, às próprias formulações dos problemas filosóficos.

Os problemas que surgem de uma interpretação errada de nossas formas de linguagem têm o caráter da *profundidade*. Eles são inquietações profundas; eles estão tão profundamente enraizados em nós quanto as formas de nossa linguagem, e sua significância é tão grande quanto a importância de nossa linguagem. – Perguntemo-nos: porque sentimos uma piada gramatical como *profunda*? (E é isto que é a profundidade da filosofia.)¹⁴⁷

Tal como outros tipos de superstição, os problemas filosóficos não são banais. Confundimo-nos acerca de certos fenômenos e não acerca de outros por que damos importância a estes fenômenos, e confundimo-nos desta ou daquela forma porque esta ou aquela forma levam a conclusões às quais gostaríamos de chegar. Nosso entendimento da linguagem que utilizamos passa por nossos sentimentos em relação à linguagem e aos fenômenos que ela representa e, assim, também a solução dos problemas filosóficos deve buscar os sentimentos que jazem na origem (e no fim) de uma determinada confusão.

Tentamos compreender a linguagem que utilizamos, e nisso estamos certos; erramos, porém, ao inferir que da compreensão da linguagem que utilizamos para falar dos fenômenos segue-se necessariamente a compreensão dos próprios fenômenos; e erramos novamente ao inferir que de nossa compreensão da linguagem que utilizamos para falar de uma classe de

¹⁴⁶ WITTGENSTEIN, 2009, §110, tradução nossa.

¹⁴⁷ WITTGENSTEIN, 2009, §111, tradução nossa.

fenômenos, à qual se seguiria necessariamente a compreensão desta classe de fenômenos, segue-se também a compreensão de outras classes de fenômenos, uma vez que a compreensão da linguagem que utilizamos para falar de todas estas classes de fenômenos sugere que eles possuem algo em comum. Ou seja, erramos, primeiramente, ao não perceber que as formas de nossa linguagem não representam, necessariamente, as formas dos fenômenos que ela busca representar, pois ignoramos que não é necessário que a linguagem e os fenômenos partilhem de uma mesma forma para que estes possam ser representados por aquela; e erramos, num segundo momento, ao não perceber que as formas dos fenômenos não correspondem, necessariamente, às formas de nossa linguagem que utilizamos para representá-los, pois ignoramos que não é necessário que os fenômenos partilhem de uma mesma característica para que possam ser representados da mesma forma.

Ora, essa caracterização dos erros envolvidos no surgimento dos problemas filosóficos, que parece envolver uma tautologia, quer dizer apenas que, se assumimos que existe uma relação de correspondência entre nossos conceitos e os fenômenos, ou seja, se assumimos que nossos conceitos representam os fenômenos exatamente como eles são, infere-se disso que onde há uma relação entre conceitos, deve haver a mesma relação entre os fenômenos que eles representam. Isso nos leva não somente a nos enganar acerca da nossa compreensão dos fenômenos com os quais estamos familiarizados e que nos parecem bastante simples, mas também nos leva, conseqüentemente, a nos enganar acerca da nossa compreensão de fenômenos mais complexos, os quais julgamos poder compreender por inferência. Sobre isso Wittgenstein fala no primeiro parágrafo das *Investigações*, ao comentar a imagem agostiniana da linguagem, segundo a qual “[...] as palavras na linguagem nomeiam objetos – sentenças são combinações de tais nomes.”¹⁴⁸

Agostinho não menciona qualquer diferença entre tipos de palavra. Alguém que descreva o aprendizado da linguagem desta forma está, acredito, pensando primariamente em substantivos como “mesa”, “cadeira”, “pão”, e em nomes de pessoas, e apenas secundariamente nos nomes de certas ações e propriedades; e nos tipos de palavra remanescentes como algo que dará conta de si mesmo.¹⁴⁹

Ou seja, exemplos simples e familiares nos levam a pensar que as palavras possuem significado porque representam objetos. Tal pensamento faz certo sentido no contexto de nomes de coisas e pessoas (muito embora este pensamento esteja equivocado mesmo neste

¹⁴⁸ WITTGENSTEIN, 2009, §1, tradução nossa.

¹⁴⁹ WITTGENSTEIN, 2009, §1, tradução nossa.

contexto simples), mas não dá conta do significado nem dos chamados substantivos abstratos, muito menos de verbos, pronomes, interjeições, etc. Porém, chamamos “cadeira”, “liberdade”, “não” e “olá” palavras, ou seja, todas fazem parte de um mesmo conceito; deve, portanto, haver algo comum entre elas. Assim, se “cadeira” possui significado porque representa um tipo de objeto, “liberdade”, “não” e “olá” devem também representar certos tipos de objeto. Esse raciocínio gera inúmeros problemas filosóficos, uma vez que é impossível determinar os objetos aos quais se referem estas palavras. Caso se assuma que as palavras possuem significado não porque representam objetos, mas por outro motivo (por exemplo, porque comunicam pensamentos), ainda assim será necessário determinar de que forma todas as palavras possuem significado pelo mesmo motivo, e novos problemas surgirão. O erro que leva à determinação da essência do significado impede que se compreenda o funcionamento do significado em suas diferentes manifestações. O erro, acreditamos, está na nossa falha em perceber como a essência do significado se manifesta de tantas formas diferentes. O erro está, no entanto, na própria essência do significado – mas isto não conseguimos ver.

É sobre isso que Wittgenstein fala no parágrafo 112: “Um símile que fora absorvido pelas formas de nossa linguagem produz uma falsa aparência que nos inquieta. ‘Mas não é *assim* que isso é!’ – dizemos. ‘Ainda é *assim* que *deve ser!*’”.¹⁵⁰ Ou seja, não conseguimos aceitar o conflito entre os fenômenos e os conceitos, pois acreditamos estar de posse da forma correta de compreender a relação entre conceitos e fenômenos. Por esse motivo insistimos em impor aos fenômenos nossos conceitos, mesmo que ainda não compreendamos os fenômenos totalmente: “‘Mas é *assim* que isso é! – – –’, eu digo a mim mesmo de novo e de novo. Eu me sinto como se eu pudesse apenas fixar meu olhar de forma absolutamente aguda nesse fato e tê-lo em foco, eu poderia apreender a sua essência.”¹⁵¹

O mesmo tipo de erro aparece na noção de forma proposicional geral do *Tractatus*:

Tractatus Logico-Philosophicus (4.5): “A forma geral das proposições é: é assim que as coisas estão.” – Este é o tipo de proposição que alguém repete para si mesmo incontáveis vezes. Pensa-se estar traçando a natureza de novo e de novo, mas se está meramente traçando o quadro através do qual nós a vemos.¹⁵²

Projetamos nossos conceitos nos fenômenos quando acreditamos que eles os representam exatamente. Acreditamos estar, através do conceito, apreendendo um conjunto de

¹⁵⁰ WITTGENSTEIN, 2009, § 112, tradução nossa.

¹⁵¹ WITTGENSTEIN, 2009, § 113, tradução nossa.

¹⁵² WITTGENSTEIN, 2009, § 114, tradução nossa.

fenômenos com base em uma característica partilhada por todos eles; porém, o que ocorre é que podemos reunir os fenômenos com base em uma característica partilhada por todos eles e, assim, obtemos um conceito. Enquanto ferramenta que nos permite reunir diversos fenômenos num todo uniforme, um tal conceito pode ser bastante útil; mas ele se torna prejudicial quando se assume que a forma pela qual ele reúne os fenômenos faz parte da essência dos mesmos, como se os conceitos não fossem criação humana, mas já estivessem presentes na realidade, estruturando os fenômenos, e como se apenas os captássemos.

Uma vez que vejamos um conceito desta forma, não conseguimos mais pensar fora dele: “Uma *imagem* nos manteve cativos. E nós não podíamos sair dela, pois ela jazia em nossa linguagem, e a linguagem parecia apenas repeti-la a nós inexoravelmente.”¹⁵³ Os filósofos veem todos os fenômenos a partir de uma mesma perspectiva, perspectiva esta que parte de uma ideia determinada de linguagem. Isto faz com que os conceitos utilizados pelo filósofo já não guardem relação com os mesmos conceitos no contexto da prática linguística:

Quando os filósofos usam uma palavra – “conhecimento”, “ser”, “objeto”, “eu”, “proposição/sentença”, “nome” – e tentam apreender a *essência* da coisa, deve-se sempre se perguntar: a palavra é realmente usada desta forma na linguagem na qual ela está em casa? –
O que *nós* fazemos é trazer as palavras de volta de seu uso metafísico para seu uso cotidiano.¹⁵⁴

Os conceitos utilizados pelos filósofos representariam as essências dos fenômenos. Construídos com base em certas imagens, ou seja, certas perspectivas dos fenômenos tornadas absolutas, tais conceitos se distanciam dos fenômenos que visariam representar, pois uma vez que se mostram incapazes de dar conta das diferentes manifestações dos fenômenos, eles buscam representar essências mais e mais puras, de forma que, no final, a essência tem pouca ou nenhuma relação com os fenômenos reais. Portanto, perguntar como as palavras utilizadas pelo filósofo para nomear essências são empregadas fora do âmbito filosófico, lá onde elas podem ser primeiramente encontradas, ou seja, nas linguagens naturais, nos faz perceber se os conceitos filosóficos guardam ainda ou não alguma relação com os fenômenos reais.

Me é dito: “Você compreende esta expressão, não compreende? Ora – estou a usando com o significado com o qual você está familiar.” Como se o significado fosse uma aura que a palavra traz junto consigo e que se mantém em todo tipo de uso.

¹⁵³ WITTGENSTEIN, 2009, §115, tradução nossa.

¹⁵⁴ WITTGENSTEIN, 2009, §116, tradução nossa.

(Se, por exemplo, alguém diz que a sentença “Isto está aqui” (dizendo enquanto aponta para um objeto à sua frente) faz sentido para ele, então ele deveria se perguntar em que circunstâncias especiais esta sentença é realmente usada. Lá ela faz sentido.)¹⁵⁵

Alguns filósofos afirmam fundamentar seus conceitos na linguagem cotidiana, ou seja, afirmam que os conceitos filosóficos por eles utilizados correspondem aos conceitos utilizados pelos falantes da linguagem. Qual o critério, porém, para determinar se um conceito é ou não utilizado pelos falantes de uma língua em sua prática linguística cotidiana? Ora, um conceito nunca é dado de uma vez por todas, mas muda de acordo com a prática linguística. Muito embora sejam as comunidades que criem os conceitos em sua prática linguística, isso não significa que a prática de uma comunidade possa determinar o conceito de uma vez por todas. Daí um conceito completa e precisamente delimitado sempre ser um conceito tornado absoluto, seja com base em um julgamento acerca do “uso comum” do conceito, seja com base num critério arbitrário.

O conceito, portanto, enquanto entidade mutável e indeterminada, uma vez tornado absoluto, ou seja, tornado essência, leva à injustiça ou à vacuidade. A filosofia enquanto teoria conceitual é, portanto, de uma forma ou de outra, dogmática, e isso quer dizer que ela é, por um lado, incapaz de dar solução aos problemas filosóficos, uma vez que busca soluções definitivas e, por outro lado, que ela é fonte de mais problemas filosóficos, pois cria novas formas confusas de ver os fenômenos. A filosofia, para Wittgenstein, deve ser investigação conceitual, que consiste em, através da comparação dos conceitos confusos com outros conceitos (baseados nos conceitos que utilizamos em nossa prática linguística ou criados pelo filósofo), dissolver a confusão conceitual. A tarefa de clarificação conceitual pode fazer uso de conceitos precisos e delimitados enquanto objetos de comparação, e por isso Wittgenstein é capaz de fazer um novo uso das velhas ideias dogmáticas.¹⁵⁶

¹⁵⁵ WITTGENSTEIN, 2009, §117, tradução nossa.

¹⁵⁶ KUUSELA, 2008, pp. 261-262, tradução nossa: “Na medida em que capturam aspectos ou características dos conceitos, pode ser feito um novo uso das teses filosóficas como objetos de comparação. Portanto, o distanciamento de Wittgenstein da metafísica não é apenas uma rejeição do que foi dito na filosofia metafísica, e seria enganador nesse sentido caracterizá-lo como um filósofo antimetafísico. [...] A diferença entre teses e sentenças filosóficas usadas como objetos de comparação pode ser caracterizada da seguinte forma: em contraste com uma tese acerca de uma necessidade a respeito da realidade que se deve supostamente aceitar (sob pena de irracionalidade ou ignorância), uma sentença filosófica usada como um objeto de comparação apresenta uma forma possível de conceber as coisas. Tal forma de conceber as coisas, ou um modelo filosófico, pode consistir em considerar ou apresentar algo como uma característica necessária do objeto de investigação. Usada como um objeto de comparação, no entanto, a necessidade permanece interna ao modelo e não é projetada na realidade disfarçada como uma sentença acerca de um fato necessário. Consequentemente, o modelo não exclui outras formas de conceber as coisas [...]”.

Isso quer dizer que Wittgenstein não acredita que todos os resultados obtidos pela filosofia desde seu nascimento devem ser abandonados. Os conceitos filosóficos criados pela filosofia metafísica com o objetivo de captar a essência dos fenômenos podem ser utilizados como objetos de comparação. Excluídos das relações conceituais metafísicas os elementos geradores de confusão (a necessidade, a universalidade, a unilateralidade), restam relações conceituais que podem ser esclarecedoras nos contextos adequados.

3.2. A natureza dos problemas filosóficos (parágrafos 118 a 123)

Problemas filosóficos são problemas linguísticos. Não sabemos como pode certo arranjo de palavras tão familiares produzir tão grande inquietação. Quanto mais familiares as palavras, maior o espanto diante da ideia de que não as conhecemos completamente.

Equivale também ao tamanho de nosso espanto a grandiosidade da resposta que esperamos. Pois o abismo que se abre diante de nossos pés quando acreditamos não mais saber como prosseguir parece tão grande que só uma longa, reta e sólida ponte parece poder atravessá-lo.

Donde surgirem, dos problemas que nascem da incompreensão de palavras muito familiares, as grandes teses da filosofia. E, deslumbrados por sua grandiosidade, às vezes somos incapazes de perceber que elas não desfazem nossas inquietações, mas apenas as escondem.

Não é de se espantar, portanto, que o valor da filosofia seja frequentemente colocado em dúvida, não apenas pelo senso comum, mas pela própria filosofia, que acaba por criar grandes teses acerca de como não podemos conhecer nada ou de que nada possui valor.

Wittgenstein pode parecer, para aqueles que estão acostumados a esse tipo de filosofia, tratar de banalidades e, assim, reduzir o valor da filosofia. O que ele faz, porém, é devolver o valor à filosofia restituindo-lhe a capacidade de resolver os problemas filosóficos. Sua filosofia consiste em nos lembrar da familiaridade de nossas palavras e de que as inquietações que sentimos podem ser facilmente solucionadas. E então percebemos que não é necessária uma ponte para que atravessemos o abismo, pois não há abismo algum. E só quem sentiu ter o abismo sob seus pés saberá o valor desta descoberta.

Este subcapítulo é dedicado aos parágrafos 118 a 123, nos quais Wittgenstein trata do valor da filosofia e de suas descobertas e da natureza dos problemas filosóficos. Pois a concepção dos problemas filosóficos enquanto confusões linguísticas não é suficiente para

que compreendamos o valor da filosofia que desfaz tais confusões. É preciso ter a experiência de se ver paralisado por um problema bastante simples, e de se ver livre quando o problema desaparece como fumaça, para que se compreenda que a filosofia que torna claro o uso da linguagem não é de importância menor.

No parágrafo 118 Wittgenstein trata da questão da importância da filosofia:

De onde esta investigação tira sua importância, dado que ela apenas parece destruir tudo que é interessante: isto é, tudo que é grande e importante? (De certa forma, todas as construções, deixando apenas pedras e entulho.) Mas o que estamos destruindo são apenas castelos de cartas, e estamos limpando o solo da linguagem no qual eles se apoiavam.¹⁵⁷

A concepção de filosofia de Wittgenstein pode parecer resultar na redução, por um lado, da importância do trabalho filosófico e, por outro lado, do valor dos resultados do trabalho dos filósofos até então. Isso porque para Wittgenstein o trabalho filosófico não resulta no conhecimento de essências, mas na simples compreensão da linguagem que utilizamos. A consequência desta mudança não é, porém, uma redução do valor da filosofia (entendida tanto como a atividade da filosofia quanto como o produto da atividade dos filósofos), pois, para Wittgenstein, uma mudança na concepção de filosofia envolve também uma mudança na concepção do valor da filosofia, mudança esta que permite que a filosofia efetivamente alcance os resultados que almeja e que, ao mesmo tempo, seus resultados não sejam de menor relevância. Nisso consiste a inversão “sobre o eixo de nossa real necessidade” da qual fala Wittgenstein no parágrafo 108.

A concepção de filosofia enquanto busca pelo conhecimento das essências de todas as coisas importantes parece capaz de concretizar o desejo humano de conhecer e compreender tudo que há e – o que é mais importante – tudo que pode haver. A filosofia, no entanto, se mostrou incapaz de concretizar tal desejo, pelo simples fato de que este não é um desejo concretizável. Em busca da concretização de tal desejo, a filosofia só poderia chegar, e de fato chegou, a dois resultados: a injustiça ou a vacuidade. Pois ou a filosofia tenta compreender um determinado fenômeno em sua totalidade e, incapaz de abarcar num conceito precisamente delimitado todas as possibilidades de tal fenômeno, é injusta para com o fenômeno em questão, ou a filosofia expande ainda mais seu conceito de forma a abarcar todas as possibilidades do fenômeno e, assim, cria um conceito vazio, que nada mais distingue (um exemplo seria o conceito de “ser”, que abarca tudo que é); se um conceito não

¹⁵⁷ WITTGENSTEIN, 2009, §118, tradução nossa.

faz distinções, nada havendo fora dele, ele perde seu sentido, que consiste exatamente em identificar e diferenciar.

A injustiça e a vacuidade fazem da filosofia uma atividade que busca conhecer tudo e acaba não conhecendo nada. Mas seus problemas não param aí: a filosofia pode, por um lado, gerar uma ilusão de conhecimento e, assim, impedir que a busca pelo conhecimento continue, e, por outro lado, pode gerar paradigmas que guiem a busca por novos conhecimentos e perpetuem seu erro. Por fim, pode gerar ainda o ceticismo, ou seja, a ideia de que o conhecimento não é possível, uma vez que a filosofia se mostra incapaz de conhecer o que é necessário e que o conhecimento empírico, uma vez que conhece o que é contingente, não é conhecimento num sentido estrito (ou seja, filosófico) do termo.

Como vimos, a concepção de filosofia de Wittgenstein não incorre no abandono das teses metafísicas, mas, apenas, na mudança de seu *status*. Os resultados do trabalho dos filósofos não mais representam tentativas falhas de se conhecer essências, mas podem representar ferramentas de clarificação filosófica. Entre um filósofo metafísico e outro necessariamente há o abandono das antigas ideias e a substituição por ideias novas, visto que as ideias de um e de outro representam diferentes tentativas de representar as mesmas essências. Se Wittgenstein não procura conhecer essências através de sua filosofia, então ele não precisa abandonar todas as teses filosóficas anteriores nem substituí-las por novas teses, pois sua filosofia não elabora teses. Assim, tudo o que os filósofos disseram não precisa ser abandonado como absoluto absurdo, pois o que há de absurdo em suas afirmações é somente a ideia de que elas representam a essência absoluta das coisas.

Os resultados do trabalho dos filósofos, cujo valor parecia se desfazer por completo sempre que novos resultados apareceriam e tentavam suplantam os anteriores, agora podem voltar a possuir valor, uma vez que sejam aplicados como ferramentas clarificadoras e sejam bem-sucedidos na tarefa de dissolver confusões filosóficas. A filosofia de Wittgenstein, colocando para si mesma o fim de clarificar o uso da linguagem, pode tanto alcançar esse fim quanto permitir que a filosofia produzida até então também alcance esse fim. Isso não quer dizer, no entanto, que esse seja um fim menor, mas apenas um fim possível. E seu valor consiste em dissolver problemas filosóficos reais, e não problemas filosóficos imaginários: “Os resultados da filosofia são a descoberta de algum simples absurdo e as contusões que o entendimento recebeu ao correr de encontro aos limites da linguagem. Elas – as contusões – nos fazem ver o valor daquela descoberta.”¹⁵⁸

¹⁵⁸ WITTGENSTEIN, 2009, §119, tradução nossa.

O que Wittgenstein quer dizer em sua caracterização do valor dos resultados de sua filosofia é o seguinte: podemos usar a linguagem com sucesso no dia-a-dia, mas também podemos, poder-se-ia dizer, abusar dela, ou seja, podemos tentar ir além dos seus limites. Quando o fazemos, pode parecer que conseguimos ir além de seus limites, mas isso é uma ilusão. Não podemos sair da linguagem que utilizamos, a não ser que seja para ir para outra linguagem. Para além de qualquer linguagem não há nada. É parte da tarefa de dissolução de problemas filosóficos mostrar, num primeiro momento, que não fomos além da linguagem, mas que apenas nos chocamos continuamente contra seus limites.

A percepção disso é suficiente para que entendamos o valor dessa filosofia. A filosofia agora nos permitirá livrar-nos das dificuldades geradas pela ilusão de que havíamos transcendido a linguagem, dificuldades essas expressas em enigmas insolúveis acerca do que pensar, dizer e fazer. Mais do que isso, a filosofia nos permitirá compreender porque corremos de encontro aos limites da linguagem e o que buscávamos, pois acreditávamos poder encontrar fora dela.

No início do parágrafo 120, Wittgenstein diz:

Quando falo sobre linguagem (palavra, sentença, etc.), devo falar da linguagem do cotidiano. Seria essa linguagem muito grosseira, muito material, para o que nós queremos dizer? *Então, como outra linguagem deve ser construída?* – E como é extraordinário que possamos fazer alguma coisa com a que temos!¹⁵⁹

Aqui Wittgenstein toca em duas questões: por um lado, a questão de que não há critério absoluto de precisão da linguagem; por outro, a questão de que a linguagem imprecisa que possuímos é suficiente para nossos fins. Estas duas questões se complementam: não precisamos de uma linguagem absolutamente exata, pois o absolutamente exato significa apenas que não foi escolhido nenhum critério particular de exatidão, e as linguagens que utilizamos, ao contrário, possuem a exatidão necessária aos fins particulares a que se propõem. Assim, caso uma linguagem não possua exatidão adequada para um certo fim, cria-se então uma linguagem com esse fim em vista. Onde não falta uma linguagem, não podemos desejar criar uma nova.

A filosofia frequentemente acredita ser necessário criar novas linguagens, como se os problemas filosóficos fossem gerados pela falta de uma linguagem apropriada. Eles surgem, porém, de confusões quanto ao uso de uma linguagem já existente e adequada aos seus fins.

¹⁵⁹ WITTGENSTEIN, 2009, §120a, tradução nossa.

Problemas resolvidos através da criação de novas linguagens não são problemas filosóficos, mas, dentre outros, problemas científicos.

Ao dar explicações, eu já tenho que usar uma linguagem pronta (não algum tipo de linguagem preparatória, provisória); isto é suficiente para mostrar que eu posso vir apenas com externalidades acerca da linguagem.

Sim, mas como essas observações podem então nos satisfazer? – Bem, suas questões mesmas foram feitas nesta linguagem; elas tinham de ser expressas nesta linguagem, se havia algo a perguntar!

E suas dúvidas são mal-entendidos.

Suas questões se referem a palavras; então eu tenho que falar de palavras. As pessoas dizem: não é a palavra que conta, mas seu sentido, pensando no sentido como uma coisa do mesmo tipo da palavra, embora diferente da palavra. Aqui a palavra, lá o sentido. O dinheiro, e a vaca que se pode comprar com ele. (Por outro lado, no entanto: o dinheiro, e o que pode ser feito com ele.)¹⁶⁰

A dissolução de um problema filosófico só se pode dar no interior da mesma linguagem em que surge o problema e, assim, consistirá em tornar essa linguagem clara, não sendo necessário para seu fim tratar da essência da linguagem, de sua estrutura, de suas possibilidades. Pode-se esperar que a filosofia dissolva um problema filosófico e, ao mesmo tempo, dissolva todos os problemas possíveis que digam respeito àquele fenômeno. Porém, a filosofia pode apenas dissolver problemas particulares, e apenas quem concebe um destes problemas pode saber o valor de sua dissolução.

Aqui Wittgenstein lida com a questão da determinação do conceito de palavra, usando como exemplo a determinação do conceito “dinheiro”. Ora, podemos tentar definir “dinheiro” da seguinte maneira: usamos o dinheiro para adquirir objetos. Mas de que tipo de objeto estamos falando? De objetos materiais? Ora, podemos também adquirir objetos, digamos, imateriais, através do dinheiro. Será então que o dinheiro compra sobrevivência? Ou conforto? Ou poder? Ou mesmo a felicidade? Seja qual for nossa definição da essência do dinheiro, ela resultará em injustiça (ou seja, em conflito com a realidade, à qual teríamos que impor nosso conceito) ou em vacuidade (por exemplo, caso digamos que o dinheiro pode comprar tudo), e estaremos sendo dogmáticos. O dinheiro pode afinal, ser usado para muitas coisas. E, por isso, não se deve buscar o sentido do dinheiro em algo diferente dele. O sentido do dinheiro está nele mesmo, ou seja, em seus usos reais, e podemos pensar seu sentido apenas em cada caso particular.

¹⁶⁰ WITTGENSTEIN, 2009, §120b-f, tradução nossa.

O mesmo vale para a palavra. O sentido das palavras não está em algo diferente delas e que lhes dá sentido. Definir “palavra” desta maneira incorre na ideia de que o sentido da linguagem está em algo fora dela, diferente dela, em algo que pode ser conhecido através dela ou apesar dela. Mas o sentido da linguagem está nela mesma, em todas as suas particularidades e também em sua universalidade real, e não em sua universalidade ideal. Podemos pensar o sentido da linguagem apenas em cada caso particular.

Pode-se pensar: se a filosofia fala do uso da palavra “filosofia”, deve haver uma filosofia de segunda ordem. Mas não é assim; é, ao contrário, como no caso da ortografia que lida com a palavra “ortografia” dentre outras sem ser de segunda ordem.¹⁶¹

Se o sentido da linguagem está nela mesma e não em algo fora dela, não há linguagens de segunda ordem. Os critérios de sentido são dados pela própria linguagem usada, e a correção de seu sentido se faz tendo em vista os fins a que a linguagem se propõe. O mesmo vale para a filosofia. Não há uma filosofia de segunda ordem através da qual se compreenderia o sentido da palavra “filosofia”. O sentido da filosofia está em seu fim, que é a clarificação da linguagem, e compreender a palavra “filosofia” passa por uma clarificação da linguagem na qual ela aparece. Compreende-se então que os problemas filosóficos nada mais são que confusões linguísticas, e que a filosofia deve ser clarificação da linguagem.

Embora isso possa parecer circular, a circularidade aqui não é um problema, pois não se trata de determinar uma cadeia causal que culmina no conceito de filosofia como clarificação, mas apenas de ver formas diferentes pelas quais se pode chegar ao conceito de filosofia ou dele partir e, de uma forma ou de outra, concluir que ela é clarificação da linguagem. Tal circularidade aparece como um problema apenas quando se pretende definir “filosofia” de uma vez por todas, o que não é o caso aqui – Wittgenstein diz, em inúmeros pontos, que esta é a forma pela qual ele faz filosofia, e não a única forma de se fazer filosofia.

Não há, assim, uma essência da linguagem para além dela a partir da qual seja necessário derivar a essência da filosofia para que, assim, seja possível compreender a linguagem. A compreensão da linguagem só será uma compreensão real (ou seja, que dissolve incompreensões reais) se se der dentro dela, e a filosofia só poderá alcançar seu fim clarificatório caso também se dê dentro da linguagem que visa clarificar.

¹⁶¹ WITTGENSTEIN, 2009, §121, tradução nossa.

Uma fonte principal de nossa falha em compreender é que nós não temos uma visão perspicua do uso de nossas palavras. – Nossa gramática não possui perspicuidade. Uma representação perspicua produz precisamente aquele tipo de entendimento que consiste em “ver conexões”. Daí a importância de encontrar e inventar *ligações intermediárias*.

O conceito de representação perspicua é de fundamental significância para nós. Ele caracteriza o modo pelo qual representamos coisas, como nós olhamos para as coisas. (Será isso uma “Weltanschauung”?)¹⁶²

E de que forma a filosofia clarifica o uso da linguagem? Através de uma visão perspicua dele, diz Wittgenstein. A apresentação do uso da linguagem de forma que se possa ver as conexões entre diferentes palavras e seus significados, de forma que se possa ver as ligações intermediárias que unem numa mesma família palavras que aparentam ser *essencialmente* diferentes. Confusões geradas por uma visão reduzida de uma linguagem, pelo uso de uma analogia enganadora ou pela aplicação de uma imagem que paralisa o pensamento são desfeitas quando se apresenta a linguagem de forma perspicua, seja mostrando ligações com outras partes da linguagem utilizada, seja inventando linguagens que sirvam de ponte entre um caso e outro. Torna-se perspicua nossa compreensão da linguagem quando a reordenamos de forma a desfazer confusões.¹⁶³

O conceito de representação perspicua, como diz o próprio Wittgenstein, caracteriza o cerne de sua filosofia, mas não a essência da filosofia.¹⁶⁴ Faz parte de seu método para a clarificação de um amplo espectro de problemas filosóficos, aqueles que cabem na definição: “Um problema filosófico tem a forma: ‘não sei como prosseguir.’”¹⁶⁵, ou seja, problemas que

¹⁶² WITTGENSTEIN, 2009, §122, tradução nossa.

¹⁶³ KUUSELA, 2008, p. 234, tradução nossa: “[...] a apresentação perspicua, tal como Wittgenstein a concebe, de fato envolve o uso de modos de apresentação, tais como regras e comparações, por meio dos quais o uso da linguagem é feito perspicuo. A apresentação perspicua, portanto, não pode ser vista como um ‘descendente da inefabilidade do Místico’, enquanto isso significar que seu objetivo seja possibilitar à gramática mostrar-se sem quaisquer modos de apresentação sendo empregados. Ao contrário, a apresentação perspicua envolve, entre outras coisas, a introdução de novas expressões com o propósito de tornar mais fácil alcançar uma compreensão clara das relações conceituais. (Um exemplo de uma tal expressão nova seria um conceito redefinido de forma simplificada com o objetivo de destacar certo aspecto ou aspectos do conceito real. Mais especificamente, [...] o significado definido como uso governado por regras pode ser visto como um exemplo de um tal conceito simplificado [...]).”

¹⁶⁴ KUUSELA, 2008, p. 237, tradução nossa: “[...] as palavras exatas da declaração de Wittgenstein de que o conceito de apresentação perspicua ‘caracteriza nossa forma de apresentação, a forma como nós olhamos para as coisas’ também é importante. Esta formulação da significância do conceito de apresentação perspicua pode ser vista como construída de forma a não deixar nenhuma dúvida acerca do status de sua concepção de filosofia como apresentação perspicua. [...] determinar uma forma de apresentação ou articular uma forma de olhar para as coisas é logicamente diferente de colocar uma tese ou uma sentença verdadeira/falsa. Assim quando Wittgenstein escreve em §122 que a aspiração à perspicuidade ‘caracteriza nossa forma de apresentação’ (isto é, é um elemento característico de seu modo de exame), seria claramente problemático lê-lo como colocando uma tese acerca do que a filosofia *deve* ser (ou como a filosofia *realmente* é, entendida corretamente, etc.) Ao contrário, ele está meramente oferecendo uma caracterização de *sua* abordagem e articulando uma *concepção particular* de filosofia.”

¹⁶⁵ WITTGENSTEIN, 2009, §123, tradução nossa.

surgem de tentativas de ultrapassar os limites da linguagem. É por isso que ele se pergunta se esse conceito não representaria uma *Weltanschauung*, isto é, uma visão de mundo. Pois a representação perspicua é uma forma de olhar os fenômenos, que se mostra útil para a clarificação de confusões surgidas por outra forma de olhar para os fenômenos.

3.3. A natureza da atividade filosófica (parágrafos 124 a 133)

É certo que não precisamos que um filósofo nos diga como devemos usar a linguagem para que saibamos como usá-la. Não percebemos, porém, que quando um filósofo expressa uma verdade absoluta, o que ele faz é nos dizer como devemos usar a linguagem. O mesmo ocorre se um filósofo nos diz que a origem de um problema filosófico é confusão linguística e que essa confusão se desfaz assim que passamos a usar a linguagem cotidiana – em outras palavras, a linguagem que o filósofo julga ser a linguagem cotidiana.

Se o filósofo não pode nos dizer como usar a linguagem, o que ele pode então nos dizer? Ora, o filósofo não afirma nada. O filósofo, ao contrário, nos ajuda a entender o que nós mesmos afirmamos. Seu trabalho consiste em descrever a linguagem que usamos de forma que confusões que possuímos acerca da linguagem desapareçam. E esse objetivo só pode ser alcançado se o filósofo descrever a linguagem que usamos, e não uma outra linguagem que ele julgue melhor que a que usamos; e se nós compreendermos que com sua descrição o filósofo pretende apenas nos livrar de uma confusão e, assim, nos permitir pensar, e não que ele pretenda pensar por nós.¹⁶⁶

Algumas das afirmações mais controversas de Wittgenstein acerca da filosofia encontram-se nos próximos parágrafos a serem analisados:

A filosofia não deve interferir de maneira alguma no uso efetivo da linguagem, pois ela pode apenas descrevê-lo.
Pois ela também não pode justificá-lo.
Ela deixa tudo como está.
Ela também deixa a matemática como está, e nenhuma descoberta matemática pode fazê-la progredir. Um “problema central em lógica matemática” é para nós um problema da matemática como outro qualquer.¹⁶⁷

A filosofia apenas descreve a linguagem, e não cabe a ela determinar o que pode e o que não pode ser dito (ou seja, não cabe a ela determinar os critérios de sentido de uma

¹⁶⁶ WITTGENSTEIN, 2009, prefácio.

¹⁶⁷ WITTGENSTEIN, 2009, §124, tradução nossa.

linguagem), nem determinar porque algo pode e porque algo não pode ser dito (ou seja, não cabe a ela justificar os critérios de sentido de uma linguagem). Essas determinações só se dão na práxis linguística, e a filosofia pode apenas descrevê-las. E esta descrição, como já vimos, também não pode se dar no vácuo, mas apenas com um propósito em vista – o propósito da clarificação de um problema filosófico.

Não é função da filosofia resolver uma contradição por meio de uma descoberta matemática ou lógico-matemática, mas tornar perspicuo o estado da matemática que nos confunde – o estado das coisas *antes* da contradição ser resolvida. (E ao fazê-lo não se está evitando uma dificuldade.)

Aqui o fato fundamental é que fixamos regras, uma técnica, para jogar um jogo, e que então, quando seguimos as regras, as coisas não saem como havíamos presumido. Então estamos como que enredados em nossas próprias regras.

Esse enredamento em nossas regras é o que queremos compreender: isto é, investigar.

Isto lança luz sobre nosso conceito de querer dizer. Pois nesses casos, as coisas se passam diferentemente do que queríamos dizer, do que previmos. É exatamente isso que dizemos quando, por exemplo, uma contradição aparece: “Não foi isso que eu quis dizer.”

O status cotidiano de uma contradição, ou seu *status* na vida cotidiana – este é o problema filosófico.¹⁶⁸

Os problemas filosóficos são confusões acerca da lógica da linguagem. Por mais paradoxal que pareça, somente podemos nos confundir acerca de uma linguagem que já conhecemos, ou seja, acerca de uma linguagem que já sabemos utilizar. Não podemos nos confundir acerca do que não conhecemos. Mas então como podemos nos confundir se já a conhecemos? Ora, conhecer uma linguagem significa saber usá-la – mas sabemos como usar uma linguagem apenas nos contextos práticos e linguísticos com os quais estamos acostumados: “É apenas em casos normais que uso de uma palavra nos é claramente prescrito. Sabemos, não temos dúvida, o que temos que dizer nesse ou naquele caso. Quanto mais anormal o caso, mais duvidoso se torna o que temos que dizer.”¹⁶⁹ Não sabemos mais como usar a linguagem ou que linguagem usar quando nos deparamos com um fenômeno ou com uma formulação estranha. O que dizemos parece não conformar com a realidade; ou o que dizemos parece não conformar com o que queríamos dizer.

Nesses casos é que surge uma confusão linguística. A linguagem que parecíamos dominar agora foge ao nosso controle, e isso pode dar a impressão de que nunca soubemos realmente utilizá-la, de que há algo nela que desconhecemos. O objetivo da filosofia, portanto,

¹⁶⁸ WITTGENSTEIN, 2009, §125, tradução nossa.

¹⁶⁹ WITTGENSTEIN, 2009, §142, tradução nossa.

é desfazer essa impressão, e mostrar que se trata apenas de uma confusão. E esse objetivo é cumprido através da descrição clarificadora da linguagem, que livra a pessoa de uma tendência a se expressar de uma forma confusa.¹⁷⁰

A filosofia apenas coloca tudo diante de nós, e nem explica nem deduz coisa alguma. – Já que tudo está à vista, não há nada a explicar. Pois o que quer que esteja oculto não é de interesse para nós.
O nome “filosofia” pode também ser dado para o que é possível *antes* de todas as novas descobertas e invenções.¹⁷¹

Por isso a filosofia é somente descrição. Ela não busca conhecer nada novo, mas apenas compreender o que já se conhece. Pois o que não é conhecido não pode ser de interesse para a filosofia. A filosofia lida com o que já se conhece, mas que se esqueceu: “O trabalho do filósofo consiste em ordenar memórias para um fim particular.”¹⁷² Ou seja, o filósofo torna clara ao falante sua própria linguagem ao lembrá-lo de aspectos de sua linguagem ignorados na formulação do problema filosófico.

Assim, a filosofia de Wittgenstein se dissocia completamente do debate filosófico. Pois se o objetivo do filósofo é clarificar o uso da linguagem de um falante com base em seus próprios critérios de sentido, então a filosofia não consiste em colocar teses para serem debatidas. “Em filosofia não são feitas inferências. ‘Mas isso deve ser assim!’ não é uma proposição filosófica. A filosofia coloca apenas o que todos concedem a ela.”¹⁷³ Isto é, para clarificar o uso da linguagem de um falante, o filósofo deve dizer apenas aquilo que possa significar um esclarecimento para o falante – e isso significa que o falante deve entender que as afirmações do filósofo dizem respeito à linguagem que ele utiliza a fim de que sua confusão possa ser dissolvida. As proposições do filósofo não são tecidas, formuladas para serem debatidas, ou para serem aceitas como verdadeiras, mas para clarificar, ou para serem aceitas como esclarecedoras. Por isso ele diz: “Se alguém fosse colocar *teses* em filosofia, nunca seria possível debatê-las, porque todos concordariam com elas.”¹⁷⁴ Isso não quer dizer, também, que todos deveriam concordar com as afirmações de Wittgenstein, nem que elas

¹⁷⁰ KUUSELA, 2008, p. 31, tradução nossa: “[...] o questionador é libertado de seu problema através de uma alteração particular de seu modo de expressão [...] O ponto da clarificação, portanto, é libertar uma pessoa da inclinação a se expressar de uma maneira que a enreda no problema filosófico.”

¹⁷¹ WITTGENSTEIN, 2009, §126, tradução nossa.

¹⁷² WITTGENSTEIN, 2009, §127, tradução nossa.

¹⁷³ WITTGENSTEIN, 2009, §599, tradução nossa.

¹⁷⁴ WITTGENSTEIN, 2009, §128, tradução nossa.

estariam acima de qualquer disputa; quer dizer apenas que o que o filósofo afirma visa a concordância daquele que se confunde, ou sua confusão não poderá ser dissolvida.¹⁷⁵

Por esse motivo muitas vezes as teses dos filósofos, quando não nos parecem absurdas, consistem em tautologias. O filósofo que tenta dissolver muitos problemas filosóficos de uma só vez com base em um critério de sentido determinado por ele mesmo acaba criando tautologias que apenas aparentemente dão fim à questão (vide a tese das “ideias” platônicas, segundo a qual, por exemplo, algo é vermelho porque participa da ideia de vermelho).

Mas como é que se pode usar a linguagem e ao mesmo tempo esquecer-se de certos aspectos dela?

Os aspectos das coisas que são mais importantes para nós estão escondidos por causa de sua simplicidade e familiaridade. (Alguém é incapaz de notar algo – porque está sempre diante de seus olhos.) Os fundamentos reais de suas dúvidas não impressionam as pessoas. A menos que *aquele* fato tenha em algum momento os impressionado. – E isso significa: nós falhamos em ser impressionados pelo que, uma vez visto, é o mais impressionante e o mais poderoso.¹⁷⁶

Nosso uso da linguagem é tão automático e, ao mesmo tempo, está tão entrelaçado com nossas formas habituais de ação e expressão, que certos aspectos das linguagens que usamos, os usamos sem que percebamos. Estes aspectos estavam lá quando aprendemos a usar a linguagem, mas talvez mesmo no momento do aprendizado eles estivessem apenas pressupostos.

No problema da medição do tempo, por exemplo, a confusão reside no conceito de medição, e não no conceito de tempo. Se nos perguntassem se há diferença entre a medição do tempo e a medição do espaço, certamente nos lembrariamos de algumas diferenças, assim como de semelhanças. Porém, na formulação do problema, focamos nossa atenção no conceito de tempo, dada sua importância e dado ser ele o objeto da dúvida, e esquecemo-nos do conceito de medição. Quando falamos em medir o tempo, o conceito de medição adequado ao tempo está pressuposto em nossa linguagem, mas não estamos conscientes de todos os seus

¹⁷⁵ KUUSELA, 2008, pp. 248-250, tradução nossa: “[...] concordar com uma sentença gramatical é concordar no contexto de algum problema específico que a sentença é capaz de esclarecer algum aspecto do assunto em questão. Assim não se espera que alguém aceite sentenças gramaticais no abstrato; elas apenas são oferecidas em resposta a confusões particulares e atuais. De acordo com isso, é enganador conceber lembretes gramaticais como verdades acerca de conceitos que devem ser reconhecidas por todos os usuários de tais conceitos, como sugere a imagem de sua aceitação necessária sob pena de irracionalidade. Ao contrário, lembretes gramaticais são instrumentos empregados para dissolver problemas filosóficos reais que pessoas particulares têm.”.

¹⁷⁶ WITTGENSTEIN, 2009, §129, tradução nossa.

aspectos, inclusive das diferenças entre este e outros sentidos de medição. Ao mesmo tempo, focamo-nos na aparente dúvida sobre a medição do tempo e esquecemo-nos que sabemos muito bem como medir o tempo e que nossas medições atingem os fins a que se propõem.

Por esse motivo, quando nos deparamos com um problema filosófico, frequentemente não atentamos para o fato de que ele trata de conceitos bastante familiares, e assim buscamos respostas. Uma vez que percebamos que os conceitos envolvidos nos problemas filosóficos nos são familiares, estaremos prontos para admitir que os problemas filosóficos são pseudoproblemas, e que sua solução não passa pelo estabelecimento de uma tese, mas pelo esclarecimento de como podemos nos confundir acerca de algo tão familiar.

No parágrafo 130 Wittgenstein fala nos jogos-de-linguagem enquanto objetos de comparação:

Nossos jogos-de-linguagem claros e simples não são estudos preliminares para uma futura regulamentação da linguagem – como se fossem primeiras aproximações, ignorando a fricção e a resistência do ar. Ao contrário, os jogos-de-linguagem figuram como *objetos de comparação* que, através de semelhanças e dessemelhanças, devem lançar luz sobre as características de nossa linguagem.¹⁷⁷

Wittgenstein não constrói uma teoria da linguagem e, portanto, o conceito de jogo-de-linguagem não representa a essência da linguagem. Os jogos-de-linguagem são, na verdade, instrumentos de clarificação filosófica. São linguagens simples, primitivas, das quais podemos ter uma visão perspicua, e que servem como objetos de comparação a fim de que possamos ter uma visão perspicua de uma linguagem, destacando semelhanças e diferenças. A partir de uma representação simples de como uma linguagem com um certo propósito funcionaria, podemos compreender melhor uma linguagem construída com o mesmo propósito. Ou, então, podemos compreender melhor como a linguagem não pode ser, utilizando-nos de uma imagem problemática para construir um jogo-de-linguagem no qual, dada sua simplicidade, as consequências da aplicação da imagem estejam mais claras – este tipo de aplicação é evidentemente o jogo-de-linguagem do parágrafo 1 das *Investigações*, que mostra num exemplo bastante simples porque a imagem agostiniana da linguagem é incapaz de explicar todos os fenômenos linguísticos.

Um jogo-de-linguagem pode tanto ressaltar a semelhança entre uma linguagem e um jogo, ou seja, pode ressaltar o fato de que quando usamos a linguagem seguimos regras, como pode também ressaltar o atrelamento de uma linguagem a uma forma de vida, e tornar esse

¹⁷⁷ WITTGENSTEIN, 2009, §130, tradução nossa.

atrelamento claro apresentando a linguagem em uma forma mais primitiva.¹⁷⁸ Ao mesmo tempo em que permite ver a linguagem de uma forma mais clara, num contexto mais simples, o jogo-de-linguagem permite ver que deste contexto mais simples pode surgir a linguagem complexa que utilizamos, através da soma de aspectos que a tornam mais e mais complicada.¹⁷⁹

Algumas afirmações de Wittgenstein dão a impressão de que os jogos-de-linguagem são, para ele, constitutivos da linguagem. O jogo-de-linguagem, no entanto, é uma forma de ver a linguagem, e uma forma especialmente esclarecedora. Wittgenstein não quer dizer que nossa linguagem é constituída de diversos jogos-de-linguagem, que são aparentados como os membros de uma família, e que os problemas filosóficos surgem quando confundimos jogos-de-linguagem; mas que podemos ver a linguagem da perspectiva simplificadora dos jogos-de-linguagem, que podemos entender as relações complexas entre as linguagens vendo as semelhanças de família entre os jogos-de-linguagem, e que podemos dissolver problemas filosóficos vendo como confusões entre jogos-de-linguagem dão origem a problemas semelhantes.¹⁸⁰

¹⁷⁸ KUUSELA, 2013, p. 11, tradução nossa: “O método dos jogos-de-linguagem, portanto, pode ser caracterizado como um método para o estudo do funcionamento das expressões linguísticas no contexto das atividades e da vida de que elas são parte. Crucialmente, no entanto, tais contextos podem ser extremamente complicados e longe de perspicuos. Assim, caracterizar a linguagem como parte de uma forma de vida e entranhada em atividades como tal ainda não explica como abordar a tarefa da clarificação da linguagem. É importante notar que, no entanto, outra característica dos jogos-de-linguagem que é crucial para seu emprego na clarificação lógica ou filosófica explica justamente isto. Essa característica, que figura igualmente proeminentemente em sua introdução tal como o entranhamento da linguagem em atividades é sua simplicidade ou primitivismo. Wittgenstein escreve: ‘[Jogos de linguagem] são formas de usar os sinais mais simples do que aquelas com as quais usamos os sinais de nossa linguagem cotidiana altamente complicada.’ [...] ‘O estudo dos jogos de linguagem é o estudo de formas primitivas da linguagem ou de linguagens primitivas.’ (BB, 17; cf. IF §§5, 7)”.

¹⁷⁹ WITTGENSTEIN, 2000, D309 (Blue Book), 17, tradução nossa: “Se quisermos estudar os problemas da verdade e da falsidade, do acordo e desacordo de proposições com a realidade, da natureza da asserção, suposição e questão, devemos com grande proveito olhar para formas primitivas de linguagem nas quais estas formas de pensar aparecem sem o pano de fundo confuso de processos de pensamento altamente complicados. Quando olhamos para tais formas simples da linguagem desaparece a névoa mental que parece obscurecer nosso uso ordinário da linguagem. Vemos atividades, reações que são claras e transparentes. Por outro lado reconhecemos nesses processos simples formas de linguagem que não estão separadas por uma ruptura de nossas formas mais complicadas. Vemos que podemos construir as formas complicadas a partir das primitivas adicionando novas formas gradualmente.”.

¹⁸⁰ KUUSELA, 2013, p. 19, tradução nossa: “De modo a entender o uso de uma palavra em ocasiões particulares, quando seu uso é algo complexo, envolvendo diferentes facetas de uso, precisamos ter clareza acerca de que jogos-de-linguagem estão sendo jogados. De acordo com Wittgenstein, isso pode ser estabelecido com referência às circunstâncias de uso, às ações e atividades das qual o uso da palavra é parte. [...] Um exemplo que ele menciona é o da palavra “pensamento” pela qual podemos querer dizer tanto o sentido de uma sentença, um fenômeno psicológico (objetivo) quanto um evento consciente (subjetivo). (Ms145, 25). Este exemplo parece particularmente sugestivo, uma ilustração de como confusões filosóficas podem surgir de falhas de se distinguir entre diferentes usos de uma palavra e de colocá-los juntos, talvez tentando explicar um uso em termos de outro ou reduzi-los a um que seja considerado o caso central.”.

Os jogos-de-linguagem, portanto, não representam a essência da linguagem em sua simplicidade original. Isso poderia incorrer tanto em injustiça, pois outros aspectos da linguagem, como sua complexidade, seriam ignorados, como também em vacuidade: caso tentássemos construir um jogo-de-linguagem simples e, ao mesmo tempo, que desse conta de todos os aspectos de uma linguagem, poderíamos acabar construindo um jogo-de-linguagem que nada diz.

Pois nós podemos evitar injustiça ou vacuidade em nossas asserções apenas apresentando o modelo como o que ele é, como um objeto de comparação – como um tipo de régua; não como um preconceito ao qual a realidade *deve* corresponder. (O dogmatismo ao qual sucumbimos tão facilmente ao filosofar.)¹⁸¹

Pretender abarcar num único conceito toda uma linguagem é projetar o conceito na realidade, é impô-lo, pois nada fora dele teria sentido. Pretender, portanto, falar da linguagem como ela realmente seria (ou seja, explicá-la), ao invés de apenas dizer como ela pode ser (ou seja, descrevê-la), é incorrer em dogmatismo.

Queremos estabelecer uma ordem em nosso conhecimento do uso da linguagem: uma ordem para um propósito particular, uma ordem dentre muitas ordens possíveis, não *a* ordem. Para este propósito devemos de novo e de novo *ênfatizar* distinções que nossas formas de linguagem ordinárias facilmente nos fazem deixar passar. Isto pode fazer parecer como se víssemos como nossa tarefa a reforma da linguagem. Tal reforma para propósitos práticos particulares, um avanço em nossa terminologia projetado para evitar mal-entendidos na prática, pode muito bem ser possível. Mas não são estes os casos com os quais estamos lidando. As confusões que nos ocupam emergem quando a linguagem está, por assim dizer, ociosa, não quando está trabalhando.¹⁸²

Um problema filosófico, que consiste em uma desordem dos conceitos (relativamente a um problema particular),¹⁸³ é resolvido por uma ordenação dos conceitos (visando a um fim particular, isto é, a dissolução do problema). Para a dissolução de um problema, portanto, é buscada uma ordem esclarecedora, uma ordem que mostre a confusão presente na formulação do problema. E um problema filosófico formulado de uma determinada maneira não

¹⁸¹ WITTGENSTEIN, 2009, §131, tradução nossa.

¹⁸² WITTGENSTEIN, 2009, §132, tradução nossa.

¹⁸³ KUUSELA, 2008, p. 86, tradução nossa: “Assim como retrata a filosofia como descrição do uso da linguagem, Wittgenstein caracteriza sua tarefa como a de organização ou ordenação. A tarefa da filosofia é trazer uma ordem a ‘nossos conceitos’, ‘as coisas’ ou ‘nosso conhecimento do uso da linguagem’, como ele alternadamente formula sua concepção. Ele escreve: ‘O problema filosófico é uma consciência de uma desordem em nossos conceitos, e pode ser solucionado através da ordenação deles.’ E nas *Investigações*: ‘Os problemas são resolvidos, não dando novas informações, mas organizando o que nós sempre soubemos.’”.

necessariamente é dissolvido por uma única ordenação esclarecedora. Da mesma forma, outro problema formulado de uma outra maneira poderia ser dissolvido por outras ordens esclarecedoras. Não há, portanto, uma ordenação correta de uma linguagem que a tornaria clara em todos os contextos, dissolvendo assim todos os problemas filosóficos que dela pudessem surgir. Não pode haver, também, uma grande ordem que una todas as ordens esclarecedoras numa só porque, visando fins particulares, certas ordens esclarecedoras podem excluir-se mutuamente.¹⁸⁴

Afirmar que há uma ordenação correta da linguagem equivale a afirmar que a linguagem pode ser melhorada. Ora, Wittgenstein não está afirmando que a linguagem não possa ser melhorada. É claro que ela pode, mas a melhoria de uma linguagem se dá em relação a um propósito particular, se dá relativamente a uma necessidade prática de melhoria e, portanto, se dá naturalmente na práxis linguística, e melhorar a linguagem não é tarefa do filósofo. Pois os casos com que o filósofo se preocupa, isto é, os problemas filosóficos, não são problemas linguísticos na forma de terminologias obsoletas, mas na forma de confusões acerca de termos que ainda utilizamos com sucesso. Por isso Wittgenstein diz que as confusões surgem não quando a linguagem trabalha, mas quando ela está ociosa, isto é, as confusões filosóficas não consistem em problemas surgidos do conflito entre a linguagem e a prática, mas em problemas surgidos do conflito entre a linguagem e nosso entendimento dela. A filosofia não deve dizer, portanto, “não fale assim; fale assim, ou o que você fala não terá sentido”, e sim “se o que você fala deveria ter sentido, mas parece não ter, talvez você não devesse falar exatamente assim; mas assim”.

Chegamos, com isso, ao último parágrafo a ser analisado:

Não queremos refinar ou completar o sistema de regras para o uso de nossas palavras de maneira inédita.

Pois a clareza que almejamos é uma clareza *completa*. Mas isto simplesmente quer dizer que os problemas filosóficos devem desaparecer *completamente*.

¹⁸⁴ KUUSELA, 2008, p. 89, tradução nossa: “É importante notar, no entanto, que o objetivo da filosofia não é, de acordo com Wittgenstein, estabelecer algo como a ordem correta de nossos conceitos. Ele escreve nas *Investigações*: ‘Queremos estabelecer uma ordem em nosso conhecimento do uso da linguagem: uma ordem com um fim particular em vista; uma dentre muitas ordens possíveis; não a ordem.’ [...] de acordo com Wittgenstein, podem haver diferentes ordenações filosóficas de conceitos dependendo de com quais dos seus aspectos se está preocupado. De forma a resolver certos problemas filosóficos, pode-se estabelecer uma ordem que destaca certas conexões conceituais – por exemplo, certas analogias e não-analogias entre conceitos – enquanto no caso de outros problemas, pode-se concentrar em outras características dos conceitos em questão, estabelecendo uma ordem diferente. Mas não precisa haver uma ordem última, ou a ordem, que una todas essas diferentes ordens. As ordens são estabelecidas, como Wittgenstein diz na passagem citada acima, ‘com um fim particular em vista’, este sendo a solução de problemas filosóficos particulares.”.

A real descoberta é aquela que me permite parar de filosofar quando quero. – Aquela que dá paz à filosofia, de forma que ela não seja mais atormentada por questões que colocam *ela própria* em questão. – Ao invés disso, agora um método é demonstrado por exemplos, e a série de exemplos pode ser interrompida. – Problemas são resolvidos (dificuldades eliminadas), não um *único* problema.¹⁸⁵

Confirmando o que já foi dito anteriormente, a filosofia de Wittgenstein não busca reformar a linguagem, transformando-a em uma nova linguagem, completamente clara e à prova de confusões. Pois o que Wittgenstein quer dizer por clareza completa significa clareza completa relativamente a um determinado problema filosófico.

O ideal da clareza completa anterior a qualquer problema filosófico é, ao mesmo tempo, impossível e desnecessário. Impossível porque, não havendo nenhuma confusão, não há nada a esclarecer, e qualquer tentativa de esclarecimento, na falta de um critério objetivo (determinado por uma confusão) se faz com base em um critério subjetivo (determinado pelo filósofo). Se o filósofo acredita que o esclarecimento é possível antes de qualquer problema filosófico, então ele julga poder esclarecer todo e qualquer problema filosófico, real ou possível. Os critérios subjetivos do filósofo aparecem então a ele como critérios super-objetivos e sua filosofia, portanto, como necessariamente verdadeira. E desnecessário porque, não havendo nenhuma confusão, não há nada a esclarecer, e qualquer tentativa de esclarecimento é supérflua. Se o filósofo acredita que o esclarecimento é necessário antes de qualquer problema filosófico, então ele julga ser preciso impor seu esclarecimento mesmo àqueles que discordam dele. O filósofo vê sua filosofia como necessariamente verdadeira e, por isso, como algo que se deve necessariamente aceitar.

A filosofia de Wittgenstein busca, portanto, o desaparecimento completo dos problemas filosóficos – um a um, porém. Cada problema é dissolvido no contexto da linguagem em que é formulado, e a filosofia alcança seu objetivo quando a confusão desaparece e, assim, o falante compreende a linguagem que utiliza e volta a poder utilizá-la sem ser paralisado pelo problema. “Os pensamentos em paz. Essa é a meta que alguém que filosofa busca.”¹⁸⁶ A paz dos pensamentos trazida pela dissolução de um problema filosófico não representa, porém, o fim do pensamento: representa, ao contrário, a libertação do pensamento de uma amarra. Dissolvida uma confusão, o pensamento pode voltar a fluir livremente.

¹⁸⁵ WITTGENSTEIN, 2009, §133, tradução nossa.

¹⁸⁶ WITTGENSTEIN, 2000, Ms127, 82, tradução nossa.

O desaparecimento completo dos problemas filosóficos também não significa que a filosofia deva, eventualmente, acabar:

A inquietação em filosofia, poder-se-ia dizer, surge de olhar a filosofia de forma errada, de vê-la de forma errada, a saber, como se ela fosse dividida em linhas longitudinais (infinitas) ao invés de linhas entrelaçadas (finitas). Esta inversão em nossa concepção produz a *maior* dificuldade. Pois tentamos, assim, apreender as linhas ilimitadas e reclamamos que isso não pode ser feito por partes. Certamente não pode, se por parte queremos dizer uma linha longitudinal infinita. Mas isso pode muito bem ser feito, se por parte queremos dizer uma linha entrelaçada. – Mas nesse caso nunca chegaríamos ao fim de nosso trabalho! – É claro, pois ele não tem fim.¹⁸⁷

Uma concepção de filosofia enquanto linhas infinitas vê como tarefa da filosofia dar respostas definitivas a problemas como “o que é o bem?”, determinando assim de uma vez por todas o conceito de bem e, desta forma, dissolvendo toda e qualquer confusão acerca deste conceito. Tal forma de ver a filosofia e os conceitos gera hierarquias conceituais, uma vez que é preciso determinar também o conceito de filosofia. Caso se defina “filosofia”, por exemplo, como clarificação da linguagem, então o conceito de linguagem assume um caráter fundamental. Nesse caso, a atividade da filosofia depende da correta determinação do conceito de linguagem. E, caso o conceito de linguagem do filósofo se mostre incompleto, então todo seu trabalho cai por terra.¹⁸⁸

Já uma concepção de filosofia enquanto linhas finitas vê como tarefa da filosofia dissolver problemas particulares. Não se trata de determinar os conceitos de uma vez por todas, mas de compreendê-los no contexto em que são usados. O método utilizado pelo filósofo, que antes dependia da determinação do conceito de filosofia, agora depende apenas de seu sucesso em clarificar a linguagem.

Por isso Wittgenstein diz demonstrar um método por exemplos. Seu método filosófico se mostra eficaz a partir dos exemplos que ele dá, nos quais o método desfaz determinadas confusões. E isso quer dizer que o método pode ser eficaz em casos semelhantes aos exemplificados, mas certamente não quer dizer que o método seja eficaz em todo e qualquer

¹⁸⁷ WITTGENSTEIN, 2000, Ms142, 134 / Ts220, 116, tradução nossa.

¹⁸⁸ KUUSELA, 2008, p. 50, tradução nossa: “[...] a mudança para problemas particulares torna o progresso calmo e pacífico possível ao eliminar a ideia de um problema fundamental e uma solução correspondente de que tudo depende. Porque as soluções dos problemas particulares conseqüentemente não se fundam na solução de um problema fundamental, elas não podem ser minadas pelas dificuldades relativas à solução de um tal problema fundamental ou ao fundamento da filosofia. A filosofia é aliviada da inquietude que se origina de ela ser baseada numa tese fundamental ou numa fundamentação teórica. Embora a filosofia, de acordo com esta visão, não tenha fim, o número de suas questões sendo potencialmente infinito, problemas particulares podem ser (dis/re)solvidos e colocados de lado.”

caso. Como não visa determinar de uma vez por todas o conceito de filosofia, Wittgenstein não precisa responder a todo contra-exemplo que possa ser apresentado a sua ideia de filosofia e de método filosófico (por isso ele diz que a série de exemplos pode ser interrompida). O filósofo pode trabalhar em paz, e pode parar de filosofar quando quiser, pois não corre o risco de ver seu trabalho desmoronar. A filosofia não mais é atormentada por questões que colocam ela própria em questão.¹⁸⁹

A seguir demonstraremos de que forma a interpretação aqui apresentada soluciona os problemas que a interpretação de Peter Hacker e Gordon Baker, quando estes trabalhavam juntos, não é capaz de solucionar. Escolhemos o conceito de gramática como o centro da discussão entre esta interpretação e a interpretação aqui desenvolvida, uma vez que partindo deste conceito podemos compreender tanto a concepção de linguagem quanto a concepção de filosofia das *Investigações*.

A interpretação de Baker e Hacker acerca do conceito de gramática é a seguinte: o conjunto das regras de uso de uma palavra é a gramática da palavra.¹⁹⁰ Esta interpretação, por um lado, entende que para Wittgenstein o significado é determinado pelo uso e, por outro lado, que para Wittgenstein a clarificação filosófica consiste em uma ordenação da nossa compreensão das regras de uso da linguagem a fim de dissolver problemas filosóficos surgidos de uma desordem na nossa compreensão destas mesmas regras.¹⁹¹ Por isso a filosofia

¹⁸⁹ KUUSELA, 2008, p. 50, tradução nossa: “Isto é, não há nenhuma concepção ou tese fundamental (a solução do problema fundamental) que providencie a base de uma abordagem filosófica e que deva ser defendida para prevenir que tudo baseado nela desabe. Consequentemente, uma certa compulsão a continuar fazendo filosofia desaparece: pode-se lidar com os problemas caso-a-caso e, portanto, se alguém desejar, pode parar e descansar satisfeito. No entanto, isto não significa abandonar a filosofia, como seria o caso se alguém desistisse de sua tese fundamental escolhida e com ela da possibilidade de qualquer solução de problemas particulares.”

¹⁹⁰ BAKER, HACKER, 2005a, p. 145-146, tradução nossa: “O uso de uma palavra, Wittgenstein afirma, é determinado pelas regras de uso daquela palavra (AWL 30). Pois usar palavras em uma fala é uma atividade governada por regras. As regras de uso de uma palavra são constitutivas do que Wittgenstein chamou ‘sua gramática’. Ele usou a expressão ‘gramática’ de uma forma idiossincrática [...] para se referir a *todas* as regras que determinam o uso de uma palavra, isto é, tanto as regras da gramática reconhecidas pelos linguistas e também o que os linguistas chamam ‘o léxico’ e excluem da gramática – isto é, as explicações do significado (LWL 46s.). À gramática pertence tudo que determina o sentido, tudo que deve ser determinado *anteriormente a questões acerca de verdade*. A gramática de uma expressão, no sentido generoso de uso de ‘gramática’, também especifica as possibilidades combinatórias lícitas da expressão, ‘isto é, *quais combinações fazem sentido e quais não fazem*, quais são permitidas e quais não são permitidas’ (ibid.; ênfase adicionada).”

¹⁹¹ BAKER, HACKER, 2005a, p. 274, tradução nossa: “Os problemas filosóficos são uma percepção (tipicamente não uma percepção autoconsciente) de uma desordem em nossos conceitos. Elas são resolvidas com uma ordenação desses conceitos (BT 421). [...] elas são questões que manifestam (frequentemente auto-inconscientemente) uma confusão conceitual. [...] elas são resolvidas ao se obter uma visão de sobrevoo de um segmento da gramática de nossa linguagem que permitirá reconhecer onde se perdeu. Os problemas da filosofia são conceituais, não factuais (Z §458), e eles são resolvidos por uma investigação gramatical (AWL 97). Seu produto não é intuição ou conhecimento da essência do mundo ou do funcionamento do entendimento humano ou da essência oculta da linguagem, mas a dissolução dos problemas e uma visão de sobrevoo da (de uma parte da) rede da linguagem.”

não é explicativa, mas descritiva,¹⁹² e por isso não há teses em filosofia.¹⁹³ Ou seja, para Baker e Hacker, uma vez que a filosofia descreve a gramática de nossa linguagem de forma a tornar claras as regras de uso da linguagem, regras estas que nós mesmo seguimos ao usar a linguagem, então as descrições filosóficas não podem ser alvo de disputa. Elas apenas colocam aquilo com que todos devemos concordar. Por isso a filosofia, tal como concebida nas *Investigações* segundo esta interpretação, pode alcançar a paz sem o perigo de ser demolida por inteiro.¹⁹⁴

Baker e Hacker fazem referência à metáfora da “geografia conceitual” a fim de elucidar sua interpretação. Segundo esta metáfora, que aparece diversas vezes nos escritos de Wittgenstein, à filosofia cabe o “mapeamento” da gramática.¹⁹⁵ Tal metáfora corroboraria a interpretação de Baker e Hacker segundo a qual a tarefa da filosofia consiste em descrever a gramática de forma a desfazer confusões. Tal metáfora, porém, não aparece sequer uma vez no texto final das *Investigações*. Da mesma forma, a palavra “gramática” e as palavras dela derivadas, tais como elas aparecem nas *Investigações*, não corroboram certos aspectos da interpretação desenvolvida por Baker e Hacker. Por exemplo, Baker e Hacker afirmam que Wittgenstein diz que “a filosofia não interfere na gramática”, ou seja, que a filosofia apenas

¹⁹² BAKER, HACKER, 2009, p. 19, tradução nossa: “De acordo com Wittgenstein a filosofia é puramente descritiva. Ela não *explica*, no sentido em que teorias científicas explicam os fenômenos. Ela clarifica a gramática de nossa linguagem, as regras para a construção de proferimentos significativos, cuja transgressão produz contrassenso. O propósito de tais clarificações é desemaranhar confusões conceituais e resolver enigmas conceituais, e nos permitir lidar com questões filosóficas sem nos enredar em nós.”.

¹⁹³ BAKER, HACKER, 2005a, p. 295, tradução nossa: “Não há hipóteses em filosofia, uma vez que a filosofia se move no domínio das regras da gramática determinantes do significado. Não pode ser uma hipótese que uma formação de palavras que alguém entende e usa corretamente faz sentido. O significado de uma expressão é dado pelas explicações do significado. As explicações dos significados das expressões são padrões para seu uso correto e constituem critérios de entendimento.”.

¹⁹⁴ BAKER, HACKER, 2005b, p. 283, tradução nossa: “Por que a ‘descoberta’ real, isto é, a intuição da natureza da investigação filosófica e da metodologia a ela apropriada, permitiria a alguém parar de fazer filosofia quando quisesse? Precisamente porque os resultados, isto é, representações perspicuas de um segmento da gramática que dissolvem os problemas em questão, não são mais vulneráveis a tal demolição. Por quê? Porque não há pressuposições comparáveis às pressuposições fundacionais da filosofia tradicional (e do *Tractatus*) que possam ser alvo de disputas. Então podemos investigar este ou aquele exemplo de um problema filosófico, e ao resolvê-lo, demonstramos o método de W. E podemos parar quando queremos sem a ansiedade de que nenhum problema pode ser resolvido até que todos os problemas sejam resolvidos e as pressuposições se mostrem livres de falhas.”.

¹⁹⁵ BAKER, HACKER, 2005a, p. 284, tradução nossa: “Era natural contra esse pano de fundo de metáfora topográfica, que Wittgenstein tenha invocado a metáfora da geografia lógica ou conceitual, um conceito de Ryle tornou famoso. O filósofo, Wittgenstein escreveu, que dominar a geografia dos conceitos: ver cada localidade em seus arredores mais próximos e mais distantes [...] No começo da década de 1930, ele disse a seus pupilos: ‘Uma dificuldade em filosofia é que não temos uma visão sinóptica. Encontramos o tipo de dificuldade que temos com a geografia de um país do qual não temos nenhum mapa, ou então um mapa de pequenas partes isoladas. O país do qual estamos falando é a linguagem e a geografia é sua gramática. Podemos andar pelo país sem dificuldade, mas quando forçados a fazer um mapa, cometemos erros’ (AWL 43).”.

descreve as regras da linguagem, não podendo interferir nelas.¹⁹⁶ Porém, em nenhum ponto das *Investigações* Wittgenstein diz que a filosofia não interfere na gramática. Ele diz, na verdade, no parágrafo 124, que a filosofia não deve interferir no uso da linguagem. Se a filosofia utilizasse a gramática como ferramenta de clarificação, mas não pudesse interferir nela, então a interpretação de Baker e Hacker estaria correta, e a filosofia apenas descreveria uma gramática já dada. Mas a filosofia não pode interferir no uso da linguagem, e isso significa apenas que a filosofia utiliza a gramática como ferramenta de clarificação, mas esta não determina o uso atual da linguagem, sendo apenas uma forma de descrever o uso atual da linguagem com o objetivo de dissolver problemas filosóficos.

Todas as ocorrências de “gramática” e de termos derivados nas *Investigações* podem ser interpretadas, contrariamente à interpretação de Baker e Hacker, como significando nossas descrições da linguagem, descrições estas que podem ter a forma de regras. No contexto exegético do termo “gramática”, ambas as interpretações são possíveis. Porém, num contexto mais amplo, a interpretação de Baker e Hacker não é plausível: por exemplo, por não dar conta de certas ferramentas da clarificação filosófica que não envolvem apenas a descrição, mas também a invenção de linguagens, como Wittgenstein diz no parágrafo 122. O ponto mais importante das *Investigações* do qual a interpretação de Baker e Hacker não dá conta, porém, é o da sua luta contra o dogmatismo. Pois se a gramática consiste nas regras seguidas pelos falantes de uma linguagem, e a filosofia descreve tais regras, então a filosofia descreve a linguagem em sua essência, tal como ela realmente é falada, e isto consistiria em uma tese acerca da linguagem – uma tese contextualizada espacial e temporalmente, mais ainda assim uma tese; mas Wittgenstein diz, nas *Investigações*, que a filosofia nada tem a ver com teses.¹⁹⁷

¹⁹⁶ BAKER, HACKER, 2005b, p. 265, tradução nossa: “[...] (a) O método da filosofia envolve descrever o uso da linguagem. (b) Ela não deve *interferir* com a gramática de nossa linguagem, isto é, tentar reformá-la para fins filosóficos ou supostamente ‘científicos’ (como Frege, Russell e Carnap pensavam que ela deveria).”

¹⁹⁷ KUUSELA, 2008, pp. 119-120, tradução nossa: “[...] A interpretação de Baker e Hacker não pode explicar como a investigação conceitual constituiria um distanciamento da filosofia metafísica e de teses filosóficas. [...] declarações de regras não são verdadeiras ou falsas acerca de nada e não constituem teses. Tais declarações, no entanto, não nos dizem nada acerca do *uso atual* da linguagem, e tão logo se alega que uma regra seja descritiva do uso atual da linguagem, surge o problema do status das declarações do filósofo. A questão é, o que permite a alguém dizer que a declaração do filósofo de acordo com a qual a linguagem *deve* ser usada de tal e tal forma (Ou que o uso de uma palavra é governado por tal e tal regra, ou que tal e tal é uma regra da linguagem) não é uma tese filosófica ou metafísica acerca da linguagem? A interpretação de Baker e Hacker não parece oferecer uma resposta satisfatória a esta questão. Como uma tentativa de caracterizar o problema com a interpretação de Baker e Hacker, alguém poderia dizer que eles apenas trocam um objeto de descrição por outro. Ao invés de uma lógica oculta da linguagem, descrevemos a lógica da linguagem tal como ela é dada nas práticas ordinárias de uso da linguagem. Mas embora seja correto que Wittgenstein se volte em sua filosofia tardia à descrição de práticas linguísticas ordinárias, esta observação ainda não faz nada para esclarecer sua noção de descrição da linguagem. Ao descartar o preconceito da lógica cristalina, livra-se de *um* preconceito, mas não parece haver nada que proteja contra outros preconceitos e dogmas dos quais se pode tornar presa uma vez que se volte para a descrição de práticas ordinárias. Portanto caracterizar a investigação conceitual na maneira de Baker e Hacker

Do ponto de vista desta interpretação, a concepção de filosofia das *Investigações* não difere essencialmente da concepção de filosofia do *Tractatus*: em ambas as concepções de filosofia caberia a esta a descrição da essência da linguagem. A única diferença entre uma e outra estaria na natureza de tal essência – enquanto no *Tractatus* a essência da linguagem é a estrutura lógica que ela compartilha com o mundo e com o pensamento, nas *Investigações* a essência da linguagem são as regras de uso da linguagem seguidas pelos falantes num determinado contexto.¹⁹⁸

O próprio Baker, após seu rompimento com Hacker, reconhece os erros de sua antiga interpretação. Ele percebe que, quando Wittgenstein diz, no parágrafo 122, que falta perspicuidade à nossa gramática, ele quer dizer que falta clareza às nossas descrições do uso da linguagem, e não que falta clareza às regras que seguimos quando utilizamos a linguagem.¹⁹⁹ De forma irônica, ele pergunta se a clarificação filosófica consiste em tornar claro àquele que se confunde seu próprio estado de confusão até que ele se satisfaça com uma solução a ele apresentada, ou se consiste em bater nele com o bastão da gramática até que ele

como uma volta à descrição de formas de (re)apresentação dadas na linguagem ordinária, e como um interesse nas regras da linguagem, não pode dar conta do distanciamento de Wittgenstein de teses filosóficas.”

¹⁹⁸ KUUSELA, 2008, p. 92, tradução nossa: “Outro problema com a interpretação de Baker e Hacker é que, desse ponto de vista, a introdução de Wittgenstein de seu método de descrição da linguagem emerge efetivamente como uma versão renovada da afirmação do *Tractatus* de que os problemas filosóficos tinham sido resolvidos ‘em essência’. Pois uma vez que há uma ordem implícita na linguagem que contém a solução a todos os problemas filosóficos, e que um método foi estabelecido para apresentar esta ordem de forma perspicua, então aparentemente todos os problemas filosóficos já estão em princípio resolvidos. O que resta é trabalhar os detalhes. Assim a interpretação de Baker e Hacker parece envolver um retorno ao tipo de grande alegação programática que o *Tractatus* faz sobre a filosofia e seu método, agora atribuída ao Wittgenstein tardio. Mas [...] este aspecto programático do *Tractatus* é em última instância a fonte de sua falha, isto é, sua recaída a teses filosóficas.”

¹⁹⁹ BAKER, 2004, pp. 57-58, tradução nossa: “Esta primeira interpretação (e agora, padrão) falha mesmo em considerar a possibilidade de uma ambiguidade na frase ‘nossa gramática’. Ao contrário de nosso uso das palavras, Wittgenstein não poderia querer dizer com isso nossas descrições do uso das palavras [...]? Deste ponto de vista, a sentença ‘Nossa gramática não possui perspicuidade’ não é simplesmente uma reformulação da sentença precedente ‘Uma fonte principal de nossa falha em compreender é que nós não temos uma visão perspicua do uso de nossas palavras’. Ao invés disto ela localiza nossa falha em ter uma visão perspicua de nosso próprio uso das palavras num defeito geral em nossas descrições do que dizemos [...] Por exemplo, quando tentamos descrever o que dizemos, podemos fazer uso de formas de descrição que são inapropriadas para nossos propósitos ou propensas a produzir ou exacerbar mal-entendidos em um contexto particular; por exemplo, ao invés de descrever os vários usos da palavra ‘tempo’ (ou ‘linguagem’), tentamos estruturar uma resposta definitiva para a pergunta ‘O que é o tempo?’ (ou ‘O que é a linguagem?’), ou ao invés de descrever como usamos o conectivo ‘se’, tentamos preencher o esquema ‘‘se’ significa ...’ (cf. BB 26–7; PI §§16, 89, 92, 293). Porque estamos propensos a generalizações apressadas (BB 7) e também inclinados a ficarmos insatisfeitos com uma cuidadosa enumeração de casos ou com uma atenção detalhada aos caprichos do uso de palavras (BB 20), quando descrevemos o uso de nossas palavras, podemos colocar regras nas quais nós então nos enredamos (IF §125). Nos encontramos fazendo asserções que normalmente nos pareceriam absurdas, por exemplo, que não podemos medir o tempo (BB 26), que ‘isto’ e ‘aquilo’ são os únicos nomes genuínos (IF §38), que eu nunca posso saber se outra pessoa sente dor (§245), ou que ‘Estou irritado com sua repetida inconseqüência’ é uma descrição do comportamento do falante, atual ou potencial (cf. §244). Em todos esses casos a falha está nas formas mesmas das sentenças que empregamos na tentativa de descrever o que dizemos (como usamos nossas palavras).”

aceite uma solução a ele imposta.²⁰⁰ A interpretação de Baker e Hacker, portanto, não dá conta de um dos princípios básicos das *Investigações*, expresso no prefácio: “Eu não gostaria que meus escritos poupassem as pessoas da dificuldade de pensar. Mas, se possível, estimulassem alguém a pensar por si mesmo.”²⁰¹

Já a interpretação de Kuusela, além de exegeticamente mais acurada, uma vez que não se baseia em conceitos que aparecem no *Nachlass*, mas que não aparecem nas *Investigações*, é filosoficamente mais consistente, pois é capaz de explicar como Wittgenstein tem sucesso, nas *Investigações*, em conceber um método filosófico que livra definitivamente a filosofia do dogmatismo. Sua interpretação não atribui teses de nenhum tipo a Wittgenstein, nem mesmo uma tese acerca da natureza da filosofia, pois mostra que Wittgenstein deixa claro que o método filosófico que ele propõe nas *Investigações* é apenas um método que evita todo tipo de dogmatismo, incluindo aí o dogmatismo que assume que um dado método possa solucionar todos os problemas filosóficos.

²⁰⁰ BAKER, 2004, p. 290, tradução nossa: “É uma questão fundamental a de que em que medida a concepção de Wittgenstein de trazer as palavras de volta ao seu uso cotidiano respeita a liberdade ou independência de seus interlocutores. É o caso de bater alguém com o bastão da gramática? Ou de gentilmente levá-lo a algum lugar com seu próprio consentimento?”

²⁰¹ WITTGENSTEIN, 2009, prefácio, tradução nossa.

CONCLUSÃO

A filosofia é, em essência, uma atividade linguística. O produto da atividade filosófica é o escrito filosófico, e o escrito filosófico não se baseia nem resulta em nada além dele mesmo. O escrito filosófico não traz nenhum tipo de dado objetivo, pois não se funda em dados empíricos ou estatísticos, e assim não pode resultar na prescrição de uma técnica. Mesmo um escrito de ética não pode resultar na determinação de uma conduta, pois falta a ele a legitimidade de um escrito jurídico. Um escrito filosófico, portanto, trata apenas da linguagem, ao mesmo tempo partindo de e resultando em juízos que visam determinar o significado da linguagem que usamos.

O método filosófico deve sempre ser, portanto, um método linguístico. Seja um método que parta daquilo que é certo, porque é comumente aceito, porque é logicamente necessário ou porque é imediatamente perceptível, visando aquilo que, por sua vez, também deve ser certo; seja um método que parta de juízos particulares visando juízos universais, ou vice-versa; seja um método que parta das formas possíveis visando a forma necessária, ou vice-versa; seja um método que parta da origem e/ou da história de um termo visando elucidar ou determinar seu uso atual, ou vice-versa; etc.

Um método filosófico não pode ser encontrado noutro lugar se não num escrito filosófico e, assim como ele, não se funda em nada além dele mesmo e, pode-se dizer, não resulta em nada além dele mesmo. A filosofia não chega ao método correto através da observação dos resultados de diferentes métodos, observação esta que tem seu método próprio, diferente do método filosófico correto que se visa alcançar; ela chega ao método correto através da atividade filosófica guiada pelo próprio método que visa alcançar. Determinar a natureza do método correto é um problema filosófico tanto quanto determinar a natureza da conduta justa ou da vida feliz; porém, a resolução destes e de todos os demais problemas da filosofia dependem da resolução do problema do método. Uma vez que se resolva este problema, todos os demais problemas também se resolvem em potência.

O método filosófico é ao mesmo tempo fundamento e resultado da atividade filosófica; justifica-se por si mesmo, pois é postulado, e ao ser postulado postula também todos os resultados da filosofia. Toda filosofia, portanto, é circular e dogmática. A filosofia elege um determinado aspecto da linguagem como a essência da linguagem e, portanto, como o fundamento do método filosófico, e assim acredita estar em posse de um método capaz de

determinar a essência última das coisas, uma vez que determinaria a forma essencial pela qual falamos das coisas, e a linguagem, como vimos, é tudo que importa à filosofia.

Assim, a tese do *Tractatus* segundo a qual todo problema filosófico é um problema linguístico e, portanto, a filosofia deve ser uma atividade de análise linguística, pode não parecer representar um grande avanço em relação à tradição. Diferentemente da tradição, porém, no *Tractatus* o método utilizado para resolver o problema do método não é o mesmo método que se visa encontrar com a resolução deste problema. Ao invés de um método que se justifica por si mesmo, no *Tractatus* encontramos dois métodos: um método que se justifica por sua capacidade de demonstrar o método correto da filosofia, e que deve ser descartado uma vez que cumpra seu objetivo, e um método que se justifica por sua capacidade de tornar clara a lógica da nossa linguagem e, portanto, de dissolver problemas filosóficos. Pois no *Tractatus* a filosofia se conscientiza de seu caráter essencialmente linguístico e de que resolver problemas filosóficos equivale a dissolver formas confusas de se expressar.

No *Tractatus* Wittgenstein dá o primeiro passo rumo ao objetivo de livrar a filosofia do dogmatismo. O *Tractatus* evita o dogmatismo da filosofia tradicional ao se livrar de sua circularidade: o método correto da filosofia, segundo o *Tractatus*, não pode ser justificado por si mesmo, mas deve ser justificado pelos seus resultados. O *Tractatus* tenta evitar também o dogmatismo presente na ideia de que através da determinação de necessidades linguísticas, ou seja, da essência da linguagem, é possível determinar necessidades metafísicas, ou seja, a essência do mundo. Não o evita, porém, porque afirma que a linguagem possui sim uma essência, mas que essa essência consiste justamente em sua incapacidade de expressar necessidades. Nas *Investigações* Wittgenstein continua a lutar contra o dogmatismo filosófico em sua forma mais evidente, negando a possibilidade de que a filosofia possa encontrar necessidades metafísicas através de necessidades linguísticas.²⁰²

As *Investigações*, porém, vão além do *Tractatus* e afirmam que a linguagem não possui uma essência, dando assim o segundo passo rumo ao objetivo de livrar a filosofia do dogmatismo.²⁰³ Se a linguagem não possui uma essência, então não há um único método

²⁰² KUUSELA, 2011b, p. 601, tradução nossa: “Um ponto crítico que é central à sua filosofia tardia e intimamente conectado com a ‘confusão amplamente difundida’ a que o *Tractatus* se dirige é expressa assim: ‘Investigações filosóficas: investigações conceituais. O essencial acerca da metafísica: que a diferença entre investigações factuais e conceituais não lhe é clara.’ (RPP I §949/Z §458). Assim, Wittgenstein evidentemente continua a se segurar ao argumento principal do *Tractatus* de que necessidades não podem ser o objeto de sentenças factuais. Pois a confusão que Wittgenstein vê como característica da metafísica é a mesma tanto em sua filosofia de juventude quanto em sua filosofia madura: a metafísica aborda questões lógicas ou conceituais como se elas pudessem ser respondidas por meio de sentenças factuais (cf. BB 18, 35).”

²⁰³ KUUSELA, 2008, pp. 17-18, tradução nossa: “Uma apreensão de certas diferenças entre sua concepção inicial e sua concepção tardia de problemas filosóficos é crucial para o entendimento do desenvolvimento do pensamento de Wittgenstein, sua concepção madura de filosofia, e a forma como ela difere de modos de filosofar

filosófico cuja mera postulação resolve em potência todos os problemas, mas é preciso encontrar o método correto para cada problema, fundamentando-o na linguagem em que o problema é formulado.²⁰⁴ E para a dissolução de alguns problemas pode até mesmo ser útil usar um método de análise lógica como o método do *Tractatus*.²⁰⁵ Assim, enquanto os sistemas filosóficos tradicionais são fechados em si mesmos, impenetráveis a contribuições, mas vulneráveis a críticas devastadoras, uma vez que não podem aceitar nem se defender de qualquer resultado que não advenha de seu método, a filosofia concebida nas *Investigações* pode se servir de resultados obtidos por qualquer método filosófico, e ao mesmo tempo não pode ser demolida por tais resultados, uma vez que não tem fundamentos rígidos que a tornem impenetrável nem que possam ser demolidos.

Começa no *Tractatus* e culmina nas *Investigações*, portanto, a conscientização da natureza linguística da filosofia. Tal conscientização é concluída e superada nas *Investigações*, não somente porque a filosofia deixa de tentar determinar a essência da linguagem e passa a aceitá-la em sua totalidade, em sua multiplicidade e em sua mutabilidade, mas também porque a filosofia deixa de tentar determinar até mesmo a essência da atividade

mais tradicionais. Essas diferenças culminam no seguinte: enquanto o *Tractatus* busca encontrar uma solução para todos os problemas filosóficos resolvendo o que Wittgenstein percebe como um grande problema fundamental ou o problema fundamental, em sua filosofia tardia Wittgenstein rejeita esta abordagem enquanto baseada em um engano. Ao invés de oferecer um caminho para fora dos problemas filosóficos, esta abordagem constitui uma fonte de problemas e impede a filosofia de alcançar seu objetivo. [...] sua rejeição desta forma de entender e colocar os problemas filosóficos é um aspecto de uma tentativa mais profunda de repensar o que a filosofia é, intimamente conectada com seu abandono de uma certa noção de unidade conceitual e com ela de teses e hierarquias.”

²⁰⁴ KUUSELA, 2011b, pp. 610-611, tradução nossa: “Num certo sentido é então enganador perguntar por qual concepção de linguagem o Wittgenstein tardio substitui a concepção do *Tractatus*. De acordo com a interpretação que proponho, Wittgenstein não possui uma concepção de linguagem em sua filosofia tardia, mas muitas concepções empregadas como objetos de comparação com o propósito de chamar atenção para diferentes aspectos da linguagem. Exemplos de tais concepções são aquela da linguagem como uma prática governada por regras e aquela da linguagem como uma forma de vida, a primeira enfatizando o aspecto convencional e arbitrário da linguagem e a última seus aspectos não convencionais e não arbitrários. (Cf. IF §492). Aqui é também importante que enquanto no *Tractatus* Wittgenstein estava comprometido com uma única concepção de linguagem e com um único método (estritamente correto), em sua filosofia tardia não há um comprometimento correspondente a uma concepção de linguagem ou a um método particular (cf. IF §133). Por exemplo, o método de clarificação através da tabulação das regras gramaticais de uso da linguagem pertence à concepção da linguagem como uma prática governada por regras. De forma semelhante, a concepção da linguagem como uma forma de vida está associada com métodos particulares tais como quasi-etnologia e história natural inventada. (Cf. MS 162, 67rff./CV, 45). Mas ao contrário de dar prioridade absoluta a uma certa concepção de linguagem e a um método correspondente, em sua filosofia tardia Wittgenstein promove um pluralismo de concepções e métodos, a escolha do método dependendo de sua adequação à tarefa clarificatória particular em questão (cf. RC III §43).”

²⁰⁵ KUUSELA, 2011b, p. 617, tradução nossa: “Como Wittgenstein nota, pode ser iluminador para certos propósitos comparar proposições com imagens. Esta comparação destaca aspectos particulares do conceito de proposição, ou elementos de sua gramática. (cf. MS 110, 164, 216; MS 114, 68, 154; TS 213, 83; TS 220, 83; AWL, 108). Mas no *Tractatus* Wittgenstein não reconheceu esta caracterização como uma comparação. Conforme ele escreve em um esboço das IF: ‘Eu usei uma comparação; mas através da ilusão gramatical de que uma certa coisa, algo comum a todos os seus objetos, corresponde a um conceito, ela não parecia uma comparação.’ (TS 220 §92; cf. IF §104).”

filosófica, considerando a possibilidade de formas não linguísticas de filosofia.²⁰⁶ A filosofia passa a ser definida por seus resultados, a saber, a dissolução de problemas filosóficos, e não mais por alguma característica essencial. Tudo aquilo que clarifique o pensamento pode ser considerado filosofia, sem que isso torne o trabalho do filósofo menos importante, e sim tão somente não exclusivo, assim como não é exclusividade do médico nos tornar mais saudáveis.

²⁰⁶ KUUSELA, 2008, p. 342, tradução nossa: “Considere, por exemplo, a questão de se o Zen Budismo é uma forma de filosofia. Claramente, a prática do Zen através da arquearia, por exemplo, não diz respeito à linguagem (exceto talvez como uma tentativa de *não* empregar a linguagem). Crucialmente, no entanto, do ponto de vista de minha interpretação de Wittgenstein, não há necessidade de *negar ou afirmar* que Zen é uma forma de filosofia. O ponto importante é que se pode decidir separadamente o que se quer dizer acerca desse caso particular. A concepção de filosofia de Wittgenstein não *força* alguém a adotar qualquer visão particular acerca desse assunto e assim permite que se evite o dogmatismo.”.

REFERÊNCIAS

- BAKER, G. **Wittgenstein's Method**: Neglected Aspects. Oxford: Blackwell, 2004.
- BAKER, G., HACKER, P. M. S. **Wittgenstein: Understanding and Meaning**. Volume 1 of An Analytical Commentary on the *Philosophical Investigations*. Part I: Essays. Oxford: Blackwell Publishing, 2005a.
- _____. **Wittgenstein: Understanding and Meaning**. Volume 1 of An Analytical Commentary on the *Philosophical Investigations*. Part II: Exegesis §§1–184. Oxford: Blackwell Publishing, 2005b.
- _____. **Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity**. Volume 2 of An Analytical Commentary on the *Philosophical Investigations*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- CONANT, J. The Method of the *Tractatus*. In: RECK, E. (ed.). **From Frege to Wittgenstein**: Perspectives in Early Analytic Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 374–462.
- CONANT, J., DIAMOND, C. On Reading the *Tractatus* Resolutely: Reply to Meredith Williams and Peter Sullivan. In: KÖLBEL, M., WEISS, B. (eds.). **Wittgenstein's Lasting Significance**. London: Routledge, 2004. p. 46-99.
- DIAMOND, C. **The Realistic Spirit**: Wittgenstein, Philosophy and the Mind. Cambridge: The MIT Press, 1991.
- _____. Ethics, Imagination, and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*. CRARY, A., READ, R. (eds.). **The New Wittgenstein**. London: Routledge, 2000. p. 149-173.
- HACKER, P. M. S. **Insight and Illusion**. Revised edition. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- _____. Was He Trying to Whistle It? In: CRARY, A., READ, R. (eds.). **The New Wittgenstein**. London: Routledge, 2000. p. 353-388.
- KUUSELA, O. **The Struggle against Dogmatism**: Wittgenstein and the Concept of Philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- _____. Nonsense and Clarification in the *Tractatus*: Resolute and Ineffability Readings and the *Tractatus*' Failure. **Wittgenstein and the Method of Philosophy: Acta Philosophica Fennica Vol 80**. Helsinki: Philosophical Society of Finland, 2006. p. 35-65.
- _____. The dialectic of interpretations: reading Wittgenstein's *Tractatus*. In: LAVERY, T., READ, R. (eds.). **Beyond the Tractatus Wars**: The New Wittgenstein Debate. London: Routledge, 2011a. p. 121-148.
- _____. The Development of Wittgenstein's Philosophy. In: _____, MCGINN, M. (eds.). **The Oxford Handbook of Wittgenstein**. Oxford: Oxford University Press, 2011b. p. 597-619.

_____. The Method of Language-games as a Method of Logic. **Philosophical Topics**. Fayetteville: University of Arkansas Press, v 39, 2013.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

_____. **Philosophical Investigations**. 4.ed. Translated by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and J. Schulte. Edited by P. M. S. Hacker and J. Schulte. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

_____. **Wittgenstein's Nachlass**: The Bergen Electronic Edition. Edited by The Wittgenstein Archives at the University of Bergen. Oxford: Oxford University Press, 2000.