Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP

Departamento de Filosofia – IFCH

POR UMA GRAMÁTICA DO QUERER EM WITTGENSTEIN

Eduardo Gomes de Siqueira

Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob orientação do Prof. Dr. Arley Ramos Moreno.

Este exemplar corresponde à redação final defendida e aprovada pela comissão julgadora em / / 04.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Arley Ramos Moreno (Orientador)

Profa. Dra. Maria Lúcia Cacciola (Membro)

Profa. Dra. Silvia Faustino (Membro)

Prof. Dr. Osvaldo Giacoia Jr. (Membro)

Prof. Dr. Luís Henrique Lopes dos Santos (Membro)

Campinas
Julho de 2004

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNIDADE IFCH
Nº CHAMADA T/Unicamp
Si75p
V ____ EX
TOMBO BC/ 61624
PROC. 16/86-05
C ☐ D ☑
PREÇO 11,00
DATA 03/12/05
Nº CPD
Bibid: 340426

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Si75p

Siqueira, Eduardo Gomes de
Por uma gramática do querer em Wittgenstein / Eduardo Gomes de Siqueira. - - Campinas, SP : [s. n.], 2004.

Orientador: Arley Ramos Moreno.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Wittgenstein, Ludwig, 1889-1951. 2. Estilo. 3. Gramática--Filosofia. I. Moreno, Arley Ramos. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

Dedicatória:

Dedico este texto às duas vozes que mais ouvi,
as mais gritantes na composição de sua polifonia:

à voz de Cristina Blink,
princesa mandarinesa da arqueologia imaginária
companhia inigualável na escritura, na falatura
e na reinvenção da apresentação do mundo, e

à voz de de Arley Moreno,
mestre da lucidez persuasiva,
a quem ficarei para sempre devendo
o que possa haver aqui de filosoficamente relevante,
fruto que é do paciente trabalho de formação
que pudemos vivenciar juntos nestes anos de seminários.

0003923

Agradecimentos:

Agradeço aqui a todas as pessoas e instituições que contribuíram para a realização deste trabalho:

- aos membros dos Seminários de Filosofia da Linguagem e do Conhecimento do CLE/Unicamp pela partilha de experiências, vivências, informações e conhecimentos nestes anos de formação nos quais aprendemos a ver aspectos diferenciados e nos familiarizamos juntos com os usos e contextos gramaticais;

- à Universidade Federal de Sergipe, em especial aos colegas do seu Departamento de Filosofia e aos companheiros do grupo Prometeus/DFL/UFS, pelo apoio pessoal, institucional e pelo incentivo á qualificação docente;

- aos membros da banca de qualificação e de defesa;

- ao programa de pós-graduação da Unicamp;

- à Capes pelo apoio financeiro.

Abstract

The present work is not presenting the, but is an argumentation for, a grammatical boarding of the meaning of the words wanting and will. Such a treatment situate itself *between* the empirical and the transcendental, seeing the grammatical therapy of the second Wittgenstein as a *philosophical pragmatics*. Without reduction to the empirical neither apeal to the transcendental, this conception lead us to the revision of the episthemological project of Gaston-Granger at the light of the *Ph. Investigation*'s philosophical project, interpretating, so, the concept of 'style', following A. Moreno, as dealing with the positiv face of the structures, not just as its negativ face. The application of bakhtinian cathegories permit us to see in a more perspicuous way the peculiarity of this philosophy, wich style is so carachterized as *dialogical* (that is, as monolocally irreductible).

In this application of a comparativ-topical method (inspirated on the J. Proust work) we are trying to make explicit the position assumed by the last Wittgenstein, comparing it with other two moments of his own trajectory: the dual view about the will in the TLP (empirical/transcendetal, facts/values) and with the view shared by the calcul-model of the Intermediary fase (1928-1936). The comparation enable us to rend explicit the role and importance of Schopenhauer for the understanding of the sense of the transcendental of the Logic and of the Ethics (and the Solipsism) of the TLP, of the persisting confusion of the Intermediary Fase about causes and reasons, his way of boarding the mithologies of the 'mental' and of the 'inner life', throught an Agostinin Image of the Will (that we have found in the section 600 of the Ph. I.), his mature understanding of a 'philosophy of psycology' and, at last, the way for a grammatical dissolution of the 'eternal philosophycal problem' of the 'Freedom and Determinism'.

[Key words: grammatical therapy; philosophical pragmatics; will]

Índice

Introdução: Por uma pragmática filosófica em epistemologia e por uma gramática do querer em Wittgenstein ---------- 1

Cap. I – Da Imagem Agostiniana da Linguagem para uma Imagem Agostiniana da Vontade

I – Inicialização: O Jogo de Quebra-Cabeças e a Paisagem ---------- 19

Parte a) O Estilo *Dialógico* das *Investigações*

I.1 – O estilo indireto do *Tractatus* e o *dialógico* das *Investigações* ---------- 21

I.2 – Análise das vozes no Prefácio das *Investigações* ---------- 29

I.3 – O discurso citado de Agostinho no primeiro parágrafo ---------- 33

I.4 – Usos e Papel do voluntário – o 'problema da vontade' ---------- 40

Parte b) O Final das *Investigações*: *A Imagem Agostiniana da Vontade*

I.5 – A Conexão 1-618 – Duas Imagens Agostinianas ---------- 53

I.6 – O Contexto antecedente à seção 600 ---------- 60

I.7 – O contexto posterior da seção 600: intenção e significação ---------- 82

I.8 – O miolo do final (611-628): a Imagem Agostinana da Vontade ---------- 97

Cap. II: *Aplicações Wittgensteinianas da Gramática do Querer*

Introdução ---------- 125

Cap. II. a. 1 – (primeira camada) ------ O geral e o particular ---------- 128

Cap. II. a.2 - ---------- Gramática da Psicologia ---------- 136

Cap. II. a.3 ---------- Imagens e Aspectos ---------- 141

Cap. II. b.1 (segunda camada) -------- A ação humana ---------- 157

Cap. II. b.2 ---------- Gramática da Psicologia (ii) ---------- 160

Cap. II. b.3 ---------- Imagens e Aspectos (ii) ---------- 168

Cap. II. 4 – O Paradoxo de Moore e a Imagem Agostiniana da Vontade ------ 177

Cap. II. 5 – Vontade e Aspectos: a dependência da vontade ---------- 187

Cap. II. 6 – As *Notas sobre a Liberdade da Vontade* - um exercício gramatical -- 204

Cap. III –Duas Digressões Comparativas:

III.a - ***As Vontades Tractarianas*** ---------- 215

1- Lógica e Vontade? ---------- 216

2- O Problema com a Vontade: Autonomia da Lógica e Solipsismo ---------- 219

3- O Mundo, sua Lógica e seu Valor – Aplicação e Liberdade ---------- 225

4- A Divisão de Tarefas do Sujeito Solipsista Tractariano ---------- 230

5- Eu, Mundo e Linguagem ---------- 235

6- O Solipsismo no *Tractatus* (e *Prototractatus*) ---------- 238

7- Solipsismo e Linguagem Privada ---------- 242

8- Solipsismo e Comentadores ---------- 244

9- Schopenhauer ---------- 264

III.b - A Vontade na Fase Intermediária ---------- 281

1- Momento Inicial da Fase Intermediária

Some Remarks on Logical Form e *Conferência sobre Ética* ---------- 289

Philosophische Bemerkungen ---------- 291

Ditados a Waismann ---------- 295

2- Momento Final da Fase Intermediária

The Blue Book ---------- 298

The Brown Book ---------- 303

3- Miolo da Fase Intermediária

O *Big Typescript* ---------- 307

Big Typescript, 56, parte a) ---------- 310

Big Typescript, 56, parte b) – **Cozinha e Gramática** ---------- 311

Conclusão ---------- 321

Bibliografia ---------- 346

Anexos I, II e III ---------- 353

INTRODUÇÃO

Por uma Pragmática Filosófica em Debates Epistemológicos e *Por uma Gramática do Querer em Wittgenstein*

Uma vez que não almejamos chegar a apresentar *A Gramática do Querer de Wittgenstein*, propriamente dita, mas antes apenas tentar argumentar interpretativamente *Por Uma Gramática do Querer em Wittgenstein*, o que queremos, com isso, é colocar em cena não apenas uma interpretação do assunto (o problema da vontade) e de seu método de tratamento (o das descrições gramaticais dos contextos de uso e aprendizagem de palavras através de exemplificação e comparação), mas também colocar ainda em questão o problema do sentido de se abordar, hoje, um tal assunto e um tal método. Adotamos um *modo de apresentação* do problema da vontade na filosofia de Wittgenstein, e especialmente de seu modo terapêutico-gramatical de tratá-lo, o qual, assim esperamos, nos permita argumentar, ao mesmo tempo, em favor de certa interpretação do sentido da filosofia do segundo Wittgenstein, que a especifica como abordagem *filosoficamente pragmática* de *problemas epistemológicos*, enquanto estão estes vinculados, em uma filosofia da linguagem, aos problemas da significação lingüística e dos limites do sentido.

Tomamos como campo principal de preocupações o dos problemas epistemológicos – basicamente constituídos, ao nosso ver, pela questão da apresentação e justificativa de *critérios* nos usos do simbolismo que pretendem envolver a significação científica, ou seja, no *trabalho* de aplicação de formas a conteúdos; e defendemos aí um certo modo de compreender o sentido do tratamento gramatical de termos psicológicos na dita segunda fase do pensamento de Wittgenstein. Mantendo em vista este pano de fundo é que procuramos interpretar o sentido dos desdobramentos conceituais que levam nosso autor daqueles sete aforismos do *Tractatus Logico-Philosophicus* até os quase setecentos parágrafos da parte I das *Investigações Filosóficas* – naquilo que tocam no 'problema da vontade'.

Se há um "problema epistemológico do querer", enquanto tal um problema psicológico "obstinado" e difícil de desatar, como anota Wittgenstein em *Zettel*, 590 – pois aí não encontramos uma facilmente tratável questão empírica, mas antes,

propriamente, uma mais complexa questão *gramatical*[1] -, então, mais que interpretar o desdobramento conceitual que leva da vontade "ora empírica, ora transcendental" do TLP à "vontade gramatical" das *Investigações* (passando pela Fase Intermediária ou do Cálculo), é preciso pôr em questão o estatuto mesmo da 'proposição gramatical' e seu papel em debates epistemológicos.

Nosso trabalho está montado, portanto, sobre duas linhas de comparação: a) a comparação interna, patente nos três capítulos que seguem, de Wittgenstein consigo mesmo, nas três destacáveis 'fases' de seu tratamento do conceito de vontade; e b) a comparação externa, latente nesta Introdução e no Anexo I, pela qual procuramos colocar o problema da 'proposição gramatical' em linha de continuidade (e também de ruptura) com os tradicionais problemas da analiticidade e dos juízos sintéticos *a priori*, enquanto estes se pretendem como fundações do conhecimento possível[2]. Assim, é o conceito de uma 'Pragmática Filosófica' em debates epistemológicos que oferece um horizonte de sentido para nossa abordagem da trajetória pela qual se fez conduzir Wittgenstein, desde a *teoria do simbolismo lógico* tractariano até a *terapia gramatical das imagens* das *Investigações*.

O sentido do modo terapêutico-gramatical de assinalar os limites do sentido, das *Investigações*, deve ser compreendido contextualmente em suas relações, e por contraste, com o modo tractariano de propor esta demarcação. A *teoria do simbolismo*, que permitia pretender explicar (*erklären*) os limites da proposição significativa, dá lugar, pois, a uma terapia conceitual que investiga e quer elucidar (*aufklären*) nossos usos de imagens – e seus limites.

Da teoria do jovem Ludwig para a terapia de Wittgenstein quanto há de continuidade e quanto de ruptura?

---

[1] "A conexão do nosso problema central com o problema epistemológico do querer (*epistemologischen Problem des Wollens*) já antes me havia ocorrido. Quando aparece em psicologia um problema tão obstinado, é porque não se trata de nenhuma questão acerca de fatos da experiência (tais problemas são sempre mais tratáveis), mas de um problema lógico e, assim, propriamente, um problema gramatical (*grammatisches Problem*)" – *Zettel*, par. 590.

[2] No Anexo I, *Excurso Teórico-Conceitual sobre o Método*, explicitamos o problema histórico-conceitual da 'analiticidade' e seu método de tratamento tópico-comparativo, que nos inspira, conforme apresentados por Joëlle Proust em *Questions de Forme* (1986) (Anexo I.4), bem como o vínculo entre o problema da 'proposição gramatical' e os juízos sintéticos *a priori*, conforme interpretação do Prof. Arley Moreno, a partir de uma série de artigos (Anexo I.3). Ambos reenviam seus trabalhos ao de Gaston-Granger (Anexos I.1e2), sendo que, no segundo caso, lidamos com uma 'inversão' quanto ao papel do vago e do exato nos usos do simbolismo, e assim também na relação entre 'estilo' e 'estrutura', o que nos aparece como condição para adaptarmos devidamente as preocupações epistemológicas e semânticas transcendentais de Granger, inspiradas na estrutura lógica do TLP, a

Mesmo levando em consideração apenas a notação simbólica sugerida pelo TLP, deixando, pois, de lado sua parte 'mística', enquanto tenha ela de fato resolvido, no sentido de ter tornado obsoletos, certos problemas da lógica e da epistemologia – chegando a ser descrito este livro como 'a Bíblia' de certas correntes de pensamento do século XX[3] –, é certo que a partir daquela notação novos problemas não se furtaram a surgir.

A metáfora da Bíblia, acima referida, pode variar bastante de sentido conforme se interprete o TLP, prolongando um pouco a metáfora, no papel de *Antigo* ou de *Novo Testamento*. Se for o *Novo*, então o *Antigo* poderia ser, por exemplo, a *Crítica da Razão Pura*, com sua subjetividade ainda mosaica a ser superada pela boa nova da linguagem pura – e com isso o trabalho da segunda fase de Wittgenstein poderia ser visto como uma espécie de reforma protestante. Já se o TLP é visto como o *Antigo Testamento*, então seriam as *Investigações* elas próprias um *Novo Testamento*, trazendo consigo uma única lei para substituir a antiga, ou seja, uma 'nova lei do uso' viria para suplantar e dispensar definitivamente a velha escada do septálogo tractariano?

O ponto da metáfora que para nós salienta um aspecto relevante é o fato dela chamar a atenção para o problema da 'continuidade x descontinuidade' entre TLP e *Investigações*, onde duas distorções típicas[4] parecem usuais: exagerar a continuidade, minimizando com isso o valor das *Investigações* em função do projeto original do TLP; ou exagerar a descontinuidade, fazendo supor uma ruptura tal que o projeto das *Investigações* pudesse ser formulado e entendido com total independência do 'antigo modo de pensar' de seu autor, como se Wittgenstein

---

um horizonte já decididamente pragmático, inspirado na Gramática das *Investigações Filosóficas* (*inversão* detalhada no item 3 do Anexo I).

[3] Por ex., em Quinton: "E os lógicos analíticos concluíram que uma preliminar essencial para uma teoria do conhecimento que estabelecesse as condições para a distinção entre o verdadeiro e o falso, era uma teoria da significação para distinguir entre o significativo e o sem sentido. A Bíblia do movimento lógico analítico foi o *Tractatus* de Wittgenstein. Como outros textos sagrados, ele combinou fervor profético com obscuridade sibilina de um modo que convida e recebe muitas interpretações conflitantes" (pág. 03). QUINTON, A.M., *Excerpt from "Contemporary British Philosophy"* in: Pitcher, G. (ed.) *Modern Studies in Philosophy – Wittgenstein, The Philosophical Investigations, A Collection of Critical Essays*, Macmillan, USA: 1966, (pp. 1-21). Cf. ainda também em Fujimoto: "Historicamente o TLP foi uma Bíblia para o positivismo lógico nos anos 30, enquanto as aulas de Wittgenstein e as *Investigações* foram as principais fontes de estímulo para as atividades dos assim chamados analistas lingüísticos desde cerca de 1945" – Takashi Fujimoto, *A Noção de Erklärung*, in: *Ludwig Wittgenstein – Philosophy and Language*, Ambrose e Lazerowitz (orgs.), Thoemmes Press, England: 1996 (pp. 222-232), pág. 222.

[4] Parece que a verdade teria de estar monoteisticamente toda em um dos lados. Notemos que a Bíblia cristã é constituída por dois livros, o *Novo* e o *Antigo*, o cristão e o judaico, representantes de duas fases que se opõem e se complementam, de modo realmente semelhante aos dois textos publicados por Wittgenstein. Mas se fosse o caso de dizê-lo, diríamos das *Investigações* que elas são, sem dúvida, politeístas.

tivesse realmente 'começado do zero' uma nova concepção de filosofia da linguagem a partir dos anos trinta[5].

Nosso alvo mais geral é procurar colaborar para um entendimento cada vez mais sistemático e adequado do conceito de filosofia da linguagem das *Investigações Filosóficas*, o qual é definido essencialmente como um conceito de *método*, em suas complexas relações com o *entendimento* (das regras de uma linguagem) e com a *vontade* (uma atividade). Como queremos não exagerar as descontinuidades, mas sem por isso reduzir uma filosofia à outra, perdendo de vista o que as distingue, gostaríamos de antecipar em sugestão uma visão de continuidade como 'continuidade retrospectiva'[6], ou seja, não no sentido de uma continuidade progressiva, tomando o TLP como ponto de partida, mas uma *continuidade regressiva*, auto-terapêutica, que tome o ponto de vista, supostamente mais amplo, das *Investigações*, como ponto de referência – sem precisar por isso eliminar as diferenças entre a primeira filosofia e a segunda[7].

Diante disso o que temos de pôr em relevo, nos parece, é o *caráter negativo da terapia*. Mas notemos antes que, apesar das importantes diferenças entre as duas fases mais conhecidas, o deve-gramatical não fica devendo nada em 'dureza' ao deve-lógico tractariano. Ou seja, o lugar do *a priori* na *reflexão filosófica* e seu poder normativo são preservados intactos, ainda que o método de descrição adotado para mostrá-lo exiba o *conceito de linguagem* que se adotou (empirista, lógico, fenomenológico, calculista ou gramatical) e isso seja determinante do modo de conceber o *a priori*, o que se manifesta tanto na forma dos objetos descritos (na delimitação de sua possibilidade) como nas pressuposições assumidas quanto às suas condições de representação.

Muita coisa, senão tudo, parece depender, portanto, do 'modo de apresentação' (*Form der Darstellung/Darstellungsweise*) daquilo de que queremos falar. A questão da *possibilidade* de uma gramática do querer em Wittgenstein, da

---

[5] É o que diz por exemplo Lyotard em *A Condição Pós-Moderna*, ao apoiar-se exclusivamente nas *Investigações* de Wittgenstein para legitimar seu método – desconsiderando deliberadamente o que diz o prefácio deste livro. Também Stanley Cavell em sua *América Nova* e Michel de Certeau em sua *Invenção do Cotidiano* (ed. Vozes: 1998) com sua metodologia para abordar a mentalidade cotidiana ('O Modelo Wittgenstein de Linguagem Ordinária', pág. 62), podem ilustrar este tipo de posição.

[6] Idéia que nos foi sugerida pelo Prof. João Carlos Salles – UFBA, cujo trabalho sobre a *Gramática das Cores em Wittgenstein* (Cle-Unicamp/2002) teremos ocasião de abordar (especialmente no capítulo II.5).

[7] É isso que nos parece permitir especialmente um método como o da tópica comparativa, pelo qual J. Proust aborda o problema histórico-conceitual da analiticidade: escapar a um tal dilema (conferir detalhamento no Anexo I.4).

qual tiramos o nome de nossa empresa, tematiza assim os cuidados que devemos ter com o modo de apresentação do problema do sentido do tratamento terapêutico wittgensteiniano dos *problemas filosóficos* envolvidos com termos psicológicos - e em especial seu tratamento gramatical do problema epistemológico do querer.

Um projeto para o trabalho epistemológico de inspiração gramatical demanda atenção e cuidados ao relacionarmos a terapia gramatical negativa e uma epistemologia positiva, envolvendo, pois, uma *tensão* (como detalhamos no *Excurso* do Anexo I.1e3), entre uma concepção puramente negativa de terapia gramatical, estritamente wittgensteiniana, e um projeto epistemológico positivo baseado na consideração do papel de 'unidades pragmáticas' na constituição dos objetos do conhecimento e dos sujeitos da experiência.

Ainda que o *Tractatus* não se envolva diretamente com a 'aplicação' (*Anwendung*) do simbolismo aos objetos empíricos, guarda um papel decisivo (porém intratável) para este conceito, uma vez que é a aplicação que *mostra* (o que portanto não pode ser *dito*) que o signo está sendo usado, por exemplo, como nome de cor, ou no espaço lógico da 'coloridade'. No início da Fase Intermediária uma linguagem fenomenológica aparece para Wittgenstein como algo *necessário*, justamente para dar conta da *aplicação* da lógica, por exemplo, a sistemas graduados e exclusão de cores (o que a notação simbólica do TLP não tinha como decidir)[8]. Uma epistemologia de inspiração terapêutico-gramatical, por sua vez, cuja possibilidade se defende aqui, pode procurar, pelos métodos de exemplificação e de comparação, fazer uma análise reflexiva dos movimentos conceituais (em sua significação dinâmica), que são historicamente datados sim, porém ainda vistos como internos aos sistemas, algo que nos aproxima, com ressalvas, do projeto grangeriano de uma epistemologia transcendental, e de seu correlato conceito de estilo.

Uma pergunta gramatical trai semelhanças aparentes com uma pergunta epistêmica: "Como sei que...?"[9]. Trata-se de perguntar pelos *critérios* de adscrição de significação (vida) a certos signos (em si, mortos). A pergunta gramatical não cabe, porém, exatamente, nos moldes estritos da pergunta epistemológica. Ela

---

[8] Cf. capítulo III.b, sobre a Fase Intermediária, as análises de *Some Remarks*, *Ph. Bemerkungen* e *Big Typescript*. Para uma ampla exposição sistemática do problema da cores em Wittgenstein ver Salles, J.C., *A Gramática das Cores em Wittgenstein*, CLE/Unicamp: 2002.

envolve algo mais que a pergunta epistêmica não pode envolver, por definição. Este elemento é o que fica resguardado pelo uso da expressão 'terapia' para caracterizar a atividade gramatical, e pelo uso da expressão 'doenças conceituais', motivadas geralmente por dietas inadequadas, ou seja, dietas unilaterais de imagens, para caracterizar os problemas filosóficos.

Wittgenstein não está propondo uma teoria nova, nem fincando bases para uma nova teoria a ser construída (com seus inevitáveis novos calhaus metafísicos), mas mostrando como fazer a terapia gramatical do pensamento confuso; e as razões das confusões conceituais, no mais das vezes, não são de ordem estritamente epistêmica. A dificuldade, para o trabalho terapêutico gramatical, parece não estar propriamente no *intelecto* do interlocutor – que em geral deve estar funcionando bem, segundo suas regras e seu bom senso -, mas em sua *vontade*[10], ou seja, no modo como ele se agarra a suas regras. Teremos de atentar mais para o que ele *quer fazer*, para a descrição da *atividade* de seguir uma regra (para o *uso* das palavras) e menos para o que ele *pensa*, para a identificação da regra que é seguida (pela *forma* das palavras).

Nosso objeto (o problema da vontade) tem assim uma conexão com seu método de tratamento: a dissolução de problemas filosóficos, como é o caso do obstinado *problema da vontade*, se faz através de descrições gramaticais que envolvem fundamentalmente a atividade terapêutica de 'ver aspectos' das imagens que usamos, o que, por sua vez, "depende da vontade" – e não propriamente do intelecto, ou da realidade (tema focalizado no capítulo II).

Há inegavelmente um *trabalho do negativo* percorrendo o sentido de toda a filosofia wittgensteiniana, isto é, não apenas na terapia da segunda fase. Podemos notar que, assim como na terapia gramatical o, assim visto, positivismo lógico do TLP, que articula em tensa coerência as exigências de uma epistemologia realista de base empírica (Russell-Hume) e a exigência transcendental-crítica de demarcação *a priori* dos limites do sentido (Frege-Kant), é ele mesmo de caráter bastante negativo.

---

[9] Por exemplo: como sei que 'o signo significa tal', que 'tenho dores', que 'tenho intenções', o que 'quero dizer', o que 'quero', que 'quero', o que 'queria dizer mas não disse', que 'tenho lembranças' e 'esperanças', 'familiaridade' ou 'estranhamento', ou 'o que fazer ante uma regra matemática'?

[10] Ref. explícita no *Big Tipescript*, 86, e é questão para nós se este sentido da oposição 'intelecto x vontade' permanece nas *Investigações* – cf. capítulo III.b.3.

Partimos, geralmente, do pressuposto de que a linguagem filosófica não pode ser fácil: o texto filosófico não deve poupar ao seu leitor o dever kantiano que ele tem de aprender a pensar por si próprio. A *Crítica da Razão Pura*, o TLP e a *Dialética do Esclarecimento* podem ser contados como exemplos clássicos desta competência[11], com seu alvo comum de se fazer realizar a Tarefa do Esclarecimento – cada um resguardando a seu modo a sua peculiar zona de obscuridade.

Wittgenstein desenvolveu seu próprio estilo, nas *Investigações*, e parece ter, com isso, abandonado aquele princípio da linguagem filosófica (da abstrusidade, diria Hume) pois tudo o que ele aí diz parece trivial, se não superficial, simples, fácil de entender. E, reagimos: "Se é fácil de entender, então não pode ser (boa) filosofia". E neste ponto parece que devemos ter razão. Acontece que nas *Investigações* a dificuldade da filosofia não é mais ostentada nas frases, o que é difícil de compreender não está mais no *que* (semântico) é dito, e nem mesmo no *como* (sintático) o é dito – e nem mais também no que ficou 'não-dito' -, mas antes em se tentar saber do *por que* (pragmático) de Wittgenstein ter se dado ao trabalho de dizer o que disse e como o disse – tendo deixado de dizer exatamente tudo aquilo que ficou sem ser dito.

O fácil entendimento das frases dialógicas das *Investigações* parece não garantir para nós nenhum acesso a um domínio privilegiado de compreensão, parece não nos conduzir mais a nenhum cume desde onde o sentido do ser, ou sua falta de sentido, finalmente se nos desvelaria. Wittgenstein abandona qualquer tentativa de ostentação de um pensamento profundo (ou superior) através da arquitetônica aparente das frases, como se esta fosse necessariamente a marca distintiva da linguagem filosófica.

Ao enfrentar o problema da *aplicação*, o método das *Investigações* não escamoteia mais as distorções provocadas pelas nossas contradições civis, no atrito da *práxis*. É nossa vontade que tem de ser persuadida de que aquilo que parece ser *necessário* para as convicções do intelecto é apenas uma *possibilidade* convencionada como norma. Por aí é que podemos dissolver os 'tem de' e os 'não pode' de nossa vida e nossa linguagem, pela quebra gradual de uma dieta unilateral de imagens.

---

[11] Promovemos um paralelo contrastativo entre Adorno e Wittgenstein no item 1 do Anexo II.

O que precisa ser alterado para que a Terapia Gramatical tenha sucesso é o sentido da *práxis* do interlocutor, e não o significado particular que suas ações possam ter para ele: a compreensão dos limites do que ele *quer fazer* e *quer dizer* com o que diz e faz. Por isso as questões gramaticais não cabem nas questões estritamente epistêmicas. Quer dizer que o que está em jogo, não são os *significados das práticas* particulares para o agente (o que sempre pode ser posto em acordo com as regras que se quiser, acrescentando uma interpretação), mas é o *sentido da ação*, o próprio modo de apresentação das ações próprias e alheias – especialmente nas práticas discursivas que envolvem a tentativa de descrever o sentido e as significações das ações humanas. A Gramática inclui assim, pragmaticamente, e de modo polifônico[12], o atritado terreno da *práxis*, algo que a epistemologia tradicional (sintático-semanticamente orientada) não poderia ver como poderia tratar.

O ponto constante de nossa tópica gira, portanto, em torno destas três noções: o conceito de 'método' pelo qual se define sua filosofia, o conceito do que é 'entender' (uma linguagem) e o conceito de uma 'vontade' de que *depende* o 'ver como', atividade da qual *depende*, por sua vez, a filosofia como atividade terapêutico-gramatical. Nas três fases destacáveis (do TLP, a Intermediária e a das *Investigações*) o conceito de vontade varia junto com os conceitos de filosofia/método e de entendimento/linguagem. O que nossa tópica comparativa quer caracterizar é este desdobramento.

Versaremos portanto sobre as complexas relações, segundo Wittgenstein, entre o entendimento e a vontade, enquanto aparecem como envolvidos na constituição das bases, tanto de nossas convicções ilusórias, quanto de nossos procedimentos de elucidação.

Entender, pois, em que sentido a Terapia Gramatical trabalha na persuasão da *vontade* e não no convencimento do *intelecto* ou na modificação da *realidade*, nos parece ser, portanto, condição de se entender a diferença entre a 'terapia gramatical das imagens' e uma 'teoria do simbolismo lógico' (e mesmo uma 'teoria gramatical dos significados'), ou seja, é condição de se entender o *sentido filosoficamente pragmático* peculiar dos usos dos termos Jogos de Linguagem e

[12] I. é, irredutível a uma voz única (correta) subjacente. O detalhamento do sentido da 'polifonia', do 'dialogismo', do problema pragmático da 'enunciação' e do estilo 'indireto livre' que adotamos aqui a partir de

Seguir Regras, e mesmo a Argumentação contra a Linguagem Privada, no método descritivo gramatical em que se concentra o conceito wittgensteiniano maduro de filosofia, expresso nas *Investigações*.

Em sua segunda filosofia Wittgenstein ensinava decididamente um 'método'[13], e assim sendo, a constante de nossa questão pode ser circunscrita na relação entre o seu 'método' e aquilo que estamos acostumados a chamar de 'entendimento' e 'vontade'. Entender o papel do conceito de vontade em nossas formas de vida (ou as diretrizes da gramática do querer de Wittgenstein), enquanto concepção derivada de um momento lógico e outro fenomenológico/do cálculo – nos quais a vontade é correlativamente concebida em diferentes papéis -, ou seja, pela comparação interna de seus sucessivos pontos de vista sobre o assunto, é este propriamente o objeto desta tese. Em suma, que haja uma abordagem terapêutico-gramatical do problema da vontade nas *Investigações* inspira nossa reflexão epistemológica sobre a abordagem *filosoficamente pragmática* dos contextos de uso do conceito de 'ação' e 'ação humana' – e portanto de 'ação voluntária', especialmente nos domínios quase-lógicos das, assim chamadas, *Ciências Humanas*.

Há um verdadeiro quebra-cabeças da vontade redesenhado na seção 600 da publicação póstuma de Wittgenstein. Vamos aqui apenas marcar o modo de presença do problema da vontade na parte I das *Investigações*.

Ante a aparência rapsódica de suas últimas seções, concordamos com a visão de que, ainda que não haja ali, à primeira vista, na seção 600 das *Investigações*, um sistema de significações claramente articulado, existe uma articulação, digamos, orgânica, entre os problemas, não evidente a uma primeira vista, talvez, mas que acreditamos poder ser explicitada – ponto que focalizamos na parte b. 7 de nosso capítulo I: que há uma ordem na composição nos parágrafos finais, envolvendo, em um contexto psicológico mais amplo, basicamente, três conceitos, quais sejam, o de *vontade*, de *intenção* e de *significação*.

Bakhtin para caracterizar o *estilo dialógico* das *Investigações* é apresentado no *Excurso Teórico-Conceitual sobre o Método*, Anexo I.7.

[13] Para o problema da caracterização do 'método' ou 'arte' (de investigar), ou ainda do 'estilo' (filosófico e pedagógico) do segundo Wittgenstein antes como 'dialógico' do que como 'dialético', bem como para a importância da justa compreensão do movimento de 'abertura' das *Investigações Filosóficas* e do papel ali de Agostinho, levamos em consideração o trabalho de Beth Savickey, *Wittgenstein's Art of Investigation* (1999) cujo conteúdo detalhamos no Anexo I.5, *Excurso Teórico-Conceitual*.

Nas *Investigações*, o tratamento da 'Intenção' (*Absicht*, 629-660), pretende haver *mostrado* a *falta de sentido* do recurso às intenções para explicar o fato de que somos capazes de *lembrar* de intenções não realizadas. Se não existiu um ato efetivo, *deve* ter havido ao menos uma intenção, que já continha, *de algum modo*, o significado do ato, em germe.

A elucidação final da parte I das *Investigações*, de 'significar' (661-693), é precedida da elucidação gramatical de 'intencionar' ou 'ter intenções' (629-660)[14], pela qual, uma vez esclarecidos do que *a intenção não é* (ou como não tem sentido usá-la), em 629-660, podemos então *ver como* ela *não pode* ser *usada* na *explicação* da *significação*, em 661-693[15].

Esta discussão sobre a intenção é, por sua vez, precedida pelas breves 17 notas investigatórias sobre o querer (*Das Wollen*), em 611-628, onde não fica clara à vista a ligação dos temas, nem o sentido de se distinguir, gramaticalmente, a 'ação voluntária' da 'ação intencional' neste conjunto, e nem mesmo se uma distinção (digamos, categorial) está sendo impingida ou sequer tentada.

Se reaplicarmos para o trecho 'vontade – intenção' o raciocínio usado para o trecho seguinte, 'intenção – significar', poderíamos pensar que a seção 600 foi concebida de modo tal que, assim como a discussão de *meinen* e *Meinung* é precedida pela discussão da *Absicht* como condição de ser entendida, assim também o entendimento adequado do tema da intenção estaria em uma *dependência*, digamos, *terapêutica*, de esclarecimentos anteriores acerca de seu termo quase sinônimo na gramática superficial, a *vontade*[16].

Qual o problema, afinal, com a vontade? Que haja um, está marcado no 'miolo' das *Investigações*[17] onde o parentesco com o 'problema da intenção' parece

---

[14] Onde fica *mostrado* que *não tem sentido* explicar o significado destes verbos, como usualmente se faz, em termos de: a) 'sensações' ou de 'sentimentos'; b) de 'atos ou atividades mentais nas quais se engaja'; c) de 'pensar'; d) de uma 'experiência' que se tem; e) de um 'estado mental' ou 'estado de consciência'; e nem f) como 'disposição'; não tendo sentido também explicar a intenção como g) um 'acompanhamento da ação'. Esta lista é extraída da sumarização elaborada pelo prof. Hacker no Com. Anal. IV, *Mind and Will*, págs. 630-34. Chamamos a atenção para o caráter negativo dos resultados da terapia.

[15] Isto resume, para nós, de certo modo, o sentido da passagem de uma abordagem fenomenológica para uma abordagem gramatical do problema da significação: a intencionalidade não é fonte ou origem das regras gramaticais, mas deve ela mesma ser elucidada pela gramática dos usos.

[16] Afinal, poder-se-ia dizer, 'ter intenção de dizer algo' não seria o *mesmo* que 'querer dizer algo'? ou 'ter a intenção de bater em alguém' não é o mesmo que 'ter o desejo' ou 'a vontade' de fazê-lo? Em certos contextos *podemos* distinguir sentidos precisos para cada termo, mas isso não implica que *tenhamos de* adotar estas precisões em todos os contextos. Teremos de olhar sempre de novo para os usos e suas circunstâncias particulares de aprendizagem e aplicação, sem nos agarrarmos à forma das palavras. A terapia se ocupa de casos particulares (cf. Anexo I.4e5) evitando sistematicamente as generalizações filosóficas.

[17] Seção 170ss das *Investigações*, em especial IF, 174 e 176, que analisamos em nosso capítulo I. a. 4.

mesmo estreitado. A macrodivisão convencional da seção 600, que não foi feita por Wittgenstein, mas segue praticamente intacta nos quase 20 anos que vão de Hallett a Hacker[18], sugere que se trata de dois problemas distintos – ainda que não esteja 'implicada' uma relação de dependência de um tema para outro; ou melhor, a rede de conceitos psicológicos, como a de qualquer jogo de linguagem, deve ser esclarecida em conjunto, pelo esclarecimento mútuo de uns termos pelos outros (o que não descarta, porém, que o uso terapêutico de um termo, como *Absicht* por exemplo, possa ser usado para a terapia de outro, como *Meinung*, no caso).

O problema da vontade *não pode* ser elucidado por uma teoria, que ofereça uma explicação definitiva e exata de cada termo em questão, pois aí o passo mais importante na prestidigitação já teria sido dado e justamente ele, parecendo inocente, nos passaria despercebido (IF, 308). Pode talvez ser elucidado pela terapia progressiva de um conjunto de termos correlatos – o que, por sua vez não invalida, nem resolve *a priori*, a questão sobre como relacioná-los.

Que haja dois problemas distintos, o da intenção e o da vontade (e, com este, o do desejo), quer dizer, para nós, que existem usos distintos destas palavras, ainda que existam certos contextos nos quais elas possam ser tranqüilamente usadas umas pelas outras. Se adotamos unilateralmente *estes contextos* como padrão para a definição dos termos, é claro que *não podemos ver* aí maiores problemas. A elucidação da gramática profunda, ou das diferenças de uso das expressões desejo, vontade e intenção, ou ainda das confusões que produzimos com usos especializados destes conceitos, no contexto lingüístico da *justificação da ação* significativa, nos parece ser o principal alvo da centena final de parágrafos das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein.

As diferenças podem ser provisoriamente marcadas, *grosso modo*, como diferenças no *sentido da ação*, no *modo de apresentação* e de *descrição* que adotamos ao explicar as ações próprias e alheias: pelo recurso ao querer, por exemplo, a ação pode estar sendo explicada como um fim em si; pela intenção, explicada como meio para um fim; e pelo recurso ao desejo a ação pode estar sendo explicada como forçada, como quando dizemos do desejo que ele era 'irresistível'. As diferenças podem ser marcadas pelas diversas *reações* que as diferentes explicações da ação ensejam. Pela 'mera vontade', a ação pode ser vista como

[18] O *Companion* de Hallett é de 1977 e o *Comentário Analítico* de Hacker sobre a seção 600, de 1996.

cínica, má, arbitrária ou mesmo cruel; pela explicação intencional a ação pode passar a ser vista como resultado de um cálculo mal feito (onde a pessoa aparece mais como burra ou imprudente do que como ruim ou malvada); e ante a explicação pelo desejo podemos reagir como querendo dizer que seu autor não teve culpa (foi fraco, mas não mau ou burro). A distinção pode ser apontada assim quanto ao grau de responsabilidade que estamos dispostos a atribuir ao *agente* por sua *ação*, quanto ao modo de ligação que estabelecemos entre estes dois termos, através de usos e abusos do simbolismo, ou quanto ao papel do pronome pessoal singular presente, passado ou futuro, 'eu' na descrição da ação.

Como sei que tinha uma tal intenção, um desejo ou uma vontade se eles nunca se 'realizaram' ou mesmo mal chegaram a se manifestar? No tratamento gramatical do problema, ao invés de *pensar a forma* da realidade que *deve existir* para que usemos as expressões de intenção (desejo ou vontade) como as usamos, Wittgenstein insiste que devemos *olhar para os contextos de uso* onde aprendemos o jogo de linguagem da intenção. A mesma receita, *pari passu*, parece poder ser aplicada ao 'problema da vontade' (e do desejo).

Mas aí acabam as semelhanças, pois ainda que possamos até antecipar os métodos e o objetivo do tratamento oferecido pelas *Investigações* (por analogia com o problema da intenção), isso ainda não deixa claro qual é exatamente o problema com a vontade (ou com os usos dessa palavra), e qual a posição deste problema em nossa rede de conceitos psicológicos.

Os critérios que possuímos para 'saber' se o que 'temos' é uma vontade, um desejo ou uma intenção (sendo esta senão uma pequena parte de nossa ampla, vaga, fluida, errática e movediça rede de termos psicológicos), não podem ser caudatários da experiência empírica, nem aquela do senso comum nem aquela depurada em uma teoria sociológica, psicológica ou antropológica, que nos modelasse e decidisse previamente o sentido dos termos; mas devem sim ser *resultados*, ainda que, a princípio, apenas *negativos*, da investigação minuciosa e panorâmica dos usos de palavras em seus contextos particulares. O critério para saber se o que tenho é uma vontade, é gramatical: não é empírico nem

transcendental. E isso quer dizer que o critério tem caráter convencional, normativo (*a priori*), contextual, e está profundamente enraizado em nossas formas de vida[19].

Os diversos modos pelos quais uma ação pode adquirir *sentido* parece então que devem entrar na linha de conta no momento de se decidir se um determinado uso de uma expressão pertence ou não ao 'conjunto de ações' que a *práxis* abaliza. Isso é o mesmo que perguntar se um lance pertence ou não a um jogo de linguagem, isto é, se é ou não lícito, segundo as regras daquele jogo, ou seja, se tem ou não sentido.

Uma ação pode ser motivada por um desejo (muitas vezes 'irresistível'), por uma intenção (algumas vezes 'inconfessável'), mas será que poderia ser também motivada por uma vontade (que poderia ser dita 'mera', 'cega' 'livre', 'dominada' ou 'insaciável'), sem mais, isto é, como algo perfeitamente distinto de um pensamento, de um desejo, de uma intenção ou de um sentimento? Qual a significação que atribuímos a esta palavra quando a usamos assim? Que papéis ela cumpre em nossas formas de vida? Que tem ela a dizer, de especial, a nós mesmos, acerca de nós mesmos?

Em termos histórico-filosóficos poderíamos perguntar por que uma tão ampla e excelente tradição de pensadores tem visto sempre a necessidade de distinguir, nas 'faculdades da mente' um 'poder *ativo* de pensar' e um 'poder *ativo* de querer' – enquanto algo distinto do desejo e das impressões sensíveis, como algo que se 'sofre' ou se ' recebe'. O que diz, peculiarmente, nossa fala da vontade, que parece não poder ser dito pelas falas do pensamento, da intenção, dos desejos, ou mesmo das sensações e sentimentos?

Há, portanto, ao menos dois sentidos no problema da vontade em Wittgenstein: um autêntico *problema gramatical* de descrição dos limites do sentido, enquanto a vontade faz parte da terapia; e um típico *problema filosófico*, paradoxal e com aparências de insolúvel (como aquele expresso nas obstinadas doutrinas antagônicas da 'Liberdade' e do 'Determinismo').

O 'problema da vontade' não pode ser outra coisa, enquanto 'problema filosófico', senão uma confusão conceitual promovida, antes de mais nada, pelo

---

[19] Um dos usos normais nos quais a distinção entre vontade e intenção parece necessária em nossas formas de vida é sem dúvida o do campo jurídico, na necessidade de distinguir 'dolo' e 'culpa': em ambos os casos a ação é voluntária, mas só há propriamente 'dolo' quando se acrescenta a 'intenção' na descrição da ação. Já a 'premeditação', com seus agravantes, envolve ainda um 'cálculo', uma série planejada e executada de ações intermediárias. Poderá parecer chocante mas, como veremos, Wittgenstein não é um 'filósofo da liberdade'.

próprio discurso filosófico, devido, antes de tudo, àquilo que se *quer fazer* com este conceito, e não ao fato de o 'fenômeno' ser 'em si' muito sutil ou complexo. Usamos e abusamos da vontade, como razão e como causa, para explicar as ações próprias e alheias. Com que sentido? Podemos aqui procurar alinhavar as duas primeiras linhas, externa e interna, de nossa problemática. Em que sentido a vontade faz problema?

1- O problema da vontade, considerado externamente, como qualquer outro *problema filosófico* para o Wittgenstein II, é o problema de uma confusão conceitual gerada principalmente pelas explicações mitológicas que filósofos, artistas, moralistas, políticos e cientistas querem dar com esta palavra, as quais podem ser usadas no cotidiano com perfeita clareza. Ainda que as notas das *Investigações* sobre a vontade não sejam tão desenvolvidas como poderíamos querer que fossem, é possível entrever ali alvos típicos sendo visados. Neste sentido, este é mais um problema para nós, do que para Wittgenstein, pois é justamente o modo não gramatical de pensar que continua criando quimeras para resolver mitologias, e nós temos de identificar nossos próprios alvos, a cada vez, segundo o contexto[20].
2- A vontade é um problema interno à filosofia de Wittgenstein, no sentido de que seu conceito de filosofia, na segunda fase, tem sua marca no uso do conceito de terapia para justificar que a descrição gramatical dos usos das palavras não tem em vista, nem por base, qualquer teoria, o que seria apenas uma construção para o intelecto, mas sim, o que é mais fundamental, tem em vista minar as resistências da vontade: o modo-de-ver e o querer-fazer. Enquanto problema para Wittgenstein o problema da vontade aparece já em sua *definição de filosofia*, na articulação entre método, entendimento e vontade a que ela aporta, e o sentido deste uso gramatical, nas *Investigações*, é um problema para nós, a ser elucidado, pois possui uma rica e enigmática ancestralidade no uso místico da vontade transcendental do *Tractatus*[21].

---

[20] Este é um problema nosso, também, na medida em que visamos, no capítulo I.b.8 deste, analisar o trecho 611-628 a fim de caracterizarmos ali o uso dialógico wittgensteiniano da imagem agostiniana (618) e com ela as diretrizes que delineiam a gramática wittgensteiniana do querer, de modo a fazer com que a descrição da ação voluntária seja perspícua.

[21] No problema explicitado enquanto tal por Wittgenstein encontramos a forma de um paradoxo ou um dilema: 'a vontade é um fenômeno' e 'a vontade não é um fenômeno', ou 'a vontade é uma experiência' e 'a vontade não

Que vontade é esta que eu tenho de dizer que a vontade é isto ou que não é aquilo? Podemos ver aqui, com Hacker[22], que Wittgenstein está em luta intestina com duas concepções antagônicas de vontade: a empirista e libertista de um lado (James) e a transcendental e determinista de outro (Schopenhauer). Elas se cristalizam de maneira tensa e enigmática no TLP, onde se conserva uma concepção dual de vontade, ora empírica (descritível talvez pela psicologia), ora transcendental (limite do mundo, portadora dos valores e indescritível por quem quer que seja).

Se é este o caso, então é justo esperar que as *Investigações* estejam articulando, senão uma solução, ao menos um encaminhamento para a dissolução deste paradoxo, ou seja, para a dissolução dos pseudo-problemas que surgem de nossas tentativas de nos arremessarmos contra os limites de nossa linguagem, e que embaçam a compreensão de nossas ações voluntárias e das alheias, devendo assim nos mostrar em que sentido a proposição gramatical organiza nossa experiência e em que a gramática concebe o substantivo 'vontade', o verbo 'querer' e o adjetivo 'arbitrário' (*Wille*, *willen*, *willkürlich*) – em oposição às concepções empiristas, (deonto)lógicas, fenomenológicas, calculistas e metafísicas, da vontade e de seu poder.

O que fica claro é o que os três momentos de nossa tópica têm em comum, ou seja, o que trazem como importante traço de continuidade, ou melhor, como traço talvez mais contínuo de seu conceito de filosofia: a necessidade de demarcar o que é empírico daquilo de que ele depende para ser o que é (para ter o sentido que tem), o sentido de se falar em algo que é '*a priori*' na constituição do sentido[23].

A derivação dos três momentos pode ser caracterizada, portanto, como passagem da lógica para a fenomenologia e para o cálculo, e daí para a gramática, como modos distintos de nomeação (e definição), ou seja, os distintos *modos de apresentação* do que constitui precisamente a atividade filosófica: a elucidação do *a priori* [24]. Concentramo-nos, pois, na explicitação do sentido da abordagem madura

---

é uma experiência', ou ainda na forma: 'a vontade é algo que nos acontece' ('vem quando vem') e 'a vontade é algo que fazemos' ('querer é agir'). O problema seria: "por que tenho vontade de afirmar ambas?".

[22] Comentário Analítico IV (1996), *Mind and Will*, que comentamos principalmente ao longo dos capítulos I.b, II.5 e III.b.3.

[23] Em uma tópica comparativa a problemática da 'analiticidade' tal qual a podemos herdar da trajetória traçada de Kant a Carnap por Joëlle Proust em *Questions de Forme* (1986) – perspectiva detalhada no Anexo I.4.

[24] Se o contexto da justificativa for o mundo empírico, um 'Terceiro Reino', o 'Espaço Lógico', uma 'abordagem fenomenológica' pela qual se descreveria os dados imediatos da percepção, a 'continuidade do

de Wittgenstein do problema da vontade, ocupando com ele nossos capítulos I e II para, com base neles, poder compará-la com sua abordagem dos 'mesmos' problemas nos períodos anteriores, do *Tractatus* e da Fase Intermediária (capítulo III.a e III.b, respectivamente).

A dificuldade reside assim, em nosso entender, no *estilo* escolhido pelo escritor, estilo este já descrito das mais variadas maneiras, e que parece ter sido adotado justamente para se tentar evitar ao máximo os engodos das generalizações teoréticas típicas da filosofia tradicional. O autor simplesmente nos mostra, apenas nos introduz a, este estilo de pensar (gramatical), que é exercitado, praticado, ou exibido, em estilo dialógico, ao longo dos quase setecentos *parágrafos* que compõem a parte I do livro[25]. Seria portanto desentender seu estilo querer *dizer*, como que em uma teoria, o que seu texto pretende ter *mostrado*, como sendo um método, enquanto nos conduz repetidamente por diversas paisagens conceituais, exibindo o que para ele constitui os tentos no jogo da elucidação filosófica.

Ao dizermos que a dificuldade reside no *estilo* do autor, isso quer dizer que procuramos usar o termo *a partir do* sentido preciso em que é desenvolvido este conceito – ainda que por natureza *vago* -, em sua formulação grangeriana e, mais precisamente, no sentido em que ele é *invertido* pelo Prof. Arley Moreno[26].

Para defendermos a possibilidade de uma gramática do querer, nos termos e nos limites conceituais que esboçamos nesta Introdução, nosso Desenvolvimento aborda, em três capítulos, a questão do sentido do tratamento terapêutico-gramatical do problema da vontade em Wittgenstein.

Invertendo a ordem cronológica de aparecimento dos textos, o último vem primeiro, e assim os dois primeiros capítulos são dedicados às *Investigações Filosóficas* e *Notas* contemporâneas. Antes de comparar o conceito gramatical de vontade com os usos tractarianos e os intermediários (capítulo III), era preciso

---

cálculo' ou a 'práxis cotidiana' em nossas Formas de Vida, os compromissos conceituais serão muito diversos, ainda que todos pareçam convergir para uma mesma tarefa, pós-kantiana, de elucidação filosófica do *a priori*.

[25] A questão do modo adequado de ver a relação entre parte I e parte II das *Investigações* será tratada no momento oportuno (cap II.a), e por isso sugerimos reenviar provisoriamente às *Investigações* como sendo constituída essencialmente pela parte I (1- 693), modo como a encaramos em nosso capítulo I – ainda que a parte II (i -xiv) introduza elementos essenciais para nossas discussões, que são abordados no capítulo II.

[26] O que, como já anunciamos, é detalhado no *Excurso sobre o método*, Anexo I.1e3. Limitamo-nos a procurar reconstruir, no Anexo I.3, as linhas gerais deste modo de ver as coisas filosóficas, o que nos permite explicitar então, também em linhas gerais, alguns aspectos deste projeto epistemológico alternativo, em relação a Granger, da Pragmática Filosófica, pelo qual se adaptam aquelas preocupações, de cunho tractariano, ao horizonte filosófico e pragmático das *Investigações* – o que nos permite situar mais claramente o lugar em que pretendemos encaixar a noção de debates epistemológicos.

explicitá-lo. Isso é feito primeiramente em relação à seção 600 da parte I das *Investigações* (capítulo I) e, em seguida, ampliando seu contexto pelo exame de suas *aplicações* gramaticais, tanto na parte II das *Investigações* como em outras *Notas* da mesma época (capítulo II).

Começamos assim pelo problema do *estilo* das *Investigações*, procurando usar ferramentas conceituais pragmáticas tomadas da reflexão sobre a linguagem, como o conceito de signo de Granger-Peirce (detalhado no Anexo I, item 1.2), levando em conta o problema pragmático das enunciações e dos pronomes como aparecem em Benveniste e no dialogismo de Bakhtin (Anexo I.6e7), para explicitarmos com elas este estilo, ou seja, nossa compreensão do sentido do modo de Wittgenstein usar a linguagem, e sua 'imagem agostiniana', especialmente para falar da vontade, nas *Investigações Filosóficas*. Abordamos o modo de começar das *Investigações*, seu movimento de *abertura*, procurando explicitar seu dialógico 'jogo de vozes', latente no Prefácio e patente desde seu primeiro parágrafo. Procuramos explicitar aí, ainda, os usos e o papel do voluntário e a presença do 'problema da vontade', tal como aparecem desde o começo até o miolo das *Investigações* (capítulo I.a.1-4)

Podemos então abordar a seção 600, no final das *Investigações*, sugerindo uma conexão entre a Imagem Agostiniana da Linguagem (IF,1) e uma Imagem Agostiniana da Vontade (IF,618), procurando delinear a gramática do querer tal como apresentada no miolo da seção 600, após caracterizarmos seu entorno (capítulo I.b.5-8), tendo já caracterizado seu estilo na parte a.

Uma vez delineada a gramática do querer no contexto dos termos psicológicos onde é exposta, na parte I, abordamos a parte II das *Investigações*, com o intuito de examinar as *aplicações* gramaticais que Wittgenstein faz, neste contexto, do conceito de vontade (capítulo II.a). Focalizamos aí especialmente o sentido gramatical da afirmação de que 'ver aspectos depende da vontade', na rede conceitual em que é posta, considerando também um conjunto de *Notas* dos anos 40 (capítulo II.b), e as elucidações que estas aplicações podem trazer para o entendimento gramatical do papel da palavra vontade em nossas vidas e nossa linguagem.

Já o capítulo III é dedicado a duas digressões comparativas pelas quais contrastamos o conceito gramatical de vontade, então explicitado, primeiro com o conceito 'ora empírico, ora transcendental' do TLP, enquanto conecto ao problema

do solipsismo na divisão transcendental tractariana do *trabalho* (capítulo III.a.1-9); e depois com os usos transicionais da noção de vontade tal como se deixam entrever ao longo da Fase Intermediária (capítulo III.b.1-3). Contamos com a possibilidade de assentar, com isso, alguns pontos básicos de apoio para uma tal tópica comparativa, em um arranjo que permita propiciar uma visão algo perspícua, quem sabe, do papel da palavra vontade, do papel das proposições gramaticais e do papel da linguagem, em meio às diversas táticas usadas por Wittgenstein para defender a autonomia do sentido, ao longo de seu conturbado itinerário filosófico, até chegar, enfim a desenvolver sua *práxis* dialógica madura, terapêutica e gramatical.

I.0 – Inicialização: o jogo de quebra-cabeças e a paisagem

Uma das imagens mais recorrentes na caracterização wittgensteiniana dos problemas filosóficos é a imagem do 'quebra-cabeças'. Não existem, segundo Wittgenstein, *autênticos* problemas filosóficos, como seriam os 'eternos' problemas de que os filósofos se ocupariam em uma história continuísta da filosofia apresentada linearmente. A filosofia não é, segundo nosso autor, exatamente um 'solucionador de problemas', mas um 'dissolutor' dos mesmos. Pois estes problemas são apenas 'confusões', 'enigmas' ou 'paradoxos' que se esclarecem, ou se dissolvem, enquanto problemas, quando obtemos uma visão panorâmica das regras de uso (da gramática) das palavras que provocam confusões conceituais.

No *Blue Book* há uma anotação sobre o método de quebra-cabeças que destacamos inicialmente por nos permitir indicar alguns aspectos desse modo de encarar os problemas filosóficos com o que, além de especificarmos um pouco mais o sentido desta analogia para Wittgenstein, introduzimos um fator que foi decisivo para nosso modo de encarar o 'problema da vontade' o qual nos interessa. Ali ele diz:

> "*Parece-nos como se tivéssemos, seja as peças erradas, seja peças insuficientes, para montar nosso quebra-cabeças. Mas elas estão todas ali, só que misturadas. E há mais uma analogia entre o quebra-cabeças e nosso caso. Não adianta usar a força para encaixar as peças. Tudo o que faríamos seria olhar para elas* cuidadosamente *e arranjá-las*"[1].

Dois aspectos desta analogia são orientadores para nosso caso no sentido, primeiro, de entender que para o tratamento do problema da vontade não há peças (ou notas) faltando, de modo que pudéssemos esperar encontrar 'aquela' peça decisiva, que esclareceria tudo. Esta peça ideal não existe – e não foi sem certa relutância que deixamos de procurá-la. A dissolução do problema da vontade não é dada em uma definição (a peça-chave), mas pelo arranjo perspícuo das peças que temos, e que devem parecem insuficientes apenas devido ao modo como estão misturadas – e, é claro, devido às expectativas que temos em relação ao que elas

[1] *The Blue Book*, Basil Blackwell, Oxford: 1966, pág. 46.

podem mostrar. O segundo aspecto diz respeito ao cuidado que devemos ter ao olharmos para as peças que temos, e especialmente o cuidado em não querer forçar seu encaixe, em função de obter uma formulação aparentemente 'bem ordenada', mas que estaria apenas correspondendo a um modelo prévio (uma *Vorbild*), tornando tudo mais confortável ao olhar, em função de como achamos que deveria ser a paisagem.

Não devemos forçar o encaixe das notas em um modelo prévio de como devia ser a paisagem, mas tentar vislumbrar as paisagens que as notas querem nos indicar.

Procuraremos seguir estas indicações propondo arranjos que não forcem as peças e que exibam sua suficiência, mas atentando também para uma *desanalogia* que há entre o quebra-cabeças e nosso caso: nos jogos de quebra-cabeças geralmente há uma única solução definitiva para o arranjo e encaixe de todas as peças. No nosso caso não há um critério como esse: se o arranjo é bom ou ruim, isso é algo que não depende de reconstruirmos a forma original das partes embaralhadas. Tudo que podemos pretender alcançar é uma visão panorâmica da paisagem conceitual que visamos, e deve haver vários modos de arranjar as peças de modo a obtê-lo. Escolhemos um modo de propor um arranjo de um conjunto selecionado de notas que julgamos relevantes e suficientes para o tratamento do problema da vontade, e esperamos dele que: 1- não deforme as peças que temos; e 2- permita oferecer alguma perspicácia na consideração da vasta rede de conceitos psicológicos com os quais está envolvido o conceito de vontade, ou seja, da sua gramática.

Queremos, enfim, do arranjo de notas que propomos, que ele exiba não exatamente *A Gramática do Querer de Wittgenstein*, como a um resultado alcançado, mas queremos antes argumentar *Por Uma Gramática do Querer*, apresentando algumas boas razões que julgamos ter para adotar o modo pragmático e gramatical de Wittgenstein de tratar o verbo 'querer', o substantivo 'vontade' e o adjetivo 'arbitrário'.

Capítulo I.a- O Estilo *Dialógico* das *Investigações*

I.1- Estilo indireto (*Tractatus*) e estilo *dialógico* (*Investigações*)

Uma primeira diferença marcante entre o estilo do TLP e o das *Investigações* pode ser imediatamente apontada através do contraste entre um uso dito 'sibilino', algo autoritário, 'impessoal' ou mesmo 'desencarnado'[2], sem oferecer mediações, da linguagem das (pseudo) proposições, hierarquicamente numeradas segundo seu peso lógico, nos *aforismos* do TLP, com o uso algo prosaico da linguagem, nos *parágrafos* linearmente enumerados, das *Investigações*. Que significa uma tal alteração de estilo no modo de apresentar a atividade filosófica?

A linguagem do TLP aparece como a voz de uma terceira pessoa impessoal, quase absoluta, a qual não parece estar muito disposta a admitir contestação, e que começa nos dizendo (nada menos que) o que é o Mundo, para na seqüência nos revelar, em um discurso enfim 'sem sentido' – que para bom entendedor deve ser deixado de lado depois de usado -, a essência própria da Linguagem (a natureza da *forma lógica*) e portanto a própria essência do Mundo representável (assim como a natureza do Sujeito que lhe corresponde, na 'verdade do solipsismo') – apresentada em um todo fechado e acabado (a metáfora do 'espaço-lógico') de sete 'proposições filosóficas'.

Em perfeita contestação a este modo de usar filosoficamente a linguagem, as *Investigações* apresentam um estilo dito 'dialético'[3], composto de perguntas e respostas, em uma interação verbal constante entre primeira e segunda pessoas, além das terceiras pessoas citadas, uma linguagem bem mais próxima, assim, da cotidiana, em um contínuo diálogo, que poderia ser visto como 'aporético', ou seja, sem um começo e um final claramente estabelecidos no tratamento dos temas que aborda, deixando muitas questões provocativamente 'em aberto'[4] (a metáfora das

---

[2] Como diz o comentário da Profa. Sílvia Faustino: "Na lógica do *Tractatus* há simplesmente o mundo, o pensamento, a figuração. O *lógos* apresenta-se impessoal, desencarnado e sem história" – *O Eu e sua Gramática*, 1995, pág. 92.

[3] Fann, (1969: 54) por exemplo, fala da 'última filosofia' de Wittgenstein como comportando um "método socrático" e a "forma do diálogo".

[4] Kenny, *Wittgenstein* , London: Allen Lane, 1974: 20. Na contabilidade de Kenny as *Investigações* contêm 784 perguntas, com pouco mais de 100 respondidas, e a maioria destas de maneira (propositalmente) errada.

'formas de vida'). Trata-se de um texto que 'termina' no número 693, do mesmo modo como começou: no *meio da conversa*.

É claro que destacamos aqui aspectos estilísticos contrastantes que nos parecem claramente predominantes em ambos períodos, os quais, porém, não se apresentam de modo 'puro' em cada um dos casos. Quer dizer que encontramos, por exemplo, o uso de analogias e mesmo segundas pessoas implícitas (certo dialogismo) também no *Tractatus*, tanto quanto encontramos o uso da voz de terceira pessoa e mesmo a construção de argumentos sistemáticos nas *Investigações*. No entanto, nos parece bastante clara a mudança de atitude do segundo Wittgenstein em relação aos usos da linguagem cotidiana (contra as idealizações da essência da linguagem por parte dos lógicos), e portanto a evidência do contraste estilístico do qual partimos.

Este permanente diálogo, sem começo e sem fim das *Investigações* – ou seja, onde os temas não são sistematicamente introduzidos através da reconstrução das teorias que se discute, e nem são deles extraídas conclusões sistemáticas como nos resultados da enquete científica -, parece ser travado entre personagens que poderiam ser caracterizados, como fazem Cavell e Bouveresse, como a 'voz da tentação'[5] (marcando as recaídas do interlocutor nas mitologias filosóficas e em suas confusões preferidas) e a 'voz do esclarecimento' ou 'da correção', pela qual o autor procuraria elucidar terapeuticamente as mitologias com as quais nos atrelamos e que nos servem de antolhos (*Scheuklappen*) quando procuramos explicações para as significações lingüísticas.

Contra a visão simplificada que apresentam Cavell e Bouveresse, por exemplo, acerca do sentido das vozes em jogo nas *Investigações*, julgamos

---

[5] Stanley Cavell interpreta ambas as 'vozes' em jogo como monologicamente unificadas na 'voz interior' de Wittgenstein, como expressão de sua própria 'luta espiritual': "Considero que Wittgenstein é o nome dos dois lados desta luta de que falo e de suas duas vozes (para meus presentes propósitos só preciso invocar duas), as quais tenho chamado a *voz da tentação* e a *voz da correção*" (pág. 43). Para ele "as *Investigações* exibem (...) o filosofar como uma luta espiritual", à la conversão de Agostinho, uma luta nas "profundezas opostas de si mesmo" – Cavell, S., *Esta América Nova Ainda Inabordável*, Editora 34, São Paulo: 1997, pág. 42. Nosso recurso ao dialogismo bakhtiniano serve especialmente para nos afastarmos de modo bastante claro desta maneira de interpretar o estilo das *Investigações*. Não nos expomos ao 'efeito Cavell' pois discordamos de saída da possibilidade de entender as *Investigações* fora das complexas relações que este texto mantém com o *Tractatus*, como Cavell pretende: "Por 'filosofia de Wittgenstein' ou 'ensinamento de Wittgenstein' sempre, ou quase sempre exclusivamente, entendo o que está contido nas *Investigações Filosóficas*" (Idem, pág. 37). Também Bouveresse adota esta linha de interpretação monologizante: "O paciente a quem é destinada a terapêutica das IF e das NFM é, em certo sentido, o autor ele mesmo. E esta é uma impressão que não pode ser senão corroborada pela forma dialogada que toma freqüentemente a reflexão filosófica nestas duas obras, *duas vozes* que se confrontam, a da tentação e a da correção" – Bouveresse, *La Rime et la Raison* (1973), pág. 31.

importante o princípio de não procurar reduzi-las a um contexto monológico 'profundo' do si mesmo do autor, pois nada está oculto, tudo está na superfície da interação dialógica das vozes, e é em sua dinâmica própria que o sentido delas deve ser apreendido.

Nesta alteração radical de estilo entendemos estar marcada toda uma alteração de postura ante o uso filosófico da linguagem de modo tal que a explicitação do que pode estar implicado nesta alteração permite caracterizar, ao nosso ver, o deslocamento de uma preocupação eminentemente sintático-semântica com os fundamentos da linguagem, para uma ocupação estritamente pragmática que a substitui.

Aquela voz sibilina do TLP exibia a estrutura lógica da linguagem, enquanto as várias vozes coloquiais e dissonantes das *Investigações* se exibem numa interação verbal contínua, em um contexto dialógico amplo irredutível a um monologismo subjacente, sem mais pretender apresentar uma estrutura, mas pretendendo sim nos ensinar um método, uma arte, ou um estilo de pensar[6].

Nosso ponto aqui, na parte a do capítulo I, é, primeiro, propor a usabilidade destes instrumentos conceituais que permitem reconhecer este *jogo de vozes* gramaticalmente articulado nas *Investigações*, que marca seu estilo, para, em seguida, procurar caracterizá-lo em sua complexidade, a qual, como veremos, vai além de ser simplesmente um jogo entre uma primeira pessoa esclarecida e uma segunda 'mesma' pessoa tentada às mitologias - o que obteríamos, por exemplo, se insistíssemos na comparação dos diálogos das *Investigações* com os diálogos aporéticos platônicos. A articulação das vozes gramaticais nas *Investigações* não se resume também, ao nosso ver, em promover um simples contraste entre a primeira e a terceira pessoas ou entre a primeira do singular e a primeira do plural, no reconhecimento parcial destas assimetrias[7].

---

[6] Cf. detalhamento do problema do *estilo* em Granger, sua *inversão* e do *dialogismo* bakhtiniano respectivamente nos Anexos I.2, I.3 e I.7.

[7] Como dizem, por exemplo, P. Hacker, que sugere ser natural e mesmo óbvio reduzir a assimetria às duas pessoas: "Pode-se querer circunscrever o domínio do psicológico por referência à assimetria entre primeira e terceira pessoas (...). Mas está longe de ser óbvio que a palavra *Erlebnis* ou qualquer outra circunscreva naturalmente o campo" – Hacker, P., *Wittgenstein - Meaning and Mind*, vol. III pág. 430 (1993); e também a Profa. Sílvia Faustino (1995): "Uma proposição psicológica na primeira pessoa no singular – uma exteriorização – *só ganha sentido como* uma espécie de 'negativo gramatical' da proposição psicológica na terceira pessoa" – Op. cit., pág. 64. Cf. o capítulo II.1-3 deste, onde discutimos respectivamente, as 'três pessoas' da gramática, e a '*Äusserung*'. A. Soulez propõe o foco da assimetria entre a primeira pessoa singular e a plural (cf. cap. II.6).

Nos diálogos platônicos o estilo é o do discurso direto, no qual a fala de Sócrates e a de seus interlocutores são sintaticamente marcadas e isoladas uma da outra – com exceção ocasional do discurso indireto nos prólogos. No estilo direto o leitor assiste ao diálogo entre Sócrates e seus interlocutores – diálogo este, convém lembrar, que Platão não está transcrevendo de memória, mas inventando, segundo um imperativo constante, qual seja, o de mostrar 'Sócrates, o terrível', derrotando os argumentos dos interlocutores, mas sem vir, com isso, a fixar um novo argumento definitivo sobre os assuntos tratados (ao menos nos diálogos ditos aporéticos).

No discurso analítico, por outro lado, como o de Aristóteles no Livro I da *Metafísica*, os discursos do outro (dos filósofos que antecederam Aristóteles na descoberta das causas) aparecem não mais como delimitados e auto contidos, como no discurso direto, mas sim como já processados pelo discurso do autor: a primeira pessoa (no singular ou plural) apresenta não exatamente o que disseram os outros, mas antes o que eles *queriam dizer* com o que disseram. O discurso do outro aí não é mais um fato isolado, mas é analisado antes, e o discurso do autor no-lo apresenta como já digerido, ou seja, já inserido no esquema geral que nos é proposto.

Assim, se o discurso indireto aparece, por um lado, como monológico, como uma voz única que já absorveu, de maneira mais ou menos convincente, todas as outras, por outro lado pode ser visto como uma das faces de um discurso direto virtual, sempre atualizável, ou seja, que é de fato atualizado a cada vez que há um leitor que se disponha a ser o tu-destinatário daquele monólogo que o autor nos apresenta como a algo sobre o que devemos parar e pensar por nós mesmos.

No estilo indireto, portanto, não importa tanto o que os outros disseram, como o disseram de fato, mas sim o *que eles queriam dizer* (mesmo que o tenham apenas "balbuciado", como o diz Aristóteles de Empédocles[8]), segundo a interpretação unificada que nos apresenta o narrador da voz única em estilo indireto.

Veja-se que o discurso direto platônico é inventado pelo autor, que para compô-lo se retira do intercurso direto da linguagem para o isolamento do criador,

[8] Aristóteles sugere na Met. I, 3: "Vamos recorrer agora àqueles que antes de nós se aplicaram à investigação do ser e filosofaram a respeito da realidade" (983b). Em Met. I, 4, então, diz que "se seguirmos até as últimas conseqüências a opinião de Empédocles, interpretando-a de acordo com seu espírito, e não com sua *expressão balbuciante*, veremos que a Amizade é a causa de tudo o que é bom e a Discórdia, de tudo o que é mau" (985a).

enquanto o estilo indireto aristotélico, ao que tudo indica, é reconstituído por um tu real, destinatário do discurso, que compila as aulas do mestre.

No caso de dispormos apenas destas duas figuras de estilo, o discurso direto e o indireto, poderia parecer simples enquadrar o estilo do TLP no discurso indireto, próprio do discurso analítico, que nos apresenta o discurso do outro como já analisado e encaixado no esquema hermeticamente fechado que a teoria da figuração nos apresenta em uma voz unificada. Neste aspecto, o discurso do TLP é comparável aos clássicos modernos analíticos como as *Meditações* cartesianas e as *Críticas* kantianas. Uma voz absoluta (o eu filosófico 'impessoal' do autor), seja no singular ou no plural, apresenta um sistema unificado onde o discurso do outro é já absorvido, processado e enquadrado nas soluções de problemas conceituais que o autor quer nos sugerir.

Sendo assim, por contraste, o estilo das *Investigações* assemelhar-se-ia ao discurso direto pelo qual, através principalmente do recurso às aspas e aos hífens, o discurso do outro, enquanto tal, seria reinserido no texto. Neste aspecto, o estilo das *Investigações* estaria próximo, em uma generalização ampla, do estilo de Agostinho, por exemplo, onde assistimos ao diálogo entre Agostinho e Deus, ou do estilo dos renascentistas que, pela redescoberta do platonismo, reintroduzem o diálogo em estilo direto como estilo próprio do discurso filosófico.

Nas *Investigações*, porém, não encontramos o discurso direto clássico, no qual o discurso próprio e o discurso do outro são claramente demarcados através das unidades do discurso que são os *parágrafos*. Pelo contrário, nas *Investigações*, em uma mesma unidade discursiva, ou seja, em um mesmo parágrafo, encontramos tanto o discurso indireto clássico, como também uma interação de vozes tal, que muitas vezes não sabemos claramente, à primeira vista, quem é que está falando, ou seja, se trata-se de uma posição do autor ou de uma posição que ele contesta.

Seria então o caso de que as *Investigações* estariam a promover uma complicada combinatória de discurso direto com discurso indireto? É justamente contra esta forma de encarar o problema do estilo das *Investigações* que julgamos oportuno considerar aquela terceira figura de estilo, o discurso indireto livre, e seu dialogismo, tal como caracterizado por Bakhtin (Anexo I.7).

Estaremos assim defendendo que mais que 'dialético' (se se pensa com isso em Platão, Agostinho, Bruno ou Berkeley), o estilo das *Investigações* é *dialógico*, no

sentido em que, a partir de Bakhtin, podemos usar este termo. Pois os diálogos encenados nos parágrafos das *Investigações* não marcam um retorno anti-realista a um sujeito na linguagem, a alguma sutil primazia da subjetividade, mas sim um passo além, rumo à polifonia das vozes plenivalentes das pessoas gramaticais. Como o de Dostoiévski, o texto de Wittgenstein significa, ao nosso ver, um passo além das tradicionais posições monológicas.

Partindo do estilo das *Confissões* de Agostinho, notadamente inspirada nos diálogos platônicos, mas onde não assistimos mais a um diálogo mundano como aquele entre Sócrates e seus interlocutores, mas sim a um diálogo, digamos, transcendental, entre Agostinho e sua própria interioridade - só onde poderíamos encontrar Deus; passando pelo estilo das *Meditações* de Descartes, onde assistimos ao diálogo interior do filósofo consigo mesmo, pelo qual vemos surgir sua (ou nossa) própria auto-consciência e a possibilidade de consciência ordenada do mundo; se chegamos assim ao discurso analítico kantiano pelo qual assistimos ao diálogo do filósofo com a (nossa) própria Razão transcendental (e não mais com Deus ou com o eu psíquico 'problemático' de Descartes); se seguimos esta linha de comparação podemos chegar ao estilo analítico e aforismático do TLP enquanto monólogo expositivo, telegráfico e sem sentido, que procura *mostrar*, desse modo, os limites do sentido, desde o interior da própria linguagem, tanto do ponto de vista lógico como moral. Na depuração estilística do TLP não é mais a *Idéia*, nem Deus, o *ego* ou a Razão o que se nos revela em proposições, mas apenas a estrutura de toda linguagem significativa.

Nestes termos, se pudermos usar este modelo para uma analogia, entendemos que o estilo das *Investigações* está marcadamente mais próximo da forma *discursiva* da enunciação, devido à (narração da) interação de vozes que seu texto nos apresenta em *parágrafos dialógicos*, do que de uma enunciação *histórica*, no sentido antes assinalado, apresentado pela voz de uma terceira pessoa impessoal, como a predominantemente praticada nos *aforismos* hierarquicamente numerados do TLP. Às unidades de significação no TLP continuamos a chamar, assim, de 'aforismos' (com sua quase religiosa autoridade semântica transcendental), devido justamente à sua proximidade com a falta de sentido, ao se tentar, com eles, mostrar os limites que não podem ser ditos; enquanto para as unidades de significação das *Investigações* preferimos reservar o nome mais

coloquial de 'parágrafos' - com suas cotidianas interações lingüísticas pragmáticas inseridas em formas de vida.

Desde um ponto de vista onde a linguagem filosófica se apresenta revestida da autoridade de uma terceira pessoa, passamos, com o segundo Wittgenstein, para outro ponto de vista sobre o uso filosófico da linguagem que a apresenta como uma atividade contínua, polêmico-pragmática, que começa com as palavras de Agostinho, e se estabelece entre uma primeira e uma segunda pessoas (podendo incluir a voz das terceiras), segunda pessoa esta que às vezes é um sujeito da enunciação no texto, e que, por outro lado, somos nós, leitores, intimados a examinar os casos apresentados e a exercitarmos nossa imaginação (e vontade), se quisermos interagir com o autor.

As *Investigações* apresentam, em uma só voz narrativa, a voz do narrador/autor Wittgenstein, que nos deixa ver seu álbum de recordações de paisagens conceituais revisitadas[9], um jogo constante com os pronomes pessoais (eu, tu, ele, nós, alguém, um ele-definido), e a noção de dialogismo nos interessa apenas na medida em que permite evidenciar que, e mostrar como, isso acontece no texto das *Investigações*. Acreditamos que o estilo deste texto é marcado por uma 'tensão dialógica' que é possível assim, descrever.

Nas *Investigações* o discurso do narrador-Wittgenstein é constituído por uma *composição de vozes* na qual o discurso do 'eu da enunciação' e o discurso dos personagens que aparecem no texto, ou seja, o 'discurso referido', o 'discurso citado' ou o 'discurso do outro', estão interligados de tal modo que a significação das enunciações depende diretamente da compreensão das relações dialógicas aí presentes.

Em sua composição, nas *Investigações*, o narrador Wittgenstein integra, em parágrafos ordenados, várias enunciações, próprias e alheias, em uma 'tensão dialógica' constante, sem extrair delas, para nós, resultados conclusivos prontos. A forma indireta livre permite que focalizemos os diversos modos pelos quais são integradas as vozes alheias na voz do próprio autor[10].

---

[9] Como é sugerido no Prefácio às *Investigações*. Sob este aspecto, do ponto de vista de uma classificação literária, este texto poderia ser visto como 'literatura de viagem'.

[10] "A enunciação do narrador, tendo integrado na sua composição uma outra enunciação, elabora regras sintáticas, estilísticas e composicionais para assimilá-la parcialmente, para associá-la a sua própria unidade sintática, estilística e composicional (...). Esse fenômeno da *reação da palavra à palavra* é, contudo, radicalmente diferente [no discurso direto ou indireto livre] do que se passa no diálogo [discurso direto]. Aí as

Entendemos que este tipo de preocupação por parte de Wittgenstein está explícito no próprio discurso citado de Agostinho, que ele escolheu para abrir as *Investigações*, e que analisaremos a seguir (capítulo I.a.3), sendo que encontramos o jogo de vozes típico das *Investigações*, ainda *in nuce*, mesmo em seu Prefácio (capítulo I.a.2).

O que distingue o discurso indireto livre é justamente a forma cada vez mais ativa, e não mais 'passiva', como no discurso direto, pela qual o discurso alheio é absorvido e transmitido, com interferências mútuas, não se limitando de modo algum a uma passagem de uma pessoa a outra[11].

Esta manobra bakhtiniana com estas formas discursivas tem sua relevância para o entendimento da diversidade de modos como, no discurso, as vozes podem estar entrelaçadas – e de modo especial quando este entrelaçamento de vozes não é conduzido à resolução do seu sentido pela *conversão* de todas essas vozes à opinião de uma voz monológica dominante, mas mantida em tensão dialógica naquilo que Bakhtin chama de "romance polifônico"[12].

Naquele que é talvez o mais famoso livro de aplicação de sua concepção dialógica da enunciação, o *Problemas da Poética de Dostoiévski*[13], Bakhtin afirma, na introdução, estar convencido de que "Dostoiévski inventou um tipo inteiramente novo de pensamento artístico, a que chamamos condicionalmente de tipo polifônico". Sua tese é a de que o que constitui a peculiaridade fundamental dos romances de Dostoiévski está na "multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis, e na autêntica polifonia de vozes plenivalentes"[14].

Dostoiévski é efetivamente, para Bakhtin, o "criador do romance polifônico", e a tarefa a que esta criação responde é a de "construir um mundo polifônico e destruir

---

réplicas são gramaticalmente separadas e não são integradas num contexto único" – Bakhtin, Marxismo e Filosofia da Linguagem, Op. cit., pág. 145 (cf. Anexo I.7).

[11] "O discurso indireto livre, longe de transmitir uma impressão passiva produzida pela enunciação de outrem, exprime uma orientação ativa, que não se limita simplesmente à passagem da primeira à terceira pessoa, mas introduz, na enunciação citada, suas próprias entoações, que entram então em contato com as entoações da palavra citada, interferindo nela" – Op. cit., pág. 190.

[12] Fonte também da reflexão de Ducrot para a sua 'teoria polifônica' da argumentação. Como ressalta Negroni, M.M.G.: "A teoria da polifonia foi concebida por O. Ducrot como uma extensão à lingüística dos trabalhos de Bakhtin sobre literatura. Radicalmente oposta ao postulado da unicidade do sujeito da enunciação, i é, da concepção segundo a qual há um único autor do enunciado responsável por tudo o que nele se diz, a teoria da polifonia concebe o sentido do enunciado como constituído pela superposição das distintas vozes que nela se fazem escutar" – Negroni, M.M.G., *Argumentación y dinámica discursiva. Acerca de la Teoría de la Argumentación em la lengua*, in: *Signo e Seña* – Ver. Del Instituto de Lingüística da Univ. de Buenos Aires, *Lengua, Argumentación y Polifonia*, Jun/1998, pág. 40-1.

[13] Bakhtin, M., *Problemas da Poética de Dostoiévski*, Forense Universitária, Rio de Janeiro: 1981.

as formas já constituídas de romance europeu, principalmente do romance monológico (homofônico)"[15]. Além de polifônico, o romance dostoieviskiano é dito ser 'dialógico':

> "O romance de Dostoiévski é dialógico. Ele não se constrói com o todo de uma consciência que assumiu, em forma objetificada, outras consciências, mas como o todo da interação entre várias consciências dentre as quais nenhuma se converteu definitivamente em objeto da outra (...). O romance não somente nega qualquer base sólida fora da ruptura dialogal a uma terceira consciência monologicamente abrangente, como, ao contrário, tudo nele se constrói de maneira a levar ao impasse e oposição dialógica. (...) Com isso o autor conquista uma nova posição que está acima das posições monológicas"[16].

O caráter dialógico do texto maduro de Wittgenstein nos sugere a possibilidade de um juízo análogo a este de Bakhtin sobre Dostoiévski, pois nos parece que sua escritura filosófica não se constrói com o todo de uma consciência omniabrangente objetivadora das outras vozes com quem discute, mas se deleita em sua ampla interação. O seu discurso filosófico nega qualquer base fora desta interação dialogal, seja à voz de uma terceira ou de uma primeira pessoa (singular ou plural) monologicamente abrangente. Nas Investigações parece que tudo se passa de modo a levar à elucidação terapêutica as contradições de nossa vida civil, nossos impasses e oposições dialógicas. Sendo o caso, Wittgenstein conquista com isso, aos nossos olhos, uma nova posição que está acima, ou além, das tradicionais posições monológicas a que, em vão, se tem tentado reduzi-lo.

Capítulo I.a.2 – Análise das Vozes no Prefácio às *Investigações*

Este prefácio, de janeiro de 1945, costuma ser comentado sobretudo do ponto de vista de seu conteúdo, de modo a sugerir uma explicação de seu autor para o

---

[14] Bakhtin, M., *Problemas da Poética de Dostoiévski*, Forense Universitária, Rio de Janeiro: 1981, pág. 02.
[15] Bakhtin, M., *Problemas da Poética de Dostoiévski*,, pág. 03.
[16] Bakhtin, M., *Problemas da Poética de Dostoiévski*, pág. 13. Quanto à distinção entre os termos 'dialógico' e o 'polifônico', Barros sugere reservar "o termo dialogismo para o princípio dialógico constitutivo da linguagem e de todo discurso, e empregando a palavra polifonia para caracterizar um certo tipo de texto, aquele em que o dialogismo se deixa ver, aquele em que são percebidas muitas vozes, por oposição aos textos monofônicos que escondem os diálogos que os constituem" – De Barros, D.L.P. in: *Diálogos com Bakhtin*, ed. UFPR, 1996, pág. 36. Assim um texto pode ser dialógico sem ser polifônico, podendo ser monofônico e dialógico ao mesmo tempo.

estado de inacabamento no qual o texto foi deixado. Queremos desviar o foco para a *dinâmica pronominal* do texto, de modo a caracterizar seu modo de expressão na composição de suas enunciações. Queremos com isso contrastar a impressão de inacabamento deixada pelo texto com a idéia de 'completude' de suas notas: as notas são completas no sentido de indicar um conjunto de métodos ou procedimentos que permitem dissolver *completamente* os paradoxos filosóficos de que tratam – mesmo que o texto não seja 'acabado' no sentido de esgotar os assuntos ou prescrever nova definições ou fórmulas definitivas.

Queremos analisar o modo de expressão do discurso dialógico de Wittgenstein, pondo em relevo o uso que ele faz aí dos pronomes[17], como meio de articular as enunciações. Nosso objetivo é apenas o de destacar o uso das enunciações como traço estilístico constitutivo do sentido do texto das *Investigações*. Queremos defender que algo que pode aparecer, para certos pontos de vista, como fortuito e acidental na composição do texto, é na verdade um traço de estilo constitutivo de seu sentido.

Em geral, os prefácios costumam ter um tom mais pessoal do que os textos que eles apresentam, ao antecipar para o leitor alguns aspectos do sentido que o texto faz, como um todo, para seu próprio autor. E sem dúvida este prefácio em questão é dominado pelo pronome pessoal 'eu'.

No entanto, apesar da predominância indiscutível deste pronome (que em nossa contabilidade aparece no prefácio 38 vezes[18]), são usados também os pronomes 'nós' (uma vez, em sentido inclusivo), 'você' (duas vezes no inglês) ou 'o observador' (no original), nomes próprios (duas vezes), e a idéia do 'outro', ao menos em três sentidos: um outro 'atual' (uma vez), um outro 'possível' (duas vezes) e um outro 'próprio' (uma vez).

O pronome eu (ou seja, a voz da primeira pessoa) domina o texto, mas trata-se de um texto que afirma precisamente a falta de sentido de pretender reivindicar essas anotações como "minha propriedade", desde que elas não se mostrem como

[17] Reenviamos às considerações de Benveniste sobre a 'natureza dos pronomes', conforme Anexo I.6 deste.

[18] Uma contabilidade mais detalhada sobre a distribuição pronominal no Prefácio das *Investigações* a apresentamos no Anexo III.1- *Da Quantificação Pronominal no Prefácio das IFs.*

tal, ou seja, desde que elas não carreguem algum sinal (*Stempel*) que "as qualifique como minhas"[19].

Quando falamos em 'dinâmica pronominal' temos em vista simplesmente o modo como são introduzidos e distribuídos os pronomes pessoais (e nomes pessoais) na composição do texto, como recurso de incrementação da distribuição de vozes, latentes, que o compõem.

Podemos assim divisar três grupos de parágrafos no Prefácio das *Investigações*, segundo sua distribuição pronominal, mantendo o décimo isolado: o grupo A (parágrafos 1-3) põe em relação eu, 'o observador' e 'nós'; o grupo B (parágrafos 4-6) põe em relação apenas o eu do autor e (dois) nomes pessoais; o grupo C (parágrafos 7-9) relaciona então eu e os outros – nos três sentidos assinalados (efetivo, possível e 'necessário'); e se quisermos, enfim, um grupo D (parágrafo 10), que relaciona o eu do autor do Prefácio com o eu do autor do arranjo das notas que compõem o texto, confinado em seu próprio tempo (perdido). (Nossa justificativa para esta caracterização está apresentada no Anexo III.1).

Vemos assim que o 'eu', predominante no Prefácio, reenvia (referencialmente) ao autor das notas que seguem, ou seja, a um sujeito empírico chamado Ludwig Wittgenstein, morto em 1951. Neste viés, o eu deveria remeter simplesmente a uma 'mesma' pessoa, mas isso o último parágrafo não nos permite concluir: o autor do Prefácio não é mais exatamente o *mesmo* que o autor das notas, assim como o autor das notas das *Investigações* não é mais o mesmo que "o autor do *Tractatus*", que é colocado pelo segundo Wittgenstein na categoria "os lógicos" (*die Logiker*) – tal como referido no parágrafo 23 das *Investigações*[20].

Já o 'outro' pode estar plenamente incluído em um 'nós' ou menos incluído (se não excluído) em um 'eles', pode ser interpelado em um 'você' ou diluído em um 'alguém'. O outro é apresentado em ao menos três modos, no Prefácio: como um 'outro efetivo' (que hoje escreve sobre estas coisas), um 'outro possível' (no cérebro

---

[19] "Se minhas anotações não levam nenhum sinal que as qualifique como minhas, não quero também reivindicá-las como minha propriedade (*mein Eigentum*)" – na tradução de J.C. Bruni para *Os Pensadores*(1975). Esta nota sinaliza (no que acompanhamos a sugestão de Savickey) um questionamento que se propõe a fazer Wittgenstein acerca do uso comum que se faz do texto filosófico como 'mercadoria' passível de ser trocada ou vendida, e de receber valor agregado, nos trâmites do espaço acadêmico ("Os comentário de Wittgenstein (IF, ixe-xe) desafiam nosso entendimento do texto filosófico como propriedade intelectual e como mercadoria (*commodities*) para ser publicada" – Savickey, 1999:83);

[20] IF, 23: "É interessante comparar a multiplicidade de instrumentos na linguagem (...) com o que os lógicos têm dito sobre a estrutura (*den Bau*) da linguagem. (Incluindo o autor do *Tractatus Logico-Philosophicus*)". Aqui o eu empírico do autor é tratado como um ele 'histórico' (no sentido de Benveniste).

dos quais estas notas podem lançar luz) e um 'outro próprio' (de quem não se furta o esforço de pensar por si próprio[21]). Entendemos que esta ênfase do penúltimo parágrafo do Prefácio na autonomia do 'pensamento do outro', para além do ditado kantiano, está chamando a atenção para o fato de que a seguir, no exercício dialógico que o texto apresentará, o reconhecimento e o respeito pela presença do 'outro enquanto outro' não será mera retórica para seduzir o leitor para nossas convicções e certezas (teses), mas será uma presença inscrita na própria forma como os parágrafos serão apresentados, pelo seu uso dialógico das *enunciações*.

É a efetividade de um jogo com tais vozes o que traz uma marca de estilo dialógico para as *Investigações*, ou seja, a presença destes diversos tipos de pessoas - que no Prefácio ainda estão latentes, e que passam a ganhar voz e a interagir discursivamente nos parágrafos das *Investigações* -, presença dinâmica exercitada pelo deslocamento pronominal, que ora inclui ora exclui o leitor do papel do eu ou do outro, do nós ou do eles, nas enunciações apresentadas.

O que gostaríamos de deixar assentado é que de fato ocorre um contínuo jogo de vozes nas *Investigações*, marcado por uma dinâmica pronominal e pelo uso de enunciações, e principalmente que isso não é um defeito estilístico do texto (como 'obra mal acabada'), mas marca de um estilo de pensar que, de qualquer modo, dá sentido a um modo de usar a linguagem: que há, portanto, uma significação sistemática em se apresentar a filosofia gramatical através da dialogia das enunciações.

Em uma nota dos tradutores (C.G. Luckhardt e Maximilian Aue) sobre o estilo de Wittgenstein nas *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Band II[22], são destacados 4 pontos, dois sintáticos e dois semânticos: "Tentamos preservar o altamente individualizado estilo de escrever de Wittgenstein" – dizem os tradutores. Primeiro, "o largo número de hífens normais e hífens longos, e os diferentes usos nos quais Wittgenstein os coloca, contribui para a vivacidade de seus escritos"; segundo "a prática pouco usual de fazer seguir um subjuntivo hipotético de um enunciado no tempo passado"; terceiro é "sua escolha de palavras. A maioria de seus verbos são bastante cotidianos, e assim temos '*put into*' no lugar de '*infuse*'. Há, do mesmo modo, uma notável falta de jargão filosófico no texto, e assim 'juízo

[21] O qual, apenas para completarmos o quadro modal, poderíamos chamar de 'outro necessário'.
[22] TS, 232 de 1947-48.

de valor' é deliberadamente usado, e não 'juízo normativo'"; e, por fim, em quarto lugar, é destacado que "o texto alemão é recheado de galicismos, austrianismos e de coloquialismos, e tentamos reter seu sabor na tradução"[23].

Cremos poder compreender estes traços de estilo não simplesmente como acidentais, mas como significativos e assim constitutivos do conteúdo que nos é através deles apresentado, que seja, um conceito de filosofia enquanto método terapêutico gramatical, um método de exemplificação que usa basicamente enunciações. Tanto o uso de distintos hífens como a mistura temporal de subjuntivo hipotético com tempo passado, o uso da linguagem cotidiana, de regionalismos e de coloquialismos, são aspectos de um mesmo propósito estilístico, qual seja, o de articular de modo complexo o jogo de vozes, o intercurso polifônico das diversas vozes, constitutivo do estilo abertamente dialógico das *Investigações*.

I.a.3 – Análise do discurso citado de Agostinho no parágrafo 1 e Consideração sobre o jogo de vozes nos parágrafos iniciais das *Investigações Filosóficas*

Comecemos diretamente pela análise da estrutura do discurso de Agostinho citado por Wittgenstein na abertura das *Investigações*. O trecho é composto em latim por três períodos e vemos que cada um deles faz uso da noção de 'vontade', trazendo com isso como que uma determinação para o programa de investigação que se segue. As expressões originais são *'vellent'*, *'velle'* e *'voluntates'* – e é interessante notar os modos como foram traduzidos, tanto por Wittgenstein para o alemão, como na versão inglesa e brasileira.

No primeiro período do discurso citado de Agostinho, a expressão é "*rem aliquam* (...) *cum eam vellent ostendere*", reenviando aos 'objetos' (*res*) que queremos mostrar na ostensão. Wittgenstein traduz como *wollten hinweisen* ("queriam indicá-lo", em português), e o inglês com *'meant'*. Trata-se assim, em primeiro plano, na exposição de Agostinho, das coisas, dos objetos, cujos nomes aprendemos quando alguém (os adultos), através de sons e gestos, quer no-los indicar.

---

[23] *Remarks on the Philosophy of Psychology* – Wittgenstein, Vol. II, ed. por von Wright, Basil Blackwell, Oxford: 1980.

No segundo período a expressão é "*eos velle ex motu corporis aperiebatur*", reenviando ao 'querer' que os outros mostravam através dos movimentos de seus corpos, ou seja, ao próprio fato de que os outros 'queriam indicar' algo com seus movimentos gestuais e emissões sonoras concomitantes - como anotado no final do período anterior (e Wittgenstein o traduz assim por '*Dies*' - em Português é traduzido por 'isto') -, e isso é capaz de trazer indicações acerca das 'sensações da alma' (*Empfindungen der Seele – Affectionem animi – States of Mind*) quando esse alguém reage de diversos modos diante dos objetos: quando deseja, se detém, recusa ou foge de algo (*in petendis, habendis, rejiciendis, fugiendisve rebus*). Aqui trata-se já, portanto, de significar as 'intenções alheias' (traduzido para o inglês como '*Their intention*'), isso que os outros querem dizer referindo-se àquilo que se passa neles próprios, enquanto estão afetados, em sua alma, de certo modo específico, pelos objetos. Em segundo plano entra em cena a 'subjetividade alheia', a 'vida interior' dos outros.

Finalmente no terceiro período aparece "*measque jam voluntates* (...), *per haec enuntiabam*", reenviando por fim às expressões de "meus próprios desejos" (*to express my own desires - meine Wünsche zum Ausdruck*)[24].

Temos assim um quadro no qual, para uma noção em latim (*velle, voluntate*), temos duas noções em alemão (*wollten – Dies* - e *Wünsche*) e três em inglês (*meant, intention* e *desires*), diversas todas estas da tradução literal da expressão original (*will*) – com o que se exibe com precisão a vagueza reinante nestes domínios.

O que fica claro é a justaposição dos três grandes planos sobre os quais o modelo referencialista da linguagem agostiniana é aplicado: primeiro aos 'objetos', depois, digamos, às 'intenções alheias', e então às 'próprias intenções' (para homogenizar a nomenclatura). Em termos mais literais relativos ao latim, diríamos que as três direções da aplicação do modelo são: 1- aos 'objetos que alguém quer indicar', 2- ao 'querer alheio' e 3- ao 'próprio querer'. De qualquer modo o modelo parte dos objetos para os sujeitos, primeiro os sujeitos alheios (os outros), depois o próprio sujeito (o eu).

[24] A tradução alemã e a brasileira introduzem um ponto final (a inglesa um ponto e vírgula) dividindo em dois sub-períodos este terceiro período aqui considerado, pontuação esta que não existe (não é necessária) no original em latim.

É claro que o modelo referencialista é central nesta nota citada[25], e será logo explicitado a seguir por Wittgenstein na seqüência do parágrafo ("Cada palavra tem uma significação (*Bedeutung*). Esta significação é agregada à palavra. É o objeto que a palavra substitui"). Gostaríamos de acrescentar que o trecho interessa a Wittgenstein *também* devido aos campos aos quais o modelo se aplica – e que trata-se mesmo de subverter a ordem presumida por Agostinho no modo de apresentação de seu modelo.

À medida que podemos interpretar o pronome 'ele' como uma 'não pessoa' – no sentido de Benveniste – e adscrevê-lo à categoria de 'objeto', podemos restringir o assunto do segundo período, as 'intenções alheias', à segunda pessoa, já que o terceiro período se ocupa principalmente da primeira pessoa (eu). Assim temos de um lado os objetos ('eles' inclusive), e de outro as (autênticas) pessoas: os 'tus' (segunda pessoa) e o 'eu' (primeira pessoa).

Mais que um modelo, Wittgenstein pode focalizar, com a citação de Agostinho, também uma 'ordem das matérias' aí presumida – e que era também uma ordem presumida no horizonte do *Tractatus*. Esta "imagem determinada da essência da linguagem humana" oferecida por Agostinho tem em comum com o *Tractatus* o ponto de partida na representação dos 'objetos' – em total independência de qualquer pessoalidade que queira indicá-los. Uma vez constituído o modelo para os objetos, então estenderíamos seu uso, primeiro para a 'interioridade alheia', depois para a 'própria interioridade'.

A inversão de que se trata não consiste, é claro, em colocar um eu ensimesmado (ou 'solipsista') na base das significações, mas em inverter a ordem das coisas em bloco: não é o modelo dos objetos que é primeiro aprendido, para depois ser estendido para o eu alheio e ao eu próprio, e nem é o 'modelo do eu' que constitui um paradigma para uma analogia com o tu para formar a partir daí uma base para acordos sobre objetos, mas são as relações dialógicas de significação, relações gramaticais ou internas, entre eu e tu, entre primeira e segunda pessoas, expressas nos usos de enunciações, que instauram e normatizam padrões e paradigmas (gramaticais) que nos dizem o que é o objeto (e o que vale o sujeito). É

[25] Como assinalam Baker e Hacker na pág. 01 do *Comentário Analítico* I: "IF, 1 traz a citação de como Agostinho aprendeu a linguagem: que toda palavra é o nome de um objeto. Implica três teses: 1- cada palavra tem uma significação; 2- esta significação é algo correlacionado a esta palavra; e 3- este algo é o objeto pelo qual

a relação entre os temas do segundo e do terceiro período do texto citado de Agostinho (eu x tu da enunciação na *práxis* cotidiana com a linguagem) que é constitutiva do assunto do primeiro período, dos objetos ('eles', inclusive) de que falamos.

Grosso modo, estas três direções de aplicação do modelo referencial agostiniano correspondem a uma macro-organização dos assuntos das *Investigações*, que começa por uma (auto) crítica ao 'atomismo lógico'[26] e portanto à concepção dos 'objetos simples' cuja existência o modelo referencial do *Tractatus* impunha, para se concentrar em seguida nos temas ditos centrais das *Investigações* (seu 'miolo' com o Seguir Regras e o Argumento contra a Linguagem Privada[27]), dos quais, até o final, segue um exame dos ditos 'termos psicológicos', exame este que sempre envolve a interação discursiva dos enunciantes, pondo em destaque, muitas vezes o ponto de vista 'próprio'. A parte II das *Investigações Filosóficas*, especialmente, é reservada para o que Wittgenstein via como âmbito da 'experiência pessoal'.

No comentário final de Wittgenstein ao trecho de Agostinho, no parágrafo 1, temos um claro exemplo de tensão dialógica em exercício, onde, através da passagem de um discurso indireto (descritivo) para um discurso indireto livre, com irrupções de discurso direto alheio, Wittgenstein desloca o foco enunciativo da relação eu – ele (da citação da terceira pessoa, alguém, Agostinho) para a relação eu – tu.

Primeiro, ao modo do discurso indireto, Wittgenstein descreve o comportamento do comprador (ele) com sua lista 'cinco maçãs vermelhas'. Mas interfere já na narrativa para nos dizer que supõe que seu personagem conheça 'de cor' a série dos numerais. Separando as enunciações por hífens, conclui sua descrição, apresenta-nos uma leve generalização ("assim, e de modo semelhante, opera-se com palavras"), e deixa intervir o discurso do outro: "Mas como ele sabe onde e como procurar a palavra 'vermelho' e o que vai fazer com a palavra 'cinco'?". A essa voz de um tu, responde Wittgenstein: "Ora, suponho que ele *aja* como

---

a palavra está". A análise se restringe, pois, às 'teses' implícitas na Imagem, e não procura questionar o sentido de seu uso.

[26] Na consumada formulação de A. Kenny, *Wittgenstein*, 2 ª edição, Harvard Univ. Press: 1974. Cap. 5: *A Metafísica do atomismo Lógico*, e cap. 6: *O Desmantelamento do Atomismo Lógico*.

[27] Na formulação também consagrada de Baker e Hacker no *Comentário Analítico* II, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, B. Blackwell, Oxford: 1985.

descrevi". Mas o outro insiste: "Mas qual a significação da palavra cinco?" – e desta vez sem aspas. Para em seguida, ainda com um hífen, Wittgenstein intercalar uma enunciação própria que encerra o assunto (por enquanto) e o primeiro parágrafo ("De tal significação nada foi falado aqui; apenas de como a palavra 'cinco' é usada").

Mais do que um apelo dogmático à fatalidade do uso, o que este parágrafo nos ensina é antes uma dinâmica argumentativa na qual o uso de enunciações é fundamental, assim como o deixar-se ouvir a voz do outro. Para que deixar falar o outro uma pergunta, se não se vai respondê-la?[28]. Aqui a forma de expressão é mais importante que seu conteúdo: pode-se dizer que o trecho não é lá muito informativo, mas o importante é que Wittgenstein "sabe que seu interlocutor vai fazer aquela pergunta"[29], que vai continuar insatisfeito com a resposta inicial, vai insistir perguntando pela significação das palavras – é isso que o final do parágrafo 1 registra, e é por isso que a partir do parágrafo 2 passam a ser introduzidos os modelos 'primitivos' de jogos de linguagem. Notável é a diferença de tratamento do eu da enunciação em relação ao 'tu' com quem conversa, e em relação ao 'ele' que descreve: sobre o ele-descrito o autor tem autoridade completa (de modo a poder 'assumir' que ele conhece de cor a série dos números ou que ele aja como descrito); já com o autêntico interlocutor, não se o presume, mas deixa que soe sua pergunta pela significação (que não tem uma resposta, mas a indicação da direção de busca de uma resposta: olhar apenas para como a palavra é usada).

Beth Savickey chama a atenção para o fato de que Wittgenstein não se refere ao jogo do parágrafo 1 como 'jogo de linguagem', limitando-se a chamar assim aqueles jogos que são introduzidos a partir do parágrafo segundo[30]. Wittgenstein introduz o exemplo do parágrafo 1 ('cinco maçãs vermelhas') como uma aplicação particular, "este uso da linguagem" (*diese Verwendung der Sprache*).

Fora deste contexto, cremos que seria difícil negar o uso de listas de compras como um claro exemplo de jogo de linguagem. Mas cremos também que Savickey tem razão, no sentido de que o exemplo do parágrafo 1 não é *usado como* um jogo de linguagem, isto é, 'cinco maçãs vermelhas' não é usado como um paradigma

[28] A maioria das perguntas aqui são deixadas sem respostas ou respondidas por outras perguntas, como já notou Kenny (1976).

[29] Como destacado por B. Savickey, Op. cit. Anexo I.5, pág. 162: "Ele entende por que o interlocutor quer fazer esta pergunta e entende que o interlocutor vai querer continuar fazendo esta pergunta. Isso é crucial".

mais simples para elucidação de confusões conceituais, mas, pelo contrário, é usado tendo ao fundo a imagem agostiniana que distorce toda nossa compreensão das coisas aqui, ao modo de um contra-exemplo, como um caso aparentemente simples mas já por demais complexo para o modelo agostiniano, que deveria explicá-lo, deixando perplexo o interlocutor inicial, a segunda pessoa, com sua pergunta pela significação de 'cinco' e de 'vermelho'. O exemplo do parágrafo 2 ('Lajota!') é introduzido então, neste contexto, como caso ainda mais simples, já como um jogo de linguagem elucidativo, como um caso 'primitivo' ao qual, aparentemente, o modelo agostiniano já se aplicaria.

Não é difícil notar que esta dinâmica pronominal continua ao longo dos parágrafos das *Investigações*[31]. Ao invés disso vamos apenas, para concluir este tópico, destacar um parágrafo no qual a tradução das formas discursivas apresenta problemas, deixando para considerar a dinâmica pronominal, quando for o caso, dos parágrafos sobre os quais focalizamos nossas análises.

Reenviamos ao parágrafo 19 das *Investigações*, marcado pela dinâmica eu – tu, cujas traduções resolvem de modo diverso, alterando a forma discursiva, uma solução para a apresentação do texto em cada língua. Ao final do parágrafo encontramos, primeiro a expressão do outro: "Mas, quando grito 'lajota!' o que quero realmente é que *ele deve me trazer uma lajota!*" – para a resposta do autor: "Certamente, mas 'querer isto' ('*dies wollen*') consiste no fato de que você pensa de alguma forma numa outra frase que não aquela que você pronuncia?".

O problema que vemos aqui é o da conjunção, na fala do outro, entre 'eu quero' e 'ele deve'. "Eu quero que ele deve..." é uma construção no mínimo estranha em português. Faz mais sentido dizer 'Eu quero que ele tenha de pagar suas dívidas', por exemplo, mas não 'eu quero que ele tem de...' – a não ser em uma situação de autoridade extraordinária. Se ele 'tem de' ou 'deve' fazer algo, isso não pode se dever à minha vontade, mas sim ao sentido do que é dito. Posso querer que ele tenha um dever ou que ele faça algo, mas não que ele deve fazer algo (a não ser que 'ele' seja um personagem inventado).

---

[30] B. Savickey 1999, nota 3 cap. 5, pág. 247: "É importante se notar que 1 não é um jogo de linguagem".

[31] Um trabalho de quantificação poderia computar todas as ocorrências de pronomes no texto e mapear globalmente o deslocamento pronominal aí ocorrido. Por ex., no par. 2 (nós e eles – construtor A e assistente B), par. 3 (ele, nós, tu, eu, alguém), par. 4 (tu, alguém, ele), par. 5 (nós e eles), par. 6 (nós, ele, eu, tu), par. 7 (eles, nós, eu, alguém, tu), par. 8 (nós e eles), par. 9 (eles, alguém, tu), par. 10 (eu, tu, nós, alguém), par. 11 (tu, nós, eu), e assim por diante. Não se trata de classificar formas, mas de notar a variedade de seu uso.

A formulação original deixa exposto um problema de congruência entre o que 'eu quero dizer' quando digo tal coisa e o que 'quero que ele faça' como algo que 'ele deve fazer', se *entende* o que eu digo. A frase itálica descreve o que o outro deve fazer caso entenda minha frase elíptica ('Lajota!'). Wittgenstein emenda na continuidade de uma só frase o deslocamento de significação entre emissor e destinatário – ainda que isso levante a dificuldade sintática da construção. A frase é enunciada por um outro (o interlocutor do autor). O eu da frase é o eu do outro que explica ao autor o que ele quer dizer e o que ele quer que aconteça, através da enunciação de sua frase elíptica. A tradução brasileira segue de perto a alemã, procurando solucionar o contra-senso da construção ao colocar, como no original, a segunda frase em itálico (como que designando assim aquela outra frase, que não a pronunciada, que deveria ser pensada concomitantemente à pronunciada): "wenn ich 'Platte!' rufe, so **will** ich doch, *er **soll** mir eine Platte bringen*".

No mesmo parágrafo há uma formulação parafrásica anterior que exprime a frase não em estilo indireto, mas direto, introduzida pelos dois pontos: "aquele que grita 'lajota' quer dizer, na verdade: 'traga-me uma lajota'"[32] - traduzindo aquele 'deve' (*soll*) pelo modo imperativo ('traga'). Já em inglês, a solução foi enfraquecer o *sollen* da segunda frase, colocando em seu lugar um subjuntivo 'poderia'/'deveria' (*what I want is, that he should bring me a slab* – "o que quero é que ele deveria me trazer uma lajota"). O que queríamos destacar aqui é a dificuldade envolvida nestas soluções de tradução, que procuram fazer uma adequação sintática, à gramática normal de cada língua, de uma expressão que quer significar o deslocamento de uma significação através dos interlocutores que estão com ela envolvidos, reunindo em uma só frase os aspectos que podemos reconhecer como locucionário ('lajota!'), o ilocucionário ('isso é uma ordem: eu quero que ele deva ...') e o perlocucionário ('ele deve me trazer uma lajota')[33].

---

[32] IF, 19.

[33] O parágrafo 19 exemplifica de modo patente a sistêmica confluência de vozes constitutivas da significação, típica das *Investigações*, configurando um claro momento deste traço de estilo que marca a forma de composição de todo o texto. Um estudo sistemático de cunho lingüístico-matemático poderia encontrar uma ordem formal de predominâncias e oposições, ou os padrões, na distribuição de vozes das *Investigações*. Deixamos esta possibilidade apenas aventada aqui, pretendendo no entanto ter mostrado ao menos esta *possibilidade* de

I.a.4– Usos e Papel do voluntário no começo e no miolo das *I. F.*

Uma vez caracterizado este traço de estilo que julgamos constitutivo da forma de apresentação da filosofia gramatical por seu autor, podemos nos voltar para a consideração do modo de apresentação do tema do 'voluntário' (e do 'problema da vontade') na primeira metade das *Investigações* (do começo até o miolo), para em seguida abordarmos seu tratamento gramatical mais detalhado na parte final do texto (na 'seção 600').

Se aprendemos, já no parágrafo 1, que a pergunta pela significação de qualquer palavra deve ser procurada (investigada) com base em seus usos, devemos dar atenção aos modos como as palavras 'vontade' e 'querer' são primeiro usadas e depois tematizadas ao longo das *Investigações*.

Adotando a própria terminologia das *Investigações*, podemos distinguir o uso (*Gebrauch*) e o papel (*Rolle*) do voluntário nos seguintes termos: o conceito de papel significa uma 'função pragmática', em oposição à 'forma' das palavras, nos jogos de linguagem. Como é dito no parágrafo 21 das *Investigações*, o 'papel' da palavra é o papel que ela "desempenha no jogo de linguagem" (é o que faz a diferença entre a *afirmação* 'cinco lajotas' e a *ordem* 'cinco lajotas'), de modo que o que ela (a frase) diz "tem a forma da pergunta, mas é efetivamente um comando, isto é, tem a função (*Funktion*) do comando na *práxis* da linguagem (*in der Praxis der Sprache*)". O 'uso', por sua vez, está na base de toda investigação de significações:

> "O que as palavras significam, como posso mostrar isso, a não ser na maneira de seu uso (*ihres Gebrauchs*)?"[34].

Uma imagem pode ter vários usos, os usos podem ter várias regras para sua descrição, e podem assim desempenhar vários papéis ou funções na *práxis* cotidiana, de modo que é bem mais difícil entender o papel de uma palavra do que um de seus usos particulares. Porém é só a partir dos usos que podemos entender o papel (e para tanto é que temos necessidade de descrições gramaticais). Diz o

---

aplicação proveitosa de categorias lingüísticas bakhtinianas (enunciação, discurso, polifonia) neste tipo de estudo, possibilidade que já havia sido reconhecida por B. Savickey (1999) – cf. Anexo I.5.

[34] *Investigações*, par. 10.

parágrafo 53:"Papéis muito diferentes no jogo podem caber àquilo que chamamos de regra em um jogo".

No contexto da análise de 'ler', parágrafo 156, Wittgenstein explicita esta oposição que procuramos adotar aqui:

> "O uso (da palavra ler) é bem conhecido. Mas o papel que a palavra representa em nossa vida (e o jogo de linguagem no qual o empregamos) seriam difíceis de expor mesmo em traços grosseiros".

O conceito de papel, no uso wittgensteiniano, destaca também sua ligação com a complexidade dos *critérios* que é preciso examinar, para entendermos a significação de uma palavra, e especialmente para dissolvermos os 'paradoxos' que nossas confusões criteriais engendram. A regra parece ser: ante um paradoxo filosófico vamos investigar, a partir dos usos, o papel da palavra em nossa vida e nossa linguagem – como explicitado no parágrafo 182 das *Investigações*:

> "Os critérios que aceitamos como válidos para 'ajustar-se', 'poder', 'compreender' são muito mais complicados do que poderia parecer à primeira vista. Isto é, o jogo (...) é mais complicado – o *papel* dessas palavras na nossa linguagem é diferente daquele que seríamos tentados a crer. (Esse papel (*Diese Rolle*) é o que devemos compreender a fim de resolvermos paradoxos filosóficos)".

Antes de colocar em questão o *papel* da palavra vontade em nossas vidas e nossa linguagem, notamos que Wittgenstein faz *uso* desta noção, tanto em discurso citado (como na citação de Agostinho, que já destacamos), como em discurso próprio, e muitas vezes de modo tão coloquial que poderia passar despercebido. Gostaríamos assim de acompanhar a introdução destes usos desde o começo do texto até sua explicitação como problema (parágrafos 174 e 176), no miolo das *Investigações.*

Usos do Voluntário nas *Investigações*

Depois do parágrafo 1 (*velle, vellent, voluntates*), Wittgenstein usa de modo estipulativo, em primeira pessoa do singular, o verbo querer, ao enfatizar, como no parágrafo 6, sua abordagem *pedagógica* do problema da ostensão:

"Não quero (*Dies will ich nicht*) chamar de elucidação ostensiva (...), quero (*Ich will es*) chamar de ensino ostensivo".

Uso semelhante, mas na primeira pessoa do plural, encontramos no parágrafo 59, no contexto de crítica à imagem agostiniana da linguagem subjacente à concepção tractariana da substância, enquanto imagem que 'queremos empregar'[35]:

"'Os nomes designam apenas aquilo que é elemento da realidade. Aquilo que não se deixa destruir; o que permanece o mesmo em toda mudança' – mas o que é isso? – enquanto dizíamos a frase já tínhamos uma certa idéia disso. Já exprimíamos uma representação perfeitamente determinada. Uma determinada imagem que queremos empregar (*verwenden wollen*). Pois a experiência, na realidade, não nos mostra esses elementos".

No parágrafo 125 temos outro uso do querer na primeira pessoa do plural, mas trata-se aqui de um 'nós' diferente daquele do parágrafo 59: tratava-se ali de um nós que queria ainda continuar empregando a imagem agostiniana da linguagem, e aqui de um nós que quer adquirir uma 'visão panorâmica' (*übersichtliche Darstellung*) das regras nas quais nos aprisionamos:

"Fixamos as regras (...). Este aprisionamento em nossas regras é o que queremos compreender, isto é, aquilo de que queremos ter uma visão panorâmica (*was wir verstehen, d. h. übersehen wollen*).

Isto esclarece nosso conceito de querer dizer. Pois naqueles casos as coisas se passam de maneira diferente do que havíamos querido dizer e previsto. É exatamente o que dizemos quando, por exemplo, surge a contradição: 'Não foi o que eu quis dizer'.

A posição cotidiana (*bürgeliche Stellung*) da contradição ou a sua posição no mundo cotidiano (*bürgelichen Welt*): este é o *problema filosófico*".

Este parágrafo aponta para 'nossa vontade' como vontade terapêutica (diferente da vontade do nós do parágrafo 59 que aponta para uma vontade de

[35] Antecipando assim a conexão entre 'ver aspectos' e a 'vontade' que será explicitada na parte II, xi das *Investigações* – cf. capítulo II.5 deste.

mitologia do simbolismo), como vontade de compreender as contradições reais nos usos da linguagem em nossas práticas cotidianas, sendo esta contradição ('o' problema *filosófico*) aquela apontada entre "o que havíamos querido dizer e previsto" e o que acontece, ou como "as coisas se passam".

Em um parágrafo seguinte (em *Investigações*, 144) Wittgenstein usa novamente o verbo querer, no sentido de vontade terapêutica que indicamos no parágrafo 125, mas de novo na primeira pessoa do singular, explicitando sua própria tarefa terapêutica, bem como a irredutível presença do outro e a necessidade, incluída em 'nosso método', de partir da 'aceitação' (*Anerkennung*) do outro em relação às imagens alternativas que sugerimos na descrição gramatical:

> "Queria colocar essa imagem ante seus olhos (*Ich wollte dies Bild vor seine Augen stellen*), e seu reconhecimento desta imagem (*seine Anerkennung dieses Bildes*) consiste no fato de que você está inclinado a considerar um caso dado de uma maneira diferente: isto é, de compará-lo com essa série de imagens. Mudei sua maneira de ver (*Ich habe seine Anschauungsweise geändert*)" [36].

Não se trata, como esclarece o parágrafo 108, de 'mudar por mudar' o ponto de vista, mas pelo contrário, "a consideração deve ser modificada, mas tendo como centro nossa *verdadeira necessidade* (*Unser eigentliches Bedürfnis als Angelpunkt*)".

Temos até aqui, portanto, pelo menos quatro usos coloquiais distintos do querer: o 'meu querer' estipulativo (IF,6), o 'nosso querer' empregar imagens (IF, 59), o 'nosso querer' terapêutico (IF, 125) e o 'meu querer' terapêutico (IF, 144).

O Papel do voluntário nas *Investigações*

Se buscamos agora ver o papel do voluntário nas *Investigações*, uma primeira indicação encontramos no já citado parágrafo 19. Além do uso coloquial de querer na frase que destacamos ("quando grito 'lajota!' o que quero (*will ich*) é que *ele deve me trazer uma lajota*"), Wittgenstein põe em seguida em questão o 'querer isto' ('*dies wollen*') – que é o que deve fazer da expressão uma ordem -, para, neste primeiro

[36] Outro caso de uso coloquial de querer encontra-se, por exemplo, no parágrafo 197, onde se usa (um pelo outro) as expressões 'querer' e 'intencionar': "O jogo é este jogo devido a todas as suas regras (e assim por diante). Não sei então o que queria jogar (*was ich spielen wollten*) antes de ter jogado? Ou todas as regras estão contidas em meu ato de intenção (*Akt der Intention*)?". Para que houvesse um 'querer determinado' seria preciso

momento, ao nosso ver, indicar já uma direção na crítica da má concepção da vontade: como se, ao entendermos lingüisticamente a vontade, isso significasse que o fato de 'querer isso' devesse corresponder à ocorrência de uma outra frase, não dita, mas pensada na interioridade do sujeito (como implícito, pressuposto ou subentendido).

O que deve ser a vontade, o 'querer isto', que torna uma expressão uma ordem, uma descrição ou um pedido, se não é uma 'outra frase' que a acompanharia silenciosamente (na mente do sujeito) e que explicaria o sentido 'completo' daquelas palavras? O 'Não!' enfático dado no parágrafo 20 à questão levantada em 19 não deixa dúvida quanto à direção que *não* devemos tomar (a tentação do falso caminho) neste problema:

> "Estas frases pairam no espírito de alguém? E todas? E *enquanto* se diz uma frase, ou antes ou depois? – Não!".

Depois desta apresentação inicial genérica e negativa da relação entre vontade e linguagem, encontramos, no contexto da análise de Wittgenstein do verbo 'ler', uma aplicação mais particular do voluntário (ou do involuntário) em conexão com este verbo específico.

Este caso nos parece interessante pois o verbo ler é um dos que estaríamos prontos a classificar imediatamente como 'voluntários'. Enquanto posso obrigar alguém a, por exemplo, se ajoelhar 'contra a própria vontade', parece difícil imaginar que se possa obrigar alguém a ler do mesmo modo. Se a pessoa não quer ler, pode sempre fechar (voluntariamente) seus olhos, e mesmo se eu puder obrigá-la a olhar para as letras, entre olhar para as letras e ler, propriamente, parece haver um hiato que só pode ser, ou não, preenchido, pela ação deliberada (voluntária) do sujeito. Pode-se mesmo ler sem intenção (sem qualquer intenção predeterminada), mas não sem querer[37].

Entre 'olhar para as letras' e 'ler' parece haver uma *mediação interna* (mental) cuja única testemunha seria o próprio agente, único conhecedor de sua 'verdadeira

---

que um 'ato de intenção' antecipasse todas as regras do jogo em questão? As gramáticas de intencionar (de 'querer' e de 'querer-dizer') demandam elucidação.

[37] Dizemos isso em situações, por exemplo, de pedir desculpas por uma intromissão: 'Li sem querer a sua carta' – para indicar um engano de destinatário, e não uma ausência de volição em relação à leitura.

vontade' (vontade de adquirir instrução pela leitura ou vontade de enganar os outros, fingindo que estou lendo, por exemplo), ou ainda de sua 'real intenção'.

Um ponto central das descrições gramaticais de Wittgenstein está em se interpretar corretamente as *relações internas* entre significações como relações gramaticais, ou seja, interpretar este 'interno' não como ato, estado ou processo mental (o 'mito da interioridade' segundo Bouveresse[38]), e sim como regras para o uso da linguagem inseridas em formas de vida. Se a vontade é um mediador interno entre 'olhar as letras' e 'ler', não o pode ser a título de ato ou estado mental do sujeito que lê. Se a relação é interna, ela é gramatical e não mental, e é na gramática do querer que devemos procurar o sentido desta 'função mediadora'.

Ora, nos parágrafos 168 e 169 das *Investigações*, Wittgenstein destaca justamente outra faceta do ato ('voluntário') de ler. Em 168:

> "O olhar desliza sobre a letra impressa (...). E, ao mesmo tempo, um falar involuntário (*unwillkürliche Sprechen*) prossegue na imaginação".

Wittgenstein destaca assim a produção 'automática', no discurso interior, de um 'falar' interno que acompanha, *sem intervenção da vontade*, o ato de ler (mas não o ato de olhar para as letras). Dado o treino, não há mais mediação entre o ato de ler e o ato de fazer soar, na 'fala da imaginação', o som das palavras lidas. Esta 'audição interior' dos sons lidos, que se produzem 'automaticamente', é confirmada no parágrafo seguinte, 169, acrescentando que, mais que ser algo que ocorre 'independentemente de minha vontade' (como no parágrafo anterior), a audição interior do som de uma letra é algo que pode ocorrer mesmo 'contra minha vontade':

> "A diferença (entre 'i' e '#') é talvez que, à vista da letra, a audição interior do som /i/ se produz automaticamente, mesmo contra minha vontade (*ja gegen meinen Willen*)".

Isso permite trazer para o foco, ao nosso ver, o problema de traçar os limites para o que há de voluntário e de involuntário em nossas ações cotidianas de seguir regras (de certo modo a análise de ler prepara o caminho para o tema mais geral de

---

[38] Bouveresse, J. – *Le Mithe de l'Intériorité – Experience, Signification et Langage Privé chez Wittgenstein*, Editions du Minuit, Paris: 1976. Comentaremos este autor com mais detalhes no cap. III.a.

seguir regras, que o segue). Ler parece ser um caso especial por envolver tanto um aspecto externo (olhar para as letras) como um aspecto interno (entender ou não o sentido do que se lê). Há um lado visível no comportamento de ler, e um lado invisível, relativo ao processo de compreensão que, presumimos, deveria ter lugar no ler autêntico. Se a vontade do sujeito (o lado invisível da ação) deve determinar o *sentido* de suas ações (se ele realmente entende ou apenas finge entender), então devemos encontrar uma maneira de descrever gramaticalmente seus limites, e jamais presumirmos esta mediação do voluntário como um ato, um estado ou um processo 'privado', acessível somente ao autor das enunciações.

A seção 170, a seguir, cuida de formular, enfim, o que reconhecemos como o 'problema da vontade' nas *Investigações.* Considerando a "experiência de ser guiado" (*Investigações* 172), ou seja, o caso de ler como caso específico do problema geral de seguir regras, Wittgenstein começa recusando, em 171, qualquer recurso ao 'inconsciente' como forma de explicação para esta vivência de ser guiado pelas letras, por exemplo, no ato de ler:

> "Assim, poderia dizer que a palavra escrita me *sugere* o som. – Ou ainda que, ao ler, palavra e som formam uma *unidade*; - como que uma liga. (...) Mas leia agora algumas frases impressas, tal como você o faz habitualmente, quando você não pensa no conceito de leitura; e pergunte-se se, ao ler, você teve tais vivências de unidade, influência, etc. Não diga que você as teve inconscientemente! E não nos deixemos seduzir pela metáfora de que estes fenômenos aparecem apenas 'olhando mais de perto'"[39].

É no contexto de consideração dessas 'vivências' (que não são explicadas em termos de 'vivência da consciência' e menos ainda como vivência do 'inconsciente') que parecem necessárias para nos explicarmos nossas ações mais cotidianas de seguir regras, como a ação de ler por exemplo, que o questionamento do problema da vontade será pois, inserido. Chegamos a "pensar que sentimos a influência das letras ao ler", como é dito no parágrafo 170, porque comparamos "o caso das letras

[39] Se as vivências, 'interiores' no sujeito, são determinantes para o sentido de sua ação, e se essa interioridade não consiste em uma 'outra frase' dita conscientemente enquanto se pronuncia uma frase, o que está sendo excluído é apelar para uma fala 'inconsciente' que teria então lugar em algum lugar ainda mais obscuro de minha mente. O tema é mencionado novamente em termos semelhantes no trecho imediatamente anterior à gramática do querer (611-28). Quer dizer que não devemos confundir terapia gramatical com terapia psicanalítica.

com o dos traços arbitrários"[40]. Sem aquela comparação (entre 'i' e '#', por exemplo), não chegaríamos a pensar que, de algum modo, a letra 'i' era capaz de *ter uma influência* sobre mim, fazendo soar, no discurso interior, involuntariamente, seu som /i/ correlativo. Pensamos então que a letra 'i' deveria possuir algo de especial (um tipo de poder, ausente em um traço arbitrário, uma 'intencionalidade') que provocaria em mim uma 'vivência da unidade' (de som e signo) ou uma 'vivência da influência' (do signo sobre o som interior) – que explicariam assim o (início do) processo de significação.

Como fazer para 'tornar presente' essa vivência da "pessoa que é guiada"? A resposta de 173[41] – tendo já excluído, em 170 o uso enganoso da metáfora segundo a qual esses fenômenos só se deixam aparecer 'olhando mais de perto' (ou por 'introspecção') – é que, então, "imagino uma verificação escrupulosa, etc.".

A imagem de uma 'verificação escrupulosa' tem associada a ela dois aspectos distintos, igualmente 'essenciais':

> "O cuidado (*Sorgefalt*) é a parte mais essencial desta imagem; em uma outra, a exclusão de toda vontade própria (*Ausschalten jedes eigenen Willens*) seria essencial".

Reconhece-se aí uma idéia comum nas investigações que visam objetividade, de busca de neutralidade epistêmica, ou seja, da imparcialidade axiológica do investigador ante seu objeto de estudo. Wittgenstein se coloca um problema de método: como descrever essas vivências que parecem acompanhar necessariamente nossas ações de seguir regras, conferindo-lhes uma 'atmosfera particular' (*este* uso), de modo a poder distinguir o que aí é 'criterial' e o que é apenas 'sintomático' (ou razões e causas, ou seja, relações internas e relações externas)?

Trata-se de evitar, na investigação das vivências (*Erlebnisse*) ligadas às ações, as interferências que, segundo o texto, nossa própria vontade introduz nas elucidações que queremos trazer, devido às imagens que queremos empregar. Não

---

[40] O termo aqui para 'arbitrário' é *beliebiger* ('ao seu bel prazer'). A palavra 'arbitragem' aparece também na tradução de *Schiedsspruchs* ('fala decisória') no parágrafo 56: "Não nos servimos sempre daquilo que a memória diz, como se fosse a arbitragem suprema e inapelável".

[41] Este parágrafo traz outro exemplo de 'uso coloquial' do querer em primeira pessoa: "Se quero (*will*) tornar presente a vivência da pessoa que (...) é guiada ".

que o método filosófico seja igual ao método científico, mas ambos estão à mercê de um tipo de interferência possível, a ser evitada: a presença da vontade própria (dos próprios interesses particulares) na determinação do sentido do que se investiga. Há um método, não científico (sem teses, sem hipóteses, sem causas, sem classificações formais, sem condições necessárias e sem generalizações teóricas), de investigação das vivências, mas que nem por isso (por não ser 'científico'), tem de ser 'arbitrário' (e talvez também neste sentido a exclusão de toda vontade própria, sob certo aspecto, lhe é essencial).

O alvo é a elucidação *conceitual*, com a explicitação de critérios públicos reconhecíveis que, por não serem estritamente 'objetivos' (como em uma estrutura científica), nem por isso caem para o lado da 'subjetividade' (as vontades particulares da antropologia cultural própria dos interessados). A descrição gramatical deve nos permitir distinguir claramente o 'efetivamente seguir regras' do 'parecer seguir regras', sem que o critério tenha o caráter do que é próprio à objetividade científica, mas também sem que ele se reduza a uma expressão da vontade arbitrária do investigador. A descrição do papel de uma palavra em nossa vida e nossa linguagem *não deve* ser expressão de uma vontade particular, mas isso significa que ela *pode* ser não mais que isso – e é este reconhecimento da possibilidade de interferência distorciva da 'vontade própria' em nossas investigações o que nos parece estar sendo reconhecido por Wittgenstein nesta passagem. Para evitá-la será necessário reconhecê-la, não como 'interna' nas profundezas de minha mente, não como 'própria' à minha individualidade metafísica, mas como interna à gramática (às regras de uso) do conceito de vontade. A 'minha vontade' não é nem 'voluntária' nem 'minha'.

A conexão entre o exame das 'vivências' e a 'essência da vontade' é então assertada, ainda que de modo apenas negativo, no parágrafo 174. Negativo porque aí é apontado apenas um modo totalmente inútil de tratar as vivências. Inútil porque parece trazer uma determinação para uma vivência quando na verdade "não se disse mais nada". Passando, portanto, da vivência da 'unidade' e da 'influência' (no ler) para a vivência do 'cuidado' e da 'exclusão da vontade própria' (na verificação escrupulosa), e antes da 'vivência do porquê' (parágrafo 177), Wittgenstein se pergunta então, no parágrafo 174, "O que é a vivência da cautela (*das Erlebnis des*

Bedachts)?"[42]. Diante desta pergunta Wittgenstein entende que o interlocutor (você/*du*) desejará dizer:

> "'É justamente uma vivência interior determinada'. (Com o que, naturalmente, não se disse mais nada). (Há aí uma conexão com a questão sobre a essência da intenção, da vontade (*Wesen des Absicht, des Willens*))".

Entendemos que a conexão com a essência da vontade está na tentação de tratar ambas as vivências da mesma maneira, caracterizando-as, de saída, como 'vivências interiores determinadas'. A ilusão de estar introduzindo um critério de identificação quando na verdade não se disse nada é o que há de comum entre nossas descrições da vivência da cautela, da intenção, da vontade. Pensamos introduzir uma determinação no fenômeno quando apenas fazemos girar no vazio palavras soltas. Identificar vivências como vivências interiores determinadas parece ser um início de análise e descrição das vivências, quando, no máximo, pode apenas nos colocar em uma linha de investigação confusa e equivocada (dominada pela Imagem Agostiniana da Linguagem).

Tratar as vivências como um algo determinado na interioridade dos sujeitos é aplicar o modelo agostiniano dos 'objetos' às 'intenções alheias', tratando-as como 'objetos' isolados passíveis de identificação criterial segundo uma classificação objetiva. Se a vivência não é algo determinado, então ela seria um nada ou qualquer coisa. Se ela é um algo, é um algo determinado, com a única diferença de que se trata de objetos 'internos', e não externos como as maçãs vermelhas, por exemplo. Povoamos então o 'mundo interno' dos sujeitos com objetos subjetivos de estatuto ao menos similar aos objetos do 'mundo externo': na medida que podem ser descritas, as vivências, próprias e alheias, deveriam ser compreendidas, segundo a imagem agostiniana que nos ilude aqui, de acordo com o modelo dos objetos simples do atomismo tractariano.

O problema da vontade é apresentado, até aqui, de modo negativo. Temos por um lado os usos coloquiais de expressões do querer, sugerindo que tem sentido usar as expressões do voluntário em nossas formas de vida. Temos o reconhecimento do papel do voluntário/involuntário tanto em nossas ações

---

[42] O inglês traduz aqui '*mit Bedacht*' por '*with deliberation*', que a tradução portuguesa faz 'com cautela'.

cotidianas de seguir regras ('ler') como em nossas descrições filosóficas de seguir regras (verificação escrupulosa). Mas se quisermos saber como devemos descrever nossas vivências da vontade, tudo o que temos até aqui é a indicação dos caminhos que devem ser evitados – por comparação com descrições confusas de outras vivências que somos tentados a fazer. Como interpretar o estatuto dessas vivências como objeto interno (ou 'fenomenológico') determinado, se sua ocorrência, por um lado, precisamos reconhecer e, por outro, não podemos identificar?

Será melhor, como propõe Wittgenstein no parágrafo 176, evitar mesmo chamar a vontade de 'fenômeno'. Há aqui uma exigência contraditória entre *reconhecer* a existência da vivência e recusar-lhe uma forma de *nomeação*: tenho por um lado, segundo Wittgenstein, a 'sensação do que lhe é essencial' e, por outro lado, o modo como 'não gostaria de chamá-la' (e mais um exemplo de uso coloquial estipulativo do verbo querer):

> "Quando tenho presente a vivência, tenho a sensação de que o que lhe é essencial é a 'vivência da influência' (*Erlebnis eines Einflusses*), de uma conexão, em oposição a uma simultaneidade qualquer dos fenômenos; mas, ao mesmo tempo, não gostaria de chamar nenhum fenômeno vivido de 'vivência de uma influência' (Nisto reside a idéia de que a vontade não é um fenômeno (*Wille ist keine Erscheinung*)). Diria que vivenciei o 'porquê' e, no entanto, não quero (*will ich keine*) chamar nenhum fenômeno de 'vivência do porquê'".

Como tratar a vontade, cuja vivência reconhecemos, com Wittgenstein, se não queremos chamar a nenhuma vivência de 'vivência da vontade'? Tenho a sensação de que o essencial, no fenômeno de ser guiado, é a vivência da influência – mas não gostaria de chamar nenhum fenômeno vivido de vivência da influência. Eu diria que vivenciei o 'porquê', mas não quero chamar nenhum fenômeno de 'vivência do porquê'. Analogamente, entendemos que podemos dizer que temos vivências da vontade, mas nem por isso queremos chamar nenhum fenômeno de 'vivência da vontade'. O modo de apresentação nos poria no rumo errado de saída. O parágrafo 177 explicita então o sentido em que devemos tomar esta noção de 'vivência' – e julgamos que a elucidação vale também para a vivência da vontade:

"Diria 'vivencio o porquê'. Mas não porque me recordo de tal vivência, mas sim porque, refletindo no que vivencio em tal caso, olho-o por intermédio do conceito de 'porquê' (ou influência, ou causa ou conexão)".

Em que sentido tem, pois, sentido, dizer que tenho uma vivência ? Não é em função da memória relativa a um evento (mental) anterior no tempo. Não tem sentido também negar, ao seguir uma regra de acordo com um modelo, que eu tenha tido a vivência dessa influência do modelo em meu comportamento. Porém, dizer que tive uma vivência não significa referir-se a um 'evento interior determinado' por meio da memória (pois é apenas "a forma fenomênica do guiar que nos impõe esta impressão" – *Investigações* 178), mas sim significa que, por meio da *reflexão, olho as coisas por intermédio de um conceito*[43].

Não se trata de identificar uma presumida vivência interior determinada, mas trata-se de adotar uma *forma de apresentação* das experiências por intermédio de um conceito. Os conceitos organizam nossas experiências e assim, quando descrevo a experiência, própria ou alheia, como vivência da vontade, não o faço porque 'me recordo de tal vivência', e nem porque infiro a vivência alheia por analogia com a minha, ou vice-versa, mas sim porque 'refletindo no que vivencio em tal caso, olho-o por intermédio do conceito de vontade'. A internalidade que interessa não é a das vivências na mente, mas a internalidade das regras na gramática. Jamais será a descrição da vivência da vontade que elucidará seu conceito, mas pelo contrário, é a elucidação da gramática do conceito de vontade que pode elucidar a forma de apresentação de nossas vivências como vivências 'voluntárias' e 'arbitrárias' ou como 'vivências do querer' ou do 'sem querer'. A vontade não é um fenômeno, nem uma experiência, nem um sentimento. Vontade é um conceito cujas regras gramaticais de uso, quando vistas de modo perspícuo - não mitológico -, permitem elucidar os modos como queremos apresentar as ações, próprias e alheias. Os paradoxos filosóficos a que a consideração das regras da linguagem podem nos conduzir residem nas 'contradições civis' presentes em seus *usos* e nos contraditórios *papéis* que lhes damos em nossas vidas – na 'posição civil' da contradição, como é dito no parágrafo 125 das *Investigações*.

---

[43] Tanto a noção de 'vivência' como a de 'interpretação', como veremos a seguir, são gramaticalmente elucidadas através do uso wittgensteiniano de 'ver aspectos' – que corresponde, aqui, a 'olhar as coisas por meio de um conceito' – o qual examinamos em sua 'dependência' *terapêutica* da vontade (especialmente II.5).

Capítulo I. b - A *Imagem Agostiniana da Vontade*

I.b.5 – A conexão 1- 618: duas imagens agostinianas

Pretendemos traçar aqui, primeiramente, uma conexão especial entre os parágrafo 1 e o parágrafo 618 das *Investigações*, e só então passar a configurar o contexto circundante desta parte final (I.b.6-7), antes de atacar seu 'miolo' (I.b.8), nosso alvo principal.

O primeiro parágrafo das *Investigações Filosóficas* introduz, já na citação de Agostinho, um delineamento, como sugerimos ser visto, de um tríplice 'programa' que parece ser seguido ao longo de todo o texto das *Investigações*. Não se trata de uma divisão rígida ou sistematicamente delimitada, mas sempre podemos perceber os deslocamentos contínuos do texto como adernando entre estes três marcos. O *programa* que podemos extrair daí é aquele que começa com o modelo referencialista (agostiniano) da linguagem, aplicado primeiro aos 'objetos' e depois aos 'sujeitos' que os objetivam, primeiro enquanto 'intenções alheias', e então enquanto suas 'próprias intenções'. Estes nos aparecem como os macrolimites da empresa gramatical nas *Investigações*.

Correlativamente `a 'Imagem Agostiniana da Linguagem', a 'Imagem Agostiniana da Vontade' pode ser vista como aplicação particular da concepção agostiniana da linguagem quando nos voltamos para a descrição gramatical das ações e intenções, ou da vontade, própria ou alheia.

Entendemos que, assim como a Imagem Agostiniana da Linguagem é o instrumento adotado para a crítica da *BedeuntungsKörper* (Mitologia da Significação), a crítica à *RegelnKörper* (Mitologia das Regras) pode ter um importante instrumento de elucidação na Imagem Agostiniana da Vontade[44].

---

[44] A indicação da trajetória de Wittgenstein, após o TLP, como marcada pela sucessão crítica a estas duas formas de mitologias, primeiro a um 'corpo de significações' relativo à teoria da figuração tractariana – termo de Wittgenstein-, e depois a um 'corpo de regras' relativo à mitologia do simbolismo, que estaria embutida, segundo Baker e Hacker, em um 'sistema de cálculo', próprio à fase intermediária de Wittgenstein, conduzindo assim à posição final das *Investigações*, foi já apontada nos *Comentários Analíticos*, Vol. II - *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, Blackwell (1985): "Wittgenstein agora estigmatiza isso (a concepção *Bedeutungskörper* das regras do TLP) como uma concepção mitológica para o uso das expressões. Em seu lugar ele colocou a idéia de que há por trás do uso da linguagem um corpo definido de regras autônomas (...) mas "essa concepção de significação e linguagem não durou muito" e, com isso "Ele pára de falar de um cálculo de linguagem e, ao invés disso, começa a falar em *comparar* a linguagem com um cálculo" – pág. 38. Abordamos esta questão no cap. III.b.

Mesmo abandonadas as ilusões que gestaram o *Tractatus*, restariam ainda as que o *Tractatus* pode ter alimentado ('sem querer'?), como a de que um 'corpo de significações' poderia ser a garantia para o sentido das proposições, de modo tal que, de certas *convenções* colocadas, se poderia fazer *seguir* como *conseqüências*, as 'verdades lógicas'[45].

É diante das mitologias, do simbolismo ou do psicologismo, segundo as quais 'as Regras' elas mesmas, de algum modo misterioso (como besouros subjetivos ou trilhos objetivos), seriam capazes de determinar unívoca, total e definitivamente o sentido proposicional, que uma crítica a concepções confusas da vontade ganha, ao nosso ver, relevância.

A Imagem Agostiniana da Linguagem aparece no começo das *Investigações* como um instrumento primordial de comparação, um paradigma *primitivo* ou uma '*Urbild*' - "para uma família de casos"[46] -, que permite indicar menos uma teoria particular, do que perceber as conexões e ramificações de uma imagem ligada a uma tendência a conceber unilateralmente, e a sacrificar a apenas alguns de seus aspectos, toda a essência da linguagem – o modelo referencial para o qual entender uma significação é entender *aquilo* pelo que o signo está – de modo que todo uso com sentido teria seu 'mundo' referencial, e isso se aplicaria igualmente, de chuvas a moedas, de sorrisos a dores, de impressões visuais coloridas a sensações, de sentimentos e números, a crenças, certezas e dúvidas, de jogar xadrez a jogar 'tênis sem bola'; e também, é claro, às vontades que 'temos', mas que às vezes 'nos dominam'.

Correlativamente ao uso deste modelo agostiniano em sua ampla envergadura de abertura, vemos no final da parte I, parágrafo 618, Wittgenstein introduzir, em pleno exercício dialógico, uma 'Imagem Agostiniana da Vontade', um polêmico modelo de descrição da própria vontade, pronto a produzir confusões, ligadas também a um modo de ver unilateral, referencialista e internalista (presente especialmente na *certeza* que dizemos ter quando se trata da nossa própria vontade

---

[45] "Positivistas argumentaram que verdades lógicas são *conseqüências* de convenções lingüísticas, que sua verdade *segue* da significação de expressões constituintes como colocadas por convenções ou regras (...). Isso é precisamente a concepção *Bedeutungskörper* que Wittgenstein criticou" - *Comentários Analíticos*, Vol. II - *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, Blackwell: 1985, pág. 341. "*Regras são criaturas da vontade*" – Idem, pág. 63.

[46] Como o dizem Baker e Hacker, no *Comentário Analítico* I, *Wittgenstein: Meaning and Understanding*, (Blackwell: 1980): "A Imagem Agostiniana da Linguagem é uma *Urbild* – para uma família de casos. (...) com conseqüências para o conceito de entendimento" - pág. 04.

– ou, mais especialmente, de nossa própria liberdade). A imagem nos apresenta a 'nossa' vontade como um 'motor interno', que engendra ações, palavras ou imagens, físicas ou mentais, 'sem ser por nada engendrado'.

A imagem pode ser nociva, por exemplo, especialmente quando distorce nossos modos de compreender a natureza da 'decisão'[47], que chamamos de 'voluntária' ou 'arbitrária' (*willkürlich*), e que parece trazer problemas tanto incontornáveis quanto insolúveis (como o da 'liberdade x determinismo') para a nossa compreensão da autonomia das regras gramaticais nas quais se *fundam* nossas práticas efetivas de Seguir-Regras.

A Imagem Agostiniana da Vontade (*Investigações*, 618) é aquela que quer fazer parecer razoável defender haver sentido em se dizer, ou cria uma atmosfera na qual tem sentido dizer: "quero, mas meu corpo não me obedece". E a elucidação do sentido do uso desta frase por Wittgenstein envolve o entendimento da natureza dialógica do parágrafo onde é colocada, tal como no caso da imagem agostiniana da linguagem no parágrafo 1.

A imagem da vontade pode ser vista, assim, como a de um 'motor' que 'causa' ou 'engendra' a ação, um motor que 'impulsiona sem ser impulsionado' – desde que tenha *força* suficiente -, e que seria capaz de um ato próprio e peculiar, em seu 'mundo interno', o de querer, ato mental interno invisível que antecederia e determinaria o sentido da ação externa visível propriamente dita – porém de modo tal que a ausência da 'ação' externamente visível não corresponderia necessariamente à ausência do invisível 'querer-agir' interno.

Agostinho devia ter, com certeza, boas razões para ver as coisas assim[48]. Agostinho, na referência wittgensteiniana, parece estar convencido, teoricamente, de ter uma alma que, por sua vez, está convencida de que quer (ou deve querer) o bem (ao menos ele assim o diz e esperamos que seja sincero), mas que constata que na prática não consegue fazê-lo, e isso só pode ser assim devido ao fato de que sua alma tem também, por concorrente, um corpo, que resiste, que quer o contrário.

Veremos Wittgenstein abordar diretamente aquela imagem. Mas a que contexto pertence esta abordagem? O final da parte I das *Investigações* é normalmente visto como dedicado aos 'verbos psicológicos', na esteira do

---

[47] IF, 618: "Não que uma intuição (*Intuition*) era necessária a cada passo, mas que a cada passo uma nova decisão era necessária (*an jedem Punkt eine neue Entscheidung nötig*)".

[48] Faremos uma digressão sobre as razões de Agostinho no comentário do parágrafo 618, cap.I.b.8 (Anexo II.2).

Argumento contra a Linguagem Privada e o Seguir uma Regra, e portanto o tema pode ser normalmente justificado como mais um item na contribuição geral que o Wittgenstein maduro estaria oferecendo a problemas como os da 'Filosofia da Psicologia' ou da 'Filosofia da Mente' *de* Wittgenstein[49].

Estaremos procurando aí, antes, uma 'concepção gramatical do querer', o que segue da compreensão geral de que nas *Investigações* o gramatical (as formas de vida), habita(m) 'entre' o empírico e o transcendental[50], e portanto o que era concebido como ora empírico ora transcendental no TLP, como é o caso da vontade, agora é concebido 'entre' os dois antigos limites, como pertencendo à gramática de nossa linguagem[51].

Uma 'tese', com todas as ressalvas para a expressão, que poderia ser extraída das *Investigações*, acerca da vontade, é que 'a vontade é gramatical'. Enquanto 'tese negativa' ela nos diz o que a vontade não é (ou melhor, como não queremos vê-la ou como não queremos chamá-la): ela não é, no limite, nem um fenômeno empírico (objeto de explicações causais), nem uma entidade transcendente inefável. A vontade é, para a gramática, a princípio, um problema de descrição e comparação, em um caminho cheio de pistas falsas e imagens ludibriantes, um problema em demanda de uma visão panorâmica do papel desta palavra em nossa vida e nossa linguagem para podermos esclarecê-lo. Isso quer dizer apenas que nos interessamos é pelo *conceito de vontade*, pelos seus usos e pelo seu papel, e não pelos fenômenos psicológicos particulares que recebem o mesmo nome (e que exigiriam de nós, para serem tratados, conceitos teóricos precisos de um lado, e observação rigorosa de fenômenos de outro), ou pelas entidades absconditas que atendem também, em filosofia e teologia, pelo mesmo nome (e que exigiriam de nós, para serem apreendidas, capacidades extraordinárias de ascensão espiritual, de que não dispomos).

A importância do conceito de 'vontade gramatical' nas *Investigações* aparece, ao nosso ver, em seu possível papel na elucidação da relação do problema de Seguir Regras com o problema da Autonomia e Arbitrariedade da Gramática (que

---

[49] Conferir por exemplo, a forma de apresentação em P.M.S. Hacker, Anal. Com., III, *Meaning and Mind* (1993): "Os argumentos de 242-427 não constituem as 'fundações', e nem também são, eles apenas, o todo da *filosofia da mente de Wittgenstein*. Mas providenciam linhas de orientação metodologicamente essenciais, e insights fundamentais" – Introdução, pág. xvi; e também Budd, *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, que comentaremos a seguir.

[50] Moreno, A.R., *Através das Imagens*, Op. cit., cap V.

vamos aos poucos expondo nesta segunda parte do capítulo). A concepção gramatical de vontade apresentada na seção 600, tal como vinculada gramaticalmente ao conceito de 'ver aspectos' (parte II, par. xi), permite elucidar alguns aspectos das ligações internas que o conceito de 'seguir uma regra' deve estar articulando entre o sentido dos usos dos conceitos de Regra e de Ação (seguir) (ou entre 'teoria e prática', digamos), na concepção de 'atividade' e 'atividade voluntária' (*willkürlich Handlung*) das *Investigações*.

Podemos destacar assim um aspecto de continuidade e outro de ruptura, em relação ao conceito wittgensteiniano de vontade, do *Tractatus* para as *Investigações Filosóficas*: a vontade muda de conceito (de 'ora empírica ora transcendental' para 'gramatical'), mas para manter seu papel na ligação fundamental entre 'teoria' e 'prática' (ou 'lógica e ética', se se preferir). Agora, porém, através de conexões conceituais que as nossas significações particulares mantêm com conceitos como o de 'ver aspectos', por exemplo[52].

O conceito 'Seguir-Regras', nesta perspectiva, aparece, poder-se-ia dizer, como algo do tipo 'sintético *a priori*', no sentido de estar realizando uma 'síntese' só que 'indissolúvel' (interna) entre o aspecto teórico (a 'coisa' regra) e o aspecto prático (a 'atividade' de seguir) – onde não há regra sem a ação de segui-la, nem ação de seguir sem regra (ainda que a sigamos cegamente). A centralidade do problema de seguir regras, enquanto modelo gramatical para a elucidação das *sínteses pragmáticas* constitutivas da significação de nossas palavras pode, assim, acompanhada de uma elucidação da gramática do voluntário, ver iluminados outros aspectos da concepção de autonomia e arbítrio – que muitas vezes permanecem encobertos apenas porque não queremos que mudem.

Se seguir regras é uma atividade, uma *práxis*, então parece que precisa haver um 'sujeito' da ação, um 'sujeito do fazer'; e se a vontade for, de algum modo, interna à ação, parece que precisaria haver um 'sujeito do querer' que 'decide' 'como' e 'se' vai seguir as regras em cada passo. As *Investigações*, 618, perguntam justamente por este 'sujeito do querer' (*das wollende Subjekt*), que parece ser o "verdadeiro agente" e, no entanto, como no TLP, aparece como um "ponto sem extensão" (IF, 620). As *Investigações*, 659, complementarmente, indicam de modo

---

[51] Tema do capítulo III.a, *As Vontades Tractarianas*.
[52] Cf. no Cap. II a aplicação wittgensteiniana da gramática do querer.

sugestivo que, quando, na linguagem, tento apontar para o 'eu', estou querendo mostrar, ou revelar (*erschliesse*) ou ainda partilhar (*mitteilen will*) "algo sobre mim, algo que vai além do que então aconteceu. Eu lhe abro meu íntimo (*Ich erschliesse ihm mein Inneres*) quando digo o que queria fazer (*tun wollte*)".

As notas da seção 600 nos parecem portanto trazer elucidações importantes para a articulação mais geral dos problemas centrais tratados por Wittgenstein em seu livro póstumo. O estatuto destas notas, porém, parece poder ser, por sua vez, questionado.

Devemos levar em consideração, para uma análise da seção 600, o nível de responsabilidade que Wittgenstein teria por estes parágrafos finais, justamente sendo parte daquilo com que ele parecia estar menos satisfeito enquanto redação final. Os editores (Anscombe e Rhees) em sua nota à tradução inglesa das *Investigações*, chegam a presumir que "Se Wittgenstein tivesse publicado seu trabalho ele mesmo, ele teria suprimido uma boa parte do que está nas últimas trinta páginas ou tanto da parte I, e trabalhado com o que está na parte II, além de outros materiais, em seu lugar". As últimas trinta páginas (142 a 172 no original) correspondem aproximadamente aos parágrafos 521 a 693. Se tomarmos como definitivo o juízo dos editores ingleses, teríamos, provavelmente, de deixar de lado pelo menos 120 das notas finais efetivamente registradas neste seu álbum, para passarmos a especular sobre o que teria Wittgenstein escrito se tivesse escrito o que não escreveu.

Nós, porém, tomamos por base de trabalho interpetativo os textos-padrão (as *Investigações* e suas *Notas* contemporâneas sobre psicologia), reunidos por Wittgenstein, nos quais encontramos fixadas suas idéias, opiniões e conceitos, seguindo certa ordem de exposição por camadas, nos capítulos I e II, que obedece certa gradalização da responsabilidade do seu autor por seus textos. Apresentamos primeiro as *Investigações*, parte I, e sua 'seção 600' (capítulo I.b.5-8), depois as *Investigações*, parte II, (capítulo II. 1-5 a). Na seqüência introduzimos as *Notas* sobre Psicologia (capítulo II. 1-5 b) e por fim notas de terceiros (capítulo II.6). Entendemos que suas 'notas sobre psicologia' oferecem um abrangente leque de instigantes linhas de elucidação dos temas que aborda - ainda que elas não possuam o mesmo 'peso lógico' ou a mesma aparência de acabamento de outros

parágrafos das *Investigações*, já mais plenamente integrados no centro das interpretações vigentes.

Diante disso adotamos como diretriz interpretativa tomar o texto das *Investigações, tal qual ele está*, como objeto de estudo. Se por um lado nossa tematização do estilo dialógico das *Investigações* serve para questionar as críticas quanto à incompletude do tratamento de seus temas, por outro lado, ao analisarmos o texto da seção 600 tal qual está, julgamos poder questionar esta avaliação, expressa pelos editores ingleses, acerca do grau de desenvolvimento das notas. Queremos questionar se a insatisfação que podemos sentir, especialmente diante das notas da seção 600 – assim como ante outras notas que mantêm conexões com elas -, é devida a uma propriedade intrínseca do texto, ou antes à atitude do intérprete, em função do que ele prejulga que deveria encontrar ou em função das imagens que quer empregar. Vago, insuficiente, comprimido, incompleto, fragmentado ou inacabado, é com este texto que queremos lidar.

Antes de tematizarmos, como anunciado, o trecho que para nós pode ser considerado o 'miolo do final' das *Investigações Filosóficas*, a seção 611-628 (que expõe os métodos de tratamento gramatical da vontade - capítulo I.b.8), vamos nos ocupar com a caracterização do contexto que aparece em torno deste tema: primeiro o contexto antecedente (capítulo I.b.6) e depois o contexto imediatamente posterior ao trecho da vontade, onde encontramos os temas 'Intenção' e 'Significação', e que abordaremos na seqüência (capítulo I.b.7).

O *miolo do final* (611-628) é antecedido por temas, como 'familiaridade', 'memória' e 'reconhecimento', no bojo dos termos psicológicos a que se dedica o final das *Investigações*. Julgamos suficiente retomar este contexto antecedente desde a seção 400, focalizando mais os seus temas que seu estilo, visando alcançar, pois, a configuração explícita de algumas formulações e posições assumidas, em relação à interpretação oficial de certos problemas pertencentes ao contexto antecedente à seção 600, mas que mantêm, com o tema da vontade importantes vínculos (como intencionalidade, relações internas, razões, justificação da ação, atividade, autonomia e arbítrio, atos, estados e eventos mentais), nas densa malha de conceitos psicológicos por onde transita Wittgenstein.

I.b.6- O Contexto Antecedente: seções 400, 500 e início da 600

Segundo Hallett[53], em sua divisão por capítulos, no trecho em questão (498-610) encontramos os seguintes sete temas: "O Sentido de uma Sentença" (IF, 498-517), "Proposições e Imagens" (IF, 518-524), "Diferentes Usos de *Entender* e *Significar*" (IF, 525-546), "Negação" (IF, 547-557), "Significações de Palavras" (IF, 558-570), "Estados: Crença, Esperança, Expectação" (IF, 571-587), e "Sobre Explicar Pensamentos Através de Sentimentos" (IF, 588-610).

Hallett destaca que as *Investigações* focalizam "predicados psicológicos de primeira pessoa do singular", a respeito dos quais "é difícil conceber que a expressão em questão não é uma descrição, uma identificação ou um relato"[54]. Diz ainda que "a primeira pessoa do singular no presente mostra um uso em que nenhum 'conhecimento' nos guia"[55], e também, referindo-se à seção XIII, 'O Eu' (IF, 398-411):

> "desde a seção IX (IF, 138-242) vem sendo tratada a questão sobre como é empregado o proferimento psicológico de primeira pessoa presente. Nas duas seções anteriores ele focalizou ato e conteúdo (eu sei, eu entendo, eu tenho dor, eu penso), agora focaliza o sujeito. Estuda a palavra 'eu' como tinha estudado 'dor' – para chegar à mesma conclusão"[56].

Estas observações confirmam, por um lado, nossa consideração acerca do programa implícito na citação de Agostinho do parágrafo 1, como envolvendo a questão dos 'objetos', do 'outro' e do 'eu', e a ênfase maior que as 'pessoas' gramaticais recebem no desenrolar do texto. Hallett destaca a questão de explicar o aparente privilégio epistêmico dos proferimentos ou das enunciações em primeira pessoa (por contraste com a terceira), cuja autoridade não se funda em nenhum tipo de 'conhecimento' e cujo enunciado não tem função 'informativa', no sentido que uma frase sobre uma terceira pessoa, ou sobre um objeto, pode ter. Esta alegada 'dificuldade' de conceber que estes proferimentos não são descritivos (segundo o

---

[53] Hallett, G., Op. cit., índice. Note-se que Hallett não dá nenhuma ênfase ao problema da arbitrariedade e autonomia da gramática em relação a este trecho, como faz decididamente Hacker em *Mind and Will* (especialmente o cap. 4: "*A Arbitrariedade da Gramática e a Imanência do Sentido*", Op. cit., vol. IV, pág. 233). Segundo Hacker a discussão da arbitrariedade da gramática "começa em 491" – Ibdem, pág. 391.

[54] Hallett, G., Op. cit. pág. 29.

[55] Hallett, G., Op. cit. pág. 51.

[56] Hallett, G., Op. cit. pág. 439.

modelo dos objetos), pode, ao nosso ver, ser contornada, se entendemos que, de acordo com seu estilo agora *dialógico* de compor notas filosóficas, Wittgenstein não mais se ocupa dos 'enunciados' propriamente, de sua 'forma proposicional' e de seu 'conteúdo proposicional' em primeira linha de consideração, ou melhor, se ocupa também deles, sobretudo, enquanto envoltos em *enunciações*, as quais variam junto com a multiplicidade de usos e atividades a que se prestam, com os critérios diversos que desse modo envolvem. Entendemos que o assunto principal das *Investigações* não é exatamente o dos problemáticos "predicados psicológicos de primeira pessoa do singular", mas o uso mais vago, mais amplo e flexível de *enunciações*, junto com as *atmosferas* descritíveis que lhe dão sentido.

A enunciação, entendida a partir da tradição lingüística pragmática que adotamos (cf. Anexos I.2 e I.6-7, do *Excurso sobre o Método*), está na base do processo de significação, na *relação 'eu x tu'*, entre *pessoas*, em sua articulação e deslocamento contínuo nos usos da linguagem cotidiana - e sem estabelecer privilégios especiais vitalícios a qualquer dos termos da relação, sem procurar reduzir seu sentido à supremacia de uma posição monológica. Uma 'exteriorização' (*Äusserung*), uma manifestação, uma expressão ou um proferimento psicológico em primeira pessoa singular presente, é normalmente dirigido a um 'outro' como segunda pessoa interpelada (ainda que fisicamente ausente), e nunca uma unidade de significação isolada em si mesma.

A 'autoridade especial' da primeira pessoa singular em enunciações 'psicológicas' no tempo 'presente' não constitui prioritariamente uma propriedade especial de uma certa classe de predicados - apesar de poder até ser assim descrita -, mas antes uma *relação* que se estabelece, de vários modos e com variadas nuances, entre eu e tu, nos usos efetivos, civilizadamente contraditórios, da linguagem.

Já segundo a análise de Hacker[57], algo mais sintética, haveria dois grandes temas antecedendo o da vontade: o da "Imanência da Significação e os Limites do

[57] HACKER, P.M.S. – *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Volume 4, *Wittgenstein, Mind and Will*, London, Basil Blackwell: 1996, índice. Hallett (1977) e Hacker (1996) são os autores dos mais conhecidos *Companions* que examinam a seção 600 das *Investigações*. O de Hallett se caracteriza pela contextualização das notas, reenviando-as a seus interlocutores virtuais, ocupando-se menos de sua articulação interna. O de Hacker tem a preocupação de ser mais sistemático, sugerindo interpretações articulatórias para um 'todo unificado', levando em conta as fontes das notas no *Nachlass* e a crítica acumulada sobre nosso autor. Por isso privilegiamos seu comentário. "Este volume final lida com 428-693, o qual tem atraído menos atenção do que as primeiras partes do livro (...). Seu escrutínio inicial dá a impressão de grande obscuridade.

Sentido" (IF, 491-570) e o dos "Estados e Processos Mentais" (IF, 571-610) – os quais são subdivididos, pela análise, em diversos subcapítulos.

Se acompanhamos, de modo a fazer um sumário, a caracterização que ele oferece dos temas do trecho, encontramos, basicamente, um repúdio à 'teoria causal da significação' - com uma correlativa defesa da 'autonomia da gramática' (a oposição 'causas x razões') (IF, 491-521)[58] -, bem como uma 'digressão' que assenta a investigação "no domínio da filosofia da psicologia" de 571 até o final, deixando emergir, a partir de 611, uma direção mais "clara", conduzindo de volta, a discussão, à sua "linha principal" (*Meinen*). A tarefa final do livro, segundo Hacker, em seu mergulho pelo domínio do psicológico, seria a demolição da "mitologia dos processos mentais"[59] e, especialmente, uma raiz epistemológica daquela má concepção segundo a qual o que dá significação ('vida') ao signo, é totalmente dado 'na mente'[60].

A questão do modo de conceber a relação entre epistemologia e gramática no contexto do tratamento wittgensteiniano dos termos psicológicos, e especialmente o sentido da crítica à ilusão de que a explicação para a *assimetria* que se constata entre os usos da linguagem em primeira e em terceira pessoas é epistemológica, nos parece um ponto chave de todo este trecho final.

Por enquanto queremos nos limitar a tentar caracterizar de modo panorâmico os temas e as posições (e assim mais seu polêmico 'conteúdo' que sua 'forma de

---

Freqüentemente o ponto da discussão não é claro, e a ordenação das notas nos deixa perplexos (...). Os temas dos últimos 266 parágrafos são tão centrais para o amplo ponto de vista filosófico de Wittgenstein quanto qualquer coisa que os preceda. Se os negligencia às custas de deixar uma mui grande lacuna em nosso entendimento de sua última filosofia a qual, a despeito das aparências em contrário, forma um todo unificado" – Hacker IV, Op. cit., Introdução, pág. xiii. O sentido desta *unidade* é o que queremos colocar em questão.

[58] Hacker, Op. cit., pág. xiv: "Similarmente 491-521, que repudia qualquer forma de teoria causal (ou behaviourista) da significação, e defende a autonomia da gramática, são cruciais para a ampla concepção de gramática e de significação lingüística de Wittgenstein".

[59] Hacker, Op. cit.. "O trecho 571 até o fim da parte I começa com o que aparenta ser uma digressão a partir do tema principal do livro, assentando firmemente a investigação no domínio da filosofia da psicologia (...). De 611 em diante uma direção clara emerge, a qual gradualmente guia a discussão de volta à linha principal do estudo da significação lingüística e da intencionalidade da linguagem. 611-28 são um comprimido exame da vontade e da natureza da ação voluntária, e é seguido pelo exame de intencionar (629-60)" (pág. xiv). "A demolição da mitologia dos processos mentais é a tarefa final do livro" (pág. xv).

[60] Hacker, Op. cit., pág. 08: "A parte C (452-57) volta ao tema erguido em 430: qual seja, como um mero signo pode significar qualquer coisa, ter um sentido ou uma direção. A idéia de que isto é totalmente dado na mente tem de ser extirpada. Uma raiz desta má concepção é epistemológica. É tentador pensar que se sabe o que se espera por observação introspectiva de um processo de expectação (IF, 452)". "Nestes tipos de caso a gramática de 'saber o que eu *V*' ou 'saber que eu *V* que p' é bem diferente da gramática de 'saber que p' *simpliciter*, ou 'saber que ele *V* que p'. Pode-se dizer que 'saber' aqui não significa um alvo epistêmico absolutamente; dúvidas não são removidas por evidências, mas excluídas pela gramática; a ignorância não é eliminada pelo emprego de uma faculdade cognitiva, mas é sem sentido" (Idem, pág. 47).

expressão') que podemos encontrar nas seções antecedentes (seção 400 e 500), de acordo com os comentadores selecionados, e assim articular este macrocontexto que antecede a introdução do tema da gramática do querer (em 611).

A Seção 400

Grosso modo, podemos dizer que a seção 400 parte de uma discussão sobre a intencionalidade na linguagem[61], para sacar daí o tema das 'relações internas' (que não são mentais mas gramaticais), e, portanto, o tema da oposição entre 'causas e razões' (o empírico e o gramatical – ciência e filosofia), e assim tematizar o papel destas razões na *justificação* das *ações* (o conceito de uma justificação), próprias e alheias (e reencontramos assim o problema do estatuto especial de 'autoridade' destas razões quando são dadas na voz da primeira pessoa presente do singular: a relação assimétrica entre as pessoas devida à autoridade especial que a primeira pessoa parece ter ao menos sobre *si mesma*, ou seja, sobre as afecções de sua própria alma).

Já na seção 500 (ou mais precisamente desde 491)[62] torna-se central, conseqüentemente, o tema da arbitrariedade e da autonomia da gramática - e para a sua interpretação, ante a nova formulação do problema dos 'limites do sentido', Hacker vai introduzir a noção de 'imanência' (da significação, ou do sentido). No final desta seção (571) Wittgenstein inicia uma espécie de digressão para o exame dos usos de 'estados mentais' na explicação da ação, própria e alheia (adivinhar 'que horas são?', em 607, e descrever 'o aroma do café' em 610).

Acreditamos, com Hacker, que a aparente rapsódia dos parágrafos finais se articule em um "todo unificado", mas será preciso refletir sobre o sentido deste todo e sobre os modos como se pretende abarcá-lo. Vamos portanto olhar com mais

---

[61] "428-65 constitui a mais longa discussão sustentada do livro sobre intencionalidade" Hacker, IV, Op. cit., pág. 03. Após o abandono do tratamento problemático que o *Tractatus* oferecia, aos termos psicológicos, nas *Bemerkungen* Wittgenstein reconhecia que sem a função da intencionalidade "a linguagem colapsa". Aqui (no final das *Investigações*) é oferecido portanto um tratamento gramatical ao problema da intencionalidade, inicialmente, na seção 400, desdobrando os entrelaçamentos do problema, e depois, na seção 600 (629-662), para explicitar em que sentido a intenção não é (não tem sentido dizer que é) um ato mental, assim como "que significar algo não é um ato mental é um tema postergado até 661-693" (Hacker, Idem, págs. 08-9). Hacker sugere mesmo que esta retomada final do tema da intencionalidade é "apropriadamente prorrogada" para depois da discussão do querer: "Wittgenstein volta-se para o tema da intenção, tendo-o prorrogado apropriadamente até depois da discussão do querer. Assim como querer não é um ato ou um evento mental que precede agir voluntariamente, assim também intencionar não é um ato mental antecedente" – Op. cit. pág. 612.

[62] "Toda a discussão da arbitrariedade da gramática, que começa em 491" – Hacker IV, Op. ci., pág. 391.

algum detalhe para estes temas e para os modos como são apresentados, a fim de prepararmos assim nossas discussões finais.

Um dos alvos da discussão da intenção na seção 400 são as conseqüências da concepção gramatical para a ilusão tractariana de uma 'harmonia pré-estabelecida entre linguagem e realidade'[63], ou seja, a demanda por um modo de compreender o papel de termos psicológicos uma vez que a explicação paradoxal tractariana tinha de ser superada. O *Tractatus* dava ênfase ao conceito do pensado (*der Gedanken*) como um produto acabado e não ao pensar (*das Denken*) enquanto ato produtor do pensamento. "O Pensamento é a figuração lógica dos fatos" (TLP, 3), e o único modo de falar "não psicologicamente" do eu, seria falar do "sujeito metafísico" (TLP, 5, 641)[64]. A imagem do pensamento como (mero) correlato mental que se projeta pelas linhas de coordenação de objetos pelas quais a figuração lingüística representa a realidade, parece gerar um paradoxo na concepção da intencionalidade, que seria tarefa agora dissolver. A suposta harmonia entre Pensamento, Linguagem e Realidade mostrou dissonâncias.

Se a intencionalidade, a qual, por suposto, 'dá vida' aos signos, é pensada como ato psíquico, ela teria de ser pensada ora como uma *intencionalidade intrínseca* ao pensamento (e enquanto tal, objeto empírico da investigação psicológica), ora como uma *intencionalidade extrínseca* ao pensamento (enquanto expressão de inefáveis atos de vontade de um sujeito metafísico). O *Tractatus* parece mesmo oscilar entre estes dois tratamentos da intencionalidade, reconhecendo ora uma intencionalidade intrínseca, ela mesma inócua do ponto de vista lógico (uma vez que pode ser objeto de descrições causais da psicologia), ora uma intencionalidade extrínseca, não causal ela mesma, mas nem por isso menos inócua do ponto de vista lógico tractariano, por ser 'motivada' por uma vontade metafísica, ela mesma posta para além dos limites do sentido (da qual, portanto, nada se pode, igualmente, falar).

É de se notar a dependência (não 'lógica') em que fica colocada, se levamos em conta a parte mística do *Tractatus*, a intencionalidade (em seu sentido não empírico/psicológico), em relação à vontade (em sentido transcendental). Esse é o

---

[63] Hacker, IV, Op. cit., pág. 06: "A parte B (437-51) examina aqueles traços dos verbos intencionais, e de suas nominalizações, que dão lugar à ilusão de uma harmonia pré-estabelecida entre linguagem e realidade".

[64] Discutimos a divisão tractariana do trabalho de constituição do sentido entre os diversos sujeitos (empírico-psicológico, lógico e axiológico) no cap. III.a deste.

modo, enfim, pelo qual Hacker apresenta o que pode ser dito o 'paradoxo da intencionalidade' que estaria sendo tratado na seção 400 das *Investigações*[65].

Com o abandono da concepção transcendental da vontade do TLP, não se pode mais falar de intencionalidade extrínseca naquele sentido, de uma intencionalidade que desse sentido aos usos da linguagem devido à sua dependência em relação a uma vontade extramundana, que elegeria, 'sem pensar', seus valores, e que determinaria com isso o 'tamanho' (axiológico) do mundo. Um dos alvos do tratamento da intenção na seção 600 será assim o de atacar aquela pseudo-dependência. Mas notemos que, se a intenção não é uma propriedade intrínseca do pensamento (ou ao menos não nos interessa enquanto 'esfera psíquica'), e se não é mais, também, dependente de uma vontade extrínseca ao pensamento, nem por isso deixa de existir qualquer relação (gramatical) entre estes verbos. Intencionar e querer, uma vez que não possam ser nem reduzidos um ao outro, nem definidos por sua relação com a parte 'interna' e 'externa' do 'pensamento', são ambos compreendidos em seus papéis gramaticais, e toda nossa vaga, anuançada e confusa rede de termos psicológicos deve ser esclarecida conjuntamente, em suas articulações principais (*Angelpunkt*), segundo o caso. A dissolução gramatical do paradoxo não consiste em tomar partido por uma facção em disputa, é claro, mas em adquirirmos uma visão panorâmica da situação que faz problema, ou melhor, daquele estágio da situação que antecede à própria formulação das contradições civis que envolvem os usos dessas palavras.

Nos parece claro, a partir da seção 170 que já consideramos, que nas *Investigações* Wittgenstein permanece fiel ao pensamento tractariano de recusar uma 'redução empirista' do sentido dos termos psicológicos – em especial do termo vontade. Trata-se de negar a idéia de que a "vontade é um fenômeno" ou "uma experiência" – seja uma experiência que 'tenho' segundo a manifestação de minha intenção, seja uma experiência que 'tive', segundo o relato que faz a conexão ao descrever o que aconteceu. O problema que parece surgir é para que caminho seguir depois desta constatação. Afirmar que 'a vontade é gramatical' significa, primeiramente, negar que descrições causais dos fenômenos da vontade tenham

[65] "Um apelo à intencionalidade intrínseca do pensamento não resolve os quebra-cabeças sobre os poderes representacionais da linguagem, mas apenas troca um quebra-cabeças por outro. E explicar a intencionalidade extrínseca do pensamento por referência a inefáveis atos de vontade do sujeito metafísico, simplesmente

qualquer relevância, enquanto tais, para nós[66]. Mas qual o sentido (positivo) de se pensar gramaticalmente a vontade e a intenção?

Parece mesmo difícil admitir algum sentido positivo e não ofensivo para a observação gramatical de que a gramática é arbitrária. Isso parece que poderia até esvaziar por si só qualquer sentido de uma investigação gramatical (ao se interpretar, por exemplo, arbitrário como 'caprichoso' ou 'aleatório', 'substituível' ou 'acidental'). Um sentido positivo, e não pejorativo – se é que existe – para a afirmação da arbitrariedade da gramática deve ser procurado, assim o entendemos, a partir de uma consideração da gramática do querer, e das elucidações que uma visão panorâmica do papel das expressões do arbítrio, ou da vontade (bem como do desejo e da intenção), pode oferecer.

Se permanece nas *Investigações* alguma dependência da intenção em relação à vontade, ela não é (nem nunca foi) lógica ou ontológica, e nem é mais psicológica ou metafísica, mas uma dependência que talvez pudesse ser dita *terapêutica*, em função de uma ordem de elucidações, tal como a vemos na articulação dos temas da seção 600.

Ainda no meio da seção 400, Hacker vê, na passagem curta e algo cifrada do parágrafo 455 (IF, 454-57), uma conexão com o pensamento schopenhaueriano de que "intencionar ou significar, ou mais geralmente, querer (*willing*), em todas as suas formas, não é um fenômeno"[67].

---

engrossa um enigma conseqüente sobre nosso próprio desentendimento em um mistério sobre nosso próprio fazer. A tensão entre os dois tratamentos é intolerável e insolúvel" – Hacker, IV, Op. cit. pág. 26.

[66] Na seção 500 vemos ressurgir, cremos que não por acaso, o tema da arbitrariedade gramatical. Que 'a gramática é arbitrária', isso é uma proposição gramatical. Trata-se de um modo de apresentação das regras da linguagem, não de uma tese lingüística a ser comprovada ou refutada pela experiência. Isso quer dizer que as regras gramaticais são em certo sentido arbitrárias, mas em certo sentido não são arbitrárias – e a dificuldade, sempre local, parece estar em como distinguir estes sentidos. Wittgenstein não defende, que o saibamos, como fazem outros autores que as regras da gramática sejam, essencialmente, 'intencionais'. Defende que são arbitrárias. Cf. por ex., Searle – *Intencionalidade*, Martins Fontes, São Paulo: 1995. Em Searle, "Um pressuposto básico subjacente à minha abordagem dos problemas da linguagem é que a filosofia da linguagem é um ramo da filosofia da mente" – pág. vii. Por um lado, para Searle, "a consciência e a intencionalidade são tão parte da biologia humana quanto a digestão ou a circulação sangüínea" – pág. x; e por outro "A linguagem é derivada da Intencionalidade, e não o oposto" – pág. 08. Assim, em Searle a significação dos signos depende da intencionalidade biológica, enquanto, como vemos, para Wittgenstein o 'ver como' é que 'depende da vontade'.

[67] As IF, 455 dizem apenas: "Dizemos: 'ter algo em mente (*meinen*) não é nenhuma imagem morta (seja qual for), mas é como se nos aproximássemos de alguém'. Aproximamo-nos do que temos em mente", o que é confirmado em 457 ("Sim, ter em mente é como se aproximar de alguém".). Este 'aproximar-se de alguém' não é nenhuma mágica mental (o 'hocus pocus' que só 'a alma' poderia realizar, do parágrafo 454), mas uma espécie de fazer, de modo que "Arremessa-se a si mesmo e não se pode, por isso, observar também o arremesso" (IF, 456). Diz Hacker: "Como PG 143s torna claro, 455 faz conexão com o pensamento schopenhaueriano de que intencionar ou significar, ou mais geralmente, querer (*willing*) em todas as suas formas, não é um fenômeno" – Hacker IV, Op. cit., pág. 128.

No entender de Hacker, ao destaparmos o piscinão empirista dos termos psicológicos (e especialmente volitivos ou conativos), devemos tomar o cuidado de não nos deixar ser "sugados pelo ralo (*whirlpool*) schopenhaueriano"[68]. Seu temor aqui parece ser o de que apliquemos, ao evitar o empirista, algum sentido transcendentalista remanescente ao conceito de vontade, de modo a fazer da vontade uma "experiência muito especial" de um 'sujeito volente'[69] - tal como sugere a *Imagem Agostiniana da Vontade*. Se a vontade não é um fenômeno e se não queremos, em razão disso, dizer que 'então ela é transcendental', a solução apontada por Hacker será defender que, contra o transcendentalismo tractariano, as *Investigações* defenderiam uma concepção 'imanente' da significação. Para evitar um uso da lei do terceiro excluso que nos jogaria da negação do caráter empírico da vontade para a afirmação de seu caráter transcendental, Hacker parece adotar outro terceiro excluso segundo o qual a negação do caráter transcendental da vontade nos levaria à compreensão de sua gramática como imanente[70]. Ainda que a passagem (da transcendência para a imanência) possa até parecer natural, dadas as figuras filosóficas modernas em uso, notamos que Hacker introduz em seus comentários um termo não usado deste modo por nosso autor, e o usa especialmente para dar conta do problema da não arbitrariedade das regras. Ainda que possa facilitar a exposição sob certos aspectos, uma tal intervenção terminológica pode ser sempre enganosa, e acreditamos mesmo que uma dissolução de problemas gramaticais não esteja na defesa de uma opção dentro de alternativas tradicionalmente excludentes ('Transcendência ou Imanência?'), mas no entendimento perspícuo das exigências que geram a própria contradição (seu 'estatuto civil' – IF, 125).

O lugar do gramatical, *entre* o transcendental e o empírico, não cremos precisar ser inventado através de uma nova concepção imanentista da significação (ainda que possa ser descrito por este termo, com qualificações). Para tanto dispomos do termo wittgensteiniano de 'formas de vida' – e podemos sempre

---

[68] "455 volta-se para uma idéia alternativa, a de que a intencionalidade é um produto de atos da vontade (...) algo que fazemos (PG, 156). Então não é uma experiência. Aqui estamos prontos para ser sugados pelo ralo (*whirlpool*) schopenhaueriano" – Hacker IV, Op. cit., pág. 129.

[69] "Se é uma experiência, podemos dizer, não é uma experiência *qua* fenômeno, mas uma experiência muito especial – e indescritível – do *sujeito volente* (cf. PG, 156)" – Hacker IV, Op. cit. pág. 129-30.

[70] "522-46 é uma prolongada discussão da imanência da significação e do entendimento, e portanto um antídoto à concepção de sintaxe do TLP e pós TLP" – Hacker IV, Op. cit., pág. 198. Se 'imanência' não significa nada senão 'relações internas', então seu uso não merece objeção.

perguntar, em cada jogo, em que sentido as regras em relação a elas (às formas de vida), e elas em relação a quê, podem ser ditas 'imanentes'. Não é a substituição de uma teoria transcendentalista por uma imanentista que está, para nós, em jogo, e também não é este recurso que poderá tornar compreensível a concepção propriamente wittgensteiniana da gramática como arbitrária e/ou autônoma. Se queremos elucidar a arbitrariedade da gramática, é para a gramática do conceito de arbítrio (e seu entorno) que devemos olhar[71].

A seção 400 ocupa-se ainda das 'relações internas'[72] e da oposição de 'causas e razões'. Algumas determinações podem ser aduzidas daí. Contra a redução empirista clássica (Russell) que tentava converter as relações lógicas em relações externas (causais), o *Tractatus* invocava um "mecanismo lógico metafísico transcendental" – no dizer de Hacker -, para dar conta das propriedades intencionais do pensamento[73] e, podemos analogamente dizer, o TLP invocava, através do conceito de vontade – também uma imagem agostiniana -, um 'mecanismo axiológico metafísico transcendental' para dar conta de seu valor (moral, estético ou religioso, ou seja, do sentido da vida).

Nas *Investigações* o problema das relações internas não recebe mais um tratamento genérico, mas é trazido à frente da investigação em toda sua complexidade e variedade. A investigação das relações internas se confunde com a investigação gramatical, e a característica desta é descrever as regras gramaticais (as relações internas) no interior de cada jogo de linguagem, e não mais de uma vez por todas, como em uma teoria (seja ela transcendentalista, empirista ou imanentista).

A ligação interna não pode ser empírica (nem um besouro mental particular), mas não pode ser também lógica (não é um tipo de *analiticidade* que nos daria acesso a uma totalidade dada, como trilhos ao infinito). Se ela é gramatical isso é

---

[71] E não para uma possível concepção imanentista, deduzida ou derivada através de uma putativa aplicação contextual do princípio do terceiro excluso. Voltaremos ao ponto no capítulo II, e novamente no capítulo III.b, após termos destacado alguns aspectos da discussão de Hacker sobre a arbitrariedade das regras gramaticais, bem como das linhas de comparação que ele adota para tal.

[72] "A parte D (458-65) reverte para a relação interna entre o intencional (expectativa, crença, desejo, etc.) e sua satisfação ou preenchimento" – Hacker IV, Op. cit. pág. 09.

[73] "Onde Russell e Ogden & Richards quiseram explicar os poderes representacionais da linguagem e as propriedades intencionais do pensamento por referência a um mecanismo causal, o TLP invocou um mecanismo lógico metafísico transcendental. Um isomorfismo inefável entre pensamento, proposição e realidade, explicado por uma complexa ontologia e suplementado por um processo psíquico de significar, intencionar ou pensar, providenciou uma explicação metafísica das relações internas" – Hacker IV, Op. cit. pág. 30.

porque a descrição gramatical deve permitir entender o 'modo de encaixe' das relações internas em cada caso, em função apenas da descrição do papel de certas palavras em nossa linguagem, reconhecendo-lhes o vínculo de 'semelhança de família', sem mais exigir que, para ser uma relação interna, uma relação tenha de atender a tais e tais condições necessárias e suficientes (podendo ser suficiente sem ter de ser necessárias).

A ligação *é feita* na *práxis* (por isso a diferença entre *fazer* a ligação, no relato, o 'arremessar-se', e *ver acontecer* a ligação de modo a descrevê-la, 'observar o arremesso', continuará a ser, nos parece, importante). No lugar de buscar satisfazer condições necessárias e suficientes trabalhamos com contextos pragmáticos suficientes.

As relações internas são relações de necessidade, de 'encaixe' necessário, o que devemos encontrar entre um pensamento e o fato nele pensado, entre uma expectativa e o evento esperado, entre uma intenção e um ato intencionado, entre significação e explicação (IF, 560), entre explicar e entender, entre a lembrança e o lembrado, entre o querer e o (ato ou evento) querido, entre um desejo e seu 'objeto', sem a mediação de um terceiro evento empírico ou de uma entidade transcendental; são todas 'modos de encaixe' distintos entre si, ainda que pareçam ter algo em comum (não mais que um ar de família). Enquanto família, eles se distinguem menos entre si do que quando comparados com outras famílias de encaixe, como por exemplo aquela do encaixe mecânico entre um cilindro e um pistão, onde dois objetos independentes podem ou não estar em uma relação de encaixe[74].

Nas relações internas, nas expressões do necessário, acompanhadas ou não de convicção (que podem exprimir tanto sintomas como critérios de gramaticalidade), se localizam os pontos de inflexão que, em cada jogo, são alvos das descrições gramaticais – no intuito de mostrar que sua necessidade não tem apoio em realidade alguma (de ordem objetiva ou subjetiva), senão na natureza arbitrária das regras gramaticais. Talvez este seja o grande intuito, afinal, de se comparar linguagens e jogos.

Que critérios adotamos ou reconhecemos como válidos em uma justificação de uma ação como ação de seguir tal e tal regra?

---

[74] "A relação de encaixe (*fitting*) que se obtém entre o cilindro e o pistão requer ***dois objetos independentes*** que podem ou não estar em uma relação que é *possível* para eles. Isso é precisamente o que não temos no caso da relação entre pensamento e fato, expectativa e evento, intenção e ato" – Hacker IV, Op. cit., pág. 51.

No final de 400, encontramos como uma conclusão da discussão sobre razões. Primeiro, em 485, temos que "a justificação pela experiência tem um fim. Se não o tivesse, não seria uma justificação." São as razões, diferentemente das causas, que cumprem um papel justificativo. Cadeias causais podem prosseguir indefinidamente, mas a cadeia de razões chega a um fim. No trecho ocorre uma extensão da distinção entre causas e razões para as 'razões para agir'.

Em 487 no jogo de dar razões para (justificar) as ações, temos como exemplo expressões em primeira pessoa, em um aparente caso limite, onde parece menos adequado dizer que a expressão *descreve* do que dizer que a expressão *faz* a conexão de que se trata:

> 487. " 'Saí do quarto porque você ordenou'. 'Saí do quarto mas não porque você ordenou'. Esta frase *descreve* uma conexão de minha ação com a ordem dada, ou *faz* esta conexão? ".

"Como julgo se é assim?" (IF, 488 diz que não é 'com base no sentimento'). Concordamos neste ponto com Hacker quando ele diz sobre isso: "a implicação é que, ao *dar* uma razão, a pessoa está também *fazendo* de algo uma razão sua, e ao dizer o que se quer dizer, está-se também *fazendo* uma conexão entre o que se diz e tal-e-tal"[75].

Assim, as relações internas, no contexto de dar razões ou justificar uma ação, especialmente em proferimentos em primeira pessoa, têm menos a aparência de algo que 'vemos acontecer' (como um fenômeno que observamos), e mais a de algo que 'fazemos' ao usarmos a linguagem. De acordo com a forma de apresentação das (nossas) ações nós muitas vezes estamos *fazendo* uma conexão interna entre o que acontece e o que falamos, mesmo que creiamos que apenas descrevemos algo que já aconteceu em nossa mente, algo que estaria guardado, de algum modo, com seu verdadeiro sentido, em nossa intenção de fazê-lo. "Fiz porque quis e não porque você ordenou" – "apesar de ter feito exatamente o que você ordenou". Menos que depender do que se passava na mente do sujeito que se exprime assim enquanto agia, ou do que se passa no mundo (se a descrição da ação efetivada corresponde ou não exatamente à descrição da ação ordenada), a significação destas palavras, o

[75] Hacker IV, Op. cit., pág. 197.

que está em jogo neste uso da linguagem, é o que o agente está querendo realizar, que conexão ele está querendo fazer (ou desfazer, no caso), entre sua própria ação e a ordem alheia dada: como se estabelece a tensão dialógica na relação que cada enunciação estabelece entre uma pessoa e outra pessoa em seus contextos de uso.

Cadeias de razões chegam a um fim – com uma convenção, uma definição, um juízo meio-fim ou mesmo um juízo de gosto, ou seja, o *fim*, em uma cadeia de razões, não é nada parecido com uma lei natural, alvo das generalizações causais. Se o que uma pessoa diz é muitas vezes o critério para que tal e tal seja para ela uma razão para agir de tal e tal modo – e nenhuma outra justificação pode ser buscada para esta razão -, tocamos o chão duro e só resta dizer 'é assim que as pessoas agem'. O importante é entender que isso não é um defeito ou uma falha essencial do conceito de uma justificação, algo a ser corrigido através, por exemplo, de um instrumental lógico-semântico mais preciso: isso é uma propriedade interna da justificação. No fundamento das razões últimas que podem justificar uma ação, encontramos um "modo de agir sem base"[76], sem causas naturais, sem mediação mental, sem mediação metafísica. Compreendendo isso talvez não saibamos, por isso, mais que os outros, 'que fazer?' ou 'que sei eu?', mas podemos, no entanto, aprender, com isso, a ver com clareza 'como agimos' em nossas formas de vida.

Entendimento e vontade, cada um a seu modo, parecem fazer uma mediação (entre olhar as letras e ler, ou entre ouvir a ordem e obedecer, por exemplo), ou melhor, uma ligação, só que não mental, não causal, não externa, mas interna e gramatical: o entendimento podendo ser claro ou confuso, e a vontade podendo ser, ao menos segundo a imagem agostiniana, forte (quando a ação querida se realiza) ou fraca (quando a ação fracassa). A vontade, em sentido gramatical, não promove uma mediação mental (interna ou externa) entre signo e ação, mas uma ligação gramatical interna entre as partes que 'encaixa'. A ligação é interna e gramatical, isto é, é constituída e regulada na *práxis* lingüística, no aprendizado das palavras e nos usos cotidianos da linguagem.

---

[76] "Aqui (IF, 485) se tira a conclusão da discussão precedente. Cadeias causais podem prosseguir indefinidamente, mas a cadeia de razões chega a um fim (cf. IF, 217, 326). Isso não é assim por *faute de mieux*, mas uma propriedade interna da justificação. Pois um regresso ao infinito não cumpriria o papel de justificação. O término da justificação, como sempre, não é, como Russell supunha que deveria ser, uma pressuposição sem base, mas um modo de agir sem base (C, 110, cf. C. 204)" - Hacker IV, Op. cit. pág. 190. Consideraremos a interpretação da Profa. Sílvia Faustino desta questão através do papel das *Äusserung* como 'exteriorizações' (*Wittgenstein - O Eu e sua Gramática*, ed. Ática: 1995) no capítulo II.

A assimétrica autoridade especial da primeira pessoa ao dar suas razões e justificar suas ações demanda assim um entendimento gramatical que permita compreender o papel das palavras assim empregadas, desfazendo o mal entendido que, adotando o modelo referencial dos objetos como paradigma (a Imagem Agostiniana), tenta explicar essas assimetrias entre pessoas em termos epistêmicos, ou seja, como diferença no acesso a dados e informações que estariam indisponíveis para os outros[77]. 'Porque agora eu entendo assim' e 'porque eu quero' têm igualmente diversos usos no jogo de justificar uma ação enquanto ação que segue a regra. Falta clareza quanto ao que diferencia estas duas formas de justificação – e uma gramática do querer pode ajudar a mostrar este seu papel.

O último ponto que gostaríamos de reter sobre esta seção, que apenas sobrevoamos pinçando aspectos é, portanto, a questão da natureza gramatical da diferença dos usos de expressões psicológicas em primeira e terceira pessoas. A diferença entre 'eu', 'tu' e 'ele' não é psicológica, e nem mesmo lingüística, se isso implicar que ela deve poder ser explicada a partir de termos epistêmicos aplicados. A elucidação do sentido da assimetria entre as pessoas gramaticais não aguarda a formulação de uma teoria que a explique, mas é ela mesma uma questão gramatical, ou seja, um problema relativo à elucidação de relações internas (pelas quais parecem ser expressas verdades necessárias sintéticas *a priori* que não passam de proposições gramaticais, convenções disfarçadas). O uso dos pronomes em enunciações não é, como diz Hacker, uma teoria que se aprende, mas um treino, no qual se é inserido e que se pratica[78].

Discordamos, neste tópico, porém, da sugestão de Hacker de que "pode-se querer circunscrever o domínio do psicológico por referência à assimetria de primeira e terceira pessoa". Primeiro porque isso é parcial, não está de acordo com a relação, pragmaticamente filosófica, entre epistemologia e gramática, que temos em vista (conforme detalhamento no Anexo I.2) e, especialmente, oblitera o papel da segunda pessoa e o dialogismo estilístico-estrutural que esta figura implica.

---

[77] "A autoridade especial do agente pode parecer confusa se tal autoridade é construída epistemicamente (...). Está-se pronto a explicar a autoridade do agente com respeito a suas próprias ações em termos de acesso privilegiado (...). A proposição de que uma pessoa seguramente deve conhecer sua própria razão para... é uma proposição gramatical, não epistêmica (BB, 15)" – Hacker IV, Op. cit., pág. 163.

[78] "Ao aprender o uso de 'quero', (...) ele não está aprendendo uma teoria psicológica do desejo humano. Ele está sendo treinado inicialmente, e depois ensinado, nas formas rudimentares de *comportamento humano*" Hacker, Op. cit., pág. 416. "Aprender o uso destas expressões psicológicas (e o uso de primeira – e terceira – pessoas são dois lados de uma e mesma moeda) não é aprender qualquer teoria de coisa alguma" – Idem, pág. 423.

A Seção 500

Examinando agora a seção seguinte (491-570), vemos uma continuidade temática ao passo que Wittgenstein faz aí uma crítica às 'teorias causais da significação' e passa a discutir o caráter arbitrário e autônomo da gramática.

> "Pode-se chamar as regras da gramática de 'arbitrárias', se com isso se quer dizer que a *finalidade* da gramática é apenas a da linguagem"[79].

A reiteração da arbitrariedade da gramática neste contexto está conecta, assim o vemos, com o problema anterior, sobre o fim da cadeia de razões, ou seja, sobre o tipo de 'base', que não está na realidade, na mente nem na natureza, em que nos apoiamos ao oferecermos justificações para nossas próprias ações e para as alheias. A validade da regra gramatical pela qual justifico meu agir não tem, não encontra nem procura apoio, ou explicação, em qualquer conexão causal, natural ou externa. São as relações externas que *só têm sentido* quando se apoiam em relações internas, gramaticais. A finalidade empírica com a qual usamos a linguagem, o sucesso ou fracasso de um efeito empírico visado através do uso da linguagem em problema 'práticos', não podem justificar uma regra gramatical, que é o que regula a própria possibilidade daquele efeito empírico.

Se o critério de correção da regra é nomológico e empírico, se os fatos decidem, de acordo com o modelo adotado, então a proposição é empírica. Se o critério é normativo e arbitrário (independe das regularidades empíricas de qualquer realidade ou natureza), se os fatos nada dizem sobre a correção do critério, se ele vale *a priori*, a proposição é gramatical.

O ponto a discutir é o próprio *uso* deste critério. Seria possível fixar em geral um critério de identidade para as regras gramaticais (e portanto para as relações internas) nestes termos? Ou será que apenas a descrição perspícua dos jogos particulares poderá decidir quando uma proposição está sendo usada empiricamente ou gramaticalmente?

---

[79] IF, 497. Na divisão proposta por Hacker, "491-570 pode, ainda que não precise, ser visto como um único capítulo dividido em três sub-capítulos, 491-521, 521-46, 546-70 (...). O primeiro sub-capítulo começa com um exame crítico de teorias causais da significação e defende a concepção de Wittgenstein da gramática como 'arbitrária' ou autônoma (...). A possibilidade lógica é totalmente determinada pelo que a gramática permite. Mas isso, como tem sido argumentado, é arbitrário! (IF, 497)" Hacker, IV, Op. cit., pág. 203.

Hacker parece acreditar poder fixar este critério de gramaticalidade, de modo mesmo a poder classificar certos verbos como decididamente descrevendo regras empíricas ('regras técnicas' ou 'instrumentais', como ele as chama). Um caso paradigmático de regra empírica ou instrumental estaria dado, para ele, nas exemplares regras de cozinha[80].

Em seu comentário ao problema da arbitrariedade da gramática na seção 500 das *Investigações*, Hacker recorre longamente a um contraste entre gramática e cozinha que foi desenvolvido por Wittgenstein no *Big Typescript* e que aparece também na *Gramática Filosófica* (na fase intermediária[81]). Ao comentar o parágrafo 497 Hacker reproduz a argumentação de Wittgenstein no *Big Typescript*, 56 (1932-3) quase literalmente[82], apresentando o mesmo exemplo de regra culinária ali usado (cozinhar 'ovo mole') como se este contraste fornecesse um critério definitivo para identificar, e assim distinguir as arbitrárias regras gramaticais normativas das naturais regras empíricas instrumentais[83].

Usar o contraste entre xadrez e as cores de um lado, e cozinha de outro, para distinguir o empírico e o gramatical (ao invés de olhar para o que há de empírico e o que há de gramatical no jogo de xadrez, das cores e da culinária) nos parece ser um contraste que privilegia ainda a forma e não propriamente os usos das palavras. Queremos enfatizar que, ao promovermos uma comparação que visa uma descrição gramatical, mais importante que a *natureza* de um verbo (seu ser constitutivo ou instrumental), é seu *modo de apresentação*.

Notemos que, se já partimos, como nas *Investigações*, de uma distinção fundamental entre causas e razões (relações externas e relações internas; o

---

[80] "Regras da linguagem, diferentemente de regras da cozinha, não se responsabilizam por regularidades naturais *para sua correção*. Como regras de um jogo, elas são constitutivas, e não instrumentais" - Hacker IV, Op. cit. pág. 392.

[81] Como a edição da '*Gramática Filosófica*', feita por R. Rhees, é problemática, o *Big Typescript* se apresenta como fonte mais fidedigna.

[82] "No mais isso é para nos lembrar que enquanto algumas regras, como as regras de cozinha, podem ser justificadas como corretas por referência aos alvos perseguidos pela atividade que é governada por estas regras (por ex., a produção de comida com bom sabor), regras de gramática não são assim (ver exegese de 497). Elas não são regras técnicas que estabelecem o modo mais conveniente ou mais eficiente de atingir um alvo especificável independentemente, dadas as regularidades da natureza. Pelo contrário, elas são afins a regras de um jogo, por ex., xadrez" – Hacker IV, Op. cit., pág. 234.

[83] "Nesta extensão as regras da gramática podem ser ditas 'arbitrárias'. Elas são arbitrárias no sentido em que regras 'técnicas', de meio-e-fim, não são arbitrárias (...), são determinadas por especificáveis alvos independentes, e por regularidades naturais ou 'leis da natureza' (cf. IF, 492a)" – Hacker IV, Op. cit., pág. 271. "As regras de cozinha são subservientes ao alvo de produzir boa comida" - Idem, pág. 272. Retomaremos, no cap. III. b, *A Vontade na Fase Intermediária*, as fontes deste exemplo e seu contexto, para situar esta linha de contraste na 'fase do cálculo' e questionar seu uso irrestrito para elucidar as notas das *Investigações*.

empírico e o *a priori*; o contingente e o necessário); se já entendemos que a gramática se restringe ao exame das relações internas (e portanto de razões e não de causas); e se oferecemos uma descrição causal da culinária; *então* não podemos senão contrastar a cozinha e a gramática como se estes casos fornecessem uma 'prova' da validade da oposição da qual partimos (entre causas e razões). Se eu puder fazer uma descrição empírica de um uso da linguagem ou de uma partida de xadrez, e se puder descrever gramaticalmente uma atividade culinária, isso seria uma 'prova' de que o critério deve ser invertido?

A coisa torna-se, talvez, mais complicada, quando observamos o uso do exemplo da música, feito por Hacker, como paradigma para ilustrar seu conceito de *imanência*: "O que um tema musical nos diz, quando o entendemos, é ele mesmo. Seu significado é imanente"[84].

O caso das regras musicais nos parece ser antes, justamente um caso que pode bagunçar um pouco a nitidez pretendida pelo contraste de regras técnicas e não-técnicas (neste caso, as autônomas). Por envolver instrumentos materiais em seu aprendizado (assim como a cozinha), as regras musicais costumam envolver tanto regras técnicas (de manipulação de instrumentos) como, aliás, em qualquer outra atividade, quanto regras não técnicas, ou 'estilísticas'. Certas regras musicais, para qualquer instrumento (mesmo o assovio), se você não segui-las corretamente, não adianta dizer que está "tocando outra coisa": você 'toca mal' mesmo. A disputa pela predominância de critérios técnicos (racionais/formais) ou critérios estilísticos (sentimentais/emocionais) na música, aliás, engendra um debate que vem alimentando boa parte da história da música até os dias de hoje[85].

O ponto que queremos marcar, já que trata-se por hora somente de apresentar a questão sobre o sentido do problema da arbitrariedade das regras gramaticais no interior das *Investigações*, é que os exemplos selecionados (a cozinha como paradigma do não arbitrário ou do técnico e instrumental; a música

---

[84] Hacker IV, Op. cit., pág. 238.

[85] Como entre o wagnerianos e os hanslickianos, por exemplo. Cf. E. Hanslick – *Do Belo Musical*, ed. Unicamp, 2ª edição, 1992 : "Adversários passionais têm, por vezes, vislumbrado em mim uma polêmica contra tudo que se denomina sentimento, ao passo que qualquer leitor imparcial e atento reconhece, sem dificuldade, que só protesto contra a falsa mistura dos sentimentos na ciência (...). As costumeiras apelações ao sentimento não conseguem resultar em uma única regra musical " – págs. 08 e 09. "além disso, possuímos também (...) Wagner, e sua doutrina da 'melodia infinita', ou seja, a amorfia elevada a princípio, o êxtase do ópio cantado e tocado, para cujo culto foi até inaugurado, em Bayreuth, um templo" – Idem, pág. 11. Esta polêmica nos sugere que, antes de pretendermos usar a 'música' como paradigma, seria preciso elucidar sob que compreensão se a toma, como paradigma de quê ?

como paradigma da imanência da significação), apesar de terem sido usados, em certo momento, neste sentido ou em sentido aproximado, por Wittgenstein, não devem ser tomados como critérios para uma classificação formal de verbos, mas examinados como paradigmas de descrição de atividades. Posso justificar uma regra musical (ou culinária) em função do resultado ou do efeito que ela permite produzir, como posso não ter como justificar uma regra musical (ou culinária) senão apelando para minha autoridade no assunto – e se a aceita ou não. Depende da descrição. A forma de apresentação de Hacker da regra culinária enfatiza os aspectos causais, pois elas correspondem à "natureza da carne", enquanto as regras da música são inseridas no contexto de dar *razões* "'para ter esta frase musical ao contrário daquela em um lugar particular da peça de música' (M, 314)"[86].

A descrição de uma regra culinária em termos de 'dar razões por que este prato ou esta bebida em lugar daquela outra em um momento particular do jantar', não estará exibindo entendimento de regras culinárias? Ou aí depende do efeito? Não se estaria, naquele caso, devido apenas à forma de apresentação, *definindo* a cozinha como *arbitrária*? E não surpreende que ao definir a cozinha como causal e não arbitrária, que eu encontre em minha descrição que de fato as regras da cozinha sejam causais e não arbitrárias? Não espanta que ao apresentar as regras musicais como razões para proceder de tal modo que eu encontre que elas não são causais, mas arbitrárias (ou imanentes como prefere Hacker), segundo o critério estipulado?

Não discordamos, e nem poderíamos, de que a música seja um exemplo amplamente evocado por Wittgenstein, como meio de comparação, para elucidar a autonomia da gramática, ou a autonomia da significação lingüística. Discordamos apenas de que a tentativa de usar técnicas comparativas para obter critérios para a classificação de verbos entre técnicos e não-técnicos seja o melhor meio de elucidar a natureza (gramaticalmente) arbitrária da gramática (antes de se elucidar, inclusive, a natureza da própria música, ou seja, as imagens pelas quais se a apresenta). Só uma elucidação gramatical do papel do conceito de arbítrio (*Willkür*), e não apenas um contraste negativo com regras descritas como causais, podem elucidar o sentido em que as regras podem ser ditas 'arbitrárias'.

---

[86] Sobre o parágrafo 531: "O entendimento de música é similarmente exibido ao dar razões" – Hacker IV, Op. cit. pág. 335. Abordamos a questão de uma gramática dos sons em Wittgenstein com mais detalhes em nosso Anexo III.4, *Sobre Música*.

A seção que podemos, com Hacker, chamar de B) (571-610), parece fazer realmente uma pausa na discussão da significação lingüística[87]. Após a importante observação, em 570, de que os conceitos, ao mesmo tempo "são a expressão de" e "dirigem", nossos interesses, 571 introduz um "paralelo enganador", segundo o qual: "A psicologia trata de processos na esfera psíquica, como a física na esfera física".

A crítica de Wittgenstein às tentativas de usar categorialmente as noções de estado ou processo mental como critério para a classificação dos termos psicológicos, enquanto fazendo referência a fenômenos de uma 'esfera psíquica' – a crítica à ilusão que dirige esta tentativa -, será aplicada em seguida a uma série de verbos, começando com expectar, ter esperança e crer (IF, 571-94), passando por memória e reconhecimento (IF, 595-610) antes de chegar finalmente ao 'conativo' verbo querer (611)[88].

O que há para destacar no tratamento destes verbos, de acordo com o contexto, é que seus usos, especialmente em primeira pessoa, não são, como podem parecer à primeira vista (devido ao modelo agostiniano de abordagem das afeções da alma), nenhuma 'descrição de um estado mental' – e isso inclui o verbo 'decidir' (IF, 588-89). Parece que aqui uma certa imagem quer se impor sobre nós, em nossas tentativas de descrever a significação destes verbos. Neste contexto é que Wittgenstein enuncia

> "Uma causa principal das doenças filosóficas – dieta unilateral: alimentamos nosso pensamento apenas com uma espécie de exemplos"[89].

Este lembrete metodológico parece indicar o sentido de uma descrição gramatical quando esta se volta para o uso de termos psicológicos: classificações categoriais (tanto com base em estados mentais como com base em regularidades

---

[87] "571 parece marcar uma pausa distintiva no argumento. O assunto da significação lingüística é agora aparentemente deixado de lado, e o foco da investigação se desvia para um conjunto de expressões psicológicas. Isso concerne ao uso enganoso de 'estado mental' como conceito categorial" – Hacker IV, Op. cit., pág. 394.

[88] "Seria possível tratar 571-693 como um único longo capítulo (...), começando com expectar, ter esperança e crer, seguido por memória e reconhecimento, movendo-se para conceitos conativos, como querer (querer-fazer (*wanting (willing)*)), intencionar, e concluindo com significar algo" – Hacker IV, Op. cit. pág. 394. "A parte A, 571-94, concerne primeiramente a expectação, esperança e crença, examinando a extensão em que podem ser justamente denominados 'estados mentais', e distinguindo-os de ambos, pensar e sentir" (...). "574-77 distingue crer, expectar e esperar de pensar. 578-94, com numerosas digressões, os diferencia, assim como a intencionar, de sentir" - Hacker, Op. cit., pág. 395.

[89] IF, 593.

naturais) não são um bom recurso para a aquisição de clareza (ou visão panorâmica) sobre a gramática de nossa linguagem - pelo contrário.

Finalmente, o trecho 595–610 examina os sentimentos de familiaridade, ou a 'atmosfera familiar' que parecemos respirar, quando usamos verbos relativos à memória, como 'reconhecer' e 'lembrar'[90].

> "O sentimento de 'familiaridade' e do 'natural'. É mais fácil encontrar um sentimento da não-familiaridade e do não-natural"[91].

Contra a convicção de que "a elucidação de nosso pensar exige um sentimento!", Wittgenstein lembra que "quando filosofamos, desejaríamos hipostasiar sentimentos onde não há nenhum"[92].

A memória (IF, 600) parece ser o caso mais gritante a provar que a mente seria algo como um *lugar* muito especial, um tipo único de depósito capaz de estocar coisas fugazes (como a 'imagem das coisas', por exemplo), e em especial coisas que não mais existem, e que sequer existiram de fato no mundo exterior (como minhas intenções não realizadas), sendo o ato de lembrar como que um mergulho no domínio mental no qual as cópias ou as imagens das coisas estariam, de algum modo ou em algum meio muito tênue, armazenadas. Para a gramática do verbo lembrar, isto é, para aquém do fenômeno psicológico com o mesmo nome, o ato de lembrar (no presente, 'eu lembro') e o fato lembrado (por definição, algo 'necessariamente' passado) devem ser concebidos como conectados pelas relações internas entre o lembrar e o lembrado, que estão no mesmo plano, de modo que não se trata de duas coisas distintas (como um pistão e um cilindro), que poderiam ou não, contingentemente, se 'encaixar'. O 'fato lembrado' não 'está', *de algum modo*, 'no' passado – como sugerem Aristóteles e o bom senso. O passado não 'está', *de algum modo*, na minha mente, e não trago 'de lá' um objeto arquivado. Como sei que o que tenho é uma lembrança? Não é porque a vivência me diz que seu conteúdo está no passado: é porque eu fui treinado nas regras dos termos

---

[90] "A parte B, 595-610, começa com o exame de sentimentos de familiaridade característicos do reconhecimento (*recognition*) e da lembrança (*recollection*), e se dirige para o exame da comum tese da 'inefabilidade' ou 'indescritibilidade' com vistas às particulares 'afecções da alma', freqüentemente invocadas na explicação de várias capacidades intelectuais" Hacker, IV, Op. cit., pág. 395.

[91] IF, 596.

[92] IF, 598.

psicológicos. Quando tento me lembrar de algo, eu 'sei *a priori* que o que procuro está no passado, e não é por encontrá-lo que descubro se tenho uma lembrança ou não – ainda que vários tipos de confusões conceituais sejam possíveis nestes jogos.

O final da seção 500 vinha tratando do tema do sentimento de 'naturalidade' (IF, 595) e de 'familiaridade' (IF, 596)[93], contrapondo-os a sentimentos de 'estranheza'. Este sentimento nos sugere algo, diz Wittgenstein, sobre 'o lugar' anteriormente ocupado por ele: "o *lugar* deveria, *de algum modo*, estar ocupado. O lugar para esta atmosfera existe, e se esta não o ocupar, então uma outra o ocupa".

O contexto imediatamente antecedente ao da vontade ocupa-se do exame, em exemplos prosaicos, de como entendemos, especialmente em primeira pessoa, a 'atmosfera especial' que o uso de certas palavras parece criar para nós, e que tendemos a descrever fazendo-as referir, para terem sentido, a certos sentimentos ou vivências que as explicariam – isso quando admitimos que possam ser descritas[94]. Assim, por mais aleatório que pareça ter sido o arranjo das notas finais da parte I das *Investigações*, cremos que o tema da vontade não faz uma má entrada quando precedido destes *lembretes*, que estão de acordo, não por acaso, com o contexto do 'problema da vontade', em 176, ou seja, o contexto de exame de 'vivências interiores determinadas'.

O início da seção 600

Em 600 o tema é, pois, o da relação entre 'recordação' e 'impressão' (*Eindrück*) (a imagem atual que vejo e a imagem que eu vi antes) e os parágrafos seguintes exploram a questão familiar do reconhecimento: será que *reconheço* 'a mesma escrivaninha' a cada vez que olho para ela (IF, 602), 'o mesmo quarto' todos os dias quando acordo? (IF, 603) - e segue nesta linha de exemplos até o 'aroma de café' em 610.

A falsa-imagem aqui é a da comparação entre duas impressões: a que vejo e a que seria 'mediada' pela 'memória', algo que 'conserva uma imagem', e 'permite'

---

[93] – e em 597 há novamente a referência e o descarte do recurso ao 'inconsciente' para dar conta disso. Wittgenstein critica assim a idéia de um "esquema de pensamento" subjacente, no interior ('profundo') da mente, como base para fazermos traduções entre línguas diferentes.

[94] Por mais aleatório que pareça ter sido o arranjo das notas finais da parte I das *Investigações*, cremos que o tema da vontade não faz uma má entrada quando precedido destes *lembretes*, que estão de acordo, não por acaso, com o contexto do 'problema da vontade', em 176, ou seja, o contexto de exame de 'vivências interiores determinadas'.

que se 'veja no passado', *como se* "através de um tubo" (IF, 604). IF, 605: "Vejo um e não dois".

A "falsa imagem" dos processos de reconhecimento sugere que eles seriam sempre constituídos "pela comparação de duas impressões entre si" (IF, 604), de modo que "a memória parece ser a mediação para tal comparação".

Em 607, com o caso de 'que horas são?', este dêitico peculiar que tem uma resposta certa diferente a cada vez que é feita, Wittgenstein pergunta pelo "critério de decisão aqui". Se desperto repentinamente e não há relógio à vista, como faço para saber que horas são (se é descartado, como quer Wittgenstein, qualquer recurso a um 'relógio imaginário')?[95].

Saber as horas me é um jogo familiar? E como decido? A decisão é tomada aqui, segundo Wittgenstein, "apenas com base no sentimento": o que está em jogo são "as *circunstâncias*", uma "*atmosfera característica*" que é "inseparável da decisão":

> "A *imagem da atmosfera especial* se impôs a mim; vejo-a formalmente diante de mim (...); razão da certeza: não tenho nenhuma"[96].

O parágrafo 609 não deixa dúvida para o fato de que está em jogo a "descrição de uma atmosfera", a Imagem da Atmosfera Especial, a qual é *o emprego especial da linguagem para propósitos específicos*[97]:

> "A descrição de uma atmosfera é uma especial aplicação da linguagem, para propósitos específicos. ((Interpretar 'entendendo' como atmosfera; como um ato mental. Pode-se construir uma atmosfera para acrescentá-la a qualquer coisa. 'Um caráter indescritível'))".

Este ponto nos parece importante de destacar, pois segundo Hacker, é "a ilusão de uma 'atmosfera' especial" o que é examinado em 607-610"[98]. Entendemos,

---

[95] "607 introduz o exemplo de estimar o tempo para ilustrar um caso posterior que parece demandar uma explicação por referência a um sentimento especial de reconhecimento ou convicção, ou uma atmosfera particular que acompanha o proferimento" - Hacker IV, Op. cit. pág. 398.

[96] IF, 607. "Dizemos a hora sem qualquer razão, e se alguém se sente seguro de que a hora está certa, esta certeza também é sem fundamento" - Hacker IV, Op. cit., pág. 521. A expressão wittgensteiniana usada aqui, 'só com o sentimento', parece significar, portanto, o mesmo que 'sem fundamento'.

[97] IF, 609.

[98] Hacker IV, Op. cit., pág. 397.

no entanto, que não se trata principalmente de se dispensar uma noção como ilusória, mas trata-se de uma ilusão importante, que demanda do terapeuta gramatical descrições gramaticais perspícuas das palavras que criam tal impressão, não sua demissão sumária – e sem justa causa.

A descrição gramatical destas atmosferas indescritíveis, que julgamos presentes em nossas atividades mais cotidianas, em nossas vivências mais concretas e em nossos sentimentos e sensações os mais íntimos, permanece tarefa permanentemente renovada.

Por fim, no limiar do miolo da seção 600, o parágrafo 610 propõe a descrição do 'aroma do café' (dizemos: é impossível!). De tais palavras pensamos que "dizem algo, mas não sabemos o quê" – e isso deve significar apenas que "não posso compará-las com nada de esclarecedor". O que faltam são métodos de comparação? Wittgenstein conclui: "Se faltam palavras, por que não as introduzimos?"[99].

Todo esse exame de termos e vivências psicológicas, até aqui, nos parece marcado por dois elementos: a) a crítica à idéia de uma mediação mental como responsável pelos processos de significação em geral (que se realizam na *práxis*) – a 'mente' como imagem unilateral que distorce toda esta rede conceitual; e b) a busca de entender o que há e como pode haver algo de necessário e *a priori* nos usos destes conceitos, suas relações internas vistas como gramaticais, ou seja, tendo por base as regras de uso da linguagem e sua diversidade de critérios, que as descrições devem exibir. Tais descrições podem não ajudar diretamente, com resultados típicos, na consolidação de teorias formais mais consistentes, inequívocas, 'decidíveis' ou exatas – e tende mesmo dificultá-las -, mas podem ainda ajudar a compreender com mais clareza os usos e o papel de certas palavras em nossa vida e nossa linguagem.

---

[99] IF, 610. "É tentador pensar, como James, que não pode ser feito porque nosso vocabulário é inadequado. É a isso que Wittgenstein objeta (...). Que concepção de descrição temos em mente, de modo que não possamos dar uma tal descrição, ainda que isso pudesse se dar com um vocabulário mais sutil? (...) O aroma ser indescritível nada tem a ver com a pobreza de nosso vocabulário, mas sim com o paradigma de descrição, que estas descrições não satisfazem" - Hacker IV, Op. cit. pág. 528.

I.b.7- O Contexto Posterior da seção 600: Intenção e Significação

Dando um salto por cima do nosso 'miolo' (611-28), em seu limite posterior temos o trecho final da parte I das *Investigações*, que se encerra com a análise de 'significar' (*Meinen*) de 661 a 693 ("significar algo ou alguém", segundo a denominação de Hallett[100]). Entre o exame de 'querer' e o de 'significar', temos a análise final da 'intenção' (*Absicht*) em 629-660[101].

Apesar da mudança no sentido das análises de 628 para 629, da focalização da vontade para a da intenção, notamos que o trecho a seguir continua a tratar da "predição da ação voluntária", permitindo-nos ver aí certa continuidade em relação ao desenvolvimento do tema anterior. A investigação é conduzida na direção da comparação e contraste do 'querer' (ou do 'fato de querer agir assim') com a 'intenção' (de 'agir assim'), da aproximação desta com o 'querer-dizer' ('*vouloir-dire*') - que possui uma gramática semelhante, por sua vez, à gramática de significar (ou de 'saber continuar'), e distinta, no mesmo passo, da gramática do querer – traçando assim a conexão do trecho final, com o retorno conclusivo ao tema principal de *meinen*[102], após tantas variações. Nas *Investigações*, 657, é sugerido que comparemos as gramáticas de querer dizer (*vouloir dire*) e de significar (*to mean*). Na 'gramática superficial' (IF, 664) a expressão 'querer dizer' sugere algo como um 'desejo de falar', mas na realidade, ou na 'gramática profunda', equivale a *to mean*[103].

O trecho como um todo (611-662) pode ser visto como oferecendo um encaminhamento para "o problema da intenção, da vontade", anunciado antecipadamente, nas *Investigações*, 174ss. Para além das semelhanças no tratamento gramatical destes dois termos psicológicos aparentemente sinônimos (ou

---

[100] Hallett, G. *A Companion*, pág. 586.

[101] O qual Hallett nomeia, enquanto capítulo XXV de seu *Acompanhamento* às *Investigações*, como 'Intenção e a Predição das Próprias Ações'. Também em relação a este trecho subseqüente nosso comentário é mais temático que estilístico.

[102] IF, 653 : "Poderia eu dizer então 'Leio o fato de querer agir anteriormente desta ou daquela maneira como que de um plano, se bem que não esteja aí plano algum'? Mas isso nada mais significa que: *estou agora inclinado a dizer* que 'Leio a intenção de agir de tal modo em certos estados de alma dos quais me recordo' "; IF, 660: "A gramática da expressão 'naquela ocasião eu queria dizer (*wollte sagen*)...' é aparentada com a da expressão 'eu poderia naquela ocasião ter continuado'. Num caso a recordação de uma intenção, no outro, de uma compreensão". Este trecho posterior trata tanto de *Willen* (IF, 645, 663-41) como de *Absicht* (644, 646, 647-8, 653), sendo que ambos aparecem juntos e, como que um pelo outro, em 653 e no final em 660.

sinônimos em certos contextos), interessa-nos sobretudo as diferenças que podem ser apontadas entre os dois casos. Com este intuito abordaremos este trecho complementar.

Em que se distingue, gramaticalmente falando, uma ação *voluntária* de uma ação *intencional* – contando que ambas possam ser *significativas* para os concernidos no jogo em questão? Sabemos até aqui que ambas têm algo em comum: são mal concebidas se concebidas como identificadas por atos mentais específicos, ou outra forma qualquer de vivência interior determinada, que antecede e antecipa, *de algum modo,* o sentido determinado da ação visada.

A pergunta pela significação de ambas expressões é semelhante: como sei, ou qual o critério de que disponho para dizer, com certeza, que a ação que realizo ou realizei é voluntária ou involuntária, se o que tenho, tive ou não tive é uma intenção, mesmo que 'isso' nunca tenha se manifestado? As respostas a estas perguntas, os diversos contextos de uso destas expressões, é que devem permitir elucidar as diferentes gramáticas que determinam o sentido destes termos. Em que medida uma ação intencional é também voluntária, e vice-versa, em que sentido a ação voluntária é também intencional? O que pode nos ensinar o contraste das expressões 'intenção de agir voluntariamente' e 'vontade de agir intencionalmente'? São elas intersubstituíveis em qualquer contexto, *salva veritatem*?

Hallett caracteriza a passagem do trecho de 628 para o de 629 por uma 'dicotomia' que, segundo ele "domina a presente seção". Ela permite separar o trecho 624-628, que lida com a idéia de que movimentos efetivos poderiam ser conhecidos a partir de sentimentos ou de atos internos, do trecho 629-38, que lida com uma concepção similar de predição da ação voluntária: *como se* 'as ações' estivessem, de algum modo, antecipadamente presentes, na intenção de agir voluntariamente. A tentação aqui parece ser a de querer explicar o caráter voluntário da ação em função da intencionalidade que a anima. Isso faz da intencionalidade uma chave geral de interpretação do sentido das ações (pelo seu poder de antecipá-

[103] A fixação na forma é que nos ilude na superfície (uniforme), segundo o uso wittgensteiniano, enquanto a profundidade se revela na diversidade dos usos. Há casos em que o querer é usado em um sentido que o aproxima de 'intencionar' (e significar) e o afasta de 'desejar', com o qual se assemelha na superfície.

las mentalmente) e oferece uma explicação redutiva do voluntário que confunde as gramáticas[104].

Uma nova forma de mitologia do simbolismo parece surgir aqui. Depois da mitologia dos 'corpos de significação' (a *BedeutungKörper* própria ao TLP), e da mitologia de um 'corpo de regras' (*RegelnKörper*) que a substitui na fase intermediária, agora, no horizonte das *Investigações*, devido aos compromissos pragmáticos que elas articulam (seguir regras é uma *práxis*), poderia parecer que o verdadeiro significado de uma expressão estaria dado por um 'conjunto determinado de ações', ou um 'corpo de ações' (*TunsKörper*) que corresponderiam às aplicações corretas admitidas para uma expressão.

Se podemos falar em 'gramáticas' e dizer que elas são 'distintas' isso decorre de reconhecer que as *relações internas* entre intenção e intencionado são distintas das relações internas entre querer e querido (assim como das relações internas entre o desejo e o desejado – ainda que os três possam ser ditos terem algo em comum, enquanto 'verbos conativos'[105]). Não *usamos* no mesmo sentido estas expressões, seu *papel* em jogos de linguagem é distinto, e as *mitologias das ações* que estes atos confusamente anteciparam (o referente da significação em um 'corpo de ações', uma *TunsKörper*) se articulam de maneira diferenciada, conforme as ações visem satisfazer um desejo, uma intenção ou uma vontade. Não se trata de procurar um meio de reduzir um termo ao outro (desejo, vontade e intenção) como forma de explicá-los, mas de alcançar perspicácia acerca das diferenças dos usos.

Intenções, assim como vontades ou desejos, não são atos íntimos ou experiências ('vivências internas determinadas', as quais encerrariam os 'verdadeiros significados' destas palavras) como é especificado no trecho 641-47. No trecho seguinte, 648-60, ainda acompanhando Hallett, passamos da consideração do 'ato' de intencionar para o plano do 'conteúdo' intencionado, não mais com a finalidade de 'predição das ações', mas tomado agora como 'objeto de

---

[104] Entendemos que toda tentativa de redução dos verbos psicológicos conativos (desejar, querer, intencionar) a um denominador comum deve ser confusa, pois unilateral. Exemplos clássicos de tentativas de redução filosófica neste sentido podem ser encontrados, tipicamente, na fenomenologia husserliana (a *redução* fenomenológica das significações a atos intencionais de um ego transcendental), na psicanálise e ao seu modo em Spinoza (a redução das significações a funções do desejo/*cupiditas/conatus*) e nas filosofias de Schopenhauer e Nietzsche que, cada uma a seu modo, reduzem toda ação significativa a funções ou modificações da vontade.

[105] Verbos 'conativos' exprimiriam tipicamente comportamentos naturais congênitos: " 'Eu quero' é inserido no comportamento conativo natural de tentar obter. Nestes casos o estoque comportamental é pré-lingüístico" – Hacker IV, Op. cit. pág. 443.

relato'[106]. O problema que tipicamente se coloca então é "como determinamos intenções passadas com tanta precisão?". A intenção parece ter o poder tanto de antecipar o que não existe ainda (ações futuras com sentido), quanto o igualmente misterioso poder de reter o que não mais existe, as intenções passadas (quer tenham sido ou não 'realizadas' em ações efetivas). Como sei que *não tinha uma intenção* (por exemplo a de magoar alguém) quando disse tal coisa (por exemplo, uma frase irônica) em tal momento? Como sei que *esta* intenção não estava lá? Como sei que não estava lá (na minha mente) algo que, se lá tivesse estado, não mais lá estaria, e cuja presença fugaz eu teria sido o único a testemunhar?[107] Discutir o sentido de intenções passadas próprias e alheias, assim como fazer predições de ações futuras próprias e alheias, com base em jogos de linguagem com as palavras desejo, intenção e vontade, por exemplo, são jogos importantes em nossas formas de vida[108]. Mas como presumimos então que *ações efetivas presentes* (usos atuais da linguagem) se relacionam com *antecipações do sentido de ações futuras* (predições do que ainda não existe) e com *retenções do sentido de ações passadas* (lembrança do que não existe mais, ou de algo que talvez nem tenha existido – a não ser 'na cabeça' do narrador)?

Assim, tanto no trecho imediatamente antecedente (como em IF, 604), como no trecho imediatamente posterior ao da vontade, temos assinalado um destaque para a questão da relação da intenção com a lembrança, para dizer, em suma, que

> "o que quer que alguém veja em sua memória, isso não permite nada concluir sobre o que ele intencionava fazer"[109].

Temos de dar conta de que coisa é o sentido, para que ele possa ser posto, retido ou antecipado na intenção, sem fazer dela um ato místico ou um poder

---

[106] Hallett, A Companion, 1977: pág. 587: " Nenhum ato interno ou sentimento é intenção (*Absicht* ou *Willen*). Este é o segundo tema da seção. 648-60 revertem para a questão do conteúdo, mas como objeto de relato, mais que como base de uma predição".

[107] Como dizem IF, 645: " "Por um instante eu queria..." Isto é, tive um determinado sentimento, uma vivência interior e me recordo disso. – e agora recorde-se *exatamente*! Então a 'vivência interior' do querer parece desaparecer novamente". Este parágrafo fornece mais um exemplo notável do estilo dialógico de Wittgenstein: começa com uma voz genérica entre aspas que poderia ser minha, tua ou dele, seguida do comentário interpretativo de uma segunda pessoa; um hífen introduz a voz do autor desafiando aquela descrição, seguida de um comentário em estilo indireto sobre o que ocorre com a aparente 'vivência interior' de cada um – isto é, ao menos quatro vozes em três linhas.

[108] IF, 632: "Pelo menos isso é verdadeiro: podemos freqüentemente predizer a ação de uma pessoa a partir da manifestação da decisão. Um jogo de linguagem importante".

misterioso de distender-se, da alma, no 'tempo interior' das vivências de um sujeito. Para isso é preciso pensar que a relação interna que certos usos de verbos estabelecem com o passado e com o futuro não é interna na alma distendida do sujeito, mas interna na autonomia das regras gramaticais que regulam os usos destas expressões.

De que modo a intenção de agir inclui a ação intencionada inatual (passada ou futura)? À primeira vista parece que a intenção declarada é apenas um sintoma da ação possível (uma sombra projetada, já que nada garante que a intenção será de fato cumprida). Por outro lado só a ação ela mesma parece poder ser o critério seguro de uma intenção (é o que ele faz realmente o que mostra qual era sua verdadeira intenção). Mas essa aparente evidência é enganosa se sugere que só a ocorrência do fato futuro (ou a lembrança correta do fato passado) pode ser o critério de adscrição de sentido a uma expressão psicológica de intenção. Isso seria justamente fazer ver as relações internas (gramaticais) como relações externas (empíricas) mediadas por um terceiro evento, que pode ou não ocorrer.

Ao predizer ações ou lembrar de intenções não devemos nos confundir acreditando que descrevemos uma conexão que vimos ou que veremos acontecer, mas devemos notar o que queremos fazer (a *práxis*), ao fazermos estas conexões *a priori* com o tempo e as pessoas, através do uso destas expressões. 'Fazemos as conexões': não enquanto um fazer empírico e nem através de um *fiat* meta-empírico, mas fazemos as conexões que estão previstas e licenciadas pelas regras gramaticais para o uso destas expressões, regras que delimitam sua capacidade expressiva e, no mesmo passo, excluem de nossa linguagem os usos sem sentido. Quando estamos certos de estar ampliando o uso de um conceito, pode ser que estejamos apenas deixando de restringí-lo da maneira unilateral e arbitrária na qual fôramos treinados a usá-lo.

Quer dizer que a realização ou não, no futuro, da ação intencionada, não interfere em nada no sentido da intenção que 'conheço *a priori*, pela gramática da expressão[110]. É 'conhecer' antes seu sentido justamente o que me permite dizer,

---

[109] IF, 638; cf. também 651.

[110] Note-se que 'Eu sei qual é minha intenção' é uma proposição gramatical, e não, como sua aparência sugere, a descrição de um conteúdo cognitivo infalível - ao mesmo título que 'Eu sei que tenho dores'. O 'conhecimento *a priori* da gramática' a que nos referimos aqui não é mais que a possibilidade de entendimento claro (ou 'perspícuo') da gramática das expressões, a possibilidade de uma compreensão adequada dos limites de seu uso com sentido.

depois, se a ação realizada no futuro corresponde ou não à ação intencionada. E do mesmo modo o fato de se ter ou não realizado uma ação no passado, ou ter dela me lembrado corretamente, não interfere em nada no *sentido da intenção* que eu disse ter tido, que descrevi em meu relato. Entender o sentido de uma declaração de intenções para o futuro ou de uma descrição ou um relato de intenções passadas, tem menos a ver com a identificação de uma vivência interior determinada, como já vimos, e mais com entender as conexões que o enunciador das expressões *quer fazer*, com base em sua gramática. Trata-se de investigar *razões* e seus usos para justificar ações.

Qualquer que seja a posição da intenção no quadro geral de termos psicológicos de Wittgenstein (algo que não pretendemos estar resumindo aqui, mas de que queremos apenas destacar aspectos), o que nos parece claro é que ela não oferece nenhum lugar privilegiado desde onde se pretenderia dar uma explicação geral para as relações internas entre regras e ações. A intencionalidade não é uma chave geral que permitiria explicar como meros signos materiais ('mortos') adquirem 'vida' (ou significação). A intencionalidade - que o filósofo quer ver naquele papel, vinculando-a seja de maneira transcendental, de maneira psico-social ou de maneira biológico-natural -, não é um terceiro lugar que pudesse explicar ou justificar as relações da gramática com a experiência, mas é ela mesma determinada, em sua essência, por relações internas, gramaticais. O que é a essência da intenção (ou da vontade) está expresso na gramática (IF, 371-3). Não é a vivência intencional que põe limites à gramática, mas é a gramática da intenção que delimita o sentido com o qual podemos usar esta palavra para descrever nossas experiências.

Hacker, tratando do mesmo trecho (629-60), já o caracteriza como "Intenção e Lembrança da Própria Ação"[111], e o analisa, destacando sua continuidade com a discussão sobre a vontade, em três partes:

A parte A (629-32) se abre "com um assunto que é a direta continuação das reflexões sobre a vontade em 611-28"[112], e questiona diretamente um ponto do TLP, qual seja, o da 'impossibilidade de pré-ciência do futuro', devido a sua contingência 'absoluta', lembrando-nos do "fato da predição dos movimentos voluntários" (IF, 629). O TLP, 5.1362, dizia que "A liberdade da vontade consiste em não se poder

[111] "Cap. 6 – Intenção e Lembrar da Própria Intenção (IF, 629-60)" - P. Hacker, Comentário IV, pág. 612. Hacker privilegia assim o lado do passado, de lembrar, enquanto Hallett privilegia a predição, o futuro.
[112] Hacker IV, pág. 612-13.

saber agora quais serão as ações futuras"[113]. Para tanto seria preciso que "a causalidade fosse uma necessidade interna, como a da inferência lógica", continua o aforismo. Quando nós fôssemos a causa de nossas ações, ou seja, quando a ação é voluntária, quando fôssemos agentes e não observadores do que acontece conosco, seria como se nós pudéssemos ver "a conexão causal por dentro" (IF, 631), enquanto que, quando a ação é involuntária (como ao vomitar após a ingestão de um emético), veríamos a conexão causal "de fora".

Hacker sugere que o parágrafo 631 desqualifica a distinção entre o ponto de vista do agente e do observador – ao menos em seus usos 'neo-kantianos'[114] -, pois, no mínimo, Wittgenstein o diz:

> "Nada é explicado (*erklärt*) se digo que, no primeiro caso sou o agente e, no segundo, apenas observador"[115].

Mas notemos que o que está sendo desqualificado aqui não é a distinção entre o agente e o observador ela mesma (ou entre o que fazemos enquanto primeira pessoa e o que vemos acontecer com a terceira), mas o que 'não esclarece nada', neste caso, é presumir, assim o entendemos, que o ponto de vista do agente forneça um ponto de vista *cognitivo* privilegiado que lhe permitiria 'ver uma conexão' e dar por isso uma explicação em tudo análoga à causal, somente que interna (necessária), como condição da predizibilidade das próprias ações voluntárias. Nas duas predições aí conjugadas, o primeiro caso ("tomarei agora dois comprimidos") é voluntário, e o segundo caso ("meia hora depois vomitarei") involuntário. Há uma "diferença fundamental" entre estes dois tipos de 'predições':

> "Compare o treinamento que leva à primeira técnica com o treinamento que leva à segunda"[116].

---

[113] Uma revisão mais ampla da visão de Wittgenstein sobre o problema da Liberdade da Vontade na época das *Investigações*, a encontramos no texto Datiloscrito em inglês *Notes on the Freedom of the Will*, de 1939 ou 1946-47, que analisamos no capítulo II. 6.

[114] Exegese de 631: "Três pontos negativos são feitos. Primeiro que é fútil invocar a diferença entre agente e espectador, da qual Schopenhauer e outros neokantianos fizeram muito uso" – Hacker IV, pág. 642.

[115] IF, 631.

[116] IF, 630.

Trata-se dos jogos de a) 'dar ordens' aos outros e a si mesmo, como na ginástica, e b) 'observar e predizer' a reação de diferentes metais a diferentes ácidos. No primeiro caso trata-se de pessoas (primeira e segunda pessoas) que interagem; no segundo, de objetos que se observa - como no caso da 'terceira pessoa', propriamente, segundo Benveniste (Anexo I.6), uma 'não-pessoa. De modo algum nos parece fútil invocar as diferenças entre os dois jogos.

Nos casos de 'manifestação da vontade' (*Willenäusserung*) o ponto, como destacado em 632, é que não interessa tomar a predição como 'causa' e sua realização como 'efeito' (o que pode interessar à fisiologia). A possibilidade de predizer ações a partir da 'manifestação da decisão' (*Äusserung des Entschlusses*) é antes um "importante jogo de linguagem"[117].

"A parte B (633-53)", continua Hacker, "é uma detalhada investigação de lembrar que se estava para dizer ou fazer algo, com vistas a lançar luz sobre a natureza de intencionar (*intending*)"[118]. E "A parte C (654-60) volta-se para a discussão de observações diagnósticas metodológicas gerais e de posteriores indicadores da direção do correto entendimento da declaração de intenções passadas"[119]. O erro aqui denunciado seria o de se pretender uma 'explicação' (*Erklärung*) para um jogo de linguagem, como se se tratasse aí de relatar algo que "tivesse ocorrido em determinado momento", quando a importância do jogo está em que, nele, o falante "revela algo sobre si mesmo, algo que vai além do que então ocorreu (IF, 659)"[120].

As caracterizações genéricas feitas até aqui não nos permitem ainda promover um contraste mais nítido entre o intencional e o voluntário, e em alguns pontos estas noções parecem mesmo se confundir inteiramente. Peter Hacker propõe em seu comentário um esboço de contraste neste sentido, baseando-se especialmente no trabalho de Anscombe (*Intention*: 1957) de modo a tentar completar o "afresco que Wittgenstein começou a pintar mas nunca terminou"[121].

---

[117] IF, 632: "Pelo menos isso é verdadeiro: podemos freqüentemente predizer a ação de uma pessoa a partir da manifestação da decisão. Um jogo de linguagem importante".
[118] Hacker, IV, pág. 613. "633 destaca o caso familiar de ter sido interrompido no meio de um discurso, e ainda saber o que se estava para dizer" – Idem, ibdem.
[119] Hacker IV, pág. 616.
[120] Hacker IV, Op. cit., pág. 616 e pág. 617.
[121] (Nota 5: "O esboço que se segue tem dívida especialmente para com Anscombe, *Intention*)" - Hacker IV, Op. cit., pág. 620.

Ações voluntárias e intencionais teriam em comum tanto o fato de envolverem um 'duplo poder', o de "fazer ou evitar fazer o que se quer", assim como o fato de que, em relação a tais ações "sempre faz sentido perguntar pelas razões do agente". O ponto comum está, nesta interpretação, no fato de ter sentido descrever ações como intencionais ou voluntárias em contextos de dar razões para agir ou evitar agir de certo modo em certas situações. O contraste se apresenta em que a ação intencional em geral é voluntária (ou 'não é involuntária'), mas poderia ser não voluntária (como nos casos de coerção). Já ações voluntárias podem muito bem ser não intencionais[122]. Podemos dizer que ações intencionais em geral (exceto as feitas sob coerção) são voluntárias, enquanto nem toda ação voluntária é intencional.

Mas, examinemos esta exceção. Mesmo nos casos de coerção, a ação parece ser, por um lado, voluntária (pois ainda é a pessoa que age, mesmo que co-agida), e por outro, involuntária (pois ela o faz 'sem querer'). A expressão 'sem querer' pode ser confusa se sugerir uma ausência completa de volição, quando a ausência que ela indica é apenas a ausência de uma cesta intenção precisa ou a ausência de coincidência entre agente e volente se, no caso da coerção, se age segundo a *vontade alheia.* Mas notemos que a vontade alheia não se impõe diretamente, de modo mágico, sobre a vontade própria do agente (invadindo de algum modo a alma do outro, e tomando-lhe a cabine de comando, por assim dizer), mas impondo-lhe uma alternativa: 'faça isso ou sofra coisa pior' ou 'não faça isso e perca coisa melhor'. Portanto não é tanto o caso de que na ação coagida o agente faz o que faz 'sem querer', mas antes que o faz por não querer algo pior, ou por não querer perder algo melhor. Assim, a ação intencional, mesmo aquela feita sob a pior coerção, parece envolver sempre, ainda, algum grau de escolha voluntária. Se a ação sob coerção demanda o exame das alternativas impostas ('a bolsa ou a vida'), então podemos dizer que, em geral, não há ação intencional totalmente involuntária (por pior que seja a alternativa imposta pelas forças de coerção). Na coerção o sujeito coagido em algum momento 'cede' (sua autonomia): ele faz (porque quer) o que antes não queria (faz sua a vontade alheia), para não sofrer coisa pior ou não

[122] "Ações intencionais não são involuntárias, embora possam ser não voluntárias, como quando se age sob coerção (...). Uma ação pode ser voluntária sem ser intencional se é uma reação inibível a qual não se inibiu (...), como quando se assobia 'automaticamente' durante o trabalho, a própria ação é voluntária sem ser intencional" – Hacker IV, Op.cit., pág. 620-21.

perder coisa melhor (seja segundo a ameaça ou promessa direta do outro, seja segundo um cálculo próprio).

Não erguemos até aqui exatamente uma objeção à caracterização hackeriana do contraste entre o intencional e o voluntário, no horizonte das *Investigações*, mas queremos apenas chamar a atenção para o fato de que sua ressalva, relativa às ações intencionais feitas sob coerção, não traça um limite nítido entre o voluntário e o involuntário, mas aponta antes para uma fronteira vaga que só pode ser precisada em exames de casos particulares, em exemplos bem contextualizados. Nossa objeção vai contra a generalização simplificadora do caso da coerção (se ela for o caso): ele não impõe uma exceção regular à regra de que toda ação intencional é voluntária.

Assim, parece que o caráter intencional da ação a reenvia diretamente a seu caráter voluntário[123] (pois agir sob coerção não gera uma ação involuntária, mas apenas uma ação voluntária em função da *vontade alheia*, contra a *própria vontade* formulada; não é uma ação 'sem vontade', mas no máximo uma ação 'sem vontade própria'), enquanto o caráter voluntário da ação não reenvia necessariamente a seu caráter intencional. Esta independência relativa da ação voluntária em relação à ação intencional (sem recíproca) nos parece ser portanto o ponto de contraste, ou de assimetria, mais saliente entre ambos. Se digo que fiz algo 'por que quis' mas 'sem tal intenção' não há problema algum (é o caso de se distinguir o ato 'culposo' do ato 'doloso'). Mas se eu digo que fiz algo 'com uma intenção', mas que foi 'sem querer', é difícil imaginar que isso possa fazer sentido sem maiores precisões (como, por exemplo, a de que 'querer' aqui significa 'outra intenção').

Ao caráter voluntário da ação pode-se acrescentar ou não um caráter intencional (sendo que o caráter intencional de uma ação pressupõe já, em geral, seu caráter voluntário). O caráter voluntário da ação não se confunde com seu caráter intencional, mas é algo 'implicado', ou melhor, internamente relacionado na caracterização das ações como intencionais, sem se confundir, por sua vez, com qualquer dos sete pontos elencados na análise de Hacker, ou seja, com uma 'sensação' ou um 'sentimento', com um 'ato' ou um 'estado mental', com um modo

[123] "Dizer de uma ação que ela é intencional (...) é caracterizar a ação como exercício de um poder voluntário, como uma ação de cuja performance o agente está avisado, como uma ação que o agente fez por razões ou por inclinação. Como tal é uma ação pela qual o agente pode tipicamente se sentir responsável" Hacker IV, Op. cit. pág. 634.

do 'pensar', com uma 'experiência', com uma 'disposição' ou com um 'acompanhamento da ação'[124].

A autonomia e a autoridade da primeira pessoa sobre suas próprias intenções e vontades não é de origem epistêmica: não se *conhece* por aí uma conexão causal, ou mesmo umna conexão direta e não causal, *de dentro*[125]. Mas pelo contrário, é o falar de intenções e vontades próprias e alheias, e o modo de fazê-lo, o que permite reconhecer e manifestar autonomia (ou negar reconhecimento e direito de manifestação de autonomia) com relação às próprias ações ou às alheias. O que garante a autonomia das ações próprias e alheias não é a 'vivência interior do querer' ("*das innere Erlebnis des Wollens*" – IF, 645), mas a forma de apresentação que adotamos para descrever as ações próprias e alheias, segundo regras gramaticais, elas sim, propriamente, autônomas.

Meinen (661-693)

Quanto a este trecho final das *Investigações* gostaríamos apenas de ressaltar alguns aspectos temáticos já destacados. Trata-se aqui de denunciar, como diz Hacker, "A Mitologia do Significar Algo"[126]. Isso envolve promover, em resumo,

---

[124] Se por um lado o intencionar é algo voluntário, a análise de Wittgenstein mostra também, segundo Hacker, o que "intencionar não é": "(i) uma sensação ou sentimento; (ii) um ato mental ou uma atividade na qual se engaja; (iii) pensar; (iv) uma experiência; (v) um estado mental ou um estado de consciência; (vi) uma disposição; (vii) um acompanhamento da ação"- cf. em Hacker IV, Op. cit., pág. 630-33.

[125] Este ponto vai claramente de encontro às formulações tipicamente schopenhauerianas acerca de um acesso privilegiado do *sujeito volitivo* à sua própria vontade como forma peculiar de *conhecimento* (não fenomênico), capaz de revelar mesmo a essência invisível do mundo: "Como a percepção pode oferecer apenas fenômenos, não coisas em si, nós também absolutamente não temos conhecimento das coisas em si. Admito isso de tudo, menos do conhecimento que cada um tem de seu próprio *querer*. Este não é nem percepção (pois toda percepção é espacial), nem é vazio; pelo contrário, é mais real que qualquer outro conhecimento" – Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e Representação*, II, 196, *apud* Hallett, Op. cit., pág. 575. Schopenhauer sugere mesmo substituir o cartesiano 'eu penso' pelo 'eu quero' como forma fundamental de auto-conhecimento (não sem subverter com isso a própria noção de 'fundamento'). Ao modo como em Descartes todo evento mental é um 'modo do pensar', em Schopenhauer todo evento mental (e corporal) é um 'modo do querer'. Assim, além de ser uma forma, ainda que mui peculiar, de *conhecimento*, todo evento mental seria, segundo Schopenhauer, redutível a 'modificações' da vontade: "Pois não apenas querer e decidir, no sentido aproximado, mas também todo almejar, desejar, evitar, esperar, temer, amar, odiar, em resumo, tudo o que diretamente constitui nossa própria prosperidade e aflição, desejo e desinclinação, é, obviamente, apenas afecção da vontade, é uma irritação, uma modificação de querer e não querer" – *O Mundo*, II, 202. Em que medida o TLP partilhava as intuições schopenhauerianas de modo integral ou apenas de modo adaptado ao esquema de sua 'nova lógica', como sua parte 'mística', é algo que deve aguardar ainda um detalhado exame histórico particular. Abordaremos alguns aspectos do schopenhauerianismo tractariano no cap. III.a.9. O que parece-nos claro, de momento, é a crítica das *Investigações* às pretensões cognitivas privilegiadas que a palavra vontade suscita quando usada em primeira pessoa, ainda que em Schopenhauer tal forma de conhecimento seja um mistério para além da possibilidade de representação (Princípio de Razão). De qualquer modo não se trata de conhecer algo, para Wittgenstein, mas de aprender a ver as conexões internas: isso é assunto de gramática.

[126] Hacker IV, Op. cit., pág. 679.

segundo este comentador, as seguintes "diferenciações categoriais"[127]: "(i) *Significar não é ter uma imagem mental*; (ii) *Significar não é pensar ou ter um pensamento*; (iii) *Significar não é um estado ou um processo*; (iv) *Significar não é um ato, uma atividade ou um evento*"[128].

Nesta revisão geral do conceito de significação ('ter em mente' ou 'mentar'), em torno do qual pode-se pretender buscar a unidade do pensamento do segundo Wittgenstein[129], é nítido o ataque aos pressupostos que haviam sido assumidos no TLP. Segundo a chamada 'tese da extensionalidade', a solução para o problema da significação apresentada pela teoria da figuração tractariana não se aplicaria apenas às sentenças declarativas, mas a todos os demais usos da linguagem com sentido, como crenças, expectativas, lembranças, comandos e desejos.

Significar era ali, no TLP, conferir um sentido determinado às sentenças vagas da linguagem natural. 'Significar algo' seria significar algo de bem determinado, para além das formas vagas cotidianas, ou nada significar. Significar era algo de oculto, na mente, tão oculto quanto o modo como a forma lógica estava oculta atrás da aparência externa das frases. Mais que mero 'correlato mental' do método de projeção pelo qual a proposição figura uma realidade possível, o significar seria, *de algum modo*, a garantia de determinação do sentido proposicional. O 'de algum modo' é que se torna aqui alvo de elucidação. Por um lado parece haver uma certeza tractariana completa quanto à necessidade de existência dos componentes psíquicos do pensamento (assim como inefáveis objetos simples são necessários no plano ontológico como componentes dos estados de coisas), e por outro se assume o total desconhecimento de sua natureza – questões de psicologia, no caso de entidades mentais, e de física, no caso de entidades materiais, das quais não cabe ao lógico tratar. Como comenta o parágrafo 308 das *Investigações*:

> "Falamos de processos e estados e deixamos indecisa sua natureza! (...). (O passo decisivo no espetáculo de prestidigitação foi dado, e justamente ele nos parecia inocente)".

---

[127] Hacker IV, Op. cit., pág. 692.

[128] Hacker IV, Op. cit., pág. 693-95. Notemos os traços predominantemente 'negativos' dos resultados da terapia (tanto em relação ao conceito de intenção como ao conceito de significação).

[129] Como é reconhecido no Man. 108: 195: "Todo problema está encrustrado nas palavras 'significar algo' (*etwas Meinen*)".

A perda da inocência quanto ao conceito de significação não tem mais como evitar o mergulho no chão duro da *práxis* para investigarmos o sentido dos usos e a natureza dos termos psicológicos, estes que antes bastava presumir: bastava postular, ou prestidigitar, as entidades exigidas pelo sistema, deixando para outros, melhor aparelhados para isso (como se faz hoje, por ex., em relação ao neuro-fisiólogo) a tarefa de os elucidar, ou melhor ainda, de os explicar teoreticamente. Uma explicação geral da significação nos livrava, de uma tacada só, de nos ocuparmos da irritante variação das significações particulares (para não falar daquelas verdadeiramente 'singulares'). Posta em questão, radicalmente, aquela explicação geral, pelo seu próprio autor, só podemos aguardar o retorno das significações reprimidas, investigar sua multiplicidade de critérios, e visar clareza na elucidação das redes conceituais nas quais as significações estão envolvidas e a partir das quais ganham sentido.

Perguntar pela significação ganha uma complexidade análoga à pergunta pelas relações internas, pela gramática das expressões cuja significação se quer entender. Relações internas não são mais concebidas ao modo do TLP, como a 'forma lógica', a forma da afiguração da proposição significativa, o 'algo' que todas teriam 'em comum' para poder representar a realidade. Elas passam a ser vistas como ligadas por semelhanças de família, e as relações internas são agora múltiplas e variadas como os usos que fazemos de palavras e como as atividades nas quais as inserimos, como nossas formas de vida. Mas a orientação pragmática da gramática não enfraquece, por isso, o papel que as relações internas sustinham no TLP – apenas que não se idealiza mais sua essência de acordo com uma certa dieta unilateral de imagens (a Imagem Agostiniana da Linguagem).

A significação das palavras não depende da intencionalidade do sujeito, mas são as intenções que um sujeito pode ter que dependem da significação das palavras, através de que aquelas intenções podem ganhar sentido, o que não depende, por sua vez, senão da autônoma gramática dos usos, dessas mesmas palavras. Que eu possa ter a intenção de significar uma palavra de modo diferente do modo pelo qual ela significa normalmente, não é algo a ser explicado pelos poderes (adquiridos ou inatos) da intencionalidade, de insuflar, como que 'do nada', uma 'significação nova' a uma palavra, mas é algo a ser esclarecido nos termos de

uma 'seleção dos aspectos' pelos quais lidamos com nossas imagens (o que, por sua vez, "depende da vontade" – como é dito na parte II das *Investigações*[130]).

É uma ilusão típica e fonte de inumeráveis confusões acreditar que as palavras que dizemos querem dizer aquilo que tenho a intenção de dizer, e não aquilo que elas significam. As contradições que com isso se instalam em nosso mundo civil não se devem a diferenças profundas na estrutura intencional dos sujeitos (ou à natureza caótica dos seus objetos), mas a diferenças que estão bem mais 'na superfície' (para desencanto do filósofo-amante-de-mistérios-insolúveis), ou seja, no treino, no ensino, na diferença dos paradigmas pelos quais as significações são introduzidas, no privilégio que atribuímos a certa linha de comparação entre imagens em detrimento de outras; as diferenças *significativas* estão, enfim, nos aspectos que decidimos selecionar - e nos aspectos que tivemos de esquecer – para podermos dizer (e querer dizer) exatamente o que dizemos (e quisemos dizer).

Hallett faz, ao nosso ver, uma importante consideração quanto ao capítulo final do livro I das *Investigações*, ressaltando que sua fala conclusiva (de que "não há nada mais errado do que chamar o 'querer dizer' de atividade mental! A não ser que se queira causar uma confusão" - IF, 693), para ser apreendida em toda sua força, deve ser contrastada não apenas com o *Tractatus*, com James e Russell, mas também "com as formulações transicionais no *Livro Marrom* por exemplo"[131]; ou seja, uma comparação adequada das *Investigações* com a *Fase Intermediária* nos permite questionar os exemplos, as linhas de comparação e os aspectos que Wittgenstein privilegiava, selecionava e adotava nesta fase 'de transição' - no que eles conservam ainda de confuso.

Neste caso temos uma fala do período de transição (*Brown Book*, 147) que representa claramente um avanço em relação ao TLP no que toca à necessidade de investigarmos comparativamente os termos psicológicos em suas circunstâncias de uso, mas que conserva um modo de falar (uma forma de nomeação e uma linha de comparação) o qual, no horizonte das *Investigações*, 'desaparece':

---

[130] IF, II, XI, p. 213: "Ver um aspecto (*Sehen des Aspekts*) e representar-se (*das Vorstellen*) são sujeitos à vontade (*unterstehen dem Willen*)". Examinamos a parte II das *Investigações* no contexto de outros textos sobre termos psicológicos da mesma época, no capítulo II.a. Vejamos mais uma vez que a *significação* não é algo que 'depende' da intencionalidade, enquanto é o caso que *ver aspectos* depende da vontade.

[131] Hallett, Op cit. pág. 600: "Para captar a plena força desta declaração (693) é necessário contrastá-la, não somente com as visões iniciais de Wittgenstein e com aquelas de James e Russell, mas também com as formulações transicionais (*transitional formulations*) do *Brown Book*, por exemplo". Retomamos este importante aspecto das transições conceituais de Wittgenstein no capítulo III.b.

"Usamos as palavras 'significar', 'crer', 'intencionar', de modo tal que elas se referem a certos atos e estados mentais, dados em certas circunstâncias; assim como pela expressão 'dar xeque-mate em alguém' nos referimos ao ato de tomar seu rei"[132].

Comentando este trecho à luz das *Investigações*, Hallett diz que "nas *Investigações* este modo de falar desaparece (IF, 687) e um novo surge: uma palavra tal como *significação* indica 'um modelo que recorre, com diferentes variações, no fluxo da vida (in the weave of our life/*Band des Lebens*)' (p.174; ver p. 229)"[133].

Concordamos com Hallett no aspecto acima indicado, e na importância de se poder distinguir com clareza as 'fases' de Wittgenstein. Porém, discordamos diretamente dele quando em seguida, na mesma página, sugere justamente que "o ponto pode ser feito em termos de condições necessárias e suficientes". Hallett parece não ver, com isso, nenhuma oposição entre o questionamento wittgensteiniano do problema da significação (semelhança de família) – que ele acaba de reconhecer -, e o tratamento analítico padrão, que busca estabelecer condições necessárias e suficientes para a significação. As relações internas onde as significações se apoiam são ligadas por semelhanças de família (contextos suficientes), não mais identificáveis por condições necessárias.

Aqui, no *Brown Book*, a elucidação dos termos psicológicos passava por uma comparação com a esfera física que projetava, ainda, atos e estados, análogos a atos e estados físicos sobre as peças de um tabuleiro, só que na 'esfera psíquica' (o 'paralelo enganador' das *Investigações* 571). O fato de se tirar um exemplo do jogo de xadrez, de fazer 'comparações' com 'jogos de linguagem', não é algo que garanta por si a justeza da abordagem, nem alivia o equívoco e o poder de gerar confusão que uma má analogia, aliada a uma má nomeação, distribui. Munidos com estas caracterizações dos temas e de alguns problemas de interpretação dos trechos que antecedem e que seguem de nosso 'miolo', voltemo-nos agora para uma análise mais detida e detalhada destas polêmicas e densas 17 notas da parte I das *Investigações*, pelas quais se articulam as conexões da gramática do querer em Wittgenstein e se arma a denúncia da imagem agostiniana que nos confundia.

---

[132] Brown Book, 147.

I.b.8 – Análise de 611- 628: a 'Imagem Agostiniana da Vontade'

Para efeito de análise podemos dividir o bloco em 5 partes:

1- 611: Apresentação sintética de tema, problema e método

2- 612-613: Atividade e passividade, os limites iniciais do querer

3- 614-619: Ação, Vontade, Desejo e Sentimentos ou Sensações

- O parágrafo 618 - Agostinho

4- 620-626: Fazer e Sentir: como critérios da ação voluntária

5- 627-628: O eu e a descrição correta da ação voluntária

1- Apresentação sintética de tema, problema e método

611 é um aforismo chave[134], que introduz a temática de maneira sintética: objeto, problema e método. Ele pode ser analisado em três momentos: a) do problema inicial com a vontade, b) o reconhecimento da gramaticalidade do querer, e c) indicação do método de descrevê-lo.

> 611.a - " "O querer também é apenas uma experiência", gostaríamos de dizer (a 'vontade' é também apenas 'representação')".
>
> 611.b – "Ela vem quando vem e não posso provocá-la".
>
> 611.c – "Não provocar? – como o *quê*? O que posso, pois, provocar? Com o que comparo o querer, quando digo isso?".

O dialogismo do parágrafo deixa patente ao menos três vozes em interação: a voz opinativa, que diz quatro coisas da vontade (é apenas experiência, apenas representação, vem quando vem e não se a pode provocar); a voz em a) que comenta que isso é algo que 'gostaríamos de dizer', distanciando-se e se aproximando ao mesmo tempo; e a terceira voz em c) que exibe sua insatisfação e questiona as afirmações propondo um meio de elucidá-las (a arte da comparação).

---

[133] Hallett, Op. cit. pág. 600.

[134] Hacker questiona sua localização aqui, e procura compreendê-la em conexão com 571 por um lado (o 'paralelo enganador' entre o físico e o psíquico) e 598 por outro ('quando fazemos filosofia, gostaríamos de hipostasiar sentimentos onde não existe nenhum'). Hacker situa a discussão em torno a uma 'dialética': "A discussão envolve uma dialética entre a concepção tipicamente empirista, que reduz o querer a uma experiência que acontece com alguém, e uma concepção tipicamente anti-empirista (exemplificada por Schopenhauer), que insiste que querer não é uma experiência, não é algo que ocorre a alguém, mas é pelo contrário um princípio ativo – algo que se faz. 611 abre o caso pela visão de que querer é apenas uma experiência (...), 612 segue em frente " - Op. cit., vol. IV, pág. 534.

a) problema inicial: a tentação de resolver logo e unilateralmente o problema do querer. Por que temos a tentação de dizer que "o querer é apenas uma experiência" ou que "a vontade é apenas representação"? (no 'apenas' é que se quer esconder a regra gramatical). AO parágrafo 176 das *Investigações* já nos alertava para a "idéia de que a vontade não é um fenômeno". Que significa dizer, ou o que me leva a pensar, que 'a vontade não é uma experiência'? ou que ela 'é apenas uma experiência'? Por que nenhum dos aspectos da disjuntiva parece contemplar plenamente a questão, ou seja, "por que queremos asserir ambas"?[135]. O problema inicial tem assim toda aparência filosófica de um problema insolúvel.

b) A gramaticalidade do querer é exposta quando Wittgenstein enuncia proposições que parecem empíricas sem deixar de parecer, no entanto, necessárias; que parecem descrever vivências, mas descrevem, confusamente, apenas limites gramaticais: "não posso querer querer" parece análogo a "a vontade vem quando vem", ou "não podemos provocá-la" (aqui é o 'não posso' e 'não podemos', a forma tautológica de 'vem quando vem', que guardam, obscuramente, uma regra gramatical). Exclusões gramaticais são tomadas como descobertas empíricas (ou como auto-descobertas empírico-psicológicas) e acabam servindo de base para analogias enganosas. A boa descrição gramatical registra estas aparentemente estranhas impossibilidades, aparentemente empíricas, e precisa ver o que fazer com elas, ou seja, como elucidar sua gramática;

c) 'Não podemos provocar o querer'. "Ah, não?", pergunta Wittgenstein, "mas como o quê?", "com que comparo o querer?". O que eu entendo com aquelas regras gramaticais relativas ao voluntário demanda um exercício de comparação, uma descrição gramatical mais ampla das conexões do

---

[135] Como diz Wittgenstein na formulação de EPB, 235: "Há uma estranha oposição entre duas idéias: gostaríamos de dizer que 'querer não é uma experiência', e – 'querer é igualmente apenas uma experiência'. Que significam em geral estas duas proposições, e por que queremos asseri-las ambas ?" (*Eine Philosophische Betrachtung* - 1936, ed. R. Rhees, 1970). Veja-se que negar ambas não seria problemático: querer é uma experiência (negando a primeira), mas não apenas uma experiência (negando a segunda). Afirmar ambas é que gera uma contradição insolúvel, entre 'não ser' e 'ser apenas' uma experiência. Talvez o problema seja o de querer decidir o sentido de uma noção obrigando-a a se encaixar em uma classificação exclusiva que não se lhe aplica adequadamente, como a analogia com outras expressões aparentadas pode, enganosamente, sugerir.

voluntário, para que possamos adquirir perspicácia quanto a seus usos e seu papel. O método, como sempre, é a arte da comparação, que Wittgenstein aplica, assim o vemos, de 612 a 628.

Em 611 Wittgenstein faz, ao nosso ver, três coisas básicas: reconhece algum problema com a vontade (um 'papel' para esta palavra em nossos jogos de linguagem), reconhece nossas tentações de resolvê-lo unilateralmente de saída, através de uma classificação ('...é um fenômeno', '...é uma representação', '...é uma experiência', '...é uma vivência interior determinada'), e sugere a maneira de tratá-lo adequadamente (através de comparações perspícuas dos usos).

Como diz acertadamente Hacker sobre 611: "Aqui, como sempre, o problema filosófico parece insolúvel – até que se veja que há aí uma doença que tem sua fonte na forma de apresentação"[136].

2- 612-613 - Atividade e passividade, os limites iniciais do querer

A Imagem do querer que passa a ser introduzida o apresenta como uma "interferência psicológica direta sobre, ou no início de, uma cadeia causal"[137].

A primeira linha de comparação a aparecer é com 'atividade e passividade' (em paralelo com 'o que fazemos' e 'o que nos acontece'). Para o contraste do movimento voluntário com o involuntário temos os exemplos de 'erguer o braço' e 'bater o coração' (ou acalmá-lo). Se 'posso levantar o braço' isso é algo que fazemos, e não algo que nos acontece (IF, 612)[138]. O movimento do braço teria de ser o efeito, e sua causa seria uma misteriosa interferência psíquica direta posta na origem do movimento.

'Erguer o braço' é paradigma filosófico contumaz para a exemplificação da ação voluntária ou 'livre'. O primeiro movimento do texto parece ser, não o de desqualificar a oposição 'neo-kantiana' entre o 'ativo' ('fazer') e o 'passivo' ('ver acontecer') ela mesma, mas antes embaçar a nitidez dos paradigmas que costumamos usar para estabelecer este contraste, entre os movimentos do braço e

[136] Hacker IV, Op. cit., pág. 591.
[137] Hacker IV, Op. cit., pág. 535.
[138] IF, 612: "E aqui oponho o movimento de meu braço ao fato de que as fortes palpitações de meu coração irão se acalmar".

os do coração: nem o movimento do braço é uma 'prova' da existência de ações voluntárias nem o coração bate de modo absolutamente involuntário.

Em 613 o poder provocar é comparado em termos de provocar dor (de barriga) e provocar o querer (a exemplo de querer-nadar pulando n'água[139]): posso provocar o querer-fazer, mas não posso querer-querer (sem sentido), e nem obrigar alguém a querer (lembremos que 'provocar o querer', como no caso de querer-nadar, é menos controlar diretamente o poder volitivo do outro, e mais impor uma alternativa: 'nadar ou afogar-se'). Querer não é nome de *uma ação específica* (voluntária) e nem de uma ação involuntária! – pois neste caso teria de ter sentido dizer "eu fiz isso porque quis, mas o fato de querer isso foi sem querer". Tem sentido dizer que fiz algo 'porque quis', pois poderia tê-lo feito 'sem querer'; mas não tem sentido dizer que 'quis porque quis', pois neste caso teria de fazer sentido dizer que 'quis sem querer' (a ação voluntária como determinada por um querer ele mesmo involuntário). Entre 'nadar' e 'querer nadar' não há um *gap*, um intervalo, a ser mediado por uma outra ação (a ação de querer) que seria, por sua vez, ela mesma, voluntária ou involuntária. Posso até *querer que o outro queira* tal e tal – mas não posso *eu mesmo querer-querer* tal e tal (o que posso fazer é impor, como regra necessária, ao outro ou a mim mesmo, alternativas indesejáveis, segundo um cálculo). Posso criar as situações onde se erga o braço (ou coisa pior), onde se nade (ou coisa pior) e onde as batidas cardíacas se desacelerem (ou coisa pior). Mas não posso impedir ninguém de querer o pior (ou seja, posso provocar o querer-nadar, mas não posso obrigar ninguém a querer-viver – o que deve ser entendido como limite gramatical, não empírico nem metafísico).

O problema é que *queremos ver* a vontade, segundo a "analogia enganadora do nexo causal", pela qual parece haver uma ligação (e mesmo uma misteriosa "ligação imediata e não-causal", como em Schopenhauer) entre "duas partes de um mecanismo": o querer-'causa'-antecedente e o agir-'efeito'-conseqüente[140].

---

[139] Posso provocar o jegue a querer-andar, em outro exemplo, pendurando uma cenoura na frente dos seus olhos.

[140] IF, 613: "No sentido em que posso provocar algo (por exemplo, dores no estômago, por comer demasiado), posso também provocar o querer. Neste sentido, provoco o querer nadar, na medida em que pulo na água. Diria, certamente: eu não poderia querer o querer; isto é, não tem nenhum sentido falar de querer querer. 'Querer' não é o nome de uma ação e, portanto, de nenhuma ação voluntária. Minha expressão falsa adveio do fato de que queremos imaginar o querer como o provocar imediato e não causal. Esta idéia porém tem por base uma analogia enganadora; o nexo causal parece produzido por um mecanismo que une duas partes de uma máquina". Pode-se questionar aqui a que expressão se refere a expressão 'minha expressão falsa' neste parágrafo: à primeira: 'posso provocar o querer' ou à segunda: 'não tem sentido querer querer'. Entendemos que reenvia a 'provocar o querer' – se concebido como um 'provocar imediato e não causal', por analogia com o 'provocar causal' da dor por

613 apresenta esta imagem do querer como um "gerar imediato não causal" (e o 'não causal' aqui não é para sugerir que não se trata de uma causa mas, mais precisamente, "que não envolve algo outro ['no tempo'] que causa o que é querido"[141]). Aí também Wittgenstein enuncia que "não tem nenhum sentido falar em querer querer" – e isso, se é uma proposição gramatical, deve servir para elucidar sua gramática. Para quem teria sentido falar em 'querer querer'? A elucidação disso depende de se compreender o dialogismo do texto e o papel da vozes em interação postas em jogo.

Ora, se a ação é provocada pelo querer, para fazer, basta querer. E para querer? E o querer é provocado por quê? Que são seus motivos? Ou bem o querer é ele mesmo um ato voluntário (e eu poderia assim querer quando eu bem quisesse) – mas cairíamos no regresso ao infinito dos quereres; ou bem o querer não é voluntário (e então não posso querer como quiser) – mas isso faz do querer uma espécie de 'graça', uma forma de recepção passiva, algo que vem quando vem, e que parece, desposando o Determinismo, ameaçar o sentido de nossos discursos sobre culpa e responsabilidade, ou seja, sobre o sentido das ações (humanas). Mas 'não posso querer querer' não é a negação empírica de 'posso querer querer'. Não é este seu estatuto aqui. O 'não posso', de aparência física ou epistêmica, é apenas uma regra gramatical desviada. Se 'não posso querer querer' é entendida em sentido empírico, então ela é tão sem sentido quanto sua negação. Mas em seu sentido gramatical a frase é um instrumento de elucidação.

Para Hacker, notadamente, a frase 'não posso querer querer' encerra uma "estranha idéia" pela qual somos guiados, e propiciaria, na verdade, uma "má descrição", uma "má construção da expressão 'querer'"[142]. Porém, e este ponto nos parece central, uma proposição gramatical não é uma 'má descrição': ela é 'má', ou

---

comer demais. Enquanto 'não posso querer querer' apenas exclui uma combinação de palavras sem sentido, como boa proposição gramatical que é, 'posso provocar o querer' sugere imagens enganadoras. Como se confirma em 614: "Quando movimento meu braço, 'voluntariamente', não me sirvo de nenhum meio para provocar o movimento".

[141] Hacker IV, Op. cit., pág. 593-4.

[142] Hacker IV, Op. cit., pág. 562: "É-se então dirigido para esta estranha idéia de que não se pode querer querer, que diferentemente das ações voluntárias que se pode fazer à vontade, não se pode querer à vontade (*will at will*), não se pode querer (*will*) quando quer que se queira (*wants to*)! Assim querer é também apenas uma experiência, pois não está sob nosso controle (...). Como sempre isso é uma má descrição e uma má construção da expressão 'querer'(*to will*)". Ao não considerar o dialogismo do texto, parecendo reduzí-lo também a um monólogo disfarçado de diálogo, entre a correção e a tentação, Hacker adscreve à proposição gramatical de 613 ('não posso querer querer') o mesmo sentido ou estatuto das 'tentações' expressas em 611 (como 'não posso provocar o querer').

desencaminhadora, se *tomada como* uma descrição (seja uma descrição empírica seja a descrição de uma 'possibilidade impossível'). Como proposição empírica ela é confusa: se parece negar uma possibilidade psicológica afirmada pelo antagonista que diz "mas eu posso querer quando eu quiser..." – e já ergue seu braço para com isso 'comprovar' sua tese. Como proposição gramatical, a descrição é boa (ela permite ver que querer não pode ser algo de voluntário nem de involuntário, dissolvendo o pseudo-dilema inicial). Portanto se Hacker a vê como 'má descrição' e como idéia 'estranha', é porque não a entende como gramatical. Nós, no entanto, vemos justamente esta frase ser usada por Wittgenstein para destacar aspectos gramaticais do querer. O 'não posso' em 'não posso querer querer' não exprime algo confuso ou estranho, mas uma regra gramatical, a qual tem o papel, apenas, de exibir os limites do sentido de uma palavra.

Podemos perguntar sempre por que uma ação foi feita, e ter seu sentido indicado por uma alegação de voluntariedade: 'fez porque teve vontade' ou 'porque quis'. Mas pode-se perguntar de novo: 'e por que teve ele esta vontade?' – pretendendo decidir com isso se seu ato de querer foi ele mesmo voluntário ou involuntário[143].

Pois não é o caso de que ele *sempre* poderia ter querido não querer o que quis, ou ter querido querer o que não quis? A resposta deve ser: não. Porém, não porque há aqui alguma sutil dificuldade empírica ou um pesado destino transcendental, mas sim porque a questão é sem sentido. O paradoxo que surge daí ('Liberdade e Determinismo') surge da reiteração sem sentido da pergunta pelo voluntário, lá onde ela não mais se aplica. Uma proposição gramatical como 'Não posso querer querer' não apenas permite *ver* os limites do sentido, como dissolver dilemas filosóficos insolúveis ancestrais. Sem sentido é querer saber se o querer que ligamos às nossas ações é ele mesmo um ato livre (voluntário) ou um ato determinado (involuntário ou 'compelido' por leis naturais), quando o querer não é propriamente nenhum 'ato', nenhuma ação particular distinta, antecedente e determinante das ações em geral propriamente ditas. O malabarismo para 'salvar a

[143] Este movimento conceitual é tipicamente schopenhaueriano. Em seu premiado ensaio *Sobre a Liberdade da Vontade"* (*Über die Freiheit des Willens*, 1839) ele o usa para pôr limites às confusões do 'poder querer' e atacar assim a 'ilusão da liberdade' (que não passa de uma confusão conceitual entre 'querer' e 'poder'). Mas Schopenhauer parece querer justificar *filosoficamente* uma regra gramatical. 'Não posso querer querer' não é, para a Gramática wittgensteiniana, uma descoberta empírica observável, e nem um mistério transcendental acessível apenas à *intuição* filosófica: é apenas uma regra gramatical disfarçada.

tese' na 'Terceira Antinomia' da *Dialética Transcendental* kantiana é a consagração filosófica de uma confusão conceitual - e a defesa schopenhaueriana da 'antítese' é outra -, pois nem defender a tese (para 'salvar a Liberdade') nem defender a antítese (para consagrar o Determinismo) tem sentido[144].

Trata-se de questionar, assim nos parece, a facilidade com que se parte do pressuposto de que 'as ações são livres' – sem ter de, 'portanto', defender o contrário -, em se tomando como 'prova' desta tese (da tese filosófica do livre-arbítrio), o fato de que podemos erguer o braço 'a hora que quisermos'. Mas 'erguer o braço' não é um 'experimento' que prova a verdade da tese do livre-arbítrio – e isso não porque a tese é falsa, mas porque o que ela tenta dizer não tem sentido: se se tenta dizer que, assim como 'posso fazer o que quiser' também posso 'querer o que quiser' (ou, igualmente, *inferir* de 'tenho escolha' para 'sou livre'). Erguer o braço não prova que a vontade é livre nem a verdade da tese contrária. Porém usar este gesto para isso mostra a que ponto confundimos o empírico com o gramatical, confundimos uma forma de apresentação com uma descoberta empírica - se não 'meta-empírica'. Vivencio a escolha, as contendas da decisão, mas não a 'liberdade de escolha'. O pressuposto sem sentido aqui é o de que se possa 'querer-querer' (que se possa decidir se o ato de querer é ele mesmo voluntário ou involuntário) – e para se dar conta da falta de sentido desta questão não há senão o dar-se conta dos limites, gramaticais, do voluntário.

A oposição entre agente e observador é enganosa se sugere que tenhamos (ou que exista a possibilidade) de decidir se a vontade é algo que 'sofro', algo quanto a que 'nada posso fazer', pois ela vem quando vem, de modo involuntário; ou se é algo que 'faço', por mim mesmo, de modo voluntário, segundo meu próprio arbítrio. A vontade não é um fenômeno que 'vejo acontecer' (involuntário) nem é uma ação particular que eu 'faço' (voluntário). A pergunta: 'o que você quis, você quis porque quis ou foi sem querer?' não tem sentido, pois não tem sentido responder nem 'quis sem querer' (querendo dizer que 'meu querer é determinado' e *por isso* 'não posso querer quando eu quiser') nem 'quis por querer' (ou seja, 'meu querer é livre' e por isso 'posso querer o que eu quiser, na hora que quiser'). A vontade não é um fenômeno, não é uma experiência, não é uma representação

[144] Estes argumentos e as posições de Wittgenstein nestes assuntos se tornam mais claros, nos parece, quando consideramos as *Notas sobre Liberdade da Vontade* de Wittgenstein, de 1939/46-7, o que fazemos a seguir (capítulo II. 6).

mental, não é uma ação particular anterior distinta nem uma vivência interior determinada, não é algo que possa ser descrito como voluntário nem como involuntário. A distinção ('voluntário x involuntário') se aplica com sentido às ações, não à vontade mesma. Perguntar de uma ação se ela é voluntária ou involuntária é fazer um lance no jogo de linguagem da vontade; reiterar a questão, e perguntar de um querer se ele é voluntário ou involuntário, é apenas mostrar falta de entendimento das regras deste jogo. Esta elucidação de 613 nos parece decisiva para a gramática do querer de Wittgenstein.

A 'ação humana' ela mesma, permanece, no entanto, totalmente esquiva em relação à possibilidade de sua conceituação. Em *Filosofia do Estilo* Granger dedica seu capítulo VIII para o exame da *Imagem da Ação na Construção do Objeto Científico*. Segundo Granger, as 'ciências humanas' estão bem longe de se constituir em categorias capazes de objetivar o vivido humano, gerando mesmo o "mais terrível obstáculo" com o qual já se deparou um projeto científico[145]. O seu interesse no assunto é estilístico, ou seja, pelas 'passagens do vivido às estruturas' e vice-versa, e, no caso da ação humana, parece haver algo como um impasse insuperável aí, que seja, que o "trabalho de objetivação do fato humano" se apresente inicialmente como "neutralização pura e simples da ação vivida"[146].

É possível entender um estilo (uma significação individual) sem o reenvio à estrutura possível da qual se descola (como que de regras gerais da semântica transcendental da ação humana)? A Gramática da ação humana, ou gramática da psicologia, lida com o *mesmo* problema, mas sob outro viés.

3- 614-619 - Ação, Vontade, Desejo e Sentimentos ou Sensações

O Caso do Dedos Cruzados e a Imagem Agostiniana da Vontade (IF, 618)

No 'movimento voluntário' não há 'mediação do desejo' (614), ou, mais geralmente, não há *mediação* alguma[147]. A relação entre a vontade e o movimento, entre querer e agir, não é mediada por coisa alguma: é uma relação interna (não é

---

[145] Granger, G-G – *Filosofia do Estilo*, cap. viii, 1: "Se tratará constantemente de ciências ainda mal constituídas. Nem a psicologia nem as ciências sociais chegaram já a definir categorias que garantam, de modo mesmo provisoriamente satisfatório, a objetivação do vivido humano (...). Sendo as questões que nos interessam essencialmente estilísticas, dizem respeito sobretudo à passagem do vivido às estruturas que o objetivam e, eventualmente, à passagem inversa". Trata-se do "domínio progressivo deste obstáculo, o mais terrível que o projeto científico teve até então de superar" - pág. 251

[146] Granger, G-G – *Filosofia do Estilo*, Op. cit., pág. 252

como o encaixe de duas partes de um mecanismo, que poderiam ou não entrar nesta relação). Quanto ao desejo, ele não tem nenhum papel mediador entre a vontade e a ação e, mais ainda, como é dito em seguida, ele não tem mesmo, normalmente, papel nenhum aí (ainda que possa ocasionalmente ter algum): "A ação voluntária exclui o desejo" (IF, 616). Como diz Hacker: "Seguramente, atos de vontade devem ser coisas que fazemos, não desejos, que nos acontece de ter"[148].

615 reafirma esta ligação conceitual, interna, entre 'querer' e 'agir', porém, desde que não se tome o querer como '*uma* ação particular', mas sim enquanto 'agir em geral', ou seja, "agir no sentido habitual da palavra; assim é falar, escrever, andar, erguer algo, imaginar algo, *mas também* tentar, procurar, esforçar-se para" fazer estas mesmas coisas"[149].

Será preciso interpretar adequadamente a expressão 'sentido habitual da palavra'. Pois Hacker interpreta como se a negação de que querer seja uma ação particular, implicasse o afastamento completo dos termos ou seja, que "querer não é uma ação absolutamente"[150].

O que está sendo marcado aqui é, assim o entendemos, que querer é agir, sim, agir no sentido habitual, como em 'ações efetivas de seguir regras', e não agir no sentido de uma ação específica que antecedesse e determinasse a ação propriamente dita (tal como um 'ato de resolução', no limiar da ação; ou mesmo como o ato algo mais palpável de 'tentar' na inicialização da ação); por outro lado 'ação no sentido habitual' não inclui, necessariamente, todos os verbos: a ação voluntária normalmente exclui, por exemplo, desejar, tentar e surpreender-se[151]. Querer é agir em geral, mas mantém relações gramaticais de exclusão com verbos aparentados.

O agir em geral, a que o querer está internamente ligado, pode ser um agir perfazido ou apenas esboçado (tanto pular como ensaiar pular pressupõem querer pular). Mas querer pular não pressupõe tentar pular e mesmo, normalmente, o exclui.

---

[147] IF, 614: "Quando movimento meu braço, 'voluntariamente', não me sirvo de nenhum meio para provocar o movimento. Mesmo meu desejo não é um tal meio".
[148] Hacker IV, Op. cit., pág. 542. Cf. o contraste de Hacker entre vontade e (mero) desejo, na pág. 602.
[149] IF, 615: "*im gewöhnlichen Sinne des Worts; also: sprechen, schreiben, gehen, etwas heben, sich etwas vorstellen. Aber auch: trachten, versuchen, sich bemühen*".
[150] Hacker IV, Op. cit., pág. 600.
[151] IF, 628: "O movimento voluntário se caracteriza pela ausência de espanto".

Em 616, como já vimos, vamos além de 614 afirmando que, além de a ação voluntária não depender de nenhuma mediação do desejo, na verdade "a ação voluntária exclui o desejo". Quando faço algo, e porque quero fazê-lo, *não posso* (não tem sentido) desejar fazer o que estou fazendo.

613-615 e 614-616 nos aparecem portanto como entrecruzadamente complementares: 1) querer não é o nome de uma *ação particular*, voluntária ou involuntária; querer é *agir em geral*, no sentido habitual da palavra (613-615); e 2) a ação voluntária não implica mediação do desejo e mesmo o exclui (614-616). Isso equaciona uma relação de inclusão gramatical entre vontade e ação, bem como uma peculiar relação gramatical de exclusão entre vontade e desejo.

617. No passo seguinte, com 'o caso dos dedos cruzados' (IF, 617), é introduzida uma linha de contraste mais complexa envolvendo 'poder querer' e 'saber querer', a fim de pôr em exame nossas formas de descrição do voluntário. Se 'não consigo' mover um certo dedo que quero mover, isso pode se dever a dois tipos de impedimentos: 1- 'alguém segura', por exemplo (um impedimento físico), ou 2- 'não consigo', ou seja 'não sei como dirigir a vontade' (não sei 'por qual músculo dirigir a vontade de mover *este* dedo' – um impedimento 'interior'). Só quando eu pudesse "sentir" o dedo, quando alguém o tocasse, por exemplo, poderia a "vontade saber" onde deve começar (*Erst wenn man ihn fühle, könne der Wille wissen*) – "Mas este modo de expressão é enganador", completa Wittgenstein. Pois, de que modo um sentimento poderia me ensinar como "dirigir a vontade?".

> "Como saber, então, quando o sentimento está aí, para onde devo dirigir a vontade?"[152].

Parece que sabemos automaticamente, desde dentro, 'dirigir nossa própria vontade', em situações normais, para seguirmos uma regra simples, como 'mover o dedo indicador esquerdo'. Mas basta complicar um pouco as regras do jogo (cruzando os dedos, por exemplo), para que a conexão imediata pareça 'falhar'. Aí não sabemos mais como continuar. Hacker considera opaca esta 'quebra de conexão'[153], mas nós a vemos aqui, com relação ao exemplo do parágrafo 617, por exemplo, onde a falha do mecanismo psíquico provocador da ação parece fornecer

[152] IF, 617.

uma explicação (*Erklärung*) para os erros que se comete no jogo de mover os dedos cruzados.

Como foi dito em 613, a imagem sugere que "o nexo causal parece produzido por um mecanismo que une duas partes de uma máquina. A ligação pode se interromper, se o mecanismo se desarranja". No caso dos dedos cruzados parece como se as duas partes do mecanismo não se conectassem mais, como se aqui a ligação interna de querer e agir houvesse falhado, como se só por meio de um sentimento pudesse eu vir a descobrir 'como saber querer' a 'ação querida', como 'dirigir o querer', como 'conseguir querer' depois de ter 'tentado querer' e não ter conseguido.

Temos aí um caso no qual 'minha vontade não me obedece' ou um caso no qual 'meu corpo não me obedece'? (no jogo, eu 'sei' que dedo quero mover e movo, com convicção, o dedo errado! – e *isso* pode ser, para mim, algo espantoso).

Este caso, dos dedos cruzados, parece apenas antecipar uma corroboração à imagem que vem em seguida – e por isso o entendimento do jogo de vozes é importante. Parece que estamos aqui diante de um autêntico caso, evidente e corriqueiro, no qual tem sentido dizer: 'quero, mas meu corpo não me obedece', ou, mesmo, que 'minha vontade não me obedece', um caso em que 'não *consegui querer* mover *este* dedo', e em que, só com base na mediação do sentimento poderia eu 'conseguir querer' isso (se eu pudesse 'sentir por onde dirigir a vontade').

Meu corpo se move, mas não segue minha vontade. Minha vontade quer isto, mas meu corpo não a obedece: faz outra coisa. Um tal desencontro entre vontade e ação parece ser o melhor testemunho da relação externa e contingente que as uniria, da dependência de um terceiro evento (um sentimento ou uma sensação, por ex.) que, ocorrendo, permite que eu 'saiba continuar'. O caso de 617, desse modo, prepara dialogicamente a introdução da Imagem Agostiniana da Vontade no parágrafo seguinte.

Parece que, nesses casos, eu sei o *que* quero, só não sei *como* querer isto. Parece como se os meus atos de volição fossem meio conscientes (pois eu 'sei o que quero' e 'sei que quero *isto*'), e meio inconscientes (pois o controle sobre o poder de querer me escapa): pareço entrar em um estado contraditório, entre saber

---

[153] Hacker IV, Op. cit., pág. 594: " 'A conexão pode quebrar': o ponto disso é opaco".

e não saber ao mesmo tempo – um pouco ao modo paradoxal como querer parece ser e não parece ser uma experiência.

Pensamos que o verbo querer exprime uma ação análoga à dos verbos que exprimem movimentos do corpo a que nós, tipicamente, damos início (e chamamos de voluntários). Pois não sou capaz de mover meu corpo à vontade, quer dizer, a partir, simplesmente, de minha própria volição? Não tenho, então, controle completo do mecanismo produtor das ações? Mas e se o mecanismo falha? Então devo concluir que não tenho controle tão completo assim sobre minhas próprias volições? Posso então duvidar cartesianamente se alguma vez tive real controle sobre minha vontade? O mecanismo de produção das ações voluntárias é tal que só funciona às vezes? Se falha às vezes, (e se, além disso duvidamos cartesianamente), não devo concluir que falha sempre? Pensamos tantas vezes que fomos nós que decidimos, mas quantas vezes fomos 'nós', realmente, que decidimos? Seríamos acometidos por um querer que nos transcende e que, astuto, quer em nós de modo tal que, iludidos de termos uma individualidade, fazemos nossa essa vontade que nos domina? Ou apenas cada um, cada indivíduo, é o único verdadeiro responsável ante o céu e a Terra por todas e cada uma de suas próprias volições?[154]

É claro que estes problemas não têm solução (mitologias não tem solução, só podem ser dissolvidas). Quer dizer que não são propriamente 'problemas' (são apenas 'problemas filosóficos' ou confusões conceituais que podem, no entanto, nos tirar o sossêgo). Wittgenstein não é, e não estamos certos que tenha sido um dia, adepto do Determinismo, do Estoicismo ou do Fatalismo[155]; mas isso, por si só, não o torna naturalmente adepto da tese do livre arbítrio – é nosso treino em excluir terceiros que o sugere. É preciso encontrar, antes, o ponto anterior, o engano básico, que torna os dilemas possíveis – e isso no conceito de 'arbítrio' ele mesmo, antes que as confusões conceituais queiram defini-lo como 'livre' ou como 'servo'.

---

[154] O registro mais antigo deste problema, de que temos notícia, envolve o cerne da cultura helenística. A Helena de Homero não parecia 'ter escolha' ao 'provocar' a Guerra de Tróia, cedendo às seduções do irresistível Páris, para horror e justa vingança de Menelau, tal como o caso é descrito na *Ilíada*. Na tragédia de Eurípedes, *As Troianas*, Helena já aparece como responsável, perante suas pares, pelas conseqüências de seus atos irrefletidos. Já Górgias reverte, por sua vez, de maneira sofisticada, o ponto de vista, em seu *Elogio de Helena*, fazendo dela uma vítima do poder irresistível, não mais dos encantos do Amor, mas seduzida pelos encantos do Discurso – este 'Grande Senhor'. Notemos, porém, a grande distância que vai dos conceitos gregos (racionais) de vontade para o conceito judaico-cristão, conceito devido sobretudo a Paulo e Agostinho, como tentamos mostrar no cap. III(b).9. Seria grosseiro anacronismo confundi-los.

[155] Ainda que Hacker defina uma vertente da posição do jovem Ludwig como 'fatalismo estóico': "Uma das vertentes nas primeiras reflexões de Wittgenstein sobre a vontade, que não será examinada aqui, é uma forma de fatalismo estóico"- Hacker IV, Op. cit., nota 28 da pág. 559.

O Parágrafo 618

O parágrafo que introduz a Imagem Agostiniana da Vontade (618) pode ser analisado também em três partes. Do ponto de vista das vozes em jogo aqui, notamos também ao menos três movimentos de vozes (além da de Agostinho): a primeira voz em a) que expõe alguns traços da imagem da vontade-motor em questão; a segunda voz em b) que introduz, como que levantando uma objeção, o discurso citado remetido a Agostinho (a quarta voz presente, também ela atravessada, por sua vez, por vozes distintas); e uma terceira voz em c) que ergue uma linha de objeção àquela imagem inserida em b). Quase na forma de uma objeção à objeção, a parte c) parece querer contestar a parte b) que parece querer contestar, por sua vez, a parte a). Fora de seu movimento dialógico nos parece difícil pretender apreender o andamento do parágrafo, que fica desfigurado se reduzido à monofonia da voz da correção. Diz o texto:

> 618.a – "Representamo-nos aqui o *sujeito que quer* (*das wollende Subjekt*) como algo sem massa (sem inércia), como um motor que não tem em si mesmo nenhuma resistência de inércia a vencer. E que, portanto, é apenas impulsor, sem ser impulsionado".
>
> 618.b - "Isto é, pode-se dizer (*Man kann sagen*): 'Eu quero, mas meu corpo não me obedece' – mas não: 'Minha vontade não me obedece (*folgt mir nicht*)'. (Agostinho)".
>
> 618.c - "Mas no sentido pelo qual não posso falhar (*misslingen*) em querer, também não posso tentar querer".

O parágrafo começa destacando como tema o modo como nos representamos, qual deve ser nossa imagem do 'sujeito volitivo' (*Das wollende Subjekt*), o qual parece ser necessário para que possamos dar sentido às ações voluntárias – ao menos se as pensamos segundo o modelo do "provocar imediato e não causal", introduzido no parágrafo 613. A falsa imagem do querer nos impõe um sujeito volitivo como algo 'sem massa' e 'sem inércia', como um motor (als *einen Motor*) que "apenas impulsiona sem ser impulsionado" (*also nur Triebendes und nicht Getriebenes ist*).

No caso dos dedos cruzados minha vontade não sabia querer *isto*, não sabia como começar a ação coreta, como iniciar o impulso do movimento de erguer o

dedo certo. Mas se o dedo é tocado, se eu sinto por onde dirigir a vontade, então eu poderia, "só com a vontade" – como diria Agostinho -, gerar a ação querida, sem mais dificuldade. Quando lamento que 'não consigo querer' pressuponho que poderia conseguir querer. Isso pressupõe que querer é algo que eu poderia tentar fazer, conseguir fazer ou falhar em fazer. Se consegui querer, então é porque o motor funcionou direito e por isso a ação correta é gerada.

Na imagem do mecanismo gerador das ações, o querer impulsiona a ação, mas o que impulsiona o querer? Nada? Uma divindade? Uma lei? Eu mesmo? Este impulso 'vem quando vem', sem ser impulsionado por outra coisa? – que poderia significar isso? O querer 'se faz' (*fiat voluntas*!) e resulta, de modo imediato e não causal, a ação? A vontade se faz livre a si mesma *a priori* no espírito e, sendo forte o suficiente para enfrentar as resistências do mundo exterior, gera a ação correspondente? Até aonde uma tal imagem pode nos levar?

Nesta falsa-imagem do querer como um 'motor-fiat', ele aparece como um poder mágico de gerar ações sem ser gerado por nada. O 'responsável' pela ação (o motor) parece pois 'não ter inércia nenhuma', nem mesmo extensão (620), pois gera a ação como que 'do nada', como que por um 'puro *fiat*'.

> "Eles sentem que *deve* haver *algo* que esteja pela decisão (uma substância que corresponda ao substantivo).", diz Wittgenstein em 1946-7, "E alguns dizem também 'Há um *fiat* em mim'. Você chacoalha sua cabeça. Isto foi voluntário? Sim. Houve um *fiat*? Não"[156].

O querer, se fosse o nome de uma ação particular, voluntária ou involuntária, que antecedesse a ação querida propriamente dita, provocando-a imediatamente de modo causal ou mesmo não causal, teria de ser algo do tipo de um motor-fiat desses. Faltaria apenas saber como o motor 'liga-se a si mesmo', como que por um *Faktum da Razão* (e seríamos livres), ou se é acionado por outra coisa (e seria o determinismo). A vontade seria, então, *livre* como um motor-de-partida que aciona o grande motor do movimento corporal, mas sem precisar de manivela nem bateria,

---

[156] Wittgenstein, JN, 41: 1946-7 (Notas de A. C. Jackson) – apud Hallett, Op. cit. pág. 577. O termo, e sua imagem, é usado por James: "Eles o chamariam de elemento *ativo* em toda consciência (...). É a fonte do esforço e da atenção, e o lugar a partir do qual parece emanar os *fiats* da vontade" – *Principles*, I, 297-98, apud Hallett, Op. cit., pág. 582.

sem ser impulsionado por nada (senão pela 'mera vontade'). Logo após a introdução deste modelo (mitológico) da vontade, vem a reenvio a Agostinho:

> "Isto é: alguém pode dizer 'quero, mas meu corpo não me obedece' - mas não: 'Minha vontade não me obedece'. (Agostinho.)"[157].

Chamemos a primeira de frase 'x': "quero, mas meu corpo não me obedece", e à segunda de frase 'y': "minha vontade não me obedece". Isolado do contexto, o contraste[158] entre as frases x e y parece estar querendo dizer simplesmente que é correto (que tem sentido) dizer a frase x, e o errado (sem sentido) seria apenas dizer a frase y[159]. Se houvesse aqui apenas um diálogo de duas vozes, onde uma só é a da correção, e não um amplo dialogismo, parece que seria mesmo difícil evitar esta conclusão.

Em uma interpretação do estilo de Wittgenstein como 'dialético' e travado por duas vozes, a 'voz da tentação' e a 'voz da correção' por exemplo (como em Cavell e Bouveresse), seríamos levados provavelmente a ver a frase y como expressão da voz da tentação (que diz algo sem sentido) e a frase x como da voz da correção (que diz algo com sentido) – mas ficaria difícil neste caso localizar o papel do nome próprio Agostinho, introduzido entre parênteses depois do ponto final. Se há apenas duas vozes aqui, a qual delas pertencem as palavras remetidas a Agostinho?

Não parece haver porta-voz claro para a frase y. Ela parece ser mais um non-sense latente tornado patente, algo explicitado para ser excluído, algo que não se defende explicitamente e que se alguém for acusado de pensá-lo pode se defender dizendo 'mas não foi isso o que eu quis dizer'. Assim Agostinho, se tem alguma voz aqui, deveria ser o porta voz da frase x. Neste caso identificaríamos a voz da correção com a voz tanto de Wittgenstein como com a de Agostinho (se o autor tem

---

[157] *"D.h.: Man kann sagen "Ich will, aber mein Körper folgt mir nicht" – aber nicht "Mein Wille folgt mir nicht". (Augustinus.)"* – IF, 618.

[158] Contraste este, aliás, que simplesmente não existe na tradução brasileira das *Investigações* n'Os Pensadores, vol. XLVI (trad. J.C.Bruni: 1975), que simplesmente omite a segunda frase em questão (frase y), e dá a entender falsamente que Wittgenstein estaria aí apenas ilustrando a paisagem com um reenvio a Agostinho. O ponto que enfatizamos escapa ao leitor desta edição. Este tradutor também substitui em 618 b) a pessoa do verbo, a terceira, mais impessoal, pela primeira do plural, mais inclusiva ('pode-se dizer' (*Man*) para 'podemos dizer' (nós)).

[159] Hacker IV, Op. cit., pág. 600, sugere justamente isso, e não vê em 618 senão uma ampliação da imagem de 613. Nem Hacker nem Hallett, aliás, parecem ver qualquer relevância maior na presença de Agostinho neste parágrafo, e simplesmente remetem ao texto das *Confissões*. Mas fica-nos a questão: Agostinho representa aí simplesmente um exemplo de uso do voluntário com sentido? ou com ele é introduzida, como no parágrafo 1, toda uma *Urbild* de malentendidos?

aqui também a sua voz sobreposta), na frase x, e a voz da tentação, na frase y, seria a voz de Ninguém. Mas é apenas o modelo estilístico que nos leva a dizer coisas assim. Talvez não haja apenas duas vozes (a correta e a incorreta), e nem mesmo 'dialética' (se isso significa algo outro que tensão dialógica).

Qual o papel de Agostinho em 618? Ilustra a paisagem? É o porta voz de uma das frases? É porta voz de ambas? Ou aparece como contra-prova a uma regra geral, no meio do parágrafo – no sentido de apresentar uma exceção (um uso com sentido) de uma imagem, de resto, mitológica em geral? A frase remetida a Agostinho representa uma regra (um uso normal com sentido), uma exceção (um uso excepcional com sentido), ou batiza uma certa Imagem da Vontade (uma *Urbild* enganadora, para uma família de casos)? Agostinho não representa, acreditamos, simplesmente, uma das vozes aqui. Mesmo o discurso citado a ele remetido (a frase x) não parece conter a expressão de uma única voz. Talvez ele represente toda uma forma de apresentar os problemas (problemas filosóficos), e tenhamos, para apreendê-la, de acompanhar com mais detalhes o jogo de frases, o movimento discursivo, promovido por Wittgenstein no comprimido parágrafo 618 das *Investigações*.

Podemos começar dizendo que a negação de sentido à frase y procura, ao demarcar limites, esclarecer o sentido da frase x. Vejamos primeiramente por que a frase "y" é, evidentemente, sem sentido. Notemos que, se substituímos 'vontade' por 'braço', por exemplo, não haverá mais problema algum com ela[160].

O problema, porém, é com a idéia de que eu possa *querer* algo, *e* minha *vontade* 'não me obedecer'. A expressão 'minha vontade' não descreve algo que eu possa querer ou não, enquanto 'erguer o braço' sim. O que não pode ser querido ou não querido, não pode ser ordenado ou proibido. Não existe isso de minha vontade me obedecer, e nem de não me obedecer, em nossos jogos de linguagem. Mas *alguém* não poderia conseguir dizer isso com sentido, em certos contextos? Se digo que 'minha vontade me obedece', mas 'a vontade de meu corpo não me obedece', estou sugerindo confusamente que tem sentido dizer que 'a vontade de meu corpo não é minha vontade'.

---

[160] Nos casos de 'paralisia súbita', de alguém ter me 'pregado uma peça' ou de 'alucinações' de diversos tipos, ninguém estranharia em se dizer "meu braço não me obedece". Isto porque, quando quero levantar meu braço, normalmente ele se levanta! Se tal não se dá, *isso* é algo *espantoso*, e dá ensejo, então, à expressão: "meu braço não me obedece!".

Ser ou não ser obedecido é algo normalmente relativo a uma ordem, a uma regra dada para ser seguida, e dar uma ordem supõe, em geral, querer ser obedecido. Assim, nessa imagem, quem dá a ordem frustra a si mesmo, no ato mesmo de pôr a ordem, uma ordem que é desobedecida por si mesma. Portanto, a expressão só não será contraditória (um contra-senso) se a segunda vontade (a voz do corpo, que não quer obedecer) não for a mesma que a primeira (a voz do dono, que quer que o corpo obedeça).

Podemos explicitar ainda mais o paradoxo que gera o sem sentido da frase y, traduzindo-a na forma direta: "quero, mas não quero", ou "eu quis, mas foi sem o querer" – ou ainda na forma: "foi sem querer querendo" (querendo que a regra seja seguida sem querer seguir a regra, ou querer seguir a regra sem querer segui-la). Podemos ver aqui mais uma versão do Paradoxo de Moore[161].

Já a frase x ("quero, mas meu corpo não me obedece") será ou não um contra-senso, dependendo da maneira como a palavra 'corpo' for entendida aí (pois não é o corpo quem age, que tem dor ou que obedece, nem minha alma: sou eu, a primeira pessoa do singular).

Precisamos, porém, considerar a frase d 618.b no seu contexto discursivo dialógico, e assim notarmos o 'isto é' (explicativo), que nos parece estar querendo dizer que *o contraste* das duas frases é uma elucidação da falsa-imagem do motor-sem-atrito que vínhamos discutindo – e não como um 'isto é' adversativo, que introduziria um exemplo de uso da vontade com sentido em um modelo sem sentido do querer (o de 618.a).

A expressão "alguém pode dizer (*Man kann sagen*)" não significa exatamente o mesmo que "queremos dizer que tem sentido"[162]. Este 'alguém' (*Man, One*) é sugerido poder ser, por exemplo, Agostinho, guardado que está entre parênteses ao final de todo o período, após um ponto final. A frase vem antes e separada, por um ponto e pelos parênteses, de seu putativo autor. O nome próprio Agostinho preenche aquela função 'alguém' aberta no início do trecho 618.b, como alguém para quem pode ter sentido dizer a frase x – mas jamais a frase y.

É a partir da influência da falsa-imagem da vontade como um motor-fiat, que 'alguém', como Agostinho, poderia pensar que "quer, mas seu corpo não faz o que

---

[161] Explicitamos esta possibilidade na discussão sobre a parte II das *Investigações* no capítulo II. 4.

[162] Apesar de a tradução citada de Bruni n'*Os Pensadores* sugeri-lo. A distribuição pronominal das vozes pode ter sua relevância em certos casos.

ele quer" (quando, na realidade, ele pensa que deve querer tal coisa, enquanto faz sempre o que (realmente) quer). Ele acredita seguir regras que não as regras que segue.

O caso-limite dos 'dedos cruzados' (617) está lá, não para reforçar a idéia de que Agostinho tem razão ao dizer que quer mas seu corpo não o obedece, mas para lembrar-nos que há situações em que tem sentido dizer "quero, mas não consigo fazer (exatamente) o que quero", ou seja, em que tem sentido dizer "não sei como fazer o que quero" – mas isso não tem de ser mitologicamente interpretado.

O ponto é que, ainda que haja casos-limite, de modo algum se pode dizer, segundo Wittgenstein, que tem sentido dizer "quero, mas meu corpo não me obedece" se isso quer dizer "quero, mas minha vontade não me obedece"; ou seja, se a 'vontade do corpo', depois da vírgula, é a mesma vontade expressa na voz que exprime 'sua própria vontade', antes da vírgula. A enunciação de Agostinho, porém, só faz sentido para Agostinho, se corpo ali significa vontade do corpo e, mais ainda, se a vontade do corpo que não obedece for da 'mesma' vontade que a vontade que quer ser obedecida. A digressão que fazemos no Anexo II.2 pelo texto das *Confissões* visa contextualizar esta afirmação e respaldar assim nossas interpretações sobre o papel de Agostinho no parágrafo 618 das *Investigações*.

A peculiaridade do caso dos 'dedos cruzados' deve ser destacada, pois ali não é o caso de que 'eu quero mas meu corpo não quer', e sim o caso de que 'quero *isto*' e, ao fazê-lo, 'meu corpo confunde este querer com aquele outro'. O experimento dos dedos cruzados só ganha sentido quando você 'tenta' e 'não consegue': aí sim, em um momento de hesitação, pode ter sentido dizer "quero mas meu corpo não me obedece". A peculiaridade do caso é, como sempre, a peculiaridade do jogo que está sendo jogado: aqui a execução da ordem (o seguir a regra) tem como momento decisivo no jogo a indicação do dedo a ser movido, e o que nos confunde é *o olhar* (como será destacado a seguir em relação ao caso de 'sentir na ponta do bastão' - IF, 626).

Assim, entendemos a significação do contraste promovido entre as frases x e y no aforismo 618 como querendo dizer que alguém pode até dizer, em certas circunstâncias precisas, como no caso dos 'dedos cruzados', ou no caso das 'tentações de Agostinho' (onde é dada explicação acrescentando-se uma interpretação, uma atmosfera especial segundo a qual há 'duas vontades em uma

mesma vontade', uma boa, da alma e efetiva; e outra má, do corpo e defectiva), que "quero mas meu corpo não obedece". Mas isso é completamente sem sentido se quer dizer, no fundo (na gramática profunda), que "quero, mas essa mesma vontade não me obedece" – e isso devia ser lembrado, entre parênteses, a Agostinho.

Posso não fazer o que 'queria' (desejava, intencionava, planejava), pois na hora de fazer, *quis* outra coisa, desejei outra coisa ou tive outra intenção. Mas *não posso* me fazer querer o que não quero, e assim *não posso* 'tentar' me fazer querer o que não quero, e também *não posso* 'não conseguir' me fazer querer o que não quero, pois não posso falhar em querer (618 c) – como no caso em que *não posso* 'querer querer'.

Assim, o ponto é que pode até ter, em certos casos, sentido, e em outros, parecer ter sentido dizer a frase x, mas ela jamais tem sentido se significa a frase y. E se a frase x não significa a frase y, ou seja, se 'corpo' na frase x nada tem a ver com a 'vontade' da frase y, enquanto a 'mesma vontade' do sujeito que quer na frase x, então x é trivial. Se eu disser 'quero, mas meu braço não me obedece', a resposta correta seria algo do tipo: 'você precisa procurar um médico'. E se corpo na frase x significa vontade, então é a mesma vontade da que quer ser obedecida, ou é outra. Se é a mesma há contradição ('quero e não quero'); se é outra, há duplicação (a 'vontade mental' em luta com a 'vontade carnal' – que no entanto teriam de ser 'a mesma').

De qualquer modo, se olharmos para o discurso citado de Agostinho no parágrafo 618 avisados do estilo dialógico que organiza sua distribuição de vozes, a frase x se mostra ela mesa atravessada por mais de uma voz: a que diz 'quero' não tem de ser a mesma que diz 'meu corpo não obedece' – apesar de poderem ter saído de uma só boca, em uma só enunciação[163].

O papel de Agostinho em 618 não é o de ilustrar um oblíqüo reconhecimento do intrigante fenômeno da vontade fraca (*akrasia*) por parte de Wittgenstein, mas sim o de permitir introduzir dialogicamente um paradigma amplamente conectado, como no parágrafo 1, uma certa imagem da vontade que, tacitamente pressuposta, dissemina confusões. Explicitamos um pouco mais esta perspectiva no Anexo II.2.

[163] No cap. II.4, na comparação entre o Paradoxo de Moore e a Imagem Agostiniana da Vontade que ali promovemos, descobrimos com Wittgenstein que, em casos como estes, basta que eu me represente as coisas como se 'duas vozes saíssem por uma só boca'.

Em primeiro lugar a idéia de uma 'vontade fraca', *ainda* incapaz de gerar ações, supõe de saída que a vontade deveria, é claro, ter o poder de, *de algum modo*, 'gerar' ações, provocá-las imediatamente e mesmo de algum misterioso modo não-causal. É como se a parte do mecanismo ligado à ação estivesse em um espaço sujeito à corrupção, diferente do 'espaço', purificado, onde trabalha a parte do mecanismo ligada à vontade, que, sem ser impulsionada, impulsiona todo o mecanismo.

Uma vez que as razões já mudaram (Agostinho já está convencido da verdade doutrinal do cristianismo – que é ele mesmo quem está formulando -, ou seja, intelectualmente seu entendimento já esta 'convertido'), então, se as ações seguissem necessariamente de razões, elas mudariam automaticamente com a adesão racional a novas regras – o que não é o caso, sendo justamente isso o que dá ensejo ao drama narrado por Agostinho.

A digressão que fazemos em Anexo acerca das razões de Agostinho nas *Confissões*, pode ser elucidativa em uma comparação com o estilo de Wittgenstein nas *Investigações*; bem como elucidativo tanto do contexto de onde Wittgenstein extrai a citação que abre seu livro e que expõe seu 'programa', quanto do contexto de referência do parágrafo 618 (em nossa interpretação ambos parágrafos fazem uso de uma *Imagem Agostiniana*); e talvez possa ainda lançar alguma luz sobre o papel de Agostinho como *modelo* para a exposição das mitologias e confusões que o envolveram desde o TLP[164].

Por que começar com Agostinho? Gostaríamos de acompanhar aqui, e reforçar, a hipótese de que Agostinho é especialmente interessante justamente por poder ser visto como nada menos que o criador da 'vida interior', ou da 'subjetividade' ocidental [165]- em sua peculiaridade tanto 'cristã' como 'moderna'.

---

[164] Modelo este que está ausente, por ex., do *Big Typescript*, onde grande parte das críticas ao TLP, bem como das determinações de seu 'novo método', já estão configuradas. A Imagem Agostiniana é adotada na abertura do *Brown Book*, sem a citação direta como nas *Investigações*, mas não é assim usada no *Blue Book*. Trata-se de procurar entender o sentido de uma '*Imagem Agostiniana*' como paradigma introduzido por Wittgenstein enquanto *modo de apresentação* das mitologias atacadas pela Filosofia Gramatical.

[165] A observação já foi feita por B. Savickey (1999): "A Agostinho ele mesmo é creditada a descoberta da leitura silenciosa, e suas *Confissões* marcam uma nova forma de introspecção e uma 'cada vez maior internalização da consciência', (...) A linguagem é separada de falar a linguagem, e 'pensar' se torna 'falar para si mesmo'" – Op. cit., pág. 120 (Anexo I.5).

Ou seja, através da sua teoria do tempo como 'interioridade' ou melhor, como 'espaço da interioridade' onde há uma 'distensão da alma' (*distentio animi*[166]), Agostinho é o principal criador do 'mito da interioridade' subjetiva ocidental (mito comum ao *cogito* cartesiano, à 'tábula rasa' lockeana, à intuição pura do *tempo* kantiano, à intuição da 'vontade' schopenhaueriana, ao *fiat* jamesoniano, ao 'ego transcendental' do fenomenólogo, e ainda mantido, mesmo que ambiguamente - devido à falta de sentido de se tentar dizer o indizível -, no *solipsismo transcendental* do *Tractatus*).

Que na Sagrada Grécia não houvesse 'sujeito' ou 'subjetividade' no sentido cartesiano moderno, não significa que não tenha sido o caso de se pensar, mesmo na Grécia, o problema do tempo e da memória. Ao menos Aristóteles deixou explícita sua visão do problema em um pequeno tratado situado no contexto de sua História Natural[167] onde, como sempre, polemiza contra o ponto de vista pitagórico-religioso da *reminiscência* platônica e sua definição de conhecimento como *reconhecimento*; mas faz além disso algo também de grande relevância: o emprego pioneiro de problematizar e sistematizar o discurso sobre o tempo através da metáfora do espaço. O problema da memória seria neste quadro inicial, o problema da presença de um fato, mais a co-presença de uma *distância temporal* percebida entre o fato passado e o momento presente ('o antes e o depois').

Mas, ainda que Aristóteles já realizasse a noção de que a alma teria de percorrer uma *distância no tempo* para poder ter lembranças (de fatos pós-natais e não de idéias pré-natais), a determinação de que o 'lugar' onde esta distância é percorrida é o 'espaço' da 'interioridade' da 'alma humana', parece ser uma importante inovação agostiniana, pois para Aristóteles o padrão de medida objetivo do tempo estava dado pelas esferas perfeitas dos astros celestes.

O problema então é o que é esta 'distância' se ela é algo de 'real'? E vemos assim, que é a noção espacial de distância que permite *desenhar* o tempo. *Dizer* o tempo (a interioridade) envolve inevitáveis metáforas espaciais (da exterioridade),

---

[166] *Confissões*, XI, 26, "Nova teoria sobre o tempo": "Pelo que, pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão distensão; mas de que coisa o seja, ignoro. Seria para admirar que não fosse a da própria alma".

[167] *Peri Mneme kai Anamnesis* (*Sobre a Memória e a Reminiscência*). No comentário de Rey Puente: "Lembramos não que estamos percebendo algo agora (esta autopercepção é instantânea), mas sim que algo foi percebido anteriormente. O ato de lembrar, portanto, nada mais é do que co-perceber ou perceber adicionalmente (cf. *De Mem.* 450a: *prossaisthánetai*) o intervalo de tempo que separa a imagem atual do estado perceptivo pregresso que a produziu" – Puente, F.R., *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*, Ed. Loyola/Fapesp, São Paulo:

como 'espaço', 'distância', 'intervalo', 'caminho', etc[168]. Ostentamos o passado com 'lugares' no tempo.

Nas *Confissões*, Agostinho como que se arremessa contra esses limites da linguagem. Apesar de estar narrando sua própria trajetória íntima rumo à sua conversão, como um exemplo a ser imitado (no modelo da 'conversão de Vitorino' – que ele mesmo está imitando[169]), Agostinho nunca se dirige diretamente aos humanos: seu único interlocutor é Deus. Deus é a intimidade, o 'Tú Íntimo'. Quer dizer que só através da determinação do lugar de deus na memória pode-se tratar a memória em termos não espaciais (há uma 'interiorização' que é também uma 'elevação')[170].

O que nos interessa destacar disso é a duplicação do eu[171] que parece ser necessária a Agostinho para que ele faça sentido de sua própria conversão (unidade e identidade redescobertas). Para haver uma transformação de si mesmo é preciso passar a ser o que ainda não se é. Vemos que a idéia de uma 'vontade fraca' é que faz a mediação entre os dois caracteres da vontade cuja transformação é narrada: entre o que eu era (pecador) e o que passei a ser (santo). A fraqueza da vontade é um drama interior necessário para quem está em vias de transitar desde seus múltiplos eus aparentes para sua unidade e identidade verdadeira.

O que perguntamos acerca do contexto das Confissões, é afinal, o que, na descrição de Agostinho de sua própria ação (e conversão), é profundo 'conhecimento de si' e o que é aí uma brilhante inovação na 'forma de apresentação' das ações próprias?

Eu quero o que quero quando quero: não há como 'falhar' em querer. E se *não posso* falhar, também *não posso* 'tentar' querer (ainda que meu querer possa

---

2001, pág. 282. Quanto ao conceito de vontade, um abismo parece afastar o grego e o judaico-cristão (cf. cap. III.b.9)

[168] "Segunda razão de minha escolha da reflexão agostiniana sobre tempo e memória nas *Confissões*: ela marca um corte fundamental com as tentativas da filosofia antiga (em particular em Platão e Aristóteles) que definiam o tempo em relação ao movimento de corpos externos, em particular, ao movimento dos astros. Ao propor uma noção de tempo como inseparável da interioridade psíquica, Agostinho abre um novo campo de reflexão" – J.M.Gagnebin, *Dizer o Tempo*, p. 70, em *Sete Aulas sobre Linguagem, Memória e História*, Imago, RJ: 1997.

[169] Confissões VIII, 2: "A Conversão de Vitorino". Já foi assinalado pela Profa. J. M. Gagnebin o caráter 'borgeano' da narrativa agostiniana, que joga com histórias dentro de histórias.

[170] Confissões X, 17, "Da memória a Deus": "Eis-me nos campos da minha memória, nos seus antros e cavernas sem número, repletas, ao infinito ...". (...) "Transporei esta potência que se chama memória. Transpô-la-ei para chegar até Vós, ó minha doce luz ? ". Confissões, X, 25, "Onde ?": "Onde residis, Senhor, na minha memória?". Note-se que 'elevação' e 'interiorização' são ainda metáforas espaciais. No diálogo agostiniano só uma voz humana aparece, e à serviço da inaudível voz Una toda-poderosa; no dialogismo das *Investigações* diversas pessoas plenivalentes ganham voz – inclusive Agostinho.

ser tentado). Concluindo este comentário a 618, poderíamos dizer que, com certeza, a frase y 'minha vontade não me obedece' não tem sentido – não porque minha vontade sempre me obedeça, mas sim porque não existe a possibilidade de 'minha obediência' em relação à 'minha vontade'. Se não me obedeço é porque, na verdade, não cheguei a me ordenar (ainda que possa ter, expressamente, 'me dado' uma ordem).

Em 619, a expressão de 618 ('e alguém poderia dizer') reaparece, mas no subjuntivo ("*Und Man könnte sagen*"). E alguém já poderia sair dizendo: "Eu posso querer, a cada vez, somente na medida em que eu nunca possa tentar querer". Talvez fosse melhor dizer, em lugar de 'nunca' que, quando quero levantar meu braço, "*na maioria das vezes*, não *tento* erguê-lo" (tal como especificado em IF, 622)[172].

A conexão 618-619 pode ser feita ao localizarmos o que este 'alguém' de 619 pode estar fazendo com sua frase necessária ('somente querer se nunca tentar'), ou seja, com a regra que pretensamente formula. Segundo Hacker, 619 é "corolário de 618, e um diagnóstico da fonte causal da ilusão de que sempre se pode querer"[173]. No seguinte sentido: O autor da frase quer inferir, da idéia de que 'não posso tentar querer' para a idéia de que 'então nunca falho em querer' e, por tanto, que 'posso querer à vontade'.

Este mal passo, lembra Hacker, é afim à idéia de que, porque não posso ser ignorante de minha própria dor, então sempre sei que tenho dores.

4– 620-626 - 'Fazer' e 'Sentir': critérios da ação voluntária

Dando prosseguimento à sua investigação, neste trecho Wittgenstein desloca o foco para o 'fazer' que, à luz da *Imagem Agostiniana da Vontade*, aparece como "sem volume de experiência", e portanto como "ponto-sem-extensão" (como a 'ponta d'agulha'). O "eu faço" parece "ter um sentido determinado" e "independente de toda a experiência". O 'acontecer no fenômeno' seria mera conseqüência das ações, do '*Fiat!*', de um 'Eu faço' (*"Ich Tue"*), deste "verdadeiro agente" (*eigentliche Agens*).

---

[171] "E eu voltei a mim. O que não proferi contra mim mesmo ?" (*Confissões* VIII, 07).

[172] O parágrafo 619 parece mostrar como é fácil deslisar com os conceitos psicológicos – e por isso 622 sugere trocar o 'nunca' por 'geralmente' – corrigindo assim a *generalização* do que 'alguém estaria disposto a dizer'.

[173] Hacker IV, Op. cit., pág. 601.

Quando 'levanto meu braço', o que ocorre normalmente é que 'meu braço se levanta' (IF, 621). O que é deixado de lado quando tomamos uma frase pela outra é justamente o enfoque no 'eu' para o qual estamos acostumados a insistir em apontar. Quando levantamos voluntariamente o braço, na maioria das vezes 'não tentamos' erguê-lo (IF, 622), porque só posso 'tentar', e 'não conseguir', se há algum obstáculo a ser vencido, uma "dificuldade" (*Schwierigkeit*) a ser superada (IF, 623) para a realização da vontade (como no caso dos dedos cruzados).

624 vai propor um experimento, tipo "laboratório", para criar o contraste com a imagem invertida: agora 'eu sinto' (nos músculos e articulações) que meu corpo se move (sinto as correntes elétricas que passam por meu corpo) sem que ele de fato esteja se movendo. Pode-se ter o 'sentimento peculiar de mover', 'sem mover'. Pode-se fazer o experimento mesmo sem um laboratório: tente imaginar que 'tem o sentimento do movimento' ao mesmo tempo em que se 'auto-convence de que está em repouso' – é difícil, ou impossível?

Pois '*como você sabe que* moveu seu braço?', como 'eu sinto' poderia lhe dar esta certeza? qual o *critério* para "a medida do ato de reconhecer" (IF, 625)? Sentimentos e sensações não podem ser critérios mas apenas sintomas da ação voluntária.

Como descrever este 'sentimento', estas 'sensações' ou 'atmosferas' particulares? Isso depende de 'para onde' dirijo o olhar quando descrevo o que 'sinto'. O último 'experimento' do trecho é justamente o de 'sentir na ponta do bastão' (IF, 626): não para introduzir outro exemplo de ação voluntária, mas voltando-se para os 'paradigmas de descrição' em jogo na descrição das ações (em especial como o 'sentir' entra na descrição neste caso).

Ele permite mostrar que não se trata de 'descrever *erradamente* a experiência', mas de estar atento para o jogo que está sendo jogado. Aqui eu olho para o que eu faço, não para o que eu penso ou sinto. É claro que 'eu sinto' na ponta dos dedos, mas 'descrevo o que sinto' na ponta do bastão. 'Ao apalpar, não *olho* para a minha mão, e sim para a ponta do bastão'.

No caso da ponta do bastão (IF, 626), o que eu vejo determina o sentido do que digo. No caso dos dedos cruzados (IF, 617), o que vejo embaralha o que quero fazer.

5– 627-628 – O 'eu' e a descrição correta da ação voluntária

No último par de parágrafos do trecho, 627 introduz o exemplo do monge seguir a regra 'p': 'tocar o sino às 17:00'. Digamos que um monge segue esta regra voluntariamente. Como é para ser feita a "descrição de uma ação voluntária"[174]?

A descrição correta deve considerar que: 1- se o monge "tomou a decisão" de 'p'; então: 2- 'batem 5 horas e meu braço faz o movimento'; ou 3- 'batem 5 horas e levanto meu braço'?

A descrição 1-3 seria 'incorreta' e a 1-2 é 'correta'? É menos correto descrever a ação voluntária em termos de 'algo que acontece' (e que podemos prever) do que em termos de 'algo que fazemos' (e podemos escolher)? Que queremos fazer quando descrevemos a ação de um modo ou de outro?

Podemos imaginar também o caso 4 - 'batem 5 horas e meu braço não se move'. Que significa isso então? Que devo procurar um médico? Que quero mas meu corpo não me obedece? Ou que mudei de decisão ('não quero mais')? A decisão precedente 'age à distância', fazendo meu braço se mover às 5 horas, ou a decisão precedente faz com que, às 5 horas, eu escolha levantar meu braço?

628. A conclusão coloquial ("e *não quero* que você agora me pergunte 'mas *por que* não se surpreende aqui?'") do trecho deixa sugerido que, na descrição gramatical da ação voluntária, o que temos a descrever não é nada de misterioso, de 'profundo', de mágico ou 'oculto': nada há mesmo de 'espantoso' na ação voluntária (IF, 628) – o que pode, como sempre, decepcionar o filósofo que está à caça de coisas maravilhosas. O espantoso seria se eu erguesse meu braço e ele não se levantasse ('e não quero que me perguntem por quê!'). O 'não quero', de aparência tão arbitrária, tem o sentido de dizer que não tem sentido buscar razões (ou justificativas) para uma regra gramatical.

'Decisão' aqui, segundo Hacker, seria um conceito analisado como mais um dos 'candidatos', para ser descartado, como explicação da ação voluntária. Eu 'decido a cada passo' mas uma 'tomada de decisão' não é um impulsionar de um motor de partida que gera a ação sem ser gerado por nada. A ação voluntária não é necessariamente precedida por decisões, mas uma manifestação de decisão pode ser o início de uma ação voluntária.

---

[174] IF, 627. Note-se que o tema deste final de exercício gramatical é o mesmo do final do texto de Wittgenstein sobre a Liberdade da Vontade: a oposição entre 'Escolher e Prever' (cf. item II. 6).

Seria afinal possível agir contra a própria vontade, do mesmo modo como agimos ocasionalmente contra nossas próprias decisões? Ou será que só ajo contra uma decisão anterior, em função de uma decisão tomada a cada passo? Se a decisão provocasse a ação (à distância), então eu poderia me surpreender com o fato de que, às cinco horas, meu braço 'se levanta'! Não é o decidir que explica o querer, ainda que, se seguir regras voluntariamente terei de tomar decisões a cada passo.

Neste curto e comprimido tratamento, notamos que, no exercício gramatical aplicado por Wittgenstein ao conceito de vontade no trecho 611-628, é traçado um quadro onde encontramos, digamos, 'linhas de esclarecimento' (o que tem sentido afirmar acerca do papel do querer em nossos jogos de linguagem), em contraste com as, digamos, 'linhas de obscurecimento' (o que é 'sem sentido' dizer sobre a vontade, as 'mitologias' que envolvem os usos desta imagem). Linhas polifônicas estas que não devem ser desfiguradas pela nossa vontade de encontra 'a voz' verdadeira, única e definitiva, por trás da aparência dialogal.

Em linhas gerais, 611 introduz o problema gramatical da vontade que se explicita em 613, distinguindo-se do desejo (614-16), ganhando uma imagem de divulgação em 618, com a qual se debruça sobre o 'fazer' (620) e os 'sentimentos' envolvidos, concluindo com a falta de espanto típica ação voluntária.

Temos com isso um modelo básico de descrição gramatical do voluntário, e ficamos com uma questão acerca das direções para onde ele poderia ser ampliado sem distorções. Indicações sobre isso, do próprio Wittgenstein, as temos em outros texto da mesma época, que consideramos no próximo capítulo.

Com o tratamento gramatical do conceito de vontade apresentado na seção 600 das *Investigações*, dispomos de uma exemplificação da maneira de atacar, com a arte da comparação, um problema filosófico, o problema de 'descrever uma atmosfera', aparentemente inefável, a 'atmosfera do uso particular de uma palavra', que não é mais que o 'emprego especial da linguagem para propósitos específicos'. Conjugando uma série de aspectos, Wittgenstein levou a cabo a obtenção de uma resposta para a pergunta que ele mesmo se deu em 611: "com o que comparamos o querer?" – ou seja, que comparações elucidam e que comparações obscurecem, não o 'fenômeno', a 'experiência' ou a 'vivência' envolvida, mas a significação (e as re-signações) da palavra querer?

Podemos reunir em cinco pontos algumas características deste esboço wittgensteiniano de descrições gramaticais da ação voluntária:

1- O ponto de vista do voluntário introduz o ponto de vista da oposição entre 'atividade' e 'passividade', ou entre o 'que fazemos' e o 'que acontece'; o querer tem uma conexão interna com a ação em geral, uma pendência com a intenção, e normalmente exclui o desejo e o espanto. A noção de uma 'vontade fraca', se for algo cujo grau de força ou de fraqueza 'conheço desde dentro' exprime apenas uma vontade mal descrita;

2- O mais tradicional e espetacular 'problema da vontade' jamais cunhado pela filosofia tradicional (liberdade x determinismo) é um típico pseudo-problema filosófico, que pressupõe que o ato de querer ele mesmo (a volição) possa ser uma ação particular voluntária ou involuntária. Ou seja, que seja possível 'querer querer', isto é, que a vontade seja livre como um motor-*fiat* transcendental que impulsiona as ações humanas sem ser impulsionado por nada anterior no tempo;

3- As descrições da ação voluntária opõem 'fazer' e 'acontecer', e envolvem esclarecer as confusões de vários pares analógicos do querer: 'poder querer', 'saber querer', 'querer fazer', 'provocar o querer', 'sentir querer' e 'dirigir o querer'. A vontade não é parte de um dispositivo psicológico capaz de provocar, direta ou indiretamente, as ações; nem é o nome de uma conexão cognitiva especial, imediata e não-causal.

4- Querer não é uma meta-ação (uma ação específica interior e determinada, que antecedesse as ações em geral, dterminando-as); de modo que não há: 'não conseguir querer', nem 'tentar querer', pois não há 'querer querer' - e isto é uma proposição gramatical, um limite para o sentido do uso e do jogo do voluntário; querer não é um fenômeno, uma representação, uma experiência ou uma vivência, não é um ato, um estado ou um evento mental, não é voluntário nem involuntário, não é livre nem determinado, nem um companheiro da ação; querer é um conceito cotidiano, dialogicamente

exposto à confusão e à elucidação, dependendo dos papéis que *queremos* que ele cumpra na justificação das ações próprias e alheias;

5- Há uma falsa-imagem do querer e do fazer (como 'sujeito volitivo' e '*fiat*' meta-empírico), ligados à Imagem Agostiniana da Vontade, distorcendo nossas descrições da ação humana voluntária. O sentido desta imagem, para ser apreendido, demanda a compreensão do uso dialógico das vozes nas *Investigações*, sem redução monológica. O exercício gramatical polifônico é algo totalmente distinto do conflito de duas vozes na profundeza de uma alma. A 'conversão' (*Umstellung*) aqui é a do olhar diante da situação, do modo de ver, justamente o que *depende da vontade gramatical* – e não da graça ou da predestinação.

O 'Paradoxo do Querer', que tanto fez hesitar nosso jovem Ludwig, é algo que surge quando 'queremos decidir' se o ato mesmo de querer é uma ação voluntária ou involuntária; daí a dúvida insolúvel: a vontade é algo que fazemos ou algo que nos acontece? Somos livres para escolher o que queremos com nossa 'própria vontade', ou determinados por uma vontade que absolutamente 'não dominamos'? O que supomos quando dizemos que a vontade 'vem quando vem', quando alegamos que 'bateu uma vontade...', que 'foi sem querer', e coisas do gênero? – pois pode parecer que 'minha vontade escapa' ao 'controle de minha vontade' (como se poderia estar pronto a concluir, revirando os olhos).

Capítulo II

Aplicações Wittgensteinianas da Gramática do Querer

- *Investigações*, parte II, e Outras Notas da Segunda Fase

Introdução

Com vistas a uma visão algo mais delineada, assim como algo mais abrangente, das conexões da gramática do querer no interior da concepção wittgensteiniana madura do tratamento gramatical de termos ditos 'psicológicos' - tal como procuramos apresentá-la no final do capítulo anterior (capítulo I.b.6-8), com base na seção 600 da parte I das *Investigações* -, vamos agora contextualizar aquelas notas no conjunto mais amplo das anotações de Wittgenstein sobre filosofia da psicologia (e sobre as conexões gramaticais do verbo querer com outros termos) que são suas contemporâneas – com o que o corte se pretende ainda sincrônico, ou seja, representativo da mesma fase.

Julgamos ser este o melhor lugar para tratar das notas da chamada 'Parte II' das *Investigações* – na qual é feito um *uso gramatical do voluntário* cujo sentido queremos examinar em detalhe, segundo o qual o 'ver um aspecto' e o 'representar-se' *dependem da vontade* -, a fim de examinarmos o seu modo de tratamento da 'experiência pessoal', ou seja, do problema da 'assimetria' entre as pessoas gramaticais, à luz do conjunto de suas últimas anotações sobre o assunto.

O *lugar* ('entre' a sensibilidade e o entendimento) da gramática do 'ver como', bem como sua dependência (gramatical) em relação (interna, portanto) à vontade (ela mesma, por sua vez, também gramaticalmente concebida), sendo, com isso, o conceito de 'ver como' caracterizado como uma 'atividade', isto é, esta aplicação sistemática feita por Wittgenstein da *gramática do querer* no domínio psicológico, torna-se assim o foco central deste segundo movimento da análise.

Reunimos neste item, para tanto, em uma mesma rubrica, cinco conjuntos de notas dos anos quarenta, que nos parecem contemplar aquele horizonte de possibilidades, o *estoque* de notas a partir das quais, segundo os editores das *Investigações* em inglês, deveriam ser confeccionadas aquelas notas que viriam a substituir as notas efetivamente presentes na seção 600 da parte I das *Investigações*, caso seu autor tivesse completado seu trabalho. Mais do que tentar

'completar' o tratamento dito 'comprimido', 'fragmentário' e 'apenas esboçado' de Wittgenstein do 'problema da vontade' na seção 600 das *Investigações* – que julgamos suficientemente completo em sua intenção fundamental, a de indicar seu método de tratamento -, queremos tentar entender, através do exame de seu uso, feito por Wittgenstein, o lugar e o papel da gramática do querer no quadro geral dos termos psicológicos de que ele se ocupa, bem como os anuançamentos introduzidos no exame deste verbo, as linhas de desenvolvimento, de contraste e aproximação, que ficaram, por alguma razão, de fora da apresentação da gramática do querer na parte I das *Investigações*. Não falta nenhuma 'tese', 'definição' ou 'hipótese' para se *completar* a Gramática do Querer de Wittgenstein, mas falta investigar as *conexões* que, através de seus métodos comparativos, se pode aprender a *ver*.

Os cinco conjuntos de textos que selecionamos para esta contextualização nos sugerem uma exposição disposta em 'camadas' (a e b) na abordagem de cinco temas que destacamos a partir da consideração da parte II das *Investigações*.

Os cinco conjuntos de notas são os seguintes: i) os quatorze parágrafos da parte II das *Investigações* – que tomamos como fio condutor para a apresentação dos temas; ii) dos textos também já editados das *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* I e II (*Notas sobre Filosofia da Psicologia* - NFP); iii) das *Letzte Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (*Últimas Notas sobre Filosofia da Psicologia* - UNFP); iv) de *Zettel* (*Notas* - Z); e, finalmente, v) um último texto, de 1939/1945-6/7, um datiloscrito em inglês[1], intitulado *Notes on the Freedom of the Will* (*Notas sobre a Liberdade da Vontade* - NFW).

As 'duas abordagens' dizem respeito à ordem de entrada das notas em função de seu distanciamento em relação à parte I das *Investigações*. Separamos as abordagens em a) e b) para separar as notas da parte II das *Investigações* (parte a) dos outros três conjuntos de notas, NFP, UNFP e Z (parte b). No entanto, o melhor arranjo que encontramos não é exatamente linear. O plano *tópico* do 5 temas e as duas abordagens se entrelaçam de maneira mais perspícua, nos parece, mantendo a ordem de apresentação de primeira e segunda camadas (a e b), mas alterando a seqüência temática (1-3.a,1-3.b, 4.a-b e 5.a-b), deixando um sexto item em separado, pois aí se trata de um texto isolado e indireto (anotações de aula - NFW).

---

[1] Registrado no volume 99 dos microfilmes do *Nachlass* da Cornell University – disponível na Biblioteca do CLE/Unicamp ou por meios eletrônicos (oxford.uk). Este texto foi revisado e editado por A. Soulez, *Leçons sur la Liberté de la Volonté*, PUF:1998, cujo ensaio a respeito discutimos no cap. II.6.

Apresentamos assim, primeiro os pontos 1, 2 e 3, lado a (reenviando às *Investigações*, parte II), e depois os pontos 1, 2 e 3 novamente, lado b (reenviando às outras *Notas*). O ponto 4 por sua vez é apresentado de uma vez (lados a e b), e o ponto 5 também. Por fim é apresentado separadamente o ponto 6, sobre a *Liberdade da Vontade*.

Começamos com uma análise da parte II das *Investigações* que, como sempre, não pretende esgotar seus assuntos, mas apenas selecionar cinco pontos, ou tópicos, que permitam articular alguns aspectos que julgamos relevantes para nossa caracterização, primeiro, do sentido do tratamento gramatical de termos psicológicos em geral, no horizonte das *Investigações*, e segundo, do seu tratamento da gramática do querer em particular, em especial a noção de uma 'dependência da vontade'. Esta disposição dos temas organiza tanto a entrada dos fragmentos escolhidos de outros textos de Wittgenstein, como também a entrada dos comentadores selecionados.

Quanto aos Temas, podemos separar os cinco tópicos em dois grupos: os pontos 1 e 2 por um lado, e os pontos 3-5 por outro. Partimos do mais geral para o mais específico, caracterizando primeiro o modo de a Gramática, em geral, enfrentar o problema da *práxis* lingüística, do 'estilo individual' nos usos da linguagem cotidiana (item 1), para em seguida considerar o modo wittgensteiniano de tratar gramaticalmente o domínio 'psicológico' e a 'experiência pessoal', sua Gramática da Psicologia (item 2), marcada pelas noções pragmáticas de 'tempo' e 'pessoa', com a vaguidez própria destes jogos, que envolvem conceitos ditos 'elásticos', ou mesmo mais 'erráticos'[2] do que parecem, no 'fluxo da vida'

No segundo grupo, itens 3-5, especificamos os temas cujas conexões interessa exibir: primeiro as interconexões e variedades do conceito gramatical de 'aspectos', e seu lugar na rede psicológica (item 3), para alcançarmos enfim a conexão que nos interessa especialmente, de sua 'dependência da vontade' (item 5), mas não sem antes intercalar aí uma comparação entre a imagem agostiniana da vontade e o paradoxo de Moore, ou seja, o cognitivo e o volitivo, o entendimento e a vontade. Julgamos tal contextualização suficiente para ensaiar uma elucidação da proposição gramatical segundo a qual 'ver aspectos depende da vontade'.

---

[2] Como é dito no parágrafo 234 das Notas sobre Filosofia da Psicologia II (NPF, II): "O uso de uma palavra tal como 'pensar' é simplesmente mais errático (*erratischer*) do que parece à primeira vista".

Os temas:

1- Generalidade Gramatical e Particularidade dos Usos.

2- Gramática da Psicologia – prática e pragmática.

3- A Noção Gramatical de 'Aspectos': *entre* o sensível e o inteligível.

4- O *Paradoxo de Moore* e a *Imagem Agostiniana da Vontade* – conexões.

5- Aspectos e Vontade: dependência gramatical e sujeição terapêutica.

(6- Sobre a Liberdade da Vontade).

A Primeira Camada: parte II das *Investigações*

Cap. II.a.1- Generalidade Gramatical e Particularidade dos Usos

Nos 14 parágrafos da edição póstuma da parte II das *Investigações Filosóficas*, vê-se predominar, assim como ocorre com os outros textos de filosofia da psicologia da mesma fase, o exame da 'experiência pessoal': o 'eu', aparece como problema na relação, digamos, entre estrutura gramatical (as regras gerais *que* seguimos) e o estilo gramatical (o modo peculiar e, talvez, único, irrepetível, *como* seguimos as regras em certas ocasiões). O destaque vai para o papel da primeira pessoa singular no tempo presente, em contraste com outros tempos e pessoas, na constituição do sentido das manifestações, expressões, enunciações ou exteriorizações[3] psicológicas. A 'atmosfera especial', outrora inefável, dos usos particulares e circunstanciados das palavras, não será mais excluída da abordagem filosófica por razões formais e não mais escapará à gana investigativa da filosofia gramatical.

O parágrafo 1 da parte II das *Investigações* começa pelo contraste dos limites da representação de 'estados mentais' em humanos e animais: por que *não podemos* representar um animal esperançoso, se o podemos representar amistoso, temeroso ou zangado? Porque isso exige um domínio da linguagem, elemento

[3] O termo é preferido pela Profa. Sílvia Faustino (1995) para traduzir *Äusserung*, em lugar do, por demais genérico, 'expressão': "A tradução de *Äusserung* por exteriorização justifica-se por duas razões: em primeiro lugar, porque 'expressão', termo alternativo para traduzir *Äusserung*, é demasiado geral para caracterizar o jogo de linguagem que se pretende aqui descrever. Em segundo lugar porque, ainda que com certa hesitação, Wittgenstein emprega *Äusserung* e não *Ausdruck*, palavra que normalmente se traduz por expressão em português. Portanto, se há suspeita de alguma falha na escolha original do termo, a opção de tradução aqui feita não procura escamoteá-lo" – Faustino, S. – *Wittgenstein – o Eu e sua Gramática,* Ed. Ática (1995), nota 4 do cap. 3, pág. 82.

modificador de uma complexa 'forma de vida', cujos 'modelos' retornam com variações 'na tapeçaria da vida'[4].

O problema da representação, ou descrição, de estados mentais em humanos, esbarra na questão 'temporal e pessoal', inevitável nestes casos, em oposição à 'questão lógica', a qual, diz Wittgenstein, "queríamos apresentar (*wir stellen wollten*)". Será preciso oferecer um tratamento gramatical às assimetrias de tempo e pessoa que encontramos neste campo, as quais, tradicionalmente, escapam à lógica formal, mas sem por isso 'cair' em explicações empíricas.

> "Mas você não sente preocupação *agora*? (...) – a questão era realmente, é claro, temporal e pessoal (*zeitliche und persönliche*), não a questão lógica que queríamos apresentar"[5].

Será preciso distinguir a questão prática-empírica-particular da expressão de um certo indivíduo (pessoa) em um certo momento (tempo), da questão pragmática-gramatical-conceitual acerca do papel de 'tempo' e 'pessoa' na constituição das significações lingüísticas no uso de termos psicológicos na linguagem cotidiana.

O problema, o que está para ser gramaticalmente compreendido, neste contexto inicial, é justamente a 'combinação' entre duas coisas aparentemente heterogêneas, entre 'ouvir a palavra' e seu 'significado para mim', ou seja, entre uma 'espécie de emprego' geral e o 'dado momento' particular de seu uso:

> "Com suas palavras 'quando ouvi a palavra, ela significou para mim ...' ele se refere a um *dado momento* e a uma *espécie de emprego da palavra*. (O que não compreendemos é naturalmente esta combinação)" [6].

Tal 'combinação' a vemos como relação entre o momento particular, privativo e talvez único, de emprego de uma palavra, e a regra geral e pública de seu uso. É preciso que seja possível examinar a dita 'atmosfera peculiar' que o uso de certas

---

[4] "Isto é, os fenômenos da esperança são modificações dessa complicada forma de vida". (...) "'Preocupação' descreve-nos um padrão que retorna com diferentes variações na tapeçaria da vida (*stream of life/Lebensteppich*)" *Investigações Filosóficas*, parte II, par. i.
[5] IF, II, par. i.
[6] IF, II, par. ii.

palavras (um tipo de emprego) tem 'para mim' (em um dado momento) [7]. Daí a insistência de Wittgenstein em distinguir um 'tempo empírico' (o dos problemas práticos) e um 'tempo gramatical' (o dos problemas conceituais), dito também 'geométrico'[8].

Quanto ao tema das 'pessoas' gramaticais, julgamos importante introduzir desde já uma ressalva, de sabor dialógico. Os comentadores geralmente polarizam a questão das pessoas na gramática como uma oposição direta entre 'primeira' e 'terceira' pessoas, como se apenas este contraste fosse fundamental[9]. Questiona-se assim o pretenso acesso auto-observacional privativo que o sujeito das expressões em primeira pessoa teria por comparação com a observação da terceira. O que nos parece completamente elidido nesta forma de apresentação é justamente o papel da 'segunda pessoa *singular*' em nossos jogos de linguagem. O 'outro' da gramática não é simplesmente a terceira pessoa (o ele, 'de quem' se fala), mas é principalmente a segunda pessoa, o tu, 'a quem' se fala – além do eu, que é, notoriamente, 'quem fala'[10].

Em uma elucidação gramatical muitas vezes a pessoa tem de ser transformada, tanto tornando o 'eu' em um 'ele', como tornando o 'ele' em um 'tu' ou o 'tu' em um 'eu' e vice-versa, conforme o interesse do enfoque em jogo. A gramática das pessoas, singulares e plurais, não opõe de modo linear e simples 'eu' *versus* 'ele', mas parece ser mais um triângulo móvel que opõe dinamicamente eu, tu e ele, além dos círculos móveis de encaixe no 'nós' e 'eles' (não obstante o uso evocativo de um 'vós' ocasional, como nas *Confissões* de Agostinho).

Que o papel da segunda pessoa permaneça muitas vezes implícito nas manobras gramaticais não é razão para que a desconsideremos, simplificando assim o papel do 'outro' nas relações gramaticais complexamente dialógicas das pessoas.

---

[7] Como anotam Baker and Hacker a respeito: " 'A atmosfera psicológica' (...). A que isso alude é obscuro" – Comentário Analítico vol. II (1985), Op. cit., pág. 204.

[8] "Faria sentido dizer que isso *agora* contém aquela figura, ou que *já* o continha? – Então a resposta é atemporal (*Zeitlos*), e pode-se chamá-la de 'geométrica' ('*geometrisch*')" – *Últimas Notas sobre Filosofia da Psicologia* (UNFP), par. 146.

[9] Hacker sugere mesmo, como vimos, a possibilidade de 'circunscrever o domínio do psicológico' em Wittgenstein através da assimetria entre 'primeira e terceira pessoas' – cf. Hacker, P.M.S., *Comentário Analítico* vol. III, *Meaning and Mind*, pág. 430. Antonia Soulez sugere, por seu lado, privilegiar a oposição entre 'primeira pessoa singular' e 'primeira pessoa plural' (cf. item 6 deste cap. II)

[10] Cf. no Anexo I.6 o tratamento dos pronomes pessoais em Benveniste.

Notemos, no parágrafo iii da parte II das *Investigações*, por exemplo, na solução indicada por Wittgenstein para elucidar o uso da regra geral do dêitico 'esse alguém' em um caso particular, se não se trata justamente de uma terapia dialógica receitada:

> "O que faz com que minha representação de alguém seja minha representação *desse alguém*?".

Note-se já que aqui estão articuladas as três, e não apenas duas pessoas, como pode parecer à primeira vista. Trata-se de 'minha representação' (eu) de alguém (ele) para alguém (tu). Normalmente não haveria confusão se eu o representasse para mim mesmo ou para ele mesmo. Quem pode ter dúvida sobre a quem me refiro com a expressão 'esse alguém' não sou normalmente eu nem ele (se a relação se restringe aos dois), mas sim o tu ou o você a quem me dirijo falando sobre ele. É para o tu, dialogicamente implícito, para quem faço a representação de alguém, que a designação pode ser confusa. E Wittgenstein continua:

> "O que torna essa expressão uma expressão sobre *ele*? – Nada que lhe seja inerente ou que lhe seja simultâneo ('que esteja por trás dela').
>
> Se você quer saber a quem ele tinha em mente, pergunte-lhe !"[11].

Isto é: transforme a terceira pessoa em segunda pessoa! Se nada 'por trás', inerente ou simultâneo, seja na mente do sujeito designante, seja como propriedade do objeto (pessoa-ele) designado, permite garantir a identidade da pessoa específica designada pela locução de dêitico e pronome, então é a transformação gramatical de ele-do-enunciado (que disse '*esse* alguém') em tu-da-enunciação (*a quem* se pode fazer outras perguntas) o que nos permitiria 'saber' o que 'o outro tem em mente'[12].

> "Então poderíamos perguntar: 'Isso representa quem?' E a sua resposta decidiria"[13].

---

[11] IF, II, par. iii.

[12] Na frase de Wittgenstein acima citada um eu (o autor) se dirige a um tu (leitor) com um condicional: se você quiser saber algo sobre ele (a terceira pessoa), então transforme-o em segunda pessoa ('pergunte-lhe').

[13] IF, II, par. iii, p. 177.

Não há nada por detrás que garanta a significação, mas apenas as regras do jogo onde o lance é feito. Assim, no jogo pronominal, vemos a necessidade de distinguir estes três sentidos, três direções, ou três modos pelos quais as pessoas singulares entram no discurso: 'quem fala' – a primeira pessoa; o 'falar dele' (sobre ele, 'de quem' se fala, como sobre um objeto) – terceira pessoa; e o 'Falar contigo' (tu como pessoa, 'a quem' se fala) – segunda pessoa[14]. O 'falar contigo' é diferente de 'falar de ti' (como de um ele), e está tacitamente pressuposto tanto no 'falar de si' como no 'falar dele' (quando se fala 'consigo' toma-se o eu como um tu). Isso tudo é trivial mas parece precisar, neste caso, ser lembrado.

Obliterar a segunda pessoa é obliterar o próprio estilo dialógico das *Investigações* e necessariamente simplificar suas possibilidades de significação ao restringi-las ao problema da assimetria de primeira e terceira pessoas, ou ao diálogo de duas vozes identificáveis e monologicamente redutíveis.

Queremos assim deslocar a questão da assimetria das pessoas gramaticais, de uma oposição simples entre primeira e terceira – o que pode ser útil para a construção de teorias, deontológicas ou behaviouristas, por exemplo -, para uma algo mais conturbada conversação dialógica entre três pessoas gramaticais, plurais e singulares, pragmaticamente instáveis, dependendo de quem toma a palavra, de como se a ouve e de como o fazem, de quem se inclui e se exclui do uso de 'nós'.

Quando eu uso uma palavra, reconhece Wittgenstein, pode ser que várias 'possibilidades de emprego pairem parcialmente em meu espírito'. Porém, 'nos entendemos' com os outros 'sem saber se eles têm estas vivências'. O problema é pretender basear nestas vivências a possibilidade de elucidação das significações.

> "Se é assim, se as possibilidades de emprego de uma palavra quando se fala ou se ouve, pairam parcialmente em nosso espírito – se é assim, então isso é válido para *nós*. Mas nós nos entendemos com os outros, sem saber se eles também têm essas vivências"[15].

Nem o sentido nem a significação das expressões psicológicas são identificáveis com as ditas vivências, e nem ainda com um 'complexo' dessas

[14] Os pronomes pessoais são um dos últimos lugares da gramática normativa que conservam, em português, a estrutura declinativa tradicional, reta e oblíqüa (o modelo grego das três pessoas, segundo Benveniste, parece universal – cf. Anexo I.6).

vivências[16]. Devemos ser capazes de significar particularmente, independente das vivências particulares que, por acaso, solitariamente desfrutemos. Se as significações dependessem das vivências particulares interiores e determinadas de cada um, é provável que nunca nos entendêssemos. Mas nos entendemos - às vezes. A questão não é empírica, mas gramatical (ou seja, conceitual), sobre a possibilidade de elucidar o sentido de experiências pessoais através da linguagem comum. Tal possibilidade exclui fundar a significação em vivências interiores determinadas – mas nem por isso nos obriga, *então*, a adotar como critério definitivo o ponto de vista da terceira pessoa. No contraste de primeira e terceira pessoas, interessa menos o ponto (de vista) e mais o deslocamento do olhar, o exercício de transformação pronominal, a atividade dialógica no deslocamento tenso das vozes gramaticais no atrito da *práxis*.

As vivências que parecem dar significação a nossas palavras, os 'sentimentos' pelos quais gostaríamos de explicá-las, formam como que uma 'atmosfera' em torno de certas palavras, tornando-se mesmo 'evidente', *para nós*, que somente tal palavra diz tal coisa[17].

Tais atmosferas que parecem particularizar o emprego de certas palavras ('esta') devem poder ser descritas, e não mais mistificadas. Assim a análise das 'vivências de uma significação' deve ganhar instrumentos conceituais aptos a mostrar diferenças (evitando o perigo de querer fazer com eles 'distinções sutis'). Se vejo as coisas de certo modo, diferente do seu, se entendo as mesmas palavras de outro modo que você, pois as palavras para mim têm uma certa atmosfera distinta da que têm para você, se nossas vivências de significação são distintas, nada disso impede o trabalho de elucidação gramatical, pois a vivência não é um algo oculto que trago em mim e cuja manifestação externa apenas observo no outro segundo padrões de comportamento, ou 'modelos de vivência', mas é antes algo como uma 'passagem' a um modo de ver (uma 'mudança de aspecto'), a um modo de agir, de seguir regras.

---

[15] IF, II, vi – 'Sentimentos não são significações', na nomenclatura de Hallett.

[16] "A significação não é a vivência quando se ouve ou se diz a palavra, e o sentido da frase não é o complexo dessas vivências" – IF, II, vi.

[17] "Alguém que não pronuncia a palavra 'se' não tem nunca o sentimento de *se*? É, de qualquer modo, estranho se apenas esta causa provoca este sentimento. E assim se passa com a 'atmosfera' (*Atmosphäre*) de uma palavra: - por que encaramos como tão evidente o fato de que apenas *esta* palavra tem essa atmosfera?" – IF, II, par. vi, p. 182.

Na compreensão gramatical destas vivências é que o conceito de ver aspectos mostra, ao nosso ver, sua relevância. São as práticas cotidianas, as vivências particulares que constituem a atmosfera que parece determinar as significações de nossas palavras. Mas estas práticas particulares, de treino e uso, uma vez que sejam 'inseparáveis' da significação, não são mais 'atmosfera' alguma, isto é, não são elementos empíricos contingentemente acrescidos 'de fora' à significação, mas justamente aquilo que precisa ser descrito: as circunstâncias de uso e de aprendizagem.

> "A vivência é essa passagem, executada deste modo (*assim*, mais ou menos como eu o faço; uma descrição poderia apenas aludir a ela).
>
> A atmosfera que não se pode separar das coisas – não é, pois, nenhuma atmosfera"[18].

A constituição de atmosferas particulares de significações, compreendida gramaticalmente, isto é, como fundada nas regras de uso da linguagem e não nas faculdades dos sujeitos ou nas propriedades dos objetos, poderá ser devidamente descrita se entendermos a autonomia da gramática do 'ver como', ou seja, que 'por trás' da apresentação dos diversos modos de ver, da exposição de aspectos, não encontramos 'nenhuma outra determinação':

> "'Você pode ora pensar *nisto*, ora *naquilo*, ora olhá-lo como *isto*, ora como *aquilo* e então você o verá ora como *isto*, ora como *aquilo*.' – Como? Não existe, na verdade, nenhuma outra determinação"[19].

Longe de identificar o sentido de uma palavra com a descrição do 'complexo de suas vivências', e tanto quanto longe de negar que as vivências particulares tenham um papel na determinação da significação de nossas palavras, Wittgenstein mais de uma vez aproxima o trabalho de 'descrição de uma atmosfera' do uso de palavras em 'conversas estéticas' - mais que de conversas 'científicas'. Nos usos cotidianos de termos psicológicos, assim como na execução de peças musicais ou na realização de uma pintura, há 'estilos', ou seja, diferentes modos de fazer a

[18] IF, II, par. vi, p. 183.
[19] IF, II, par. xi, p. 200.

'mesma' coisa. Estilos são, em geral, dificilmente codificáveis em regras explícitas, tendendo com isso ao amaneiramento e estereotipia. Estilos podem ser altamente significativos para algumas pessoas enquanto 'nada dizem', simplesmente, para outras – e são 'educação e hábito' que devem ter algum papel aqui[20].

O entendimento do modo particular como alguém segue uma regra se parece menos com o entendimento de uma conclusão baseada em uma evidência observacional ou em uma dedução teórica, de bases indutivas ou dedutivas, tendo mais a ver com o entendimento de uma frase musical ou um estilo de pintura, nos quais se faz o uso normal da gramática do 'ver como':

> "Eis que me vem ao espírito que, em conversas sobre assuntos estéticos, são usadas as palavras: 'Você deve ver isto *deste modo*, pois é essa a intenção'; 'Se você o vê *deste modo*, você verá onde está o erro'; 'Você deve ouvir este compasso como introdução'; 'Você deve ouvir esta tonalidade com atenção'; 'Você deve frasear *deste modo*' (e isto pode se referir tanto ao ouvir como ao executar)"[21].

Esta aproximação com a estética evidencia, no entanto, um problema complementar, o dos limites para o arbítrio na seleção dos aspectos que constituem, para cada um, a significação de certas palavras, ou seja, o que regula os limites da possibilidade de escolha de um estilo que, não sendo algo que possa se chamar exatamente de 'consciente' (e menos ainda 'inconsciente'), deve ser imputado, ainda, na conta do arbítrio – isto é, sem se reduzir a meras 'questões de gosto':

> "Compare um conceito com um estilo de pintura: nosso estilo de pintura é, pois, arbitrário (*Malweise willkürlich*)? Não podemos escolher um à vontade (*nach Belieben eine wählen*) (por exemplo, o dos egípcios)? Ou trata-se aí apenas do bonito e do feio?"[22].

Será esta conexão do problema do estilo individual ou da descrição da atmosfera particular de uso das palavras (a 'vivência da significação'), com o

---

[20] "Poderia dizer como deve ser realizado um quadro para produzir tal efeito? Não. Há estilos de pintura (*Malweisen*), por exemplo, que nada me comunicam diretamente, mas sim a outras pessoas. Creio que hábito e educação desempenham algum papel aqui (*das Gewohnheit und Erziehung hier mitzureden haben*)" – IF, II, par. xi, p. 201.

[21] IF, II, par. xi, p. 202.

[22] IF, II, par. xii, p. 230.

conceito de 'ver um aspecto' - em sua aproximação com o uso da linguagem em estética e sua conexão com o problema do 'arbítrio', uma vez que 'ver aspectos depende da vontade' -, o que nos ocupará, sobretudo, no restante desta exposição.

Cap.II.a.2- Gramática da Psicologia – prática e pragmática.

> "A expressão 'eu queria, naquela ocasião, dizer...' refere-se a um *dado momento* e a uma *ação*. Falo das *relações* essenciais da expressão para separá-las de outras peculiaridades de nossa expressão".

Tempo (momento) e pessoa (agente), tomados gramaticalmente, são tomados do ponto de vista das relações essenciais ou 'relações internas' que permitem traduzir as significações do plano desconhecido (a atmosfera alheia) para o conhecido (a atmosfera familiar)[23].

A compreensão de uma significação psicológica na vida e na linguagem cotidiana, 'própria' e do 'outro', não prevê nenhum reducionismo explicativo monológico, seja ao 'si mesmo' (à vida interior do sujeito), seja também à alteridade objetiva do 'ele' (padrões impessoais de comportamento). Na questão da assimetria de 'primeira e terceira' pessoas, não podemos esquecer o papel, algumas vezes implícito, da segunda pessoa (com quem se fala e não de quem se fala – para alguém).

> "Quando pronuncio a frase trocando as significações de seus termos, seu sentido se desintegra para mim. – Ora, desintegra-se *para mim*, mas não para a pessoa a quem faço a comunicação. (...) *Não* ocorre então aquela 'representação da significação' (*Vorführen der Bedeutung*)"[24].

Note-se que o 'sentido para o outro', ao qual se opõe o 'sentido para mim', no caso, não é para uma terceira pessoa, de quem se fala, mas para uma segunda pessoa, a quem se fala, se comunica algo. Primeira e terceira pessoas são pessoas de quem falo (quando não estou falando sozinho), a segunda é a pessoa a quem eu ou ele fala. As contradições civis que atravessam nossa vida e nossa linguagem são

---

[23] IF, II, par. i: "E essenciais para a expressão são as relações que nos levariam a traduzir uma forma de expressão de uma espécie, aliás desconhecida por nós, para uma forma que nos é usual"

[24] O inglês traduz '*Vorführen der Bedeutung*' como "*parade of the meaning before one's mind*", que poderíamos arriscar traduzir como "desfile da significação diante da mente" – IF, II, par. ii.

elucidáveis à medida que podemos esclarecer a aspectualidade (ou seja, a perspectiva parcial ou as particularidades) das regras que seguimos, como as seguimos, à medida que podemos obter uma visão panorâmica das regras, das relações internas, das conexões que fazemos, e que vemos acontecer, no e pelo uso da linguagem.

> "As coisas que estão intimamente associadas umas com as outras, que o *foram*, parecem ajustar-se (*passen*) mutuamente"[25].

As coisas que *foram* associadas, o foram por nós, e 'nós' aqui não significa a referência ocasional da palavra, as pessoas empíricas com as quais nos reunimos ocasionalmente pelo uso dos pronomes, com seus problemas práticos ocasionais, mas significa a adoção de um ponto de vista pronominal que introduz a demanda por descrições de suas relações internas entre palavra e contexto. A 'atmosfera' que pareceria dever ser descartada de consideração, seja por parecer 'inefável', seja por estar conecta com as palavras em sentido causal, como que 'agregada' em ligação externa (no sentido de um problema 'prático'), passa a ser investigada e descrita como interna na trama conceitual do tapete da vida (em sentido 'pragmático'). Uma mudança de pessoa é uma alteração dialógica, que é também uma mudança de aspecto.

No parágrafo v da parte II, nomeado por Hallett como "De que trata a psicologia", vemos o uso de um termo que, ao que parece, é justamente aquele que deve ser substituído por 'aspectos' na abordagem gramatical dos termos psicológicos. Uma 'filosofia da psicologia' que não trata da alma (assim como uma 'filosofia da matemática' na qual não se calcula), parece que deveria se ater aos "traços do comportamento", ou a 'trilhos' comportamentais (*Züge den Benehmens*). Mas em lugar de se interessar por um tipo de 'traços de comportamento' (provavelmente da terceira pessoa) Wittgenstein vai calmamente dirigindo nosso interesse para os 'aspectos' das imagens, noção que recobre aquela sem restringi-la dogmaticamente:

> "E cada um destes *traços* do comportamento poderia ser o único a nos interessar? Então a psicologia trata do comportamento e não da alma?"[26].

Em lugar disso, devemos sempre de novo olhar para o propósito do uso dos signos, para suas circunstâncias e para o 'ponto' que se quer fazer no jogo, ou seja, a 'serviço de que' é colocada a 'descrição do comportamento':

> "O Doutor pergunta: 'Como ele se sente?' A enfermeira diz: 'ele geme'. Um relato sobre o comportamento. Mas deve existir para eles a questão de saber se este gemer é realmente autêntico, se é realmente a expressão de algo? (...) O que importa não é, pois, a serviço (*Dienst*) de que colocam a descrição do comportamento?"[27].

Esta imagem do contraste entre a 'voz do Doutor' (como voz da ciência médica) e a 'voz da enfermeira' (como voz da linguagem cotidiana) reaparece nas *Notas sobre Filosofia da Psicologia*, enfatizando a imagem como a de uma 'velha enfermeira'. Ali diz Wittgenstein:

> "Conceitos psicológicos são apenas conceitos cotidianos. Não são conceitos reformulados pela ciência para seu próprio propósito, como os conceitos da física e da química. Conceitos psicológicos estão relacionados com aqueles das ciências exatas como os conceitos da medicina estão relacionados com aqueles da velha enfermeira que gasta seu tempo cuidando do doente"[28].

É na interação verbal eu-tu, de primeira e segunda pessoas, entre médico e enfermeira, falando de uma terceira pessoa, o doente, por exemplo, que a questão da significação de um 'traço de comportamento' pode surgir e ser esclarecida. Cada descrição de um traço de comportamento pode comportar diversas 'pressuposições tácitas', e não há nenhuma 'fórmula simples' capaz de determinar a possibilidade de tal ou tal pressuposição:

> "'Mas eles fazem então uma pressuposição tácita'. Então o processo de nosso jogo de linguagem repousa sempre sobre uma pressuposição tácita (stillschweigende *Voraussetzung*)".

---

[25] IF, II, iv.
[26] IF, II, par. v.
[27] IF, II, par. v, p. 179.
[28] NFP, II, par. 62.

"Temos aqui dois jogos de linguagem e suas relações entre si são de uma espécie complicada. – Se quisermos transpor estas relações para uma fórmula *simples*, então nos enganamos"[29].

A questão dos 'pressupostos' que determinam a significação particular das palavras que usamos nunca é objeto de uma teoria (como poderia interessar a um médico de almas), mas é apenas assunto para a terapia (como na prática cotidiana da velha enfermeira cuidando da pessoa). Nada impede, porém, que o médico aprenda algo com a enfermeira[30].

Os pressupostos que particularizam uma significação podem até ser *demonstrados* a partir de regras gerais, mas se o fará de modo sempre unilateral, incentivando o uso dogmático de certos aspectos que selecionamos em nossas descrições – tudo o que devemos evitar. Neste caso (de buscar as regras que determinam o uso particular de regras) só evitaríamos o regresso infinito das regras pelo estabelecimento dogmático de uma regra axiomática (como fundamento de uma teoria, por exemplo). Mas a explicação tem um 'fim', e este fim coincide com o 'começo', ou seja, o começo dos jogos, os movimentos preparatórios que apenas criam as condições para o jogo, sem ser ainda um lance nele, enfim. Neste domínio se espraia uma 'pragmática filosófica': no domínio das 'fundações'.

No caso de desentendimento entre pessoas acerca de significações particulares (nossas 'contradições civis'[31]), é mais fácil apontar a diferença do que compreender sua base:

"'Você não compreende nada!' – diz-se, quando alguém duvida daquilo que reconhecemos como autêntico, - mas não podemos provar nada"[32].

---

[29] Respectivamente IF, II, par. v, p. 179 e IF, II, v, p. 180.

[30] Na Enfermagem há a convenção aceita de que o médico se ocupa com 'a doença', enquanto o enfermeiro ocupa-se com 'o doente'. Enquanto para o médico, ou o cientista, a pessoa individual concreta é antes um obstáculo para seu acesso à doença em geral, para a enfermagem é a terapia cotidiana, os cuidados particulares com um doente específico que importam. A imagem é interessante por sugerir o modo, entrevisto por Wittgenstein, de relacionar a Gramática da psicologia e a Ciência psicológica (ou como temos dito, epistemologia e gramática). Por um lado a enfermeira nada tem a ensinar ao médico. Por outro lado um jovem médico sempre pode ter muito a aprender com a velha enfermeira.

[31] Como sempre, usamos esta expressão em relação ao parágrafo 125 das *Investigações*, como envolvendo 'o' problema filosófico, desde o ponto de vista gramatical.

[32] IF, II, p. 227.

Menos que o de fundar uma nova teoria da mente, por exemplo, a gramática da psicologia de Wittgenstein envolve, ao nosso ver, um problema mais amplo, o de 'conhecer os humanos' e o sentido de suas ações. Isso não se obtém com nenhuma teoria, mas através da direta 'indicação de aspectos': em casos como estes não se aprende uma 'técnica', mas 'juízos corretos' (ou paradigmas, que são introduzidos, por exemplo, através da literatura). Não se demonstra, através de regras, que o modo de ver o aspecto é correto ou incorreto. Os aspectos se os vê ou não se os vê (há o caso da 'cegueira para aspectos'), e posso aprender a ver aspectos através de paradigmas e exemplos, mais ao modo das discussões estéticas que das discussões científicas. Pode-se dizer que 'há regras' também aqui, para estas *significações*, só que tais regras, *pace* Granger, não formam nenhum 'sistema'. É que as 'experiências' por que se passa, as vivências, podem ser, em psicologia, determinantes, e a indeterminação que isso introduz neste campo deve encontrar um meio de ser adequadamente expressa.

> "Pode-se aprender a conhecer os humanos? Sim; muitos o podem. Mas não por meio de um curso, e sim por 'experiência'. – Alguém pode ser professor disso? Certamente. Ele lhe dá a *indicação* certa, de tempos em tempos. – Tal é o aspecto aqui do 'ensinar' e do 'aprender'. – Não se aprende nenhuma técnica; aprende-se juízos corretos. Há regras também, mas elas não formam nenhum sistema, e apenas quem passa pela experiência pode empregá-las corretamente. Sem semelhança com as regras do cálculo.
>
> O mais difícil aqui é expressar a indeterminação corretamente e sem falsificação"[33].

A dificuldade gramatical é encontrar o meio adequado de apresentação das vivências, de descrever estas vivências da significação, que parecem dar sentido a nossas ações particulares de seguir regras, sem ter, para isso, de reduzí-las a um sentido monológico coerente. Jamais se diga que a culpa pelas confusões é da imprecisão da linguagem ou da insuficiência de vocabulário. Se faltam palavras, por que não as introduzimos?[34].

---

[33] IF, II, p. 227.

[34] "Posso reconhecer o autêntico olhar do amor, diferenciá-lo do simulado (...). Mas eu posso ser totalmente incapaz de descrever a diferença. E não porque as línguas que conheço não têm palavras para isso. Por que simplesmente não introduzo novas palavras?"- IF, II, p. 228. O conceito de 'ver aspectos' é um exemplo, como

No último parágrafo da parte II Wittgenstein volta a tematizar o sentido de seu trabalho em psicologia, por comparação com seu tratamento da matemática (onde a 'demonstração' toma o lugar da 'vivência'), destacando seu interesse pelos 'fundamentos' destas áreas, ou seja, pelos conceitos e pelas confusões que seus usos engendram.

A psicologia não é, do ponto de vista gramatical, uma 'ciência jovem' à espera de conceitos mais exatos e precisos, e nem a gramática dos termos psicológicos tem seu interesse em fazer uma tal ciência 'amadurecer'[35]. A jovem gramática filosófica permanece interagindo terapeuticamente, ao modo da velha enfermeira, com as melhoras e recaídas do interlocutor - não quer se tornar um senhor doutor.

Cap. II.a.3 - Imagem x Aspectos

Há muitos mais laços pragmáticos internos entre a linguagem e a realidade, Horácio, do que tudo aquilo que pode formalizar nossa sintaxe e nossa semântica filosófica

O parágrafo vii da parte II das *Investigações*, que Hallett intitula 'Sonhar', apresenta nosso[36] conceito de linguagem como algo que descreve, em primeiro lugar, uma 'imagem' (*ein Bild*). A imagem nos engana (nos logra) porque parece já, por si mesma, indicar seu tipo apropriado de emprego. Vemos a imagem, mas não vemos o modo como nós a vemos. E nosso modo de ver nos parece tão natural que soaria absurdo que alguém não a visse do mesmo modo – mas quanto a isso, 'não podemos provar nada'. Há várias possibilidades de emprego de uma imagem (diversos aspectos podem ser dela selecionados), mas em *meu uso*, a imagem parece me dispensar de investigar estas tantas possibilidades. Não me dou conta de que tomo apenas um aspecto da imagem, tão evidente ele me parece, ao menos até que a expressão alheia me mostre que a 'mesma' imagem pode ser tomada pelos outros sob diferentes aspectos, e com o mesmo grau de convicção. Tais 'modos de

---

veremos a seguir, de 'introdução de palavras', elas mesmas cotidianas, em um novo uso, a fim de elucidar certos fenômenos diante dos quais nosso vocabulário parece se estreitar.

[35] "A confusão e o deserto da psicologia não se explicam pelo fato de ela ser uma 'ciência jovem'; (...). Existem na psicologia métodos experimentais e *confusão conceitual*. (Como, no outro caso, confusão conceitual e método de demonstração" - IF, II, par. xiv. "É possível uma investigação da matemática inteiramente análoga à nossa investigação da psicologia. É tão pouco *matemática* quanto a outra é *psicológica*. Nela *não* se calcula; não é pois, logística (*nicht Logistik*), por exemplo. Poderá receber o nome de investigação dos 'fundamentos da matemática' " – Idem.

[36] O alemão diz "*Unsere Sprache beschreibt zuerst einmal ein Bild*", que a tradução inglesa particulariza de outro modo, dizendo "*What this language primarily describes is a picture*" – IF, II, vii, p. 184.

emprego' de uma imagem, porém, permanecem 'nas trevas', e é justamente o que precisa ser investigado:

> "Nossa linguagem descreve primeiramente uma imagem (*Bild*). O que deve acontecer com ela, como deve ser empregada, isto permanece nas trevas. Mas é claro que deve ser pesquisado, se se quer compreender o sentido de nossas afirmações. A imagem, porém, parece dispensar-nos dessa tarefa; ela já indica um determinado emprego. Com isso ela nos logra"[37].

Ao invés de pretender fundar nosso 'saber' a respeito do que ocorre em nós mesmos (e os exemplos de Wittgenstein no par. viii da parte II são o de 'saber' como movo meu dedo sem olhar para ele, de que direção vem um som, que a dor que eu tenho é 'de dente' - sua localização -, e saber o tempo da minha recordação)[38] em 'traços característicos' (*Merkmal*), nossa atenção deverá ser desviada para os 'aspectos' das imagens que nossa linguagem, primeiramente, nos apresenta. 'Saber' aqui não significa mais que 'poder descrever'.

Ocorre com os 'traços característicos' (*Merkmal*) das sensações e sentimentos, o mesmo que ocorria com os 'traços do comportamento' (*Züge den Benehmens*): tais traços não fornecem um critério objetivo para a adscrição de vivências mentais, mas dependem, em sua significação, do contexto de uso, das regras do jogo onde o lance é feito. O critério dos jogos de linguagem não é a presença ou ausência do sentimento (vivência) ou da sensação ('cinestésica', por exemplo). A nuance está na passagem do 'deve' para o 'pode': um traço característico da vivência *pode* me informar sobre a localização da dor, por exemplo. O equívoco é acreditar que um tal 'traço' *deve*, sempre, ser a base de uma informação que eu receberia de mim mesmo. Um traço não *deve*, mas *pode* trazer informações – segundo critérios internos ao jogo que se joga.

> "*Que* impressão sensível ? Ora, *esta*; descrevo-a com palavras ou por meio de uma imagem. E então: o que você sente quando seus dedos estão nesta posição? – 'Como podemos explicar um sentimento? É algo inexplicável, especial'. Mas deve-se poder explicar o uso das palavras! Procuro então a diferença

[37] IF, II, par. vii.
[38] IF, II, par. viii, p. 185.

gramatical. Façamos, por uma vez, abstração do sentimento cinestésico! – Quero descrever um sentimento a alguém e digo: 'Faça *assim* que você o terá'"[39].

Ao invés de pretender fixar critérios para identificar sensações ou sentimentos (e suas atmosferas inexplicáveis, especiais) enquanto determinantes de significações particulares, trata-se, em gramática da psicologia, de descrever as imagens e seus aspectos, de esclarecer os usos comuns e particularizados das palavras (e essa combinação), de aprender a apontar as diferenças gramaticais. Lá onde não há mais razões e teorias, onde não cabe mais 'explicar' e 'convencer', há ainda possibilidade de esclarecimento porque há a possibilidade de *persuasão*, há aspectos e modos de vê-los, há, enfim, imagens, as que são introduzidas, primariamente, pela (nossa) linguagem.

Podemos chegar, assim, ao tema da confusa 'gramática do observar-se' (que afinal não é nenhum observar), no contexto da questão do estatuto das expressões psicológicas na voz primeira pessoa singular presente - e sua assimétrica autoridade especial -, tal como introduzida no parágrafo ix da parte II, intitulado por Hallett como 'Expressão de emoções'. Neste exame da gramática do observar-se encontramos uma 'questão' e um 'problema'.

"Quem observa sua própria preocupação, observa-a com que sentidos? Com um sentido especial; com um sentido que *sente* a preocupação? Assim ele a sente *diferentemente* quando a observa? E que preocupação observa ele então? Aquela que só está aí quando é observada? 'Observar' ('*Beobachten*') não produz (*erzeugt nicht*) o observado (*das Beobachtete*). (Esta é uma constatação conceitual)"[40].

---

[39] IF, II, par. viii. A descrição de um sentimento se assemelha assim, mais uma vez, a conversas estéticas.

[40] IF, II, par. ix, p.187. Esta 'constatação conceitual' nos é interessante em paralelo com outra constatação gramatical como esta, que vem a seguir, de que 'imaginar', por contraste, produz, em certo sentido, o imaginado, e justamente *porque* 'dependem da vontade', o imaginar, assim como o 'ver aspectos', não nos dão informação sobre o 'mundo exterior'. 'Observar' *não é* 'sujeito à vontade' (e isto deve ser o reverso daquela constatação conceitual) – mas, especialmente neste caso, 'há transições'. Exatamente deste contraste entre o mundo exterior (*Ausserwelt*) e o, digamos, 'mundo da vontade' (*Willenwelt*), é que vemos surgir primeiramente o problema do 'ver' (no sentido de 'observar'), do 'imaginar' ou 'representar-se' (*Vorstellung*), do 'interpretar' ou 'pensar' (que parece, em certos casos, ser 'acrescentado' ao mero 'ver') e, finalmente, o 'ver um aspecto' ou 'ver como' – e veja-se que não se trata de fazer distinções sutis. A dificuldade está em entender de que modo o imaginar e o ver um aspecto são 'atividades' – e é principalmente isto que está marcado, ao nosso ver, na constatação da 'sujeição à vontade' destes verbos.

A Questão e o Problema psicológico nas IF, II, par. ix

"A cada uma dessas frases corresponde uma entonação especial, um contexto diferente", observa Wittgenstein – ou, se diria ainda, uma 'atmosfera'. Uma atmosfera psicológica que *percebemos*, mas não pelo 'canto dos olhos':

> "A questão é: 'Em que espécie de contexto isto está inserido?'. Não vem nenhuma resposta quando procuro responder à questão 'a que viso?', 'o que penso então?', repetindo a manifestação de medo, prestando atenção a mim mesmo, como que observando minha alma com o canto dos olhos. Posso, porém, perguntar, em um caso concreto: 'Por que disse isso, o que estava querendo com isso?' – e poderia também responder à questão; mas não devido à observação de fenômenos concomitantes ao falar"[41].

A vontade não é um fenômeno, não é algo que se observa em si mesmo, não é algo que vejo acontecer. Se eu quiser saber o que significa falar em vontade tenho de investigar as circunstâncias de uso, as regras do jogo, os meios de apresentação de paradigmas, isto é, todo aquele contexto *pragmático* em que isto está inserido.

> "O problema é, pois, o seguinte (*Das Problem ist doch dies*): o grito, que não se pode chamar de descrição, que é mais primitivo que qualquer descrição, faz, não obstante, o serviço (*den Dienst*) de uma descrição da vida da alma (*Seelenlebens*). Um grito não é uma descrição. Mas há transições. E as palavras 'tenho medo' podem estar mais próximas ou mais afastadas de um grito. Podem estar bem próximas ou *inteiramente* afastadas dele"[42].

Eis pois, neste contexto, o problema dos jogos de linguagem com termos psicológicos: signos que não são descrições de coisa alguma, mas que fazem o serviço ou cumprem o papel de descrições da 'vida interior' ou da 'vida da alma' – e com transições. Quando falo de minha vida anímica, minhas palavras não ganham sentido em função de descreverem verdadeiramente ou falsamente meu mundo

---

[41] IF, II, par. ix, p. 188.

[42] IF, II, par. ix, p. 189. Neste trecho se apoia a Profa. Sílvia Faustino (1995) para falar em "grau zero" da exteriorização, noção que teremos ocasião de comentar.

interior – mas podem ser, ou cumprir o papel de, uma descrição: para o outro[43]. Muitas vezes, o que tem sentido que o outro diga sobre mim, nem sempre tem sentido que eu diga sobre mim. E muitas coisas que digo sobre mim não têm o menor sentido que alguém outro o diga.

A Questão da descrição gramatical está na *suficiência* da descrição do contexto de uso da palavra, a suficiência das circunstâncias que temos de aprender a descrever para elucidar conceitos psicológicos[44].

Vamos subdividir a apreciação deste conceito (Ver Aspectos[45]) examinando seus dois limites gramaticais, seu umbral inferior, por comparação com o ver, o sensível (1- 'ver e ver como'), e seu umbral superior, por comparação com o pensar, o inteligível (2- 'ver e pensar').

1- Ver e ver como

> "Dois empregos da palavra 'ver'. O primeiro: 'O que você vê ali?' – 'Vejo isto' (...). O segundo: 'Vejo uma semelhança nestes dois rostos' – aquele a quem comunico isto deve ver os rostos tão claramente como eu mesmo (...). Observo um rosto e noto de repente sua semelhança com um outro. Eu *vejo que* não mudou; e no entanto o vejo diferente. Chamo a esta experiência de 'notar um aspecto'. Suas causas interessam aos psicólogos. A nós interessa o conceito e sua posição nos conceitos de experiência"[46].

Notemos primeiramente que *a pessoa* a quem comunico que vejo aspectos – a qual deve poder ver a figura tão claramente como eu - é uma pessoa *a quem* comunico que vejo tais e tais aspectos, isto é, uma segunda pessoa.

---

[43] "A percepção de um simples aproxima-se do ver unívoco, que anotaríamos segundo a gramática do 'ver', mas é descrita por uma terceira pessoa segundo a gramática do 'ver como': o verbo se torna defectivo na primeira pessoa, mas não na terceira" – Salles, J.C. (2002) Op. cit., pág. 296.

[44] 'Ver isto' e 'Notar um Aspecto'. A 'Mudança de aspecto'. Este critério de 'suficiência contextual', se opõe às exigências analíticas tradicionais de satisfação de 'condições necessárias e suficientes' de uma significação. Para isso nos apoiamos no artigo de Raggio. R., *Family Ressemblance Predicates – FRP – Modalités et Reductionisme*, in: *Wittgenstein et le Problème d'une Philosophie de la Science* – Aix-en-Provence: 1969. Segundo Raggio neste artigo, os FRPs são um dos 'nós' a partir dos quais "se organiza toda a última filosofia de Wittgenstein", enquanto os 'modais' são o 'nó teórico' de "todos os sistemas filosóficos" - pág. 193. "Wittgenstein nega que a existência deste ou daqueles casos ideais de comparação sejam a condição necessária para poder falar em comparação (bem entendido que Wittgenstein não contesta que sejam condições suficientes)" – pág. 195. "Como os contextos a que se referem nada têm em comum, os predicados que a eles se referem são Termos de Semelhança de Família" – idem, pág. 196.

[45] Seguiremos primeiro a introdução do conceito no longo parágrafo xi da parte II das *Investigações*.

[46] IF, II, par. xi, p. 193. 'Experiência' aqui é *Erfahrung*: "*Seine Stellung in der Erfahrungs-begriffen*".

A diferença entre ver 'isto' (observar) e ver 'a semelhança entre isto e aquilo' (notar) parece residir, à primeira vista, entre o 'puro ver' de um lado, e um 'ver mediado' de outro, mediado por um conceito (o conceito de 'semelhança', no caso), por um 'pensamento' e, portanto, por uma 'interpretação' deste conceito – parece inevitável concluir.

> "Mas podemos também *ver* a ilustração ora como uma ora como outra coisa. – Portanto, nós a interpretamos e a *vemos* como a *interpretamos*"[47].

Para uma adequada interpretação desta relação entre ver e interpretar nos parece importante, seguindo os passos da análise de Salles (2002)[48], reenviar ao contexto destas notas, no debate psicológico, entre 'nativistas' e 'empiristas', que parecia ter nosso autor diante de si. Neste trabalho supra citado, que focaliza mais detidamente a gramática dos conceitos de percepção (sensível) – os quais costumam ter por caso paradigmático de um 'puro ver' o 'ver cores' -, sobressai a questão da compreensão do modo pelo qual, segundo o segundo Wittgenstein, uma abordagem gramatical pode ajudar a dissolver 'enigmas' reincidentes, como o precípuo enigma da expressão não hipotética do 'simples'[49] – problema que parece ser logicamente, psicologicamente, ontologicamente e epistemologicamente *insolúvel* e assim, de certo modo, *impertinente,* ou seja, um autêntico 'problema metafísico' (porém, gramaticalmente *dissolúvel*) e, enquanto tal, deixado em aberto no horizonte do *Tractatus,* ao mesmo tempo que vale de porta de saída de sua fortaleza doutrinária, fronteira que se queria definitiva da essência da linguagem[50].

---

[47] IF, II, par. xi, p. 193.

[48] Salles, J.C. – *A Gramática das Cores em Wittgenstein*, Vol. 35, Col. CLE/Unicamp: 2002; Segunda parte, item segundo: "Ver e Ver Como" (pp. 281-317). "Em 'Ver e ver como' (...) Wittgenstein mostra-se inserido em uma polêmica característica da tradição austro-germânica: o confronto entre nativistas e empiristas, que contrapôs a psicologia da Gestalt à obra de Helmholtz. (...) Todo discurso sobre a cor parece solicitar ou pressupor um discurso sobre o campo visual e sobre a percepção", pág. 39.

[49] Como anunciado no Prefácio, pág. 17. Significa que não se trata, neste nível, de hipóteses, mas de "convenções normativas para o sentido" (cujo papel não é o de fazer descrições de algo mais profundo, mas apenas o de "estabelecer limites" – Idem). Ainda segundo o autor do Prefácio, trata-se de um exercício de compreensão do sentido da transição da "metáfora do espaço lógico para a das formas de vida" – *A Gramática da Cores em Wittgenstein*, Prefácio, pág. 18.

[50] Em Salles encontramos a sugestão, referida na Introdução deste, de ver a questão da continuidade entre TLP e *Investigações* como 'continuidade retrospectiva', que tomamos como um modo de exprimir a idéia de uma 'latência da obra futura' (desde um ponto de vista auto-terapeutizado), contra a visão mais comum, e ainda dominante, de uma latência da obra posterior já no *Tractatus*: "Logo, não seria uma latência autêntica, prospectiva, mas sim uma trazida à luz pela constante reinvenção da obra, característica, talvez, do que se costuma chamar de terapia. Por isso mesmo, quando Wittgenstein acaso rememora os passos de sua reflexão, só a anatomia da obra futura pode localizar e decidir o que a antecipa" – Salles, J.C., Op. cit., Introdução, pág. 81.

Segundo Salles, é lugar comum que as análises do conceito de cor tendam a reiterar a oposição entre o lado do objeto (digamos, 'noemático') e o lado do sujeito (o 'noético') do fenômeno em questão, ou seja, para a 'luz' e o 'campo visual' de um lado e para a 'visão' e a 'percepção' de outro, enquanto Wittgenstein, ao abandonar a doutrina metafísica dos objetos simples do TLP, não passa, por isso, a se interessar pelas faculdades de um sujeito, mas antes, pelo "emprego efetivo e diversificado de expressões que descrevem o ver"[51].

> "Contextua o debate sobre a gramática do 'ver' a ilusão de que a percepção de cores, a experiência cromática, consista em um dado sensorial primário, anterior a qualquer interpretação. Se Helmholtz as considera elementares, afirmando que se lhes juntariam interpretações, Köhler, seu opositor, também as julga primárias, sendo sua organização uma qualidade sensorial primeira. (...) A cor era, portanto, para ambos modelo, critério disposto ao olhar, fixa e simples entidade extra-lingüística (...). Wittgenstein pretende mostrar (e esta é uma tese nuclear) que não se decide sobre cores por remissão a dados sensoriais imediatos"[52].

O ponto, como queremos deixar enfatizado, é que o "*ver como* pode ser uma *Willenshandlung*, enquanto ver, repetimos, é um estado (*Zustand*) e não uma atividade, da qual daríamos uma descrição"[53].

Quanto ao enigma do simples, no caso de ver cores ('primárias'), a solução wittgensteiniana, similar para outros termos psicológicos, será compreender a simplicidade como interna ao meio de apresentação das cores: "*A simplicidade é essencial à técnica de apresentação da cor, não à impressão correlata*"[54].

O que importa ainda destacar é a questão do 'lugar' do 'ver como' entre os conceitos psicológicos, '*entre*' o ver e o pensar, lugar este que, como diz Salles, no que estamos em pleno acordo, *não é* um ponto categorial fixo de contato entre o sensível (ver) e o inteligível (pensar), um ponto estável e prototípico para a

---

[51] Salles, J.C. (2002) Op. cit., pág. 281. Ainda segundo Salles, "O interesse é teórico, a saber, 'notar um aspecto', ver uma significação, é conceito semelhante ao de compreensão do significado *in einem Augenblick*, quando todavia o significado só pode ser exemplificado por uma técnica de seu emprego" – Idem, Ibdem, págs. 286-7.
[52] Salles, Op. cit., pág. 298-9. Em Helmholtz, por exemplo, estaria formulada a posição de tomar a sensação de cor como protótipo da sensação visual, 'independente' de qualquer 'ato da vontade', por oposição aos aspectos, que, por 'dependerem da vontade', seriam, *por isso*, logicamente exteriores ao 'ver'. Cf. Salles, Op. cit. pág. 299.
[53] Salles, Op. cit. pág. 301.

construção e organização de nossas experiências e para a descrição de sua significação[55]. '*Entre*' o empírico ver e o transcendental pensar é que corre errática a gramática – no fio da navalha – pois agora o sentido colapsa junto com as significações[56].

A vivência de 'notar um aspecto' parece ser assim um fenômeno, à primeira vista, paradoxal: é um ver e não é um ver. Ou ainda: é um ver onde o que eu vejo 'não mudou' e, ao mesmo tempo, 'vejo diferente'[57].

Destaquemos daqui, pois, as diferenciações gramaticais promovidas por Wittgenstein neste contexto. A noção introduzida, de 'notar um aspecto', se diferencia, na seqüência do parágrafo xi da parte II das *Investigações* em 'visão permanente' e 'revelação' do aspecto:

> "E devo diferenciar entre a 'visão permanente' de um aspecto e a 'revelação' de um aspecto. No caso de me mostrarem a figura, pode ocorrer que eu veja nela apenas e somente uma lebre (...). À pergunta 'o que você vê aí?', não teria respondido: 'vejo-o agora como lebre figurada'. Teria simplesmente descrito a percepção; o mesmo que se minhas palavras fossem: 'Vejo ali um círculo vermelho'. Entretanto, alguém teria dito de mim: 'Ele vê a figura como figura L'"[58].

Entre a visão permanente do aspecto e a revelação do aspecto, o fenômeno que parece interessante, ou enigmático, é o da 'mudança do aspecto', quando se diria que a figura alterou-se completamente, sem que nada nela tenha se alterado[59].

---

[54] Salles, Op. cit. pág. 310 – grifos itálicos do autor. "A simplicidade define-se pela técnica de apresentação de um paradigma. A cor é então simples porque posta como simples por estes jogos e neles assim suposta", Ibdem, pág. 311.

[55] "De qualquer maneira, não parece exato identificar o 'ver como' com o ponto prototípico de contato entre pensamento e sentidos, um ponto categorial fixo, um modo de construir a experiência, uma alternativa via de contato estável entre o sensível e o inteligível" – Salles, Op. cit., pág. 317.

[56] Cf Anexo III.3- *Sentido e Significação são Conceitos Vagos*; cf. também *Zettel*, 131,150 e 154.

[57] O caso da figura gestaltiana da 'Cabeça Lebre-Pato' ilustra perfeitamente aquela assimetria entre a primeira e a terceira pessoa: a minha experiência de ver, que descrevo como caso de ver isto (de ver a totalidade da significação), é descrita pelo outro (que me observa o comportamento) como um caso de 'ver como' (de ver apenas uma parte da significação). A terceira pessoa, que vê diferente, pode, *tornando-se uma segunda pessoa*, me ensinar a ver os aspectos, indicando-os ao modo de 'conversas estéticas'.

[58] IF, II, par. xi, p. 194-5. "Também não se '*toma*' ('*hält*') o que se reconhece na mesa como talher *por* um talher" – Ibdem, p. 195.

[59] "A mudança de aspecto. 'Você diria que agora a figura alterou-se completamente!' Mas o que é diferente (*was ist anders*): minha impressão? Meu ponto de vista? – Posso dizê-lo? *Descrevo* a mudança como uma percepção, exatamente como se o objeto tivesse se alterado diante dos meus olhos. 'Vejo realmente *isto*, agora' poderia eu dizer (por exemplo, indicando uma outra figura). É a forma da informação (*Form der Meldung*) de uma nova percepção (*neuen Wahrnehmung*). A expressão da mudança de aspecto é a expressão de uma nova percepção, ao mesmo tempo com a expressão da percepção inalterada" – IF, II, par. xi, p. 195-6.

A mudança de aspecto se manifesta *como* mudança na percepção, como 'nova percepção', onde os traços percebidos continuam 'os mesmos'. A nova significação, que passa a ser vista, é *descrita como* uma nova percepção, como se o tempo tivesse introduzido uma mudança no percebido, ao modo confuso como uma 'exteriorização' (um grito, por exemplo) parece cumprir o papel de uma descrição da vida da alma, a partir da auto-observação de uma mudança em seu mundo interior.

O 'novo' de que se trata, e que parece tornar inevitável o problema do tempo na gramática, é o 'surgimento', o 'brotar' ou o 'resplandecer' de significações novas (ou de novas atmosferas) ali onde os signos são os mesmos. Se o objeto (o significante) não muda, o que produz a mudança, a alteração, o 'novo', nos casos de 'ver como', não passa a ter de ser, então, um evento mental peculiar, uma intervenção especial do inteligível sobre o sensível, mas sim uma *atividade*, uma alteração dos aspectos que são selecionados a cada vez, algo que pode ser ensinado – ao modo de *conversas estéticas* (culinárias ou musicais, por exemplo).

> "E apenas não diga: 'minha impressão visual não é o *desenho* (*Zeichnung*); ela é *isto* – o que não posso mostrar a ninguém'. Certamente não é o desenho, mas também nada que trago em mim da mesma categoria. O conceito de 'imagem interior' é enganador, pois o modelo para este conceito é a 'imagem *exterior*'"[60].

2- Ver Como e Pensar

Há, enfim, uma oposição entre o 'ver' (que pertence à percepção) e o 'ver como' (que não pertence, ao menos não do mesmo modo), na qual este passa a assemelhar-se, naquilo que o distingue do ver, com a 'expressão de um pensamento' – não sendo também apenas expressão do pensamento, justamente naquilo que parece depender, ainda, de ver[61]. A questão é assim este *lugar* onde resplandece o aspecto, desde onde se faz surgir uma nova significação, *entre* o ver

---

[60] IF, II, par. xi, p. 196.

[61] "O 'ver como ...' não pertence à percepção. E por isso é como um ver e também não é como um ver". "Mas, porque ela é a descrição de uma percepção, pode-se chamá-la também de expressão de pensamento. – Quem olha o objeto, não precisa pensar nele; mas quem tem a vivência visual, cuja expressão é a exclamação, *pensa* também naquilo que vê. E por isso, a revelação do aspecto aparece entre vivência visual e pensamento" – IF, II, par. xi, p. 197. A questão do conceito de ver aspectos parece tocar assim a questão dos velhos limites colocados entre sensibilidade e entendimento – e a possibilidade de pensar a autonomia gramatical dos aspectos das imagens que usamos sem necessidade de apelo a alguma forma mediadora de imaginação transcendental.

e o pensar, entre o sensível e o inteligível, entre querer ver e poder ver, entre o empírico e o transcendental.

A tentação é tão forte que Wittgenstein 'quase gostaria de dizer' que trata-se aí de uma 'fusão'[62] de ambos, ver e pensar, mas por que, afinal, teríamos de dizer uma coisa dessas?

Os modos de apresentação são determinantes aqui, e "o conceito de apresentação do que é visto, assim como o de cópia, é muito elástico (*sehr dehnbar*), e *com ele* o conceito do que é visto"[63].

Se já o conceito de ver, assim como o do que é visto, é bastante elástico, dependendo do modo de apresentação (dos aspectos das imagens tomadas como paradigmas da descrição), assim também ocorre com o de pensar, e a seu próprio título, com o de 'ver como': se a percepção de objetos já é conceitual isso não é assim *porque* ocorre uma 'fusão', uma 'síntese' ou um 'amálgama' de ver e pensar – ou porque há um ponto fixo, mediador comum entre estas coisas heterogêneas -, mas porque trata-se de uma atividade simbólica, descritível, gramaticalmente diferenciável, *entre* estes fenômenos presumidamente mais familiares.

> "Há aqui uma enorme quantidade de fenômenos aparentados uns com os outros (*eine Unmenge miteinander verwandter Erscheinungen*) e de conceitos possíveis"[64].

Ao invés de sua investigação procurar fixar primeiro um 'ver' simples para daí *derivar* o 'ver como', por agregação (soma, amálgama ou fusão) de elementos outros, Wittgenstein mostra primeiro como, em uma investigação gramatical dos usos das expressões, o próprio ver nos aparece como inteiramente 'fragmentado':

> "Não há *um só caso verdadeiro* e regular de tal descrição – e o que resta é apenas pouco claro (*unklar*), algo que aguarda clarificação (*Klärung*), ou então que precisa apenas ser deixado de lado como bobagem (*als Abfall*)"[65].

---

[62] "Se reconheço agora meu conhecido na multidão, depois talvez de ter olhado em sua direção durante muito tempo - isto será um ver especial? É um ver e um pensar? Ou uma fusão de ambos? – como quase gostaria de dizer (*wie ich beinahe sagen möchte*)? A questão é: *Por que* se quer dizer isso?" (...). "Qual o critério (*das Kriterium*) da vivência visual? – Qual deve ser o critério? A apresentação (*Die Darstellung*) daquilo 'que é visto' (*'was gesehen wird'*)" – IF, II, par.xi.

[63] IF, II, par.xi, p. 198.

[64] IF, II, par.xi, p. 199.

O perigo aqui, como já foi dito, é o de acreditar que o notar as diferenças gramaticais deva nos levar a produzir 'distinções sutis'. Não se trata de justificar sutilezas conceituais: são as apresentações falsas (de uma enunciação em primeira pessoa como descrição da alma, do 'ver como' como uma fusão de 'ver + pensar'[66], etc.) que devem ser vistas como aquilo que são. Não se refuta (assim como não se justifica) um *modo de apresentação*: o que precisa ser gramaticalmente 'confutado', ou seja, receber tratamento terapêutico, são as "tentativas de justificação" que se quer impor ali onde elas não cabem, no jogo de linguagem 'primitivo'[67].

Não há um 'plano de justificação' para os jogos primitivos: há apenas modos de apresentação, os quais podem ser 'falsos', e que devem ser caracterizados enquanto tais. A investigação não visa uma 'classificação' teórica e impessoal de conceitos, a partir da qual as apresentações falsas poderiam ser defenestradas mecanicamente, mas sim uma atividade terapêutica dialógica ali onde a clareza venha a faltar[68].

A 'condição lógica' da *vivência* de ver aspectos está na efetiva possibilidade de variar os aspectos daquilo que se vê, e o fundamento (ou o 'substrato') disso é apenas o 'domínio de uma técnica'. Assim, é o conceito de 'vivência' que não é mais o mesmo. A vivência, da qual depende aqui a significação, não é algo que trago 'em mim mesmo', mas outro modo de dizer que se é capaz de, que se aprendeu a, que se domina isso e aquilo[69]. A vivência que não pode ser descrita como nenhuma

---

[65] IF, II, par. xi, p. 200.

[66] "O surpreender-se é ver + pensar ? Não. Muitos dos nossos conceitos se *cruzam* aqui" – IF, II, p. 211.

[67] "Há para nós, aqui, um terrível perigo: querer fazer distinções sutis. – Assemelha-se a quando se quer explicar o conceito de corpo físico a partir do 'que é realmente visto'. – Deve-se antes *aceitar* os jogos de linguagem cotidianos (*das alltägliche Sprachspiel* hinzunehmen), e apresentações *falsas* (*falsche Darstellungen*) devem ser caracterizadas como tais" – IF, II, par. xi, p. 200. Há aqui uma dificuldade na tradução de 'hinzunehmen' (*das alltägliche Sprachspiel* hinzunehmen) vertido como 'aceitar' para o inglês ("*to accept the everyday language-game*") e para o francês ("*c'est d'accepter le jeu de langage quotidien*" - Gallimard), que pode ser vertido como 'tomar' (*nehmen*) 'por' (*zum*), possibilidade mantida parcialmente na tradução brasileira ("Deve-se antes tomar os jogos de linguagem cotidianos" - Os Pensadores). A idéia de 'tomar aqui a coisa pelo que ela é' pode não corresponder exatamente a 'aceita-la' simplesmente, de modo a acentuar por demais a passividade por oposição à atividade de ver os aspectos pertinentes, que é o que nos parece estar em jogo. Nem 'aceitar' nem 'tomar', a expressão mais próxima talvez fosse algo como 'tomar aqui os jogos de linguagem cotidianos por aquilo que eles são'.

[68] "(Não almejo, com todos estes exemplos, esgotar o assunto, nem uma classificação dos conceitos psicológicos. Eles devem apenas pôr o leitor em condição de auxiliar-se a si próprio nos casos de falta de clareza conceitual)"- IF, II, par. xi, p. 206.

[69] "Dir-se-ia que *está em condição* de fazer certos empregos da figura com familiaridade apenas aquele que vê agora *deste modo*, e agora *deste modo*. O substrato desta vivência (*Das Substrat dieses Erlebnisses*) é o domínio de uma técnica (*ist das Beherrschen einer Technik*). Mas como é estranho que a condição lógica disso deva ser o fato de que alguém *vivencie* isto e aquilo! No entanto, você não diz que apenas 'tem dor de dente' quem está em condição de fazer isto e aquilo. – Disto resulta que não podemos estar tratando aqui com o mesmo conceito de

prática, como nenhuma atividade simbólica, não é aqui nenhuma vivência relevante. A relevância do conceito de 'ver como' está na possibilidade de elucidação destas 'vivências de significação'.

> "E conforme a ficção com a qual a cerco, posso vê-la em diferentes aspectos. E aqui existe um estreito parentesco com a 'vivência da significação de uma palavra'"[70].

Ora, se há um 'objeto' próprio para o caso de 'ver como' (e portanto para os casos de nossas vivências particulares da significação), o que passa a ser visto, quando o aspecto se nos revela, não é nenhuma 'propriedade do objeto' (e não é também uma 'hipótese', que se pudesse verificar, avançada por uma 'interpretação'[71]), mas é justamente aquilo que, em filosofia gramatical, deve primeiramente nos interessar: as *relações internas entre* os objetos.

> "O que percebo na revelação do aspecto não é a propriedade do objeto (*Eigenschaft des Objekts*), é uma relação interna (*interne Relation*) entre ele e outros objetos"[72].

Elucidamos os aspectos de nossas vivências particulares não por meio de uma *interpretação*, mas por meio dos *usos* e de suas comparações, com as quais devemos aprender a diferenciar e elucidar significações. O que ver aspectos tem 'a mais' em relação ao ver não é um hipotético interpretar, mas antes aquilo que o torna similar a 'imaginar', a 'representar-se algo', ao 'fantasiar' (por meio do que se 'percebe' algo, e pode-se mesmo 'provar' alguma coisa): este traço de família é que será marcado, finalmente, pela noção de 'dependência da vontade':

---

vivência. Trata-se de outro, ainda que aparentado. Apenas de alguém que *pode*, aprendeu, domina isto e aquilo, tem sentido dizer que ele vivenciou *isso*" – IF, II, par. xi, p. 208-9.

[70] IF, II, par. xi, p. 210.

[71] "Ora, ao casos em que *interpretamos* são fáceis de reconhecer. Se interpretamos, fazemos hipóteses que podem se revelar falsas. – 'Vejo esta figura como um...' é tão pouco verificável (ou apenas no sentido) quanto 'vejo um vermelho brilhante'. Há portanto uma semelhança no emprego de 'ver' em ambos os contextos. Apenas não pense que você já sabia o que '*estado* do ver' significa aqui! *Aprenda* a significação por meio do uso. Certas coisas, ao ver, parecem-nos enigmáticas, porque todo o ver não nos parece suficientemente enigmático" – IF, II, par. xi, p. 212.

[72] IF, II, par. xi, p. 212.

"O conceito de aspecto é aparentado com o conceito de representação. Ou: o conceito 'vejo isto agora como...' é aparentado com 'represento-me agora *isto*'. Não é necessário fantasia para ouvir algo como variação de determinado tema? E no entanto, por meio dela, percebe-se algo. 'Se você se representa alguma coisa muito modificada, então você tem uma outra coisa.' Na imaginação pode-se provar alguma coisa. O ver um aspecto e o representar-se dependem da vontade (*unterstehen dem Willen*). Há a ordem: 'represente-se *isso*!' e esta: 'veja agora a figura *assim*!'; mas não: 'veja agora a folha verde!'"[73].

Trata-se aqui de mais uma 'constatação conceitual'. É importante que a possibilidade de ver aspectos não dependa do ver nem do interpretar, nem de sua soma, mas da vontade, vontade esta que não é empiricamente nem transcendentalmente conecta ao ver como, mas conecta pragmática e conceitualmente: uma relação interna, gramatical.

Quando não *vejo* o que está disposto à minha visão o que pode estar faltando é apenas um óculos que pode ser receitado pelo oftalmologista. Quando não *interpreto* uma significação adequadamente o que pode ter faltado é a postulação da hipótese adequada. Mas quando não consigo *ver* a figura *como* ela me é sugerida (ver a lebre como pato, por exemplo), o que pode estar falhando é nem uma coisa nem outra, não é nem meu olho físico (afinal vejo todos os mesmos traços), nem minha capacidade interpretativa (ou seja, conheço o conceito daquilo que deveria enformar meu ver; o de 'pato' por exemplo). A 'cegueira para aspectos' [74] não é uma cegueira do 'olho físico', mas nem por isso é a cegueira de um putativo 'olho mental'. Em lugar de falar de uma dependência relativa a alguma vivência íntima de uma significação, Wittgenstein aponta para a *dependência gramatical do querer*, ou seja, para a dependência de uma atividade, de uma prática, que se aprende, de um treino, uma *adestração* nos *usos*, à qual se dispõe ou não, na qual se dispõe ou não a aprender a fazer o mesmo, ainda sem razões e sem poder ainda duvidar, algo que tem sentido *fazer*, *mandar fazer* e *parar de fazer* quando quiser.

---

[73] IF, II, xi. A conexão entre 'aspectos' e 'vontade' propriamente dita abordamos no item II. 5, a seguir.

[74] "Levanta-se então a questão: poderia haver pessoas que perdessem a capacidade de ver algo *como algo* – e como seria isso? Que conseqüências teria? (...) Vamos chamá-lo de 'cegueira para o aspecto' – e agora refletir sobre o que se poderia querer dizer com isso. (Uma investigação conceitual.)" – IF, II, par. xi, p. 213.

"A importância desse conceito ('cegueira para aspectos') reside na relação entre os conceitos 'ver o aspecto' e 'vivenciar a significação de uma palavra'. Pois queremos perguntar: 'O que escaparia àquele que não *vivencia* a significação de uma palavra?'"[75].

O que seria isso, que escapa, senão o fato dele não ter aprendido a ver os seus diferentes aspectos? De não lhe terem sido introduzidos *aqueles* paradigmas; de não lhe ter sido ensinado, por uma segunda pessoa: 'Faça *assim* e você o terá'? A 'verdade do solipsismo' (nosso aprisionamento em nossas próprias imagens), ou ao menos o que restou dela no horizonte das *Investigações*, é a de que jamais conhecemos as significações das palavras que nunca aprendemos a usar.

O entendimento de um signo, especialmente quando este signo parece reenviar a um evento mental interno e oculto aos nossos olhos, envolve o entendimento das circunstâncias, do contexto onde se faz uso do signo, o que não pode ser fixado em uma regra de interpretação de signos – terei de perguntar-lhe – pois não há solução extra-dialógica para certos problemas de significação:

"'Por que você me olhou e sacudiu a cabeça?' – Eu queria dar-lhe a entender que você...' Isto não deve expressar uma regra de signos (*Zeichenregel*), mas a finalidade da minha ação (*Zweck meiner Handlung*)"[76]. "O novo (espontâneo, 'específico') é sempre um jogo de linguagem"[77].

Para concluir esta primeira camada da exposição do contexto onde Wittgenstein examina a conexão gramatical entre 'ver aspectos' e 'dependência da vontade' (examinada até aqui por oposição ao sensível ver e o inteligível pensar), a partir da parte II das *Investigações*, e antes de buscar algumas nuances da questão em outros textos da segunda fase, façamos uma breve referência ao parágrafo xii - intitulado por Hallett 'Entre Convencionalismo e Essencialismo' – a fim de explicitarmos uma questão para nós central, conecta com a atual.

O trabalho citado de Salles (2002) ocupa-se desta questão que parece se tornar inevitável e nos aparece como ponto crítico na interpretação de Wittgenstein. Dada a aparente ausência de regras para explicar a significação do uso de termos

---

[75] IF, II, par. xi, p. 214.
[76] IF, II, par. xi, p. 218. O inglês traduz '*Zeichenregel*' como '*symbolic convention*'.

psicológicos, como 'evitar' a aparentemente completa arbitrariedade das regras gramaticais, se o sentido das regras depende, em larga medida, dos aspectos que selecionamos de uma imagem, e do que queremos fazer, dos propósitos circunstanciais que envolvemos no jogo? Ou, como na intrigante formulação em *Zettel* de Wittgenstein[78], em que sentido as regras são e em que sentido não são arbitrárias?

Tentamos aqui partir não como se já soubéssemos o que é e o que não é arbítrário (e não sabemos mesmo), de modo que só faltasse ainda decidir de que lado da divisa as coisas ficam, mas, como para os outros termos psicológicos, temos de aprender pelo uso.

Salles propõe-se a refletir (em seu capítulo 'Necessidade e Experiência') sobre "o estatuto arbitrário da convenção", visto como resultado de uma "autonomia gramatical ainda precária", pois faltaria, ao seu ver, à arbitrariedade que envolve a gramática, uma "forma não gratuita pela qual linguagem e realidade mantenham um laço íntimo"[79]. A solução indicada por Salles será, seguindo Hacker, de certo modo, a de explicar a noção de 'arbitrariedade' em termos de 'autonomia', ou seja, tudo o que aquela palavra tem a dizer de gramaticalmente relevante seria dito por esta:

> "Em outras palavras, a linguagem é autônoma, sendo tal autonomia a essência de sua arbitrariedade"[80].

Acreditamos que ao invés de procurar fugir ao arbítrio[81], reduzindo, talvez, a noção de arbítrio à de autonomia, outro caminho é pensar de que modo a noção gramatical de 'arbítrio' (*Willkür*) pode ser usada para elucidar a noção de 'autonomia da gramática' em suas conexões internas. Dizer que ver aspectos depende da vontade não é dizer apenas que ver aspectos é um jogo de linguagem autônomo – o

---

[77] IF, II, par. xi, p. 224.

[78] Zettel, 358: "Há então neste sistema algo de arbitrário (*willkürlisches*)? Sim e não. Ele é afim ao que é e ao que não é arbitrário". Nossos sistemas de signos são afins, no mesmo sentido, ao que é ao que não é autônomo?

[79] Salles, J.C. – *A Gramática das Cores em Wittgenstein*, Op. cit., pág. 38.

[80] Salles, J.C. – *A Gramática das Cores em Wittgenstein*, Op. cit., pág. 222. Ao dizer dos modelos cromáticos que eles são "instrumentos de descrição, cuja arbitrariedade deve se tomada como um primeiro testemunho em favor de sua autonomia", Salles reenvia em nota a Hacker, que diz que "o sentido relevante em que a gramática é arbitrária é também o sentido no qual a gramática é autônoma" - Hacker, 1986: p. 188, *apud* Salles, J.C., Op. cit., pág. 29.

[81] "O dilema da convenção consiste assim em fugir ao arbítrio ou à inutilidade (...) e descobrir um laço interno que tanto não anule a necessidade da gramática (...), como não faça da significação algo que suprime seu fundamento incondicionado" - Salles, J.C. (2001), Op. cit., pág. 226.

que o jogo de linguagem de ver cores também é. Ver cores não 'depende da vontade' no sentido em que ver aspectos depende. Acreditamos assim que o conceito de vontade, gramaticalmente elucidado, pode ajudar a elucidar o sentido em que a gramática é autônoma *e* arbitrária, bem como o sentido em que não é. Todas estas noções repousam juntas em formas de vida, e não em hierarquia: não *estão* 'umas sobre as outras', mas podem 'lançar luz' umas sobre as outras.

Justamente o parágrafo xii da parte II Wittgenstein parece reservar para esta questão dos vínculos entre gramática e natureza. Para não serem totalmente arbitrárias, as convenções gramaticais, que estão na base de nossas ações dotadas de sentido, não deveriam, de algum modo, em algum lugar, co-responder a fatos na natureza?

> "Se a formação de conceitos se deixa elucidar por fatos da natureza, não nos deveria interessar, em vez de gramática, aquilo que na natureza lhe serve de base ? – Interessa-nos também a correspondência (*Entsprechung*) de conceitos com fatos muito gerais da natureza (Aqueles que, por causa de sua generalidade, quase sempre não nos chamam a atenção.)"[82].

Porém, é preciso demarcar este interesse por 'fatos muito gerais da natureza', pela possibilidade de fazer corresponder constatações conceituais e fatos naturais, de qualquer interesse por estes fatos enquanto 'causas' da formação de conceitos:

> "Mas nosso interesse não se volta para essas possíveis causas da formação de conceitos; não fazemos ciência natural nem história natural - pois podemos também inventar algo de história natural para nossas finalidades"[83].

Quando Wittgenstein se ocupa de comparar ações humanas com as ações de cães, papagaios ou crocodilos, por exemplo, a base da comparação não se apoia em uma base científica ou histórica pressuposta (invenções literárias também serviriam, desde que fizessem sentido). Os fatos muito gerais da natureza que ainda interessam ao filósofo gramatical wittgensteiniano não são fatos extra-lingüísticos, não são bases extra-convencionais desde onde se poderia controlar a arbitrariedade desembestada da gramática.

---

[82] IF, II, par. xii, p. 230.
[83] IF, II, par. xii, p. 230.

O sentido em que a 'natureza' interessa para a gramática fica guardado no *conceito gramatical* (não antropológico, pois a recusa de uma 'ontologia formal' não nos empurra de volta para alguma forma de antropologismo[84]). de forma de vida.

Primeiro que o pressuposto de um 'puro arbítrio', enquanto 'puros atos da vontade', geram descrições confusas do querer marcadas por uma Imagem Agostiniana da Vontade. A luta contra a arbitrariedade, se não é uma luta contra fantasmas, é uma luta por elucidação conceitual, contra o dogmatismo das imagens que insistimos em usar.

E segundo, a elucidação gramatical do conceito de vontade procura evitar sua hipostasiação, seja como um 'Destino Objetivo Inelutável' (trilhos férreos do determinismo comportamental), seja como uma 'Liberdade Plena do Sujeito' (o livre arbítrio dos besouros na caixola). 'Formas de vida' não é um conceito formal, nem um conceito natural. Assim como ver aspectos está *entre* o sensível e o inteligível, as formas de vida, *entre* a 'forma pura' e a 'pura vida', permanece um puro conceito terapêutico-gramatical.

Cap.II.1-3.b – A Segunda Camada – Outras Notas dos anos 40

Cap.I.b.1- A Gramática das Ações Humanas

Das *Notas sobre Filosofia da Psicologia* - em complemento contextual à parte II das *Investigações* -, com as quais Wittgenstein parece ter-se ocupado até meados de agosto de 1948, ou maio de 1949[85], além dos comentários encontrados no

---

[84] Baker and Hacker, por exemplo, no Comentário Analítico II (1985), dizem que "o conceito de Wittgenstein de 'história natural do humano' é predominantemente antropológico" – pág. 240. Também Fastino o diz: "A descrição do funcionamento da linguagem no segundo Wittgenstein vai desvincular-se da noção de uma estrutura lógica uniforme e imanente à linguagem – a estrutura da representação – para vincular-se a uma estrutura 'antropológica', a uma forma de vida" – Sílvia Faustino, Op. cit. (1995), pág. 32. Também Antonia Soulez em seu ensaio sobre a liberdade da vontade parece apostar em um retorno do subjetivo, reprimido pelo jovem Ludwig (cf. item 6 deste capítulo). Ao invés disso julgamos, com Moreno - *Prefácio* a Salles (2002) -, que é preciso *compreender o sentido da transição* da 'metáfora do Espaço Lógico' para a 'metáfora das Formas de Vida', noção *gramatical* complexa que não pode ser reduzida a qualquer pré-compreensão.

[85] Wittgenstein, L. - *Bemerkungen Über die Philosophie der Psychologie* – Band I und II, ed. G.H. von Wright und H. Nyman – Basil Blackwell, Oxford: 1980. Segundo o Prefácio do Vol. II: "A fonte deste segundo volume (...) é o TS 232. Wittgenstein ditou-o provavelmente em setembro ou outubro de 1948. As notas deste ditado percorrem o período de 19/11/47 a 25/08/48, MSs. 135-137". As 'Últimas' notas vão um pouco adiante, até março ou maio de 1949. Wittgenstein, L. – *Last Writings on the Philosophy of Psycology – Preliminary Studies for Part II of Ph. I.*, vol. I, Basil Blackwell, Oxford: 1982. Ed. by G.H. von Wright e H. Nyman – (MS, 137-138 – 1948-49). *Prefácio* do editor: "Diferente das *Notas sobre Filosofia da Psicologia*, estes últimos escritos não são baseados em Datiloscritos. O primeiro volume traz escritos datados de 22/10/48 a 22/03/49, exceto a última nota, de 20/05. Este material é continuação do manuscrito sobre o qual o datiloscrito das *Notas sobre Filosofia da Psicologia* é baseado.

'arquivo de notas' *Zettel*[86], podemos extrair alguns textos que permitam realçar os contrastes e similaridades gramaticais nos quais a gramática do querer está, segundo seu autor, envolvida. Pela comparação destes aspectos é que Wittgenstein parecia pretender elucidar nossos jogos com termos psicológicos cotidianos, cada um deles lançando luz sobre todos os outros[87].

Wittgenstein reconhece mesmo como pode parecer 'estranho' o prosaísmo quase fenomenológico de seu modo de se fazer perguntas, que estas páginas registram:

> "Mas que método mais estranho! – Eu formo um conceito e pergunto a mim mesmo como se pode seguir com ele de modo consistente"[88].

Esta variação, não 'eidética', mas aspectual, das imagens concorrentes, dos pontos de vista válidos, das vozes plenivalentes, das pessoas e do tempo, não procura algo que 'permanece', em 'mim mesmo'[89], mas o entendimento perspícuo, a partir dos usos, de como se pode *seguir uma regra* com este signo.

Os usos em primeira pessoa presente, que predominam nos exames destas *Notas*, marcam a significação dos verbos que designam 'atividades mentais'[90], mas, também aí, mais uma vez, saber como usar a palavra não é captar um 'objeto'; é antes 'captar uma técnica'[91], o que pressupõe um intercurso entre pessoas, um treino[92], um aprendizado ou adestramento, de modo tal que *exemplos* têm de ser

---

[86] WITTGENSTEIN, L. – *Zettel* – Ed. G.E.M. Anscombe & G.H. von Wright, Univ. of California Press: 1967. A época de composição do mais anterior de qualquer destes fragmentos, tanto quanto podemos julgá-lo, era de 1929. A data do último dos fragmentos datáveis foi a de Agosto de 1948".

[87] *Zettel*, 465: " O tratamento de todos estes fenômenos da vida da alma não é para mim importante porque estou em busca de completude. Mas sim porque cada um lança luz no correto tratamento de *todos*". É notório que Budd (*Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Routledge: 1993), por exemplo, discorde diretamente de que este objetivo tenha sido alcançado por Wittgenstein, como veremos a seguir. Que seria uma 'filosofia da psicologia de Wittgenstein' depende, ao nosso ver, de nos livrarmos de idéias preconcebidas a este respeito, ou seja, depende efetivamente da elucidação das relações entre a terapia gramatical (negativa) e uma epistemologia (positiva), gramaticalmente terapeutizada, a qual estamos chamando de 'pragmática filosófica'.

[88] NFP, II, par. 491. Nas *Últimas Notas sobre Filosofia da Psicologia* (UNFP), par. 150, Wittgenstein acrescenta que "Não é acidental que eu esteja usando tantas sentenças interrogativas neste livro".

[89] NFP, II, 531: "*Esqueça*, esqueça que você mesmo tem estas vivências". Parece que na terapia o 'conhece-te a ti mesmo' torna-se algo como "esquece-te deste 'ti mesmo' " . Dizem as *Últimas Notas*: "O maior perigo aqui é querer se auto-observar (*sich selbst beobachten wollen*)"- UNFP, par. 459.

[90] NFP, II, par. 230: "Não até que encontre seu uso particular na primeira pessoa ela adquire a significação de uma atividade mental".

[91] NFP, II, par. 269: "Pode-se dizer: Quem quer que tenha explicado uma palavra por referência a uma mancha colorida só sabe o *que* é significado na medida em que sabe *como* é para ser usada a palavra. Isto quer dizer: Não há um captar ou um entender de um objeto, apenas o captar de uma técnica".

[92] NFP, II. Par. 327: "Qualquer explicação tem sua fundação no treino. (Educadores deveriam se lembrar disso)".

dados[93], ali onde usamos o 'assim!', onde se segue 'sem uma razão' – não porque falte uma, mas porque *aqui*, neste *sistema*[94], isso não existe. Para descrever como empregar regras, só introduzindo, em regra dialógica, a ti, a segunda pessoa, no jogo:

> "Não posso descrever como (em geral) empregar regras, exceto ensinando a ti (*ich dich lehre*), treinando a ti no emprego de regras"[95].

As pessoas aprendem a usar as palavras em circunstâncias determinadas, envolvidas em atmosferas peculiares, mas aprender a usar não garante que se aprendeu a descrever estas circunstâncias de uso – e quando se tenta fazê-lo, devido à falta de preparo para tal, é possível obter apenas uma descrição 'completamente inadequada' (assim como cedo aprendemos a usar o dinheiro sem saber descrever o sentido de seu uso[96]).

Em 'psicologia' lidamos com humanos e seus usos da linguagem no fluxo da vida cotidiana. Com descrever estes 'modos de agir'?

> "Como poderiam os modos de agir (*Handlungsweise*) humanos ser descritos? Somente à medida que esboçamos as ações de uma variedade de humanos, do modo tal pelo qual elas se misturam umas nas outras (*wie sie durcheinanderwimmeln*). Não é o que faz *agora alguém*, uma ação individual, mas sim toda a miscelânea (*ganze Gewimmel*) das ações humanas - o pano de fundo contra o qual cada ação é vista -, é o que determina nossos juízos, nossos conceitos e nossas reações"[97].

---

[93] NFP, II, par. 401: "Mas a que isso realmente leva é que seguir uma série *consistentemente* só pode ser mostrado através de exemplos".

[94] NFP, II, par. 404: "Ele deve continuar assim *sem uma razão*. Não, no entanto, porque ele não pode ainda captar a razão, mas porque – *neste* sistema – não há razão. ('A cadeia de razões chega a um fim'.) E o 'assim' (em 'continue assim') é significado por um número, um valor. Pois, *neste* nível, a expressão da regra é elucidada pelo valor, não o valor pela regra".

[95] NPF, II, par. 413. Cf. também Zettel, par. 318: "Não posso descrever como empregar (*verwenden*) regras (em geral), a não ser ensinando-lhe, treinando-o (*abrichte*) no emprego de uma regra".

[96] "Quero eu agora dizer que os humanos que empregam um tal conceito, *não* têm de ser capazes de descrever seu uso. E onde eles o procurassem, seria possível que dessem uma descrição completamente inadequada. (Assim como a maioria das pessoas quando querem encontrar um modo de descrever corretamente o emprego do papel-moeda.) (Elas não estão preparadas para uma tarefa tal)" – Zettel, par. 525.

[97] Zettel, par. 567.

Em se tratando de seres humanos (não de almas livres nem de trilhos comportamentais), a indeterminação[98] e a incerteza não são apenas problemas 'práticos', simplesmente (ainda que sempre possam ser *tomados* assim), mas antes problemas que estamos chamando de 'pragmáticos', ou seja, estamos ocupados não exatamente com o conteúdo dos 'casos particulares' (ainda que exemplos particulares sejam sempre necessários) mas antes com suas 'regras de evidência'[99], em relação às quais a incerteza e a indeterminação são constitutivas dos jogos onde são usados termos psicológicos, jogos nos quais – e isto é um fato bastante geral da natureza humana, se encarada na plenivalência de sua diversidade dialógica - quando *eu* 'estou certo' alguém *outro* pode sempre 'estar incerto'[100].

Uma voz ganha espaço em meio ao mundano coro polifônico, forrado de contradições civis, criando uma atmosfera peculiar que a identifica, um estilo que a individualiza. A 'atmosfera' particular das palavras: uma expressão, por um lado, certamente 'suspeita'[101], reconhece Wittgenstein, mas ela afigura algo plenamente compreensível, lembra-nos também Wittgenstein em suas *Últimas Notas* - desde que examinemos detidamente seus contextos de uso[102].

Cap. II.b.2 - Gramática da Psicologia (ii) – was ist das?

Visando complementar este tópico relativo à parte II das Investigações, vemos que o interesse pelo 'atemporal' na vivência da significação (em oposição ao temporal ou factual[103]), isto é, pelo 'conceitual', ou 'geométrico' (e que estamos chamando de 'pragmático' por oposição ao 'prático'), aparece nas *Últimas Notas* aplicado diretamente ao ver aspectos. Ver uma similaridade tem um uso atemporal

---

[98] NFP, II, par. 666: "Mas com seres humanos a pressuposição é que é *impossível* obter um insight do mecanismo. Assim também a indeterminação é postulada".

[99] NFP, II, par. 682: "A 'incerteza' se relaciona não com um caso particular, mas com o método, com as regras de evidência" [cf. Z, 555].

[100] NFP, II, par. 683: "Conceitos com limites fixos demandariam uma uniformidade de comportamento. Mas o que ocorre é que quando eu estou *certo*, alguém outro está incerto. E isso é um fato da natureza". "Nosso julgamento dos casos é *flutuante* (*ist schwankend*), assim como nossas atitudes naturais para com as outras pessoas" – UNFP, par. 953. Um aspecto central do conceito de formas de vida é o de manter como pano de fundo da investigação das significações a tensão dialógica de um mundo polifônico, cuja abordagem sensata é aquela pragmático-gramatical-terapêutica.

[101] "Mas significar aparece como uma fina atmosfera completamente impalpável de fala e ação. (uma imagem suspeita (*verdächtiges Bild*))" – Zettel, par. 27 .

[102] " 'A palavra tem uma atmosfera.' – Uma expressão figurativa; mas plenamente compreensível em certos contextos" – UNFP (*Últimas Notas sobre Filosofia da Psicologia*), par. 726.

[103] NFP, II, par.5: " 'Mas não se vivencia (*erlebt*) a significação ?' 'Mas não se ouve o piano?' Cada uma destas questões pode ser significativa (*gemeint sein*), isto é, ser usada, tanto factualmente como conceitualmente. (Temporalmente ou intemporalmente)".

(gramatical) distinto de ver isto (temporal). O problema é que nem sempre é perfeitamente claro, 'na prática', se o uso que está sendo feito é temporal ou atemporal[104].

> "A cada vez algo diferente importa. E a injunção tem conseqüências distintas, dependendo do modo como é tomada"[105].

Precisamos ver se em nossos usos estamos 'fazendo um lance' no jogo ou 'estabelecendo a regra' do jogo, ou seja, se fazemos um lance como lance em um 'jogo efetivo' ou se apresentamos um lance como um 'paradigma para lances futuros'[106]. Não há como decidir *a priori* o que é *a priori* e o que é empírico em nossos jogos, mas nem por isso a distinção depende da experiência. A descrição é perspicaz à medida que descreve com clareza os limites do sentido de uma expressão.

Em Gramática da Psicologia, o que interessa não são as marcas ou os traços, nem os fenômenos referidos, mas os '*aspectos* da vida humana'[107], na expectativa de que a elucidação de cada um possa lançar luz sobre "o correto tratamento de todos"[108]. De que isso ocorra, como destacamos, duvida Budd[109]. Tendo delimitado a 'filosofia da psicologia' como uma das "três áreas"[110] a que Wittgenstein se dedicara em sua segunda fase, Budd apresenta sua concepção de 'filosofia da

---

[104] "Faria sentido dizer que isso *agora* contém aquela figura, ou que *já* o continha? – Então a resposta é atemporal (*zeitlos*), e pode-se chamá-la de 'geométrica' ('*geometrisch*') – UNFP, par. 146. "'Vejo que os dois são similares' pode ser usada temporal ou intemporalmente, dependendo de como é definido 'os dois'. Mas isso significa que *vejo* algo diferente a cada vez? 'Eu vejo' é sempre temporal, mas 'os dois são similares' pode ser atemporal"- UNFP, par. 152. "Mas é sempre claro, na prática de uso, se a sentença é temporal ou atemporal? – UNFP, par. 153. "A sentença é atemporal se não posso substituir 'Eles são similares' por 'Agora eles são similares' " – UNFP, par. 162. E ainda: "Aquela proposição não teria de ser uma proposição geométrica (...). Mas também poderia cumprir mais ou menos o papel (*Rolle*) de uma proposição geométrica (atemporal)" – UNFP, par. 762.

[105] UNFP, par. 154

[106] Zettel, par.294.

[107] NFP, II, par. 35: "Eu gostaria de dizer: a psicologia lida com certos *aspectos* da vida humana. Ou: com certos fenômenos. – Mas as palavras 'pensar', 'temer', etc. etc. *não* se referem (*bezeichnen nicht*) a estes fenômenos".

[108] NFP, II, par. 311: "O tratamento de todos estes fenômenos da vida mental não tem importância para mim porque eu procure completude. Pelo contrário, porque cada um deles lança luz sobre o correto tratamento de todos" (Cf. também Zettel, 465).

[109] BUDD, Malcolm – *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Routledge, London/New York: 1993, pág. xii.

[110] Ele diz no *Prefácio*: "As três áreas às quais Wittgenstein devotou suas maiores energias na segunda metade de sua vida foram filosofia da linguagem, filosofia da matemática e filosofia da psicologia" – Budd, Op. cit., pág. xi. A delimitação não nos parece clara e Budd não se ocupa em esclarecê-la . Parece ser antes um *parti pris* (a adoção de um *modo de apresentação*) justificativo de uma área de interesse. Afinal, 'psicologia' e 'matemática' são duas espécies do gênero 'linguagem' ou estão os três em planos distintos? Há uma 'filosofia da linguagem pura' em oposição à 'filosofia aplicada' à matemática e psicologia? Filosofia da linguagem é 'filosofia da linguagem em si'? Nenhuma destas possibilidades nos parecem corresponder ao sentido do trabalho de Wittgenstein no horizonte das *Investigações*.

psicologia de Wittgenstein', primeiro seu conceito e depois sua aplicação, o que gostaríamos de especificar agora a fim de marcarmos diferenças de abordagem com relação a certo padrão de interpretação, deveras dominante.

Budd ressalva a dificuldade de especificar o que seria a 'filosofia da psicologia' de Wittgenstein, sendo difícil, mesmo, entender "o que isto poderia ser"[111]. Ao contrário de Budd, vemos que o tratamento de Wittgenstein permite sim 'delinear' a gramática de palavras psicológicas[112], mas que é essencial buscar entender o sentido deste 'delineamento': é ele próprio a 'vacina' contra os malentendidos sobre a gramática, seu propósito é terapêutico, e não a postulação de novos fundamentos teóricos. Mas partilhamos com Budd a preocupação de tentar articular as 'sugestões positivas' de Wittgenstein sobre o assunto[113].

Budd aponta corretamente, ao nosso ver, dois traços, ou melhor, dois *aspectos* distintivos da 'concepção de Wittgenstein de filosofia da psicologia', qual sejam, seu tratamento 'expressivista' da primeira pessoa e sua ênfase na 'heterogeneidade do psicológico'[114], mas para daí extrair uma concepção neo-behaviourista da psicologia. Partindo da premissa de que os "únicos critérios" que podem governar o uso de palavras psicológicas são 'comportamentais'[115], a ressalva wittgensteiniana iria apenas, no entender de Budd, contra o behaviourista tradicional, que quer, segundo o modelo agostiniano, que as palavras psicológicas 'estejam por' formas de comportamento[116]. Deixando de se envolver com a identificação de 'eventos mentais' e 'formas de comportamento', o 'behaviourismo sofisticado' wittgensteiniano, ou, ao menos, o que estaria "presente nos escritos de Wittgenstein", adquiriria uma nova forma, pouco familiar, mas ainda uma forma de

---

[111] "Não tentei proporcionar um tratamento compreensivo do trabalho de Wittgenstein em filosofia da psicologia: é difícil entender o que isso poderia ser. (...) Certamente não é verdade que o tratamento de Wittgenstein de cada novo conceito psicológico ilumine posteriormente sua própria filosofia da psicologia" Budd, Op. cit., Introdução, pág. xii.

[112] "Pois a Wittgenstein freqüentemente não concernia delinear a gramática de palavras psicológicas quanto expor ao leitor, e vaciná-lo contra, sedutores malentendidos sobre a gramática".– Budd, Op. cit. pág. xiii.

[113] "Tenho estado concernido particularmente em articular o que parecem ser as sugestões positivas de Wittgenstein, quaisquer que sejam seus traços" – Budd, Op. cit. pág. xiii.

[114] Budd, Op. cit., pág. 15.

[115] "Portanto nada mais há para ser observado, para determinar se um predicado psicológico se aplica a ele, além do comportamento do sujeito. Assim os únicos critérios que podem governar o uso de palavras psicológicas são critérios-comportamentais" – Budd, Op. cit. pág. 17.

[116] "Se o behaviourista em conceitos psicológicos é aquele que insiste que as palavras 'dor', 'alegria', 'intenção', crença', 'pensamento', estão por formas de comportamento, então Wittgenstein não é um behaviourista" – Budd, Op. cit. pág. 18.

behaviourismo[117], cuja viabilidade permaneceria em questão: aquela nova forma se ocuparia com a 'aplicabilidade de uma classe problemática de predicados'.

Se o que interessa Wittgenstein, como parece crer Budd, são as condições de aplicabilidade de uma certa classe de predicados, dois temas seriam aí privilegiados: que a significação dos termos não se dá por referência a um domínio mental, e que sua aplicabilidade não requer do seu sujeito um 'aparato mental'[118]. Mais uma vez Budd destaca dois aspectos válidos, porém a fim de extrair deles uma conclusão unilateral: a de que o tratamento wittgensteiniano desta classe de predicados requereria de seu sujeito a satisfação de uma condição específica (necessária), qual seja, a capacidade de usar a palavra de certo modo, ou seja, a 'capacidade de jogar um jogo'[119].

Uma 'filosofia da psicologia de Wittgenstein' ocupar-se-ia assim, no entender de Budd, do exame dos critérios de satisfação das condições para a realização ou aquisição desta capacidade ou disposição – cuja elucidação deveria tornar menos 'problemática' a questão da aplicação em geral daquela classe de predicados. Só o que permaneceria estranho, no caso desta interpretação estar correta, é o fato de, como reconhece Budd, Wittgenstein ele mesmo ter mostrado tão pouco interesse em tornar 'isso' mais claro - se seu objetivo era realmente o de elucidar as confusões típicas do assunto[120].

Vemos, neste caso, o sentido do tratamento gramatical de termos psicológicos por Wittgenstein ser constrangido por questões que não são suas. A questão da aplicação é sem dúvida central, mas ela não ganha sentido em função de uma restrição analítica a certas 'classes de predicados' problemáticas e ao exame das 'condições de satisfação' de sua realização. Este modo de inferir 'resultados' da atividade terapêutico gramatical de Wittgenstein para uma epistemologia da psicologia, que destacamos aqui por ser típica, não nos parece fazer justiça nem ao conceito de terapia (e, portanto, de filosofia) wittgensteiniano,

---

[117] "Há, no entanto, uma forma mais sofisticada de behaviourismo que esta, a qual não envolve a identificação de eventos psicológicos com formas de comportamentos, e que está presente nos escritos de Wittgenstein sobre filosofia da psicologia" – Budd, Op. cit. pág. 19.

[118] Budd, Op. cit., pág. 33.

[119] "Cada membro da problemática classe de predicados que Wittgenstein considera, requer de seu sujeito que ele possua uma capacidade: a capacidade de fazer uso de uma palavra de certo modo (...), de jogar um jogo" – Budd, Op. cit. pág. 37.

[120] "Um predicado da classe problemática repentinamente se aplica a alguém se ele então adquire uma certa capacidade, disposição ou se as condições para a realização da capacidade estão satisfeitas"– Budd, Op. cit., pág. 38. Budd, Idem, nota 27, pág. 38: "Wittgenstein mostra pouco interesse em tornar isso mais preciso".

nem ao conceito de 'psicologia' ao qual Wittgenstein o aplica. Tão longe de um neo-mentalismo quanto de um neo-behaviourismo, Wittgenstein não busca unidades últimas de análise como critérios necessários para a aplicação de uma classe de predicados, mas procede por comparações complexas de contextos suficientes de uso.

O que pode ser positivamente extraído disso para uma reflexão epistemológica sobre as ciências e as ciências humanas em especial não está na substituição direta de velhos critério teoréticos por novos critérios wittgensteinianos, mas sim, justamente, em vacinar-se terapeuticamente contra este tipo de tentação e olhar para a unidades pragmáticas que sustentam a significação e os limites do sentido. Wittgestein nos leva antes a refletir sobre o domínio pragmático de formação de conceitos de um modo não auto-enfeitiçado[121] pelo nosso próprio simbolismo, e é a partir daí, ao nosso ver, que 'sugestões positivas' podem ser legitimamente extraídas, sem recidiva nas diversas formas familiares de dogmatismo (as imagens que queremos empregar), sempre prontas a nos receber, nos apoiar e a nos reconfortar. É fácil confundir-se quanto ao propósito da descrição gramatical:

> "Temos aqui um ponto profundo e importante; gostaria de saber como expressá-lo sem ambigüidade. De algum modo está-se confuso quanto ao propósito da descrição. Ou: quer-se seguir dando razões porque se compreende mal a função de dar razões (*Begründen*)"[122].

As *Últimas Notas* especificam:

> "Onde quero chegar com tudo isso? O fato de que a descrição do uso de uma palavra é a descrição de um sistema, ou de sistemas. – Mas do que é um sistema, eu não tenho definição alguma"[123].

O reconhecimento da vaguidez essencial dos conceitos psicológicos e do caráter aberto de seu 'sistema', de modo algum facilitam o trabalho de investigação gramatical, residindo sua essencial dificuldade justamente em se encontrar o 'modo

---

[121] Zettel, par. 690: "Nosso mote poderia ser: 'Não nos deixemos enfeitiçar (*behexen*)' ".
[122] NFP, II, par. 314.
[123] UNFP, par. 294.

de apresentação' adequado de sua vagueza[124]. Em muitos casos, "tudo o que temos", diz Wittgenstein, são algumas poucas sentenças e ações, uma *conversação*[125], no fluxo dialógico da vida[126], e, ainda assim, mesmo que não existam 'fronteiras claras' aqui, *aqui* sempre é possível encontrar evidências *suficientes*[127]. A vaguidez dos conceitos e a ausência de sistemas definidos de regras para a aplicação das palavras psicológicas cotidianas não impedem a investigação de poder elucidar os contextos de uso de modo a permitir decidir, caso a caso, se se trata de um caso de *realmente* seguir uma regra ou apenas de algo que se *parece* com seguir uma regra.

Descrever as circunstâncias, *nas quais* se aprende a usar palavras, mas *as quais* não se aprende a descrever[128], permanece sendo a dificuldade. A origem, o começo dos jogos não está em uma regra definida, em uma teoria sistemática, mas em um treino onde se é inserido, em uma 'prática', dita 'primitiva', na qual se aprende *como fazer*, sem que se aprenda por que é *assim*. Aprende-se a adotar um *meio de apresentação* (*Darstellungsweise*), tanto dos objetos como das vivências próprias e alheias, no interior de uma forma de vida, aprende-se a usar um meio de manifestação, exteriorização, expressão ou enunciação (*Äusserung*), na interação com a segunda pessoa, e não uma regra explícita de aplicação de signos com base na observação de sua referência - como a que poderia ser dada impessoalmente, *como que* por uma terceira pessoa.

O que queremos agora deixar destacado é que o fato de não ser possível antecipar, ou 'enumerar', as *condições* (*Bedingungen*), que deveriam ser necessárias para o uso com sentido de tais palavras (no sentido, simplesmente, de que não se pode antecipar todas as ocasiões cotidianas em que se pode fazer uso delas com sentido[129]), isto não significa que não seja sempre possível dizer, de um

---

[124] "A maior dificuldade da investigação é encontrar um meio de apresentar (*Darstellungsweise*) a vagueza (*Vagheit*)" – UNFP, par. 347.

[125] "Há algum comportamento e alguma conversação tendo lugar. Umas poucas sentenças antes e depois; e algumas poucas ações. Isso pode ser tudo" - UNFP, par. 913.

[126] " A conversa, as aplicações e interpretações das palavras, fluem, e apenas no fluxo (*im Flux*) a palavra tem sua significação (*seine Bedeutung*)" – Zettel, par. 135.

[127] "Não há fronteira clara separando evidência suficiente de insuficiente. E, no entanto, há evidência aqui" – UNFP, par. 952. A suficiência contextual, no lugar de condições necessárias, formam as 'síndromes criteriais' que funcionam aqui.

[128] "Aprende-se a palavra 'pensar', isto é, seu uso, sob certas circunstâncias, as quais, no entanto, não se aprende a descrever" " – Zettel, par.114. Aspecto destacado por Beth Savickey (1999). Cf. Anexo I.5.

[129] "'Ninguém pensou *neste* caso' – podemos dizer. Do mesmo modo, não posso enumerar as condições (*ich kann nicht die Bedingungen aufzählen*) sob as quais deve ser usada a palavra 'pensar' – porém, se alguma

caso duvidoso, *como* (sob que aspectos) ele desvia da *norma cotidiana*, ou seja, é sempre possível (e este deve ser um tipo de pressuposto do jogo de elucidação gramatical) mostrar, por comparação contextual (e não por redução a unidades básicas de análise, as quais deveriam constituir, como na análise química, as condições necessárias para a aplicação das palavras com sentido), que um lance não tem sentido, ou seja, que ele *não faz* o que *parece fazer*, não *cumpre o papel* que *parece cumprir* – de acordo com os lances que têm sentido naquele jogo, de acordo com as regras que (efetivamente) seguimos, quando seguimos uma regra.

Para marcar esta questão acerca da radicalidade com que a *autonomia do sentido* passa a oscilar junto, ou mesmo a 'colapsar junto', com as diversas *significações* que as palavras adquirem, de acordo com suas *circunstâncias de uso e aprendizado* - uma vez que a significação da palavra é seu uso -, selecionamos e analisamos em anexo[130] um pequeno conjunto de parágrafos de *Zettel* (131; 150; 154) que põe em relevo o destino desta distinção clássica.

De que modo estaria garantida a autonomia do sentido, se agora o sentido não teria de ser algo 'completamente determinado' (seja pela coordenação de objetos simples em estados de coisas, no mundo, objetos de estudo das ciências naturais, seja pela ordenação de constituintes psíquicos, na mente, que competiria à psicologia estudar)? Como o sentido permanece autônomo se o sentido de uma enunciação passa a depender de suas circunstâncias particulares de uso e aprendizagem da linguagem cotidiana?[131]

Zettel 154, traz na forma de uma conclusão, como que extraída do exame e da comparação de certos exemplos particulares, a afirmação da essencial vaguidez dos conceitos de sentido (*Sinn*) e significação (*Bedeutung*):

> "Por isso que sentido e significação (*Sinn und Bedeutung*) são conceitos vagos (*vage Begriffe*)"[132].

---

circunstância torna o uso duvidoso, então posso dizer isso, e também dizer *como* a situação é desviante da cotidiana" – Zettel, par. 118.

[130] Anexo III.3- *Sentido e Significação são Conceitos Vagos.*

[131] Ou seja, das circunstâncias que estamos chamando de 'pragmáticas' (no sentido 'lógico', ou seja, 'gramatical', ou 'geométrico' e 'atemporal'), por oposição às circunstâncias 'práticas' (os problemas empíricos particulares e locais dos envolvidos nas circunstâncias em questão).

[132] Zettel, par. 154.

O ensinamento terapêutico, no que tange à procura de sugestões positivas de Wittgenstein para a reflexão epistemológica, é menos o aprendizado de um método que permita encontrar mecanicamente soluções de problemas, e antes um treino para se *aprender a reconhecer uma solução quando se está diante dela*:

> "Tocamos aqui em um notável fenômeno característico da investigação filosófica: a dificuldade – poderia eu dizer – não é a de encontrar uma solução, mas antes a de reconhecer como solução algo que parece ser apenas preliminar a isso. 'Já dissemos tudo. – Não, não algo que segue disso, mas *isso* mesmo é a solução!'"[133].

Budd, por exemplo, reconhece como tese essencial de Wittgenstein, a de que não é fácil descrever o *modo* pelo qual se *usa* uma palavra[134]. Mas comenta, no final de seu livro, sobre o estilo de tratamento de Wittgenstein de termos psicológicos, que este estilo "se impõe a ele em virtude do modo restrito pelo qual ele entende a filosofia da psicologia como disciplina puramente descritiva, interessada apenas na assim chamada gramática das palavras psicológicas"[135].

Isto que aparece como restrição aos olhos de Budd, ainda que seja vasto e bastante difícil de fazer, ele mesmo o reconhece (ou seja: *apenas* delinear a gramática das palavras psicológicas de maneira perspícua), só aparece como 'restrição', assim o cremos, se já se tomou um ponto de partida alienígena para entender a relação entre epistemologia e gramática. Só se eu já tenho uma imagem sólida e bem formada do que deve ser uma 'filosofia da psicologia' ou uma 'filosofia da mente' *completa*, posso lamentar as restrições de uma abordagem gramatical. Se eu já sei o que deve compor os critérios e axiomas de uma filosofia da mente, posso procurar na filosofia de Wittgenstein ingredientes novos que substituam os antigos – como posso lamentar não encontrá-los. Precisaríamos nos entender melhor sobre o que esperamos de uma 'explicação', ou melhor, de uma 'elucidação' filosófica.

O modo de extrair da abordagem wittgensteiniana sugestões positivas para um tratamento gramatical da significação de termos psicológicos, não nos parece estar, por exemplo, em se presumir presente nos escritos de Wittgenstein uma forma

---

[133] Zettel, par. 314.
[134] Budd, Op. cit., pág. 06.
[135] Budd, Op. cit., pág. 154.

sofisticada de neo-behavourismo, e passar com isso a especular como ela seria preenchida, mas antes em procurar compreender as razões das aparentes 'restrições' de uma abordagem terapêutico-gramatical, e pensar, gramaticalmente, este amplo domínio de aplicação do simbolismo ao qual Wittgenstein devotou sua atenção, desde seu retorno à filosofia em 1928 até o final de sua vida, com o acúmulo de sua própria revisão crítica dos pressupostos que havia assumido tão rápida e autoritariamente no *Tractatus*.

A dificuldade parece ser a de que, além de termos de nos contentarmos com 'apenas' uma descrição dos usos, e de abandonar as expectativas equivocadas que temos em relação às explicações que buscamos para dar às significações de nossas palavras, temos ainda de encontrar o lugar certo onde colocar as descrições e, além disso ainda, temos de entender que é aí mesmo que devemos 'parar':

> "Isso tem conexão, acredito, com nossa expectativa equivocada de uma explicação, quando a solução da dificuldade é uma descrição, se a colocamos no lugar certo em nossas considerações. Se nós discorremos longamente sobre isso e não tentamos ir além. A dificuldade aqui é: parar (*Halt zu machen*)"[136].

Cap. II.b.3 - Imagens e Aspectos – a noção de uma 'dependência da vontade'

"A diferença está contida na descrição que se usa ao relatar um aspecto"[137].

Ao longo destas *Notas* vemos Wittgenstein insistir na distinção entre imagem (*Bild*) e representação (*Vorstellung*)[138], e gostaríamos de tentar marcar aqui seu sentido. Adotamos apenas provisoriamente o termo 'figurações' para traduzir '*Bild*', a fim de marcarmos as diferenças que nos parecem importantes. Isso significa que se traduzíssemos de saída '*Vorstellung*' por 'imagem mental' ou 'representação mental', poderíamos traduzir '*Bild*' por 'imagem', no sentido redundante de 'imagem efetiva', ou seja, uma imagem que se pode usar seja na aplicação seja no ensino de uma significação. Neste sentido é que nem minha 'impressão sensível' nem minha 'imagem mental' são conceitos que fazem 'figurações', ainda que cada uma delas,

---

[136] Zettel, par. 314
[137] UNFP, par. 696.
[138] "Uma *Vorstellung* não é uma *Bild* ", por ex. em Zettel, 621.

para terem sentido, devam ter uma ligação com uma figuração, ainda que diferente em cada caso[139].

Imagens da imaginação, ou melhor, representações mentais, nada nos dizem sobre o mundo exterior – mas podem dizer algo sobre nossa vontade, na medida em que à ela são sujeitas[140]. Representações mentais são, neste sentido, *ações voluntárias* (*Willenshandlungen*) que não nos orientam em nada sobre o 'mundo exterior' (*Aussenwelt*)[141].

Já as figurações (*Bild*) não devem ser do mesmo modo sujeitas à vontade, como as 'imagens mentais'. Isso significa que a palavra 'besouro' pode ser uma figuração, um signo efetivo com contextos próprios de uso e aprendizagem, e que o 'besouro mental', a imagem na mente representada (*Vorstellung*) que só eu penso ter do besouro que está na cachola onde só eu posso olhar, não serve para nada, ou seja, não serve para significar, para *figurar*, nada.

Uma 'imagem-mental-que-fosse-uma-figuração', ou seja, uma 'representação-mental-imagem-efetiva' (*Vorstellungsbild*), ainda que seja algo que possa até mesmo *existir*, quem sabe em minha vivência de uma imaginação, simplesmente não entra no jogo de linguagem daquele modo pelo qual se é levado, pelas imagens, a supor sua presença[142].

Ainda que a imagem-representação-mental (*Vorstellung*), que imagino ter, não seja uma Imagem-efetiva (*Bild*), que tenho e posso mostrar ou não tenho, e que essas representações mentais em nada nos orientem acerca do mundo exterior, representar-se algo é ainda assim uma *atividade*, é antes um 'fazer' que um 'receber'[143], e esta demarcação do representar mental como atividade o põe em contraste com o ver, o pensar e o duvidar, por exemplo, e em aproximação por

---

[139] "A representação mental (*Vorstellung*) não é uma figuração (*Bild*), nem o é a impressão visual. Nem o conceito de 'representação mental' nem o conceito de 'impressão' são conceitos de figuração (*Bildbegriff*), ainda que em ambos os casos haja uma ligação com uma figuração, e uma diferente em cada caso" – NFP, II, par. 112.

[140] "Representações mentais (*Vorstellungen*) nada nos dizem de certo ou de errado sobre o mundo exterior. (Representações mentais não são alucinações; e nem mesmo fantasias). Enquanto olho para um objeto não posso representá-lo mentalmente. Diferença entre os jogos de linguagem: 'Olhe para esta figura!' e 'Represente-se esta figura!'. Representações mentais (*Vorstellung*) são sujeitas à vontade. Representações não são imagens (*Bild*)" – Zettel, par. 621.

[141] "É justamente por isso que fazer representações mentais (*Vorstellen*) é uma ação voluntária (*Willenshandlung*) que não nos orienta em nada sobre o mundo exterior (*Aussenwelt*)" – Zettel, par. 627.

[142] "A 'representação-imagem' (*Vorstellungsbild*) não entra no jogo de linguagem onde se gostaria de supor sua presença" – Zettel, par. 636.

[143] "O conceito de representar-se algo (*Vorstellen*) é antes mais como o de fazer do que como o de receber. Representa-se pode ser chamado de ato criativo. (E também já é assim chamado.)" – Zettel, par. 637.

semelhança com o 'ver aspectos' e 'imaginar' (*einbilden*) - os dependentes da vontade.

Como vimos no caso da confusa 'gramática do observar-se', a expressão de um desejo não tem por base uma 'auto-observação' (apesar de parecer e de cumprir este papel – que constitui o problema da gramática do psicológico), mas mesmo aí *há transições*, como na possibilidade de se identificar o próprio desejo a partir da observação das próprias reações[144]. De qualquer modo, 'ver como' não é observar, mas um 'fazer' – o qual, no entanto, não se deixa figurar com facilidade.

> "E agora a coisa estranha é que não se sabe, de qualquer modo, *o que se faz* enquanto se olha ou se vê a figura ora como *isso* ora como *aquilo*"[145].

Não está em jogo o problema prático, mas sua significação[146]: em que sentido, nem empirista nem transcendental, 'imaginar' e 'ver como' são atividades?

Representar-se algo ou fazer-se uma imagem mental, 'formar uma imagem', é semelhante a uma atividade, no sentido de que, enquanto a fazemos, não a estamos observando: representar-se algo não é algo que 'vemos acontecer'[147]. Representar é uma ação. Mas há aqui 'gradações' e 'transições' que, como sempre, é preciso investigar[148]. Dizer que 'Representar-se algo tem a ver com a vontade' significa fazer a mesma conexão que dizer 'representar-se nada tem a ver com observação'[149], com a percepção do 'mundo exterior' (*Aussenwelt*). Neste jogo de oposições é que a gramática do querer encontra seu *lugar* e seu papel. Se 'ver' é também, de certo modo, sujeito à vontade, o será de um modo diferente pelo qual o representar

---

[144] NFP, II, par. 3: "Seguramente não se diz normalmente 'Eu desejo ...' com base em uma auto-observação, pois isso é apenas uma expressão de um desejo (*Wunschäusserung*). No entanto, você pode algumas vezes perceber ou descobrir um desejo por observar suas próprias reações".

[145] NFP, II, par. 37.

[146] NFP, II, par. 38: "Pois a questão não é 'O que estou fazendo quando...?' (pois esta poderia ser apenas uma questão de psicologia) – mas, pelo contrário, 'Que significação a enunciação (*Äusserung*) tem, o que pode ser deduzido disso, que conseqüências tem?'".

[147] NFP, II, par. 88: "Formar-se uma representação de algo é comparável a uma atividade. (Nadar). Quando formamos uma imagem mental de algo (*etwas vorstellen*) não estamos observando. O ir e vir das imagens (*Bilder*) não é algo que *acontece* conosco. Não somos surpreendidos por estas figuras, dizendo 'Olha!...'".

[148] NFP, II, par. 125: "Garantidamente, há uma certa relação entre representar-se algo e uma ação, que é expressa na possibilidade de ordenar alguém a perfazê-la; mas o *grau* dessa relação tem ainda de ser investigado".

[149] "Se alguém diz: 'Representar-se algo tem a ver com a vontade' então isso significa a mesma conexão da sentença 'Representar nada tem a ver com observação'" - NFP, II, par. 131.

mentalmente o é: a relação com o querer é diferente[150], ainda que se trate sempre de relações internas.

'Ver aspectos' é diferente de 'ver' não porque se lhe adiciona o pensar – e é mesmo complexa a relação do querer e do pensar com as suas circunstâncias[151] -, mas, dele se distingue, por exemplo, no modo distinto como se sujeitam à vontade. Ver aspectos é nisso semelhante a 'imaginar', mas também não se reduz a isso: são conceitos distintos, ainda que relacionados[152].

'Ver aspectos' é semelhante também a 'conceber', no sentido de que se não houvesse diversos aspectos não teríamos também diversos 'modos de conceber'[153] – mas o importante aqui é notar que chamar o 'ver como' de 'conceber' não resolve nada, apenas abre mais uma perspectiva para a investigação[154].

O lugar da gramática do 'ver como', situada 'entre' o ver e o pensar, não é o lugar de um *fenômeno*, de uma nova vivência originária finalmente 'descoberta' por Wittgenstein, como que à espera de receber um estatuto filosófico especial, mas é antes um *lugar conceitual*, marcado apenas por semelhanças e diferenças com ambos os jogos, ou seja, pelo propósito de elucidá-los em conjunto:

> "poderia eu dizer que isto é um fenômeno entre ver e pensar? Não; mas um conceito que reside entre aquele de ver e pensar, ou seja, que possui uma semelhança com ambos" [155].

A dita correspondência das regras da gramática com 'fatos muito gerais da natureza' não nos permite traçar uma 'fronteira claramente definida' para estabelecermos a suficiência ou insuficiência de uma evidência (e não é a antropologia que poderia fornecê-la). Tal 'fundação natural' para as nossas formações de conceitos não simplifica nossas explicações, nem oferece um critério

---

[150] "Ver é sujeito à vontade *de um modo diferente* de formar-se uma representação mental. Ou: 'ver' e 'formar uma imagem' estão relacionados de modo diferente com 'querer'" – NFP, II, par. 141.

[151] "Quer-se perguntar sobre ver um aspecto: 'Isso é ver? Isso é pensar?' O aspecto é sujeito à vontade (*untersteht dem Willen*): Isso por si mesmo o relaciona com pensar" NFP, II, par. 544.

[152] "Mas não quero dizer que um aspecto é uma imagem mental. Pelo contrário, que 'ver um aspecto' e 'representar-se algo' são conceitos relacionados" – NFP, II, par. 543. "Ao se notar um aspecto se percebe uma relação interna, e já notar um aspecto é relacionado a formar uma imagem mental (*Vorstellen*)" – UNFP, 733.

[153] NFP, II, par. 436: "Se não houvesse mudança de aspecto então haveria apenas um modo de conceber (*nur eine Auffassung*), e não haveria uma coisa tal como ver assim ou ver assado".

[154] NFP, II, par. 388: "Poderíamos resolver, é claro, chamar o que chamamos agora de 'ver a figura como ...', de 'conceber' (*das 'auffassen'*) isso como isto ou como aquilo. – Se o fazemos, é claro que os problema não desapareceriam. Pelo contrário, teríamos então de estudar o uso de 'conceber' ".

definido para julgá-las ou decidir entre elas (só a investigação contextual dos usos o permite), justamente por ser ela mesma formada pela natureza complexa e variada das 'contingências humanas'[156]. Sobre este vago e elástico 'pano de fundo' dialógico (as 'formas de vida'), é que nossos conceitos se formam e são usados ou adulterados. Na 'engrenagem da vida' só a repetição constante tornaria algo uma 'engrenagem': mas aqui não dispomos de nenhum ponto de partida definido, nenhum padrão estabelecido (pela 'natureza' ou pela 'arte') para a noção de 'repetição constante'[157], e a imagem da engrenagem pode ser enganadora. Um 'modo de vida' não dispõe de um 'modelo de regularidade exata'[158].

'Ver como', por seu lado, não é um 'ver + pensar', e se distingue do ver, entre outros aspectos, pelo modo como se sujeita à vontade, por sua relação com o 'querer'. O que compete ao pensar e o que compete ao querer não se confundem, o que não impede que eles mesmos mantenham suas relações especiais, entre si e com suas próprias circunstâncias. Algumas considerações sobre a gramática do pensar podem aqui ajudar a lançar luz sobre este lado da questão.

Algumas coisas que podem ser ditas de 'pensar' podem ser ditas de todos os verbos psicológicos ('querer' inclusive, acreditamos). Por exemplo, que o lugar de onde a gramática *toma* esta palavra é a linguagem cotidiana, onde, de fato, seu uso é confuso, e não teria sentido esperar que fosse diferente[159]. Aliás, "nunca se deve esquecer que 'pensar' é uma palavra cotidiana, assim como todos os outros termos psicológicos"[160], e sem 'emprego unificado'. E ainda, que o uso e o aprendizado de

---

[155] NFP, II, par. 462.

[156] "Evidência suficiente se transforma em evidência insuficiente sem uma fronteira claramente definida. Uma fundação natural para o modo como o conceito é formado é a natureza complexa e a variedade das contingências humanas (*Mannigfaltigkeit der menschlichen Fälle*)" – NFP, II, par. 614.

[157] "O pano de fundo (*Hintergrund*) é a engrenagem da vida (*Getriebe des Lebens*). E nossos conceitos indicam algo *nesta* engrenagem" – NFP, II, par. 625. "E é o próprio conceito de 'engrenagem' que faz surgir esta indefinibilidade. Pois só através de constante repetição algo se torna uma engrenagem. E não há ponto de partida definido para 'repetição constante'" – NFP, II, par. 626.

[158] "Se um modelo de vivência (*Lebenmunster*) é a base para o uso de uma palavra, então deve residir nele uma indeterminação (*Unbestimmtheit*). O modo de vida não é, afinal, um modelo de regularidade exata (*Regelmässigkeit*) – UNFP, par. 211.

[159] "De onde tomamos o termo 'pensar' o qual queremos considerar aqui? Da linguagem cotidiana. O que primeiro fixa a direção de nossa atenção é a palavra 'pensar'. Mas o uso desta palavra é confuso. Nem podemos esperar algo diferente. E isso pode, é claro, ser dito de todos os verbos psicológicos. Não é tão claro ou tão fácil obter uma visão panorâmica de seu emprego, como aquele dos termos da mecânica, por exemplo" – NFP, II, par. 20. Cf. nota idêntica em Zettel, par. 113.

[160] E, continua o parágrafo, "Não é para se esperar dessa palavra que ela tenha um emprego unificado; pelo contrário, é para ser esperado que ela não o tenha" – NFP, II, par. 194.

palavras como pensar é feito sob certas *circunstâncias*[161] – e nossa dificuldade é justamente a de aprender a descrevê-las[162].

Mas o pensar tem também destacado algo mais específico: assim como querer não é uma atividade particular (mas é agir em geral), pensar também não pode ser comparado a uma atividade (enquanto filosofia pode). Pensar não é comparável a uma atividade no sentido em que imaginar, ou mesmo 'falar na imaginação', pode ser:

> "Pensar realmente não pode ser mesmo comparado a uma atividade. Pois não se pode dizer que pensar significa: fazer-se uma representação mental de que se está falando (*in der Vorstellung sprechen*). Isso também pode ser feito sem pensar"[163].

Se, como 'pensar', 'ver' também não é uma ação (e isto é outra nota gramatical)[164], a partir de onde se forma um conceito como 'ver como' (que parecia ser uma soma de ver mais pensar)? Como sempre, em ocasiões particulares (muito freqüentemente na arte), quando reagimos com ações particulares a situações particulares[165].

Quanto ao conceito de pensar ele mesmo, Wittgenstein parece antes ocupado em deslocar a linha de demarcação enganadora, apesar de usual, que procura traçar a fronteira entre 'pensar' e 'não pensar' através da presença de um tipo específico de 'jogo de representações mentais' (*Spiel der Vorstellungen*), do que em fornecer uma definição ou um critério mais exato para asseverar sua presença ou ausência nas mentes em geral. Ou ainda, para dizer, como deseja Budd, que está satisfeita a condição para a atribuição desta capacidade a alguém. Trata-se antes de

---

[161] "Eu apenas ensino-lhe a palavra *sob circunstâncias particulares*" – NFP, II, 207.

[162] "Aprende-se a palavra 'pensar', isto é, seu uso (*Gebrauch*), sob certas circunstâncias, as quais, no entanto, não se aprende a descrever" – NFP, II, par. 200.

[163] NFP, II, par. 193. A cartesiana ausência de limites do querer, em contraste com os claros e distintos limites do entendimento humano (*Meditações IV*), deve ser gramaticalmente reexaminada. 'Dizer sem pensar' e 'agir sem querer' são expressões que se envolvem em diversos usos e confusões, muitas vezes interrelacionados. O destaque para uma aproximação entre o Paradoxo de Moore e a Imagem Agostiniana da Vontade no próximo item (cap. II.4) visa pavimentar (sem asfaltar) uma linha de contraste entre entendimento e vontade no contexto destas últimas notas.

[164] "Ver não é uma ação (*Handlung*), mas uma situação/estado (*Zustand*) (Uma nota gramatical.)"–Zettel, 208.

[165] "Pois como, afinal, chegamos ao conceito de 'ver isto como aquilo'? Em que ocasiões ele se forma, quando há necessidade dele? (Muito freqüentemente em arte.) (...). Então, é este um caso real de ver ou ouvir ? Bem, assim nós o chamamos; reagimos com estas palavras em situações particulares. E reagimos *a* estas palavras, por sua vez, através de ações particulares" – Zettel, par. 208.

combater os 'modelos prévios' (*Vorbilden*) que queremos usar para pensar o pensar (*Das Denken denken*)[166].

Quando se trata de exprimir o próprio querer, trata-se menos de 'saber' alguma coisa e mais de alguma coisa, uma conexão, que se quer fazer (*tun will*).

A vontade não é algo que 'conheço' em mim ou que 'descubro' observando bem o meu interior (com o canto dos olhos), mas algo que manifesto, primitivamente, em uma *Äusserung*. Com este termo tocamos no problema dos 'fundamentos', da 'origem', do 'começo' dos jogos de linguagem. O problema da dúvida e da certeza se colocam, neste domínio, de maneira peculiar.

A incerteza é *constitutiva* quando, no jogo de linguagem, estão envolvidas expressões psicológicas em primeira pessoa presente (domínio básico das *Äusserungen*), isto é, a incerteza não é empírica ou epistêmica, mas reside em nossos conceitos, 'em nossos instrumentos' mesmos, em nossos padrões de medida ou em nossos 'modos de apresentação' da vida psíquica própria e/ou alheia. Que a incerteza é constitutiva nestes jogos, significa que só através de 'exterioridades' (*Äussern*) é que posso pretender reconhecer, seja lá com qual for o grau de certeza pretendido, uma vivência interna alheia como autêntica, como verídica ou como falsa: não há atalhos extraordinários[167].

Quanto à expressão de minha própria vida interior, o engano parece impossível: tal impossibilidade é mais uma vez gramatical, ou seja, não há certeza (no sentido epistêmico) alguma presente aí: aqui *não pode* haver uma exteriorização 'falsa' – ainda que possam haver exteriorizações 'sem sentido'[168]. Ela não pode ser 'falsa' porque seu papel não é o de descrever corretamente ou incorretamente, ou de corresponder ou não, a um estado mental; mas ela pode ser totalmente sem sentido, se em desacordo com o contexto, dependendo de onde, quando e por quem é proferida (e não é difícil imaginar situações, especialmente cômicas, para

---

[166] "A linha fronteiriça (*Grenzlinie*) aqui esboçada entre 'pensar' e 'não pensar', corre entre duas situações (*Zuständen*) as quais não se distinguem através de um jogo de representações mentais (*Spiel der Vorstellungen*) e nem de algo semelhante. (Porque o jogo de representações mentais (*Spiel der Vorstellungen*) é ele mesmo já um modelo prévio (*Vorbild*) de acordo com o qual se gostaria de pensar o pensar (*das Denken denken möchte*)" – Zettel, par. 94.

[167] "'Mas você não pode reconhecer a dor com *certeza* só por exterioridades.' - O *único* modo de reconhê-la é através de exterioridades (*Äussern*), e a incerteza é constitutiva (*konstitutionelle*). Não há atalho. Reside em nosso conceito que esta incerteza existe, em nosso instrumento. Se este conceito é prático ou pouco prático (*praktisch, oder unpraktisch*) realmente não é a questão" – NFP, II, par. 657.

[168] "Não se pode, seguramente, estar enganado a respeito da própria experiência imediata: Mas não porque ela seja tão certa. O jogo de linguagem admite exteriorizações sem sentido (*sinnlose Äusserung*) – ainda que não admita 'falsas'" – UNFP, par. 187.

exemplificar isso). A expressão é testemunha de si mesma, como parte de um ato de enunciação pelo qual sua significação se coloca, sem precisar de uma qualquer mediação.

Ver aspectos depende da vontade, em certo sentido, mas aquilo que depende da vontade não constitui algo que sei sobre mim mesmo de maneira certa e insofismável, pelo contrário: sobre aquilo que fiz *por querer* ou *sem querer*, isso também não é algo que eu 'saiba' (por auto-observação), mas algo que eu 'manifesto' (*äussere*)[169]. E não existe uma *Äusserung* mental, uma *Vorstellungsbild* que ostentasse só para mim mesmo a imagem (*Bild*) do besouro que só eu posso ver em minha representação mental (*Vorstellung*).

A palavra 'exteriorização' sugere mesmo a possibilidade de existir primeiro, lá dentro, 'um eu', que depois então se lançaria 'para fora de si mesmo' em busca de apoio e interação. Mas não devemos reduzir o sentido do questionamento das relações internas entre pessoas gramaticais no segundo Wittgenstein à tentativa de consolidação monológica de qualquer uma das vozes sobre as outras, o que destruiria o dialogismo radical sobre o qual Wittgenstein edifica sua mais nova discursividade. Pois a 'interação discursiva' não é algo que está 'lá fora', em busca de que nos lançamos, através de uma *Äusserung*, mas tal interação é sempre já constitutiva da significação dos usos e dos gestos de aprendizagem dos nossos signos. Não há primeiro um 'eu', completo ou incompleto, que então se precipitaria para o outro – isso é, para nós, supor já uma Urvoz, uma voz prévia própria originária, como se a primeira pessoa deve vir necessariamente antes da segunda ou da terceira, o singular antes do plural, e ignorar com isso a concreta dialogicidade originária da significação (psicologia não é matemática).

A primeira pessoa não é uma base (ainda que nula) para gradações. O que está em jogo na relação entre primeira e terceira pessoas, assim como o vemos, entendemos que sejam as comparações confusas que fazemos entre o 'mundo físico' que observamos (terceira pessoa = objeto) e o 'mundo mental' ou psicológico,

[169] "Mas como eu sei que este movimento foi voluntário? – Eu não sei isso, isso eu manifesto (*äussere*)" – Zettel, par. 600.

que na gramática da psicologia de Wittgenstein é apresentado desde sempre desde dentro da tensão dialógica em seu mundo polifônico[170].

É notável, para nós, quando, em seu texto, a Profa. Sílvia Faustino, confirmando a oposição gramatical simplesmente entre primeira e terceira pessoas, invoca a figura de um outro, o qual, no entanto, muito bem poderia ser uma segunda pessoa.

> "É nesse sentido que a gramática da exteriorização, na qualidade de proposição psicológica na primeira pessoa do singular invoca a gramática das proposições psicológicas na terceira pessoa: uma exteriorização só se torna um 'jogo de linguagem' se puder ser compreendida por uma outra pessoa"[171].

Mas no Jogo de Linguagem de Exteriorização, há que se notar que, em geral, a terceira pessoa é que está fora - só interage por acidente, e, se interage, já não é mais simplesmente uma terceira pessoa. Se exteriorizo algo para alguém, isso é algo entre a primeira e a segunda pessoas. Diz a autora:

> "Tudo se passa como se a exteriorização envolvesse duas perspectivas distintas e complementares: a perspectiva do sujeito emissor e a perspectiva do receptor ou interlocutor"[172].

Isso nos parece certo, com certas correções: primeiro que a exteriorização envolve *ao menos* duas perspectivas distintas (podendo envolver mais vozes), e segundo que se a exteriorização coloca um emissor e um receptor em interlocução, o receptor já deixou de ser uma 'terceira pessoa' há algum tempo. A autora parece mesmo obliterar completamente a questão da diferença entre segunda e terceira pessoas, quando afirma que uma exteriorização somente se torna padrão de compreensão, quando "a primeira e a terceira pessoas se unem numa primeira pessoa do plural"[173]. Ora, a terceira pessoa só pode se unir à primeira numa primeira pessoa do plural se a terceira pessoa for transformada em uma segunda pessoa,

---

[170] Por isso vemos uma incompatibilidade de nossa análise do estilo polifônico de Wittgenstein nas *Investigações* com a análise de Sílvia Faustino que procura identificar um 'grau zero' da exteriorização. Tal análise talvez fosse mais compatível com a fase do modelo do cálculo de Wittgenstein (1928-36 cf. cap. III.b).

[171] Faustino, Op. cit. pág. 66.

[172] Faustino, S., Op. cit., pág. 67.

[173] "Apenas quando a primeira e a terceira pessoa se unem numa primeira pessoa do plural, pode-se dizer que a *Äusserung* pode ser instituída como padrão de compreensão"- Faustino, S., Op. cit. pág. 81.

porque se ele continua a ser uma terceira pessoa, continuará sendo parte da terceira pessoa do plural – e isso é apenas mais uma nota gramatical.

Se, como no parágrafo 02 das *Investigações*, é uma *atividade* tão *primitiva*, como a dos pedreiros, o que fixa a significação das palavras, então a questão é que se temos de aprender com os usos, temos de *ver como* o conceito de uso é ele mesmo flexível, e "varia junto com o conceito de uma atividade"[174]. Estas circunstâncias pragmáticas de uso e aprendizagem de expressões é que somos instados a aprender a descrever, de maneira perspícua – pois *isto* é da essência da linguagem.

"Vivenciar (*Erleben*) uma mudança de aspecto é similar a uma ação (*Tun*)"[175].

Mas não é fácil, dizia Wittgenstein e reconhece devidamente Budd, saber o que isso significa[176]. O conceito de uma *atividade* (e mesmo de 'atividade mental') parece estar no centro das atenções da reflexão de Wittgenstein em 'filosofia da psicologia' na sua fase madura. O que falta examinar são as conexões deste conceito de atividade com o conceito de ver com o e de sujeição à vontade (capítulo II.5) não sem antes passarmos pela oposição entre vontade e entendimento (item II.4).

Cap.II.4 - O Paradoxo de Moore e a Imagem Agostiniana da Vontade

Cap.II.a.4 – O Paradoxo de Moore: Crenças, coisas e vontade

Tomamos inicialmente o parágrafo x da parte II das *Investigações Filosóficas* como fio condutor da introdução desta imagem mooreana (lado a) e tentamos explicitar alguns aspectos do seu sentido, neste contexto psico-gramatical, com base nos outros textos já referidos da mesma fase (lado b).

O paralelo que queremos traçar aqui toma como ponto comum o que nos parece ser o papel terapêutico-dialógico de ambas imagens, ou seja, como dissemos antes, seu papel comum de servirem para a elucidação das descrições

---

[174] "Se o jogo de linguagem, a atividade, por exemplo a de construir casas (como no par. 02 [das *Investigações*]) fixa o uso de uma palavra, então o conceito de uso é flexível (*elastisch*), e varia junto com o conceito de uma atividade. Porém, isto é da essência da linguagem - UNFP, par. 340.

[175] UNFP, par. 556.

[176] "O pensamento básico de Wittgenstein sobre o conceito de imaginar parece ser o de que imaginar é algo que se faz (uma ação), e não algo que apenas nos acontece (algo passivo) (...). No entanto, é notoriamente difícil capturar a distinção entre atividade e passividade mental, e é questão para posteriores investigações se o tratamento de Wittgenstein da distinção alcança o que visa"- Budd, Op. cit. pág. 109.

confusas que fazemos de nossa vida interior, cognitiva em um caso e volitiva no outro. Se Agostinho evoca problemas práticos e morais, relativos à boa ou má vontade que movem nossas ações, Moore aqui nos evoca o aspecto teórico e cognitivo da vida cotidiana, se situamos o problema da 'crença' de acordo com a definição clássica de conhecimento: 'crença verdadeira justificada'.

Como sei o que quero? Acabamos de ver que, segundo Wttgenstein, isso não é algo que eu 'sei' por 'observar' a 'mim mesmo' (ainda que possa haver também aqui transições), mas algo que exprimo, enuncio, exteriorizo ou manifesto[177]. E como sei em que acredito? Não é porque um belo dia nos tornamos atentos a um fenômeno em nós mesmos, não é porque observamos e enfim um dia 'descobrimos' a crença em nós mesmos[178].

A veracidade de um estado de coisas pode ser atestada, segundo as regras do jogo, pela observação do mundo exterior, do que se passa no mundo. E a veracidade de 'minha crença', como poderia ser atestada, se não o é pela observação do meu mundo interior?

Se lembramos dos problemas relativos ao 'ver' e sua aparente fragmentação diante da investigação gramatical dos usos[179] de expressões para descrever o que é visto - como por exemplo a confusão entre os jogos de exprimir a presença de uma 'impressão sensível' em mim e o de exprimir a existência do 'objeto físico' no mundo (com suas complicadas inter-relações) -, então podemos tomar a imagem do Paradoxo de Moore como um convite a refletir sobre os desajustes entre a expressão de uma 'crença' e a expressão do 'estado de coisas' que lhe *corresponde*.

O 'paradoxo' em questão é apresentado como envolvendo uma contradição implícita entre os 'supostos' da enunciação, entre o que é 'posto' e o que é 'pressuposto' em sua expressão:

> "O Paradoxo de Moore pode ser assim expresso: a expressão 'creio que isto está assim' é empregada de modo semelhante à afirmação 'isto está assim'; e

---

[177] Zettel, par. 600: "Mas como eu sei que este movimento foi voluntário? – Eu não sei isso, isso eu manifesto (*äussere*)".

[178] "Como chegamos a empregar uma expressão como 'Eu creio...'? Tornamo-nos um dia atentos a um fenômeno (da crença)? Observamos a nós mesmos e aos outros, e assim descobrimos a crença?" – IF, II, par. x, p. 190.

[179]

contudo a *suposição* de que creio que isto está assim não é empregada do mesmo modo que a suposição de que isto está assim.

Assim, *parece* que a afirmação 'eu creio' não seria a afirmação daquilo que a suposição 'eu creio' supõe!"[180].

A expressão 'creio que isto está assim' não *supõe* do mesmo modo que a expressão 'isto está assim'. Em um caso as palavras cumprem o papel de descrição de um estado de coisas. No outro caso as palavras parecem cumprir o papel de descrição de um estado mental ('o problema' da descrição do uso e do contexto de termos psicológicos). E a suposição que é posta na descrição de um tal estado mental a respeito de como isto está, não diz o mesmo que a suposição que é posta na descrição de como isto está – na voz de um *mesmo* sujeito enunciador da enunciação.

'Interpretar um signo de acordo com uma crença' tem assim, para nós, um sentido bem semelhante ao já analisado 'ver um signo de acordo com uma interpretação', ou 'de acordo com uma concepção', isto é, são casos a serem esclarecidos, imagens dos conceitos a serem elucidadas através da noção de 'ver aspectos'. A significação da 'vivência de uma crença' é elucidada pela investigação dos aspectos selecionados das circunstâncias cotidianas de uso e aprendizagem desta palavra. Neste sentido uma 'nova crença' pode ser gramaticalmente elucidada pelo exame e comparação dos aspectos que resplandeceram gerando a crença, e não o contrário.

É neste sentido que para se ver um 'novo aspecto' o que é necessário não é uma intervenção do aparelho intelectual, não é uma mudança na vida mental, como a mediação de uma 'interpretação', ou o surgimento de uma 'crença', por exemplo, mas sim um treino, um mostrar, uma segunda pessoa que mostre 'assim como' se deve fazer para *ver assim*, dentro de um jogo - sem outra determinação.

Crença, como vontade, não é um fenômeno, não é algo conhecido por observação interna. 'Eu creio' lança luz sobre 'minha situação' (*meinen Zustand*)[181]. 'Eu quero' poderia lançar luz sobre minhas atividades.

---

[180] IF, II, par. x, p. 190.

[181] "'Eu creio' lança luz sobre minha situação (*beleuchtet meinen Zustand*). Conclusões sobre minha conduta podem ser extraídas desta expressão (...). Mas se 'eu creio que é assim' ilumina minha situação, então assim o faz também a expressão 'é assim'. Pois o signo 'eu creio' não pode fazê-lo; pode, no máximo, indicá-lo". (...) "Crença é uma situação/estado da alma (*Zustand der Seele*)" IF, II, par. x, p. 191.

Podemos promover assim uma comparação da relação entre 'crer' e 'o que ocorre' (o *estado de coisas* que a crença supõe – e que a torna falsa se não é o caso), e 'querer' e 'o que ocorre' (a *atividade* que a vontade supõe – mas que não tornaria o querer *falso* quando meu corpo não me obedece). Se por um lado 'querer é agir', e se por outro 'eu quero', *então*, por suposto, 'eu ajo'. Mas nem sempre é esse o caso. O *modus ponens* não deve ser o melhor modelo aqui. Algumas vezes sou impedido de fazer o que quero; outras vezes eu me impeço de fazer o que quero; outras ainda 'algo acontece' que me faz 'mudar de idéia' e, na hora H, 'querer outra coisa'.

Para além das grandes diferenças no sentido e no uso, os verbos querer e crer têm paralelos nas assimetrias de tempo. Assim como, no futuro, o 'choverá' se usa de modo semelhante a 'creio que choverá', assim também 'farei...' tem usos semelhantes a 'quero fazer ...'; e, do mesmo modo, 'naquela ocasião eu fiz', usado no passado, é dessemelhante de 'naquela ocasião eu quis fazer', assim como 'naquela ocasião choveu' não tem emprego semelhante a 'naquela ocasião *acreditei* que choveria'[182].

Eu não poderia desconfiar da minha própria crença (de que chove ou não) do mesmo modo que posso desconfiar dos dados dos sentidos (se ali está chovendo de fato ou não) e isso, eu posso acreditar confusamente, é assim *porque* eu sei com certeza em que é que acredito[183]. Do mesmo modo, posso estar confuso quanto à finalidade da descrição da minha vontade, e acreditar que sei com certeza o que é que quero, independente do que de fato eu faça, e do que quer que aconteça - sujeitas que estão nossas ações às controversas interpretações contraditórias dos humanos.

Longe de saber algo com certeza sobre o que se crê ou o que se quer, o que interessa são as exclusões gramaticais em jogo, como aquela que me proíbe de dizer normalmente de mim mesmo, que 'quero falsamente' ou 'me parece que quero' assim como 'creio falsamente' ou 'me parece que creio', enquanto permite aos outros dizê-los de mim *com razão*.

---

[182] "Do mesmo modo: a asserção 'acredito que choverá' tem um sentido semelhante, isto é, tem um emprego semelhante a 'choverá', mas 'naquela ocasião *acreditei* que choveria' não tem emprego semelhante a 'naquela ocasião choveu'" – IF, II, par. x, p. 190.

[183] "Podemos desconfiar dos próprios sentidos, mas não da própria crença. Se houvesse um verbo com a significação de 'acreditar falsamente', não haveria nenhuma primeira pessoa do presente do indicativo que

(Notamos que 'querer falsamente' parece não ter sentido em ocasião alguma, o que seria mais fácil de encontrar para 'crer falsamente'. Mas, no limite, posso tanto crer realmente em algo que sei ser realmente falso, quanto posso querer realmente algo que sei ser realmente inalcançável. Posso continuar querendo algo que sei que não posso alcançar (provar matematicamente a existência de deus, por exemplo)? Como ainda se aplicaria 'querer' aqui? Como sei que 'posso continuar' querendo o que sei inalcançável e crendo no que sei ser falso? Como é que se *segue uma regra* nesses casos? Ou será que aqui as imagens nos logram?).

Se os outros podem dizê-lo de mim e eu não, isso quer dizer que os outros podem ver o que eu creio ou eu quero, enquanto eu mesmo não me vejo e não me ouço? É exatamente isso o que se poderia dizer:

> "Digo de alguém que 'ele parece acreditar...', e outros o dizem de mim. Ora, por que não digo isto de mim, se os outros o dizem *com razão*? – Então não me vejo e não me ouço? – pode-se dizer isso"[184].

É notável aqui a 'atitude' diferente que temos diante das 'mesmas' palavras quando pronunciadas por bocas diferentes (pela nossa pessoa ou pela de outrem)[185]. O problema é quando duas vozes distintas parecem sair de uma *mesma* boca. Se eu disser 'pareço crer' ou 'pareço querer', quantas vozes falam aí? Uma que realmente quer (ou que realmente não quer) e outra para quem isso parece ocorrer? Pois ainda que várias vozes estejam se imiscuindo em minha *Äusserung*, podemos sempre imaginar situações em que tais expressões tenham sentido:

> "Se escutasse a fala de minha boca, poderia dizer que um outro fala por ela. 'A julgar pelo que digo, acredito *nisto*.' Ora, podemos imaginar circunstâncias nas quais essas palavras teriam sentido"[186].

Assim como *alguém poderia dizer* que 'Quero mas meu corpo não obedece' - como por exemplo Agostinho no parágrafo 618 das *Investigações* -, alguém poderia

---

tivesse sentido" – IF, II, par. x, p. 190. Mais uma vez uma exclusão gramatical de dúvida é tomada por uma certeza epistêmica.

[184] IF, II, par. x, p. 191.

[185] "Tenho, com relação às minhas próprias palavras, uma atitude diferente dos outros. Poderia encontrar aquela continuação, se pudesse dizer apenas: 'pareço acreditar' ".– IF, II, par. x, p. 192.

[186] IF, II, par. x, p. 192.

dizer (*D.h.: Man kann sagen*) que 'Chove mas não acredito nisso', ou seja, pode-se criar um contexto particular, uma 'atmosfera especial' para o uso dessas palavras, de modo a fazer sentido de expressões que parecem refletir estados (confusos) da alma, mas que exprimem apenas conflitos de vozes, na situação já desde sempre *dialógica*, onde as nossas práticas lingüísticas são e estão inseridas. A frase 'Quero mas meu corpo não obedece' não testemunha a existência de um fenômeno mental sutil chamado 'vontade fraca', por exemplo, e nem a fratura profunda de uma alma proto-unificada, mas revela antes uma tendência a descrever confusamente nossa vida interior, segundo o modelo referencialista agostiniano aplicado ao eu próprio, atravessado que está ele por vozes, que saem livres e indiretas de uma mesma boca.

> "E então alguém ainda poderia dizer (*Und dann könnte Einer auch sagen*): 'Chove e eu não acredito nisso', ou 'parece-me que meu ego acredita nisso, mas não é assim'. Seria necessário, para tanto, representar-me um comportamento indicando que dois seres falariam por minha boca"[187].

Vimos que a Imagem Agostiniana da Vontade só poderia ser sustentada se a virmos como expressão de duas vozes, vozes de duas vontades, que devem pertencer, no entanto, a 'uma e mesma' alma – gerando o drama de Agostinho. A contradição insolúvel só aparece quando queremos reconduzir as diversas vozes em conflito na fala de Agostinho a uma coerência monológica unificada na consciência ou na intenção do autor.

O que é dito no final do parágrafo x da parte II das *Investigações* a respeito do 'crer'[188], julgamos que possa ser aplicado, em seus aspectos centrais, ao querer: ao usar o verbo querer colocamos perante os olhos, por meio de uma imagem, uma linha de ação, o que pressupõe toda a gramática da palavra '*querer*', que não é mais que seu uso habitual que já dominamos.

O que está *pressuposto* neste jogos de linguagem, de gramaticalmente relevante, não são estados mentais sutis, mas apenas a pragmática das expressões e os aspectos das imagens que queremos, porque queremos, empregar.

---

[187] IF, II, par. x, p. 192.

Cap.II.b.4 – Ainda sobre Imagens, Paradoxos e Vozes

As *Notas* sobre psicologia trazem algumas especificações sobre o Paradoxo de Moore que vale a pena, nos parece, destacar. Primeiramente, a respeito dos limites nos quais o paradoxo envolveria uma 'contradição': como por exemplo, no caso de ser visto nele uma oposição entre a 'observação do mundo exterior' e uma 'auto-observação'[189]. Se duas pessoas distintas, digamos A e B, dizem o contrário uma da outra quanto às suas crenças, não se contradizem uma à outra, apenas dizem, cada uma, 'algo sobre si mesmo'[190]. E mesmo quando dita por uma mesma pessoa, pode, *afinal*, haver circunstâncias em que a frase se revele verdadeira[191] - ainda que, normalmente não se diga (não tenha sentido dizer) coisas tais como 'Creio que é, mas não é', 'Deve ser assim, mas é diferente', ou 'Suponha que ele está vindo mas que efetivamente não está'[192]. Devido, no entanto, às circunstâncias em que a frase pode parecer verdadeira (como em 'Estou sempre supondo que ele me é infiel, mas ele não é'), então o limite conceitual pode parecer 'se romper abruptamente'[193].

Qual o limite para a possibilidade de imaginação de casos tais? A primeira coisa é atentar para a distinção entre 'falar sobre' algo e 'pensar algo' com isso, de 'maneira completa' ("cinco horas no sol")[194]. E mais ainda, para a distinção entre 'pensar algo' e 'ter sentido dizê-lo' ("as rosas são vermelhas no escuro")[195]. Dizemos coisas que *não podem* ser pensadas (com sentido) e pensamos coisas que poderiam não ser ditas com sentido.

Veja-se a diferença entre 'ter uma intenção' e 'pensar em uma intenção': a expressão de uma intenção pode ser efetivamente a expressão de uma *decisão*, no momento mesmo de seu surgimento, ou seja, em meio às suas oscilações e

---

[188] "A linha já está na *suposição* diferentemente do que você pensa. Nas palavras 'supondo que eu creia ...', você já pressupõe toda a gramática da palavra 'crer', seu uso habitual que você domina. – Você supõe um estado de coisas que, por assim dizer, está claramente perante seus olhos por meio de uma imagem" – IF, II, par. x, p. 192.
[189] "'Auto-observação me diz que eu acredito nisto – mas a observação do mundo exterior me diz que não é assim' " – NFP, II, par. 354.
[190] NFP, II, par.420.
[191] NFP, II, par. 418.
[192] "Não dizemos 'Pode bem ser assim, mas é diferente.' Ou: 'Suponha que ele estará vindo amanhã, mas que efetivamente ele não vira'" – NFP, II, par. 415.
[193] NFP, II, par. 417.
[194] NFP, II, par.94.
[195] "(Que alguém possa 'pensar' algo não significa que faz sentido dizê-lo.)"- Zettel, par. 250.

contendas características[196]. Mas a expressão de uma intenção também pode sempre suscitar a questão da diferença entre ser ela *realmente* uma expressão de intenção, ou apenas 'palavras soltas', como meras sentenças[197].

A contradição presente no Paradoxo de Moore é performativa, no sentido de que, com uma expressão deste tipo, estou informando um fato e informando ao mesmo tempo que estou convencido do oposto – e por suposto, que vou agir 'de acordo com esta crença' – mas já não me comporto de acordo com ela quando informo como verdade seu contrário[198].

> "Eu disse que a sentença 'Creio que o caminho é este, e ele não o é' pode ser verdadeira; ou seja, se realmente creio falsamente nela; o que é afinal, uma possibilidade. Mas o que torna a sentença verdadeira? Como pode alguém outro ver que ela é verdadeira? Como sabe ele que creio nisto? Não a partir de meu comportamento; pois ele está repleto de contradições"[199].

E contradições são coisas que normalmente evitamos cometer, que 'excluímos' de nossa linguagem, pois não sabemos como, ou apenas não queremos, aplicá-las. Mas a 'falta de sentido', a 'contradição' presente em expressões como as tipificadas no 'Paradoxo de Moore', se deve antes, apenas à existência ou não de uma técnica de aplicação, à existência de linhas de aplicação que se estendem ou não até aqueles usos: "circunstâncias inusuais", diz Wittgenstein, sempre poderiam oferecer um contexto que desse sentido àquela sentença[200] (assim como sempre se pode criar uma atmosfera especial que dê sentido ao uso de uma imagem, como a agostiniana da vontade, por exemplo). Se algo aqui, uma imagem qualquer, "força

---

[196] "A diferença entre 'ter uma intenção' ('*die Absicht haben*') e 'pensar na intenção' ('*an die Absicht denken*') (...). E correspondendo a uma decisão que é uma afirmação de uma intenção, há também o ir e vir oscilante entre decisões, uma contenda (*ein Ringen*) com a decisão" – NFP, II, par. 275.

[197] "Há uma diferença entre isso ser realmente minha intenção e eu meramente soltar as palavras como uma simples sentença"- UNFP, par. 900.

[198] "'Creio que ele virá, mas certamente ele não virá'. Se digo isso a alguém, assim o informo que ele não vai vir, mas que, no entanto, continuo convencido do oposto, e que vou me comportar de acordo com esta crença. Mas é claro que não estou agindo de acordo com esta crença pelo próprio fato de que estou informando a alguém que ele não virá" – UFNP, par. 142.

[199] UNFP, par. 145.

[200] "Excluímos contradições da linguagem; não temos uma aplicação clara para elas e não queremos usá-las. E se 'Chove mas não acredito nisso' é sem sentido, então, mais uma vez, isso é porque uma certa extensão, por certas linhas, conduz a esta técnica. Porém, sob certas circunstâncias inusuais poderia ser dado um sentido claro àquela sentença" – NFP, II, par. 290.

em mim" uma idéia, isso é devido apenas aos usos da palavra e ao modo como ela foi aprendida[201].

Ante a expressão convicta de algo que nos soe contraditório, como o Paradoxo de Moore, não se trata de descartar o uso como puramente 'mecânico' (um modo de falar 'automático' ou 'irrefletido') – nem também de se tentar justificar o seu sentido possível -, mas o que *temos de* assumir, repete aqui Wittgenstein, é apenas que "*duas* pessoas estão falando através de uma só boca", cada uma delas com a 'intenção de oferecer um relato', e a questão relevante seria então: qual minha reação diante disso?[202].

A contradição dialógica de duas vozes em uma mesma expressão não é algo que deve nos paralisar nem precisa de explicações metafísicas. Sem estar em busca de uma voz unificada subjacente, ela nos convida a refletir sobre a pragmática das enunciações que se aloja neste dialogismo.

Se uma mesma pessoa diz a frase 'Creio nisso mas isso não é o caso' ou então 'Quero isso, mas meu corpo não me obedece', não por brincadeira e sem ser um caso de distúrbio neurofisiológico (de explicação causal), então basta que eu entenda que estou diante de duas falas de duas pessoas distintas, em uma mesma enunciação. A ilusão da contradição é crer que há contradição porque dois conteúdos contraditórios não podem ocupar conjuntamente o mesmo espaço (seja o da realidade representada, seja o da mente do sujeito que representa), ao mesmo tempo, no ato de enunciação de uma mesma frase. Nossas contradições são menos uma 'catástrofe' que uma 'parede', e não há por que 'temer' menos uma contradição que uma tautologia[203].

Duas vozes se contradizem uma à outra na emissão de uma mesma frase (em uma *Äusserung*) – e isso não tem de ser uma contradição fundamental, reflexo imanente de uma fratura profunda na alma do sujeito ensimesmado que a diz. Podemos mesmo forjar circunstâncias nas quais a frase teria sentido acrescentando

---

[201] "Eu sinto que *tenho de* dizer 'Vejo algo'. Mas o que isso é suposto significar? Eu *aprendi* a palavra 'ver', afinal. O que se ajusta não é a *palavra*, o som ou a imagem escrita. É o uso da palavra que força em mim a idéia de que vejo isto"- NFP, II, par. 370.

[202] "Chamar de 'automático' um modo de falar produz a imagem de algo sem inflexão, algo mecânico. Mas isso absolutamente não é importante para nós. É necessário apenas assumir que *duas* pessoas estão falando através de uma só boca. Assim ambas as sentenças podem ser ditas com a intenção de oferecer um relato. E então a única questão seria como eu reagiria a estes relatos" – NFP, II, par. 292.

[203] "A contradição não é para ser concebida como uma catástrofe, mas como uma parede que indica que, por ali, não podemos seguir" – Zettel, par. 687. "Por que uma contradição é para ser temida mais que uma tautologia?" - Zettel, par. 689.

uma interpretação ou colocando-a em uma atmosfera especial. Duas vozes em uma só boca não significa necessariamente que o sujeito seja um louco (esquizóide), esteja mentindo, bêbado ou dissimulando, para nós ou para si mesmo. A pessoa pode estar 'sonhando', por exemplo; ou pode se tratar mesmo de uma simples confusão, onde diferentes linhas de aplicação de conceitos se embaralham[204] - e como tais se cristalizam. Quem usa a frase pode estar querendo dizer (ou estar fazendo) algo com isso – mas suas palavras não cumprem o papel que seu autor pode acreditar que estão cumprindo, de descrição de algo a que só ele poderia ter acesso, de sua vida mental privada.

Saber se uma expressão é ou não 'fingida' não é uma questão última que permitiria decidir a significação das vivências em questão, mas é antes mais um problema a ser possivelmente esclarecido pela investigação contextual dos usos de palavras, envolvendo por isso um certo *treino* (certa 'experiência') com termos psicológicos, similar àquele que precisamos ter para decidir, por exemplo, se um modo de falar foi 'pensado' (ou se ele falou aquilo 'sem pensar'), se um modo de agir foi 'voluntário' (ou se ele fez aquilo 'sem querer')[205].

O caso com a Imagem Agostiniana da Vontade é que a primeira parte, ou primeira voz, da expressão (a que diz 'Quero'), não é a descrição de um estado, um ato ou evento, o qual estaria em contradição com o estado, ato ou evento descrito pela segunda voz (a que diz 'Meu corpo não me obedece'). O que a segunda voz diz, o poderíamos, de diversas formas, e em certos limites, verificar. Mas e o que a primeira voz diz, como o verificaríamos? (Não pelo comportamento pois ele é todo contraditório). Como sabermos se a voz que diz que quer isso e isso, realmente quer isso e isso, e não apenas *diz* que quer (sem querer) ou somente *pensa* que quer (ou ainda, *imagina* que seria melhor querer, ou que deveria querer), isso e isso?

Afinal não posso querer o que eu quiser (não tem sentido 'querer querer'). A imaginação é arbitrária, isto é, posso imaginar 'o que eu quiser' (mas não posso

---

[204] "Mas considere; por que uma pessoa tem de estar dissimulando, não há outras possibilidades? Ele não pode estar sonhando? Não podem as coisas estarem sendo confundidas em linhas diferentes? (...)" – NFP, II, par. 713. Quando Agostinho empresta sua voz para dar exprimir em uma enunciação duas vontades em conflito, a carnal que diz o que ele quer e a espiritual que diz o que ele pensa que deve querer, ele não tem de estar dissimulando: pode apenas estar confundindo, ou complicando, linhas de aplicação de diversos jogos com conceitos psicológicos.

[205] "'Não se pode fingir daquele jeito'. – Isso pode ser questão de experiência (...) (Compare: 'Não se pode falar daquele modo sem estar pensando', 'Não se pode agir daquele modo involuntariamente (*unwirkülich*)'.)"- Zettel, par. 570.

pensar, duvidar[206], ter certeza ou crer 'como bem quiser'). Imaginar depende da vontade, mas querer não. Se querer fosse arbitrário do mesmo modo que imaginar, então eu poderia querer o que eu quisesse por um 'mero ato de vontade'[207].

A 'arbitrariedade' das imagens na representação mental é incomparavelmente maior que a dos movimentos corporais (posso imaginar 'o que eu quiser', a princípio, mas não posso me mover do jeito que eu quiser). As imagens mentais são arbitrárias (estão 'sujeitas', ou 'dependem' de escolhas voluntárias) em um sentido radical: quanto às 'minhas imagens', *todo o ponto* seria sempre e apenas "o que eu digo que vejo" – de modo totalmente independente do que quer que seja que 'o outro diz que vê'[208].

A imaginação é sujeita à vontade de um modo peculiar, pelo qual o ver, o ver aspectos, o pensar, o crer, e, especialmente, o querer, jamais poderiam pensar em ser. Mas é justamente por isso que uma *Vorstellung* ela mesma nunca é uma *Bild* (ainda que devam manter suas relações, se é para uma 'imagem mental' ter sentido – isto é, 'afigurar' algo).

Minha vontade *não é* o que eu disser que quero; assim como o aspecto não é o que quer que eu diga que vejo - ao menos não do modo pelo qual minha imaginação é exatamente aquilo que eu digo que vejo na imaginação.

Cap.II.5 - Vontade e Aspectos: a 'dependência da vontade'

Cap.II.a.5 – o parágrafo xi da parte II das *Investigações*

Cremos poder enfim focalizar a conexão que nos interessa neste longo parágrafo da parte II. Mas notamos antes que o parágrafo viii da parte II das *Investigações*, batizado por Hallett como 'sensações cinestésicas' e indicado por Hacker como o lugar da 'complementação' das notas da 'seção 600' sobre vontade[209], colocava em discussão a descrição de um sentimento ou sensação pela

---

[206] "Como se dá que duvidar não seja sujeito à escolha arbitrária (*nicht der Willkür untersteht*)? – E sendo isso assim – não pode uma criança de tudo duvidar porque ela é extraordinariamente talentosa? Uma pessoa pode duvidar somente se aprendeu certas coisas; assim como só pode calcular errado se tiver aprendido a calcular. Neste caso isso é igualmente involuntário" - NFP, II, par.343.

[207] Examinamos a seguir esta imagem de uma 'mera vontade' (cap. II.5).

[208] "(Claramente, a 'arbitrariedade' de fazer-se imagens mentais (*Vorstellen*) não pode ser comparada ao movimento dos corpos; pois alguém outro também é competente para julgar se o movimento tem lugar; enquanto com o movimento de minhas representações mentais todo o ponto seria sempre o que eu digo que vejo – o que quer que seja o que o outro vê)" – NFP, II, par. 123.

[209] "Deixemos de lado o sentimento cinestésico (*kinästhetischen Gefühl*) ao menos uma vez (*einmal*)" - IF, II, par. viii, p. 185-6. Segundo Hacker é aqui (no parágrafo viii da parte II) que deveriam ser procuradas as

qual eu tomaria conhecimento, como no primeiro exemplo ali citado, da 'posição' ou dos 'movimentos' de membros de meu próprio corpo.

Não se nega que possam existir sentimentos e sensações associados às nossas vivências de uma crença ou de uma vontade. A questão é *como* se manifestam, se exteriorizam, estes sentimentos em nós. E a resposta não pode ser gramaticalmente outra senão "pelo modo como escolhemos e avaliamos as palavras"[210]. Se só podemos contar com as exteriorizações para saber o que se passa com a fé ou a vontade alheia, não é porque algo do outro ficará sempre definitivamente 'oculto' para mim (tal como sua 'fala interior', a qual só ele pode ouvir), mas simplesmente porque *não há* "nada de absolutamente oculto", sendo o uso desta palavra mesmo incorreto[211], pois nada há para 'saber' aqui, como a imagem pode nos fazer esperar. Nada está oculto de mim, nem a minha própria interioridade nem a alteridade alheia (a qual não é algo evidente só para ele).

> "Posso saber o que o outro pensa, e não o que eu penso (...) (Uma nuvem inteira de filosofia se condensa numa gotinha de gramática)"[212].

Neste contexto dois pontos são importantes, segundo Wittgenstein: primeiro, que o outro não pode prever minhas ações do modo como eu as prevejo; tenho

---

complementações para a discussão da vontade na seção 600: "Ainda que 611-28 das *Investigações* concirna à vontade e à natureza da ação (...), o tratamento mais detalhado de Wittgenstein ocorre na parte II, seção viii, do livro" – Hacker, P., *Com. Anal.*, vol. IV, *Mind and Will*, Blackwell: 1996, pág. 553. Isso exibe perfeitamente sua seleção de aspectos, preferindo tratar da questão empirista das 'sensações cinestésicas' como critério do voluntário. Se atentamos para o comentário de Hacker, notamos a proporção de importância que ele distribui ao abordar o que chama de "tradição prevalecente" no tratamento do problema da vontade: Descartes tem um parágrafo, assim como Schopenhauer, dispensado rapidamente com 12 linhas (pág. 551). James tem 8 páginas e, após a exclusão de Schopenhauer, Hacker volta ao seu assunto preferido aqui, às 'sensações cinestésicas' por mais 5 páginas (pp. 552-556). Cf. Hacker IV, Op. cit., págs. 543ss. Para nós o papel do empírico, das sensações, na explicação da ação voluntária é o que poderia ser logo excluído, 'ao menos uma vez' – como pede Wittgenstein - restando como problema maior o aspecto 'transcendental', ou seja, normativo, dos seus usos, enquanto o recurso ao voluntário fornece razões para justificar uma ação; isto é, o que nos parece mais relevante é o que há de *a priori* nos usos da palavra vontade - enquanto problema herdado do TLP.

[210] "E como se manifestam esses sentimentos em nós? – Pelo modo como escolhemos e avaliamos as palavras" – IF, II, p. 218.

[211] "A fala em silêncio, 'interior' não é um fenômeno semi-oculto, como se fosse percebido através de um véu. Não há *absolutamente nada* oculto" – IF, II, p. 220. "No conceito de 'falar interiormente (*'innerlich reden'*)' reside o fato de estar oculto para mim aquilo que um outro diz interiormente. Mas, 'oculto' aqui é a palavra incorreta: se aquilo estivesse oculto para mim, então deveria ser evidente para ele, *ele* o deveria *saber*. Mas ele não 'sabe'; apenas a dúvida que existe para mim, não existe para ele" – IF, II, p. 220-21.

[212] IF, II, p. 222.

sobre elas uma autoridade incomparável. Segundo, que as bases da previsão própria e da alheia têm fundamentos distintos (e assim, distintas conseqüências) [213].

A autêntica vontade alheia, suas crenças íntimas, parecem 'ocultas' para mim. Minhas vontades e crenças, 'só eu sei quais são', e não preciso nem dizê-las para *saber* quais são. Seu verdadeiro motivo, 'só ele pode saber' - dizemos. Mas é só do outro enquanto *terceira pessoa* que podemos dizer isso. A impossibilidade de acesso imediato à mente alheia (alguma forma regular de telepatia) significa apenas que 'saber os motivos' envolve a *segunda pessoa, a quem* podemos perguntar por seus motivos. É claro que o único critério não é o que o outro diz, pois ele pode ser sincero ou insincero, ou irônico, e só a investigação de um contexto mais amplo de usos da linguagem pode elucidar isso. E por isso se pode falar em 'conhecer' os motivos de alguém[214].

> "Não pergunte: 'O que se passa em nós quando temos certeza...?', mas: como se manifesta 'a certeza de que é assim' na ação dos humanos?"[215].

Se queremos saber o que significa falar em 'querer', não perguntemos 'o que se passa em mim quando quero...?', nem 'o que se passa no outro quando ele quer...?', mas 'como a vontade se manifesta na ação dos humanos?' – uma rede de conexões conceituais cuja visão panorâmica se obtém não pelo foco de um ponto de vista (a terceira pessoa, por exemplo), mas pelo deslocamento dialógico das pessoas cujas vozes se podem fazer ouvir mesmo em uma única enunciação.

O último horizonte a partir do qual podemos pretender ainda elucidar um termo como 'vontade' não poderá ser nem algum ponto de vista monológico individual (seja próprio, seja alheio), nem um ponto de vista angélico, externo aos conflitos humanos, neutro, como a voz de um 'ele' impessoal. É, como sugeria a Profa. Sílvia Faustino, dentro de um 'nós', uma primeira pessoa do plural, que nossas expressões ganham e perdem sentido e significações. Porém este nós se compõe de relutantes e contraditórios eus e tus, além dos incessantes eles, sempre

---

[213] IF, II, p. 223-24.

[214] " 'Só ele sabe seus motivos' – isto é uma expressão para o fato de que *lhe* perguntamos pelos seus motivos. – Se é sincero, nos contará quais são; mas preciso mais que sinceridade para adivinhar seus motivos. Aqui está o parentesco com o caso do *saber*" - IF, II, par. xi, p. 225.

[215] IF, II, par. xi, p. 225.

disponíveis à mudança de posição pronominal (da terceira para a segunda do singular, e assim para a primeira pessoa do plural).

O deslocamento pronominal das vozes gramaticais na exemplificação dos usos de expressões, assim como o deslocamento temporal dos verbos, são importantes instrumentos para a variação dos aspectos no exame da significação de nossas palavras. Nenhuma 'pessoa última', por trás dos pronomes, seja o eu, um ele, nós ou um Vós, poderá decidir a verdadeira significação de uma palavra (seja esta 'pessoa' concebida como um gênio insuperável, um Ego ou um Nós Transcendental, um Inconsciente Coletivo, um Deus, a própria História, a Natureza imanente em pessoa ou a Luta de Classes– ou ainda como a Luta de Classes). Nenhuma pessoa sozinha, singular ou plural, isolada do jogo pronominal, pode decidir da significação de uma palavra. Só a *práxis* cotidiana decide. O modo como usamos a linguagem é seu próprio fundamento. Sua autonomia é pragmática. 'Assim agimos', os modos como agimos, como usamos a linguagem, nossas formas de vida, não possuem outra base – ainda que tudo (o que tem sentido, aquilo de que podemos falar) nelas se baseie.

> "O que tem de ser tomado pelo que é, o dado (*Das Hinzunehmende, Gegebene*) – poder-se-ia dizer – são formas de vida (*Lebensformen*)"[216].

Os acordos fundamentais acerca das pressuposições tácitas que dão o sentido específico, uma 'atmosfera peculiar' – plenamente compreensível em seu contexto -, aos nossos usos de palavras, são acordos em torno de *formas de vida*, de formas de usar a linguagem, de *fazer* conexões, de convencionar limites para o sentido. Não são os acordos em torno de definições explícitas, de convenções formalizadas e nem mesmo em torno de juízos paradigmáticos, de uma comunidade popular ou de especialistas. Nem são também acordos que exprimissem uma vontade transcendental, natural, civil ou divinamente teleológica. São acordos humanos, dependentes de uma prática, que podem ser descritos em seus limites, mas não colocados em um conjunto fechado de regras – o antropólogo, o sociólogo, o psicólogo ou o historiador podem tentar fazer isso, a fim de explicar um fenômeno específico, mas não lidam aí mais com o conceito wittgensteiniano de 'formas de

[216] IF, II, par. xi, p. 226. A trad. brasileira (*Os Pensadores*) traz 'ter de ser aceito' por '*Hinzunehmende*'.

vida'. São acordos que variam, junto com as práticas humanas, e que variam também de acordo com o tipo de jogo que é jogado – mas não de acordo com uma qualquer teoria. Em enunciados sobre cores, por exemplo, predomina um 'acordo total'. Quanto à autenticidade de uma manifestação de sentimento, um tal acordo, em geral, simplesmente 'não existe'[217].

Cap.II.b.5 - Conexões da Vontade

Separamos este penúltimo tópico em três pontos a fim de facilitar a focalização das conexões que estas *Últimas Anotações* nos permitem ainda enfatizar: entre 1- Representações Mentais , o Mundo e a Vontade; 2- da noção de uma 'Mera Vontade'; e, finalmente, 3- entre Aspectos e Vontade.

II.b.5.1- Representações Mentais , o Mundo e a Vontade

Em primeiro lugar, dizer que 'a Representação mental é sujeita à vontade' é mais uma forma de apresentação, uma 'constatação conceitual' de algo com papel normativo ao introduzir um paradigma para a descrição das vivências, ou seja, uma proposição gramatical, e não deve portanto ser vista como uma 'sentença da psicologia'[218]. Não tem sentido dizer que 'imaginei sem querer', ao menos não do mesmo modo que pode ter sentido dizer que 'vi sem querer'. Ver e representar-se algo parecem se opor, em sua relação com a vontade, mas devemos combater a tendência a ver os aspectos conceituais como se fossem traços (*Merkmal*), critérios definitórios de identidade. Por isso um anuançamento sobre a questão do ver voluntário pode ser bem vindo.

Wittgenstein se pergunta, ao invés de tentar excluir sumariamente, pelo que tornaria 'inconcebível' que o ver fosse sujeito à vontade, ao modo da representação. Não se trata de fixar uma base categorial para excluir uma contradição, mas de examinar as bases civis (*bürgeliche Stellung*) dos limites do sentido da afirmação. Quais as 'conseqüências' de assumir que 'ver depende da vontade'? Provavelmente, o ver deixaria de poder nos 'ensinar algo sobre o mundo exterior'; talvez não se

---

[217] "Há daltonismo e meios para constatá-lo. Nos enunciados sobre cores dos que têm a visão normal predomina, em geral, um acordo total. Isto caracteriza o conceito de enunciado sobre cores. Este acordo não existe em geral na questão de saber se uma manifestação de sentimento é autêntica ou não" – IF, II, par. xi, p. 227.

[218] "*A sentença 'representar-se é sujeito (unterworfen) à vontade' não é uma sentença da psicologia*" (grifos itálicos do original) - NFP, II, par. 107.

pudesse mais dizer que 'as coisas têm cor'[219]; ou ainda, seria permitido dizer que 'as coisas me obedecem', que 'não existem impressões, apenas imagens' ou que 'no mundo não há verdade, apenas ficção'[220], ou seja, que 'tudo é apenas interpretação' etc. – e uma nova forma de vida, diferente da nossa, poderia surgir daí, já com vários candidatos a inspirá-la. Mas, como sempre, em certas circunstâncias, se poderia dizer, com sentido, que eu 'interferi voluntariamente' na minha impressão sensível, alterando-a, por exemplo, com um movimento da mão. Mas é esta a diferença? Quer dizer então que minhas imagens mentais eu posso banir, evocar ou alterar 'diretamente', só pela (mera) vontade?[221]

O importante é que, ainda que a *percepção visual* possa ser algo que, em certo sentido, também dependa da vontade, não é por isso que ficam eliminados os limites entre o conceito de 'ver-uma-impressão' e o de 'ver-aspectos'[222]. Uma coisa é uma coisa, outra coisa ainda é outra coisa, pois o modo como podem depender da vontade, as conexões que fazem com este conceito, são distintas. A presença ou ausência de um 'ato de vontade' não é o que criteriza um conceito, pois o que torna uma ação 'voluntária' não é um ato mental, uma vivência interior determinda anterior ou concomitante à ação em questão, mas toda uma 'síndrome'[223] de palavras e ações (o 'fazer *assim*') que envolvem uma situação.

Mas voltemos à representação mental. Sua 'sujeição à vontade' é justamente a *razão porque* suas imagens não nos instruem sobre o mundo exterior. Imagens que não são simplesmente 'extraídas', recortadas ou apenas 'recebidas' do mundo externo, devem ter sido 'criadas' ou 'produzidas' por nós. Neste sentido é que fazer representações mentais é uma 'atividade' – mas não em outro. Está longe de ser

---

[219] "Não é concebível que pudesse haver um humano para quem o ver cotidiano fosse sujeito à vontade (*dem Willen unterstünde*)? Então ver ensinaria a ele algo sobre o mundo exterior? As coisas teriam cor se pudéssemos vê-las do jeito que bem quiséssemos (*wie wir wollten*)?" - NFP, II, par.79.

[220] "Mas o que seria o caso se impressões visuais pudessem ser controladas diretamente? Diria eu que 'Então não haveria nenhuma impressão, apenas imagens'? E como seria isso? (...). Esta hipótese não seria realmente como aquela segundo a qual no mundo há *apenas* ficção e não verdade?" - NFP, II, par. 92.

[221] "É concebível que impressões visuais pudessem ser banidas ou evocadas? E mais ainda, isso não é realmente possível? Se olho para minha mão e a movo através de meu campo visual, não interferi voluntariamente na impressão visual que tenho dele? – Mas ser-me-ia dito que tal sorte de coisa não é chamada 'banir a figuração (*das Bild*) da mão'! Certamente não; mas onde reside a diferença? Alguém gostaria de dizer que a vontade afeta a imagem diretamente. Pois se eu altero voluntariamente minha impressão visual, então as *coisas* obedecem (*folgen die Dinge meinem Willen*) a minha vontade" - NFP, II, par.91.

[222] "Mas a *percepção* visual também é, afinal, dependente da vontade! Se olho mais de perto então vejo algo diferente e posso produzir a outra impressão à vontade (*nach Willkür hervorrufen*). Seguramente isso não faz de uma impressão um aspecto – mas não é isso também sujeito à minha vontade (*vom Willens abhängig*)? " – UNFP, par. 453.

fácil elucidar o sentido em que representar mentalmente é uma atividade, ou seja, o sentido em que nossas imagens dependem da vontade[224].

A expressão 'sujeição à vontade' pode ser confusa, dependendo justamente da imagem que fazemos dela, ou seja, do quanto estamos ainda dominados pela imagem agostiniana da vontade

> "Dizer que imaginar é sujeito à vontade pode ser confuso, pois isso faz parecer como se a vontade fosse um tipo de motor e as imagens fossem conectadas a ele, de modo que ele poderia evocá-las, colocá-las em movimento e dispensá-las"[225].

Mesmo fazer uma oposição simples em termos de 'produzir imagens - voluntário' versus 'ver impressões – involuntário' pode ser enganoso. Ao invés de querer fixar um critério geral para a classificação das palavras, temos de perguntar que *sentido* isso faz[226].

Nós primeiro aprendemos a agir voluntariamente (a jogar) e só depois é que precisamos aprender a falar em vontade. E o que significa 'voluntariamente' em 'jogar voluntariamente' depende mais do tipo de jogo que se joga (do 'ver', do 'olhar', do 'imaginar' etc.), do que de uma 'identidade do ato voluntário'[227].

No caso da *conexão* entre a vontade e o que é imaginado (a aparente 'maquinaria' que o produz ou altera), ou seja, com aquilo que alguém gostaria de chamar de '*Vorstellungbild*' (uma 'imagem-mental-que-é-uma-figuração-efetiva'), o importante é que aqui "nenhuma *Bild* é engendrada", ou seja, nenhum besouro

---

[223] "Logo, se a criança executa os movimentos ASSIM, então dizemos que são voluntários. Movimentos em tais síndromes (*Syndromen*) são chamados de 'voluntários' (*'willkürliche'*)" - NFP, II, par.270.

[224] "É justamente porque representar-se é sujeito à vontade que ele não nos instrui sobre o mundo externo (*Aussenwelt*). Desse modo – mas não de outro – isto é relacionado a uma atividade tal como desenhar. E, ainda assim, não é fácil chamar o representar-se de uma atividade (*das vorstellen eine Tätigkeit zu nennen*)" - NFP, II, par.80.

[225] NFP, II, par. 78.

[226] "Se digo que representar-se é sujeito à vontade isso não significa que isso seria, como tal, um movimento voluntário, enquanto oposto a um involuntário. Pois o mesmo movimento do braço que é agora voluntário pode também ser involuntário. – Quero dizer: Faz *sentido* ordenar a alguém 'Represente-se isto', ou ainda: 'Não se represente isso.' " - NFP, II, par.83.

[227] "A sentença 'Fazer-se uma representação mental é voluntário, ver não', ou uma sentença como essa, pode ser enganosa. Quando aprendemos em crianças a usar as palavras 'ver, 'olhar', 'representa-se algo', ações voluntárias e ordens entram em jogo. Mas de modo diverso para cada uma das três palavras. (...) É claro que há uma ligação íntima entre esses jogos de linguagem; mas uma semelhança? – pedaços de uma se parecem com pedaços do outro, mas os pedaços semelhantes não são homólogos (*homolog*)" - NFP, II, par.139.

mental, que eu oculte em minha caixola, é uma imagem efetiva – até que alguém faça uma[228].

O que parece testemunhar contra a idéia de que a 'imaginação é voluntária' é que, tanto as imagens parecem poder surgir e permanecer mesmo 'contra minha vontade', quanto que, por outro lado, minha vontade pode parecer estar 'em luta' contra elas[229]. Mas o que significa isso, é por meio de comparação contextual, com a elucidação das diferentes vozes 'em luta' nas enunciações, por exemplo, que podemos elucidar.

A diferença da ação voluntária para a involuntária não é que uma 'tem lugar quando a queremos' e a outra 'nós não controlamos'. Por que, afinal, será que uma tautologia nos parece tão mais atrativa e menos perigosa que uma contradição? Isto é, por que pareceria ter pleno sentido dizer uma tautologia, como 'a ação voluntária é aquela que fazemos quando queremos'? O que faz com que uma expressão como essa possa parecer uma 'porta' esclarecedora e não como a simples 'parede' que não permite a passagem que ela normalmente é, tal como a contradição? De qualquer modo, a diferença não está aí. A diferença está nas comparações que posso fazer, que têm sentido fazer, e que podem assim exibir os limites do que tem sentido dizer, com as palavras que queremos usar. O movimento se diferencia como 'voluntário' porque pode ser comparado, sob vários aspectos, a uma ação, porque se *assemelha* a uma ação[230].

> "Com a sentença 'Representações mentais são voluntárias (*Vorstellung sind willkürlich*), sensações não', se faz diferença não entre sensações e imagens, mas pelo contrário, entre jogos de linguagem nos quais lidamos com estes conceitos"[231].

---

[228] "Mas a conexão com a vontade não refere apenas, por assim dizer, à maquinaria que produz ou altera a imagem que é figurada (a imagem-figuração (*Vorstellungsbild*))? – Aqui nenhuma figuração (*Bild*) é engendrada, a menos que alguém manufature uma, uma figuração efetiva" - NFP, II, par.84.

[229] "Uma objeção a que a representação mental e algo seja voluntária é que as imagens freqüentemente nos acorrem contra nossa vontade, e permanecem, recusando-se a serem banidas. E já a vontade pode lutar contra elas. Mas não é chamá-las de voluntárias como chamar um movimento de meu braço de voluntário quando alguém força meu braço *contra minha vontade* ?" - NFP, II, par.86.

[230] "Creio que se você compara imaginar com um movimento corporal, como respirar, que ocorre algumas vezes voluntária e algumas vezes involuntariamente, então você não deve comparar uma impressão dos sentidos com um movimento *absolutamente*. A diferença não é que um tem lugar se o queremos ou não, enquanto o outro nós controlamos. Pelo contrário, um conceito se assemelha àquele de uma ação, o outro não. A diferença é mais como aquela que existe entre ver minha mão se mover – e saber (sem ver) que estou movendo-a" - NFP, II, par.116.

[231] NFP, II, par.129.

Perguntar pelo que torna os movimentos em um jogo 'movimentos voluntários', equivale, em muitos casos, a perguntar o que torna os movimentos 'movimentos em um jogo'[232].

II.b.5.2- A mera Vontade

A mera imaginação não é uma *Bild*; mas a imagem na representação mental não poderia ser o mesmo que um aspecto manipulável e exibível? Não poderíamos produzir imagens, do mesmo modo que parecemos produzi-las em nossa tela mental interna, só que em uma tela pública? Poderíamos então produzir 'imagens-mentais-figurativas' (*Vorstellungsbilden*), que os outros poderiam ver em uma tela, só que poderíamos produzi-las ou movê-las 'arbitrariamente', ou seja, 'através da mera vontade' (*Durch den blossen Willen*)?

A dificuldade aqui, ainda que o caso não seja 'inteiramente fantástico', diz Wittgenstein, é que *não temos* "um conceito claro do que quer dizer 'produzir as figuras por querer'"[233]. Que significa, pois 'Mover pela mera vontade'? Este modo de falar já não está dominado por certa 'imagem que queremos empregar', por uma imagem referencialista do 'mundo interior', ou seja, 'agostiniana', da vontade?[234]

Não tem sentido dizer que as imagens, ou melhor, que 'figuras internas' (*innere Bilder*) 'seguem' a vontade – ou ao menos este conceito não pode ser aplicado aqui no sentido em que usamos o conceito de 'seguir uma regra'[235]. É somente através de exemplos, tirados e embebidos da vida cotidiana, que podemos

---

[232] "Uma criança aprende a caminhar, a engatinhar, a jogar. Ela não aprende a jogar voluntariamente e involuntariamente. Mas o que torna seus movimentos no jogo movimentos voluntários? Como seria se fossem involuntários? – Poderia dizer também: O que torna estes movimentos movimentos em um jogo?" - NFP, II, par.269.

[233] "Não poderíamos conceber *este* fenômeno: Ao olhar para a tela podemos ser capazes de produzir figuras sobre ela, arbitrariamente, 'através da mera vontade' (*nach Willkür, 'durch den blossen Willen'*) (...). A dificuldade aqui é não ter um conceito claro do que quer dizer 'produzir as figuras por querer', etc. Pois efetivamente o caso acima não é inteiramente fantástico: eu realmente posso formar imagens de todo tipo (...). ((Não poderia de alguém que desenha figuras na parede ser dito também estar produzindo-as meramente por um ato da vontade?)). 'Mover pela mera vontade' (*'Durch den blossen Willen bewegen'*) – O que isso significa? Que as figurações sempre obedecem com exatidão à minha vontade, enquanto minha mão ao desenhar, o lápis, não ?" - NFP, II, par.119. Repetido em Zettel, 643.

[234] "Wittgenstein estava avisado de que esta sua caracterização de imaginar como sujeito à vontade poderia encorajar uma forma particular de má interpretação, a qual constrói a conexão com a vontade para referir com ela apenas à maquinaria que produz ou que muda o que é imaginado" – Budd, Op. cit. pág. 105.

[235] "Pois as coisas que são normalmente ditas seguir ou não seguir a vontade não são 'figuras internas' (*'innere Bilder'*). Portanto não está claro que o conceito de seguir possa ser aplicado diretamente à outra categoria'" - NFP, II, par.122.

elucidar o que significa, por exemplo, a expressão 'fazer escolhas'[236]. Podemos mesmo dizer que temos 'sentimentos por' certas sentenças que usamos, desde que a expressão 'sentimento por' não esteja passando por algo que vai 'dentro de mim' enquanto eu falo, mas signifique as *conexões*, as *ligações* que *faço* enquanto falo[237].

Algumas razões para a adesão e o reforço de uma imagem como esta, a de uma 'mera vontade' como fonte ou motor engendrador e alterador de imagens mentais e de movimentos corporais sem ser por outracoisa, no tempo, engendrado, podem estar ligadas aos modos confusos como, tradicionalmente, especialmente em filosofia, procuramos apresentar o sentido das ações próprias e alheias. Queremos usar uma tal imagem, por exemplo para 'provar', teoricamente, que somos 'livres': uma 'prova' de que somos livres seria a de que podemos, se quisermos, por exemplo, erguer nosso próprio braço 'voluntariamente', a hora que bem quisermos. Mas o que é que isso 'prova' exatamente, ou seja, como 'sei' que meu movimento foi voluntário (e não vale dizer que é '*porque* eu o sinto'). Que tipo de 'teste' se pode fazer com tal espécie de 'prova' da liberdade humana?

> "Como poderia eu provar para mim mesmo que posso mover meu braço voluntariamente? Digamos que dizendo a mim mesmo: 'Agora vou movê-lo', depois de que se o move? Ou devo dizer 'Simplesmente movendo-o'? Mas como eu sei que o fiz e que ele não se moveu apenas por acidente? É, pois, que eu o sinto, afinal? (...) E como o outro sabe se eu movi meu braço voluntariamente? Talvez eu pudesse lhe dizer 'Mande-me fazer qualquer movimento que você queira e, para convencê-lo eu o farei.'"[238].

Neste último caso, o fato de fazer exatamente o que o outro quer, na hora que ele quer, provaria que sou livre, ou que meu movimento foi voluntário? E isto quereria dizer que está provado que posso produzir movimentos e imagens pela 'mera vontade'? A efetivação da ação *feita para* corresponder à imagem pré concebida (*Vorbild*) é uma prova da verdade da imagem?

---

[236] "O que se poderia chamar de 'fazer escolhas' e 'comparações' pode, por sua vez, ser esclarecido, apenas através de exemplos (*Beispiele*), e estes exemplos serão tomados de nossa vida ou de uma vida semelhante à nossa" - NFP, II, par.187.

[237] "Pode-se falar de um '*sentimento por*' ('*Anteilnahme*') algo. E em que consiste meu sentimento por uma sentença que profiro? Seria dito que consiste no que vai dentro de mim enquanto falo. *Eu* preferia dizer: nas conexões, nas ligações que faço" - NFP, II, par.261.

[238] Zettel, par. 595.

Quando tento 'provar' a liberdade da vontade deste modo estou fazendo um lance no jogo ou introduzindo um paradigma? Um paradigma não é verdadeiro nem falso - mas pode ser sem sentido. Se eu adotar um paradigma 'fatalista' de apresentação das ações, não ao modo da Doutrina da Liberdade, mas ao modo da Doutrina do Determinismo, a ação de erguer o braço poderia contradizer o paradigma? A ação é ela mesma uma 'prova independente' da verdade ou falsidade das proposições antagônicas em disputa? Se o fosse, qualquer polêmica em torno do assunto não teria sido sustentada. As teorias da liberdade e do determinismo podem não ser mais que pseudoproblemas, ou seja, confusões conceituais típicas das tentativas de supergeneralização próprias da filosofia tradicional. Mas na vida cotidiana, isto é, onde os conceitos psicológicos são *significativos* (aprendidos e usados), isto é, onde eles têm *sentido*, talvez precisemos de largas e demoradas seções de terapia para nos livrarmos das ilusões que aquelas teorias engendram.

Ainda que no contexto de suas notas Wittgenstein não se ocupe diretamente do problema da liberdade, entendemos que seu tratamento está diretamente ligado a esta questão, e é por isso que focalizamos, como último ponto desta exposição, e do capítulo, suas anotações sobre a 'Liberdade da Vontade' (capítulo II. 6), onde procuramos explicitar esta conexão e vir assim a confirmar algumas linhas de nossa interpretação.

II.b.5.3- Aspectos e Vontade – A noção de uma 'dependência da vontade'

Que 'o aspecto' seja 'sujeito à vontade', já deve estar claro, também não é uma 'proposição empírica'[239]: ela explicita o que faz sentido dizer dos aspectos enquanto algo que podemos, ou não, 'ver'. Isso torna o ver aspectos semelhante, não idêntico, à representação mental[240]. Isso não quer dizer que, para ver aspectos, tenho de estar 'consciente' de um particular 'ato de volição' que antecede e condiciona a possibilidade de ver um aspecto[241]. 'Dependência da vontade' não significa dependência de um ato de vontade que deveria ser identificado enquanto

---

[239] "'O aspecto é sujeito à vontade.' Isso não é uma proposição empírica. Faz sentido dizer 'Veja o círculo como um todo, não como um disco', mas não faz sentido dizer 'Veja isso como um retângulo', 'Veja isso como sendo vermelho' " – NFP, II, par. 545.

[240] "O aspecto é dependente da vontade. Nisso ele é semelhante à representação" – UNFP, par. 452.

[241] "Posso mudar o aspecto de F e ao fazê-lo não tenho de estar consciente de nenhum ato de volição (*Willenshandlung*) " – UNFP, par. 488.

condição de satisfação da realização de uma ação como ação voluntária. 'Dependência da vontade' é um aspecto das atividades, como a de ver aspectos.

Depender ou estar sujeito à vontade pode gerar confusão porque não temos clareza sobre o que significa 'atos da vontade' (*Willens-Akte*) – e ao invés de presumir o que isso significa, de acordo com uma imagem pré-formada, e mui provavelmente agostiniana, devemos investigar os modos pelos quais a vontade 'se manifesta ela mesma para nós' – como por exemplo nos usos de palavras como 'tentar', 'buscar', 'se decidir' – ou seja, investigando em que é que pensamos quando 'falamos da vontade':

> "Mas tentar, buscar, se decidir (*sich entschliessen*) são *atos* da vontade (*Willens-akte*), são os modos pelos quais a vontade se manifesta ela mesma para nós; eles são aquilo em que pensamos quando falamos da vontade (*vom Willen reden*)" [242].

Em nenhum momento Wittgenstein diz ou sugere que seria fácil elucidar o que significa a *constatação conceitual* desta assimetria: de que '*não posso* mover o seu braço voluntariamente, como posso mover o meu' [243]. Do mesmo modo, é um problema gramatical em demanda de descrições perspícuas, e não uma solução criterial generalizável, a questão de saber o que significa a constatação de que 'posso mover minhas imagens mentais como eu bem quiser, independente do que você diz ver'; que 'não posso mandar alguém *ver o que* ela não percebe', mas que 'posso ensinar a alguém um *modo de ver* diferente daquele com o qual ele estava familiarizado'.

Em *Zettel*, 51, depois de listar os verbos que têm e que não têm sentido 'aplicar no imperativo', ou seja, usar para 'dar ordens', Wittgenstein acentua que, no caso daqueles que não têm sentido usar assim, sua diferença não é que sejam 'movimentos mentais involuntários', em oposição aos 'movimentos mentais voluntários' do outro grupo, mas a diferença gramaticalmente significativa é que "não

---

[242] UNFP, par. 848.

[243] "E *isso* é um fato empírico ? Ou: De *que fato* estou falando aqui ? Por exemplo, não posso mover o seu braço voluntariamente, como posso mover o meu. Mas o que isso significa não é de modo algum fácil de elucidar" – UNFP, par. 233.

designam nenhuma ação"[244]. E o que é uma 'atividade', como vimos, varia com toda a miscelânea das ações e circunstâncias da vida humana, com a polifonia das formas de vida. Se um movimento é uma ação humana, e se uma ação humana é voluntária - ou ainda, se uma ação humana voluntária é ou não intencional[245], ou mesmo premeditada -, isso depende de esclarecer as *circunstâncias* normais e especiais, de treino e aprendizado, daquele movimento[246].

Do mesmo modo que a dor de dente que eu tenho, quem a tem não é meu dente, nem minha alma, mas sou eu (a primeira pessoa singular da *Äusserung*); assim também, quando ando, nado, ergo o braço ou jogo xadrez *voluntariamente*, e mesmo quando *produzo voluntariamente* um espirro ou uma tosse artificial, que não é o efeito de uma irritação natural das vias respiratórias, ainda assim não é 'a vontade' que produz o andar, o espirro ou a tosse[247] – sou eu. Produzimos movimentos voluntários; e não é *porque* a vontade produz meus movimentos.

Poder 'obedecer ordens' é um dos 'sinais' da ação voluntária. Não é um critério cuja presença bastaria assinalar, mas é um dos *signos* (*Zeichen*) que é preciso aprender a descrever. Precisamos mesmo saber se *existem* tais *sinais* e de que modo são *visíveis* na ação voluntária e no movimento involuntário[248].

---

[244] "Aplicação do imperativo. (...) Esta é a diferença, a de que os primeiros são movimentos mentais voluntários e os segundos involuntários? Posso dizer, antes, que os verbos do segundo grupo não designam nenhuma ação. (Compare com esta ordem: 'Ria com todo seu coração desta piada!')" – Zettel, par. 51.

[245] "Qual a diferença entre estas duas coisas: seguir a linha involuntariamente (*unwillkürlich*) – seguir a linha intencionalmente (*mit Absicht*)?" – Zettel, par. 583. Não é com base em auto-observação que posso decidir se o caso é de vontade ou de intenção – só pela investigação das circunstâncias. Concordamos neste ponto com Budd, que não é possível reduzir, em Wittgenstein, o sentido do voluntário ao intencional. A pretensão de que imaginar pode ser feito intencionalmente não captura o conteúdo da caracterização de Wittgenstein do imaginar como sujeito à vontade. (...) Argumentarei que Wittgenstein entende sujeição à vontade como uma propriedade *intrínseca* do estado de visualizar" – Budd, Op. cit. pág. 105. Esta noção de 'propriedade intrínseca', se colocada no lugar das 'relações internas' wittgensteinianas, é o que nos parece estranho na sua argumentação, como explicitamos na seqüência.

[246] "Voluntários (*Willkürlich*) são certos movimentos em suas circunstâncias normais de intenção, aprendizado, treino e ação. Movimentos dos quais faz sentido dizer que às vezes são voluntários às vezes involuntários, são movimentos em suas circunstâncias especiais" – Zettel, par. 577.

[247] "Pode-se produzir um espirro ou uma tosse em si mesmo, mas não um movimento voluntário. E a vontade não produz o espirro e nem mesmo o andar" – Zettel, par. 579. Talvez seja interessante destacar, deste contexto de Zettel, que o parágrafo seguinte, 580, corresponde exatamente ao parágrafo 613 das *Investigações*.

[248] "Se uma criança sapateia e ruge encolerizada – quem diria que ela estava fazendo isso involuntariamente? E por quê? Por que se assume que ela não estaria fazendo isso involuntariamente ? Quais são os *sinais* (*Zeichen*) da ação involuntária? Tais sinais existem? – Então, quais são os sinais do movimento involuntário? Ele não obedece ordens, como a ação voluntária. Existe 'Venha aqui!', 'Vá prá lá!', 'Execute este movimento de braço'; mas não 'Deixe seu coração bater!' (*'Lass dein Herz klopfen'*)" – Zettel, par. 593. A versão inglesa desta última expressão (*'Make your heart beat'*), altera um pouco o sentido do exemplo. Outros 'signos' do voluntário: "Existe um jogo de contra-encenação (*Zusammenspiel*) de movimentos, de palavras, de expressões faciais, como de manifestações de relutância ou prontidão, que são características dos movimentos voluntários de um ser humano normal. Quando se chama uma criança, ela não vem automaticamente. Há, por exemplo, o gesto 'Eu não quero!' " – Zettel, par. 594.

"Tira-se conseqüências completamente diferentes de um movimento voluntário e de um movimento involuntário: isso *caracteriza* o movimento voluntário"[249].

O sentido em que ver aspectos depende da vontade não é o sentido pelo qual as representações mentais dependem da vontade. Podemos 'não conseguir imaginar algo' (dizer que algo está além da – minha - possibilidade de imaginação), mas não no mesmo sentido em que um aspecto, que queremos ver em uma figura, nos escapa, ou se impõe a nós quando queremos mudá-lo. A vontade não se a 'responsabiliza', digamos, com Budd[250], pelos aspectos que se vê, *como* se os vê, do mesmo modo que se a responsabiliza pelas imagens mentais que produz e altera. Representamos ou representamo-nos as coisas como as queremos e imaginamos seja lá o que for que quisermos. Vemos *como* queremos certos aspectos das coisas. Mas não vemos *o que* queremos. A vontade teria, assim, bem menos *responsabilidade* pelas impressões que vejo.

Este modo de falar pode ser enganoso (falar tanto em 'responsabilidade' como em 'sujeição' ou 'dependência' da vontade - para não mencionar 'submissão' e 'culpa'), tanto em seus usos cotidianos quanto em seus usos filosóficos. Queremos por isso explicitar um último ponto de desvio em relação à interpretação de Budd do sentido da 'dependência da vontade', que ele apresenta como 'propriedade intrínseca' de ver aspectos[251]. Concordamos com Budd que a imagem da 'sujeição à vontade' é crucial aqui, e especialmente que "é crucial que esta noção de sujeição à vontade seja entendida no sentido em que Wittgenstein a pretendia, se é para alcançarmos sua proposta adequadamente"[252]. Discordamos apenas de que seu modo de apresentação atenda seu próprio quesito.

Que visava pois, Wittgenstein, com a noção de uma sujeição à vontade? Segundo Budd, o que Wittgenstein visa seria encontrar uma 'diferença intrínseca' entre dois 'tipos de estado'. Por isso é que Wittgenstein "*deve* identificar uma

---

[249] Zettel, par. 599.

[250] "Em que sentido ver um aspecto é sujeito à vontade? não no sentido de que nossa vontade é sempre responsável por ele" - Budd, Op. cit. pág. 94-5.

[251] Cf. Budd, Op. cit., pág. 105.

[252] "Este critério é explicado em função da noção de voluntariedade, ou 'sujeição à vontade': imagens são sujeitas à vontade ou voluntárias (de certo modo), sensações não, e é justamente porque imagens são sujeitas à vontade que elas nada informam sobre o mundo externo. É crucial que esta noção de sujeição à vontade seja

propriedade intrínseca que um desses estados possui e que falta ao outro". E 'sujeição à vontade' se *encaixa* justamente como tal 'marca distintiva'[253].

Cremos poder inferir do que já foi exposto que não é este o papel desta imagem em Wittgenstein – mas isso depende ainda de se ver os aspectos e as conexões que viemos tentando salientar[254].

Uma proposição gramatical não assinala uma propriedade intrínseca enquanto marca distintiva (*Merkmal*) de um estado mental. Uma proposição gramatical exprime uma regra de uso de uma palavra e assinala assim limites para seu sentido, possibilitando sua elucidação terapêutica. Regras gramaticais são convenções que mostram os limites do sentido (tarefa exclusiva da tautologia e da contradição na época do *Tractatus*). Pior ainda, regras gramaticais elas mesmas são (e em certo sentido não são) arbitrárias:

> "Então há algo de arbitrário sobre este sistema? Sim e não. Ele é afim a ambos, ao que é arbitrário e ao que não é arbitrário"[255].

Regras gramaticais não dependem da vontade do mesmo modo que 'imagens mentais', mas não independem dela como 'aquilo que é visto'. Talvez a arbitrariedade da gramática se assemelhe mais ao modo como o ver aspectos depende da vontade. *Entre* a 'imaginação transcendental' e a 'sensibilidade empírica', esse é o caminho da gramática por entre as imagens.

A noção de 'autonomia da gramática' é que *depende*, ao nosso ver, ou seja, terapeuticamente, da elucidação do sentido em que as regras da gramática são voluntárias, ou arbitrárias (e do sentido em que não são).

Em seu trabalho sobre as cores, Salles destaca como um dos contrastes que se propõe a examinar, a concepção diferenciada de 'convencionalismo' que devemos encontrar em Wittgenstein, uma concepção segundo a qual sua

---

entendida no sentido em que Wittgenstein a pretendia, se é para alcançarmos sua proposta adequadamente" – Budd, Op. cit. pág. 104.

[253] "Se a distinção entre visualizar e ver é devida a uma diferença intrínseca entre os dois tipos de estado, Wittgenstein deve identificar uma propriedade intrínseca que um desses estados possui e que falta ao outro. Sujeição à vontade é visada como uma tal marca distintiva" – Budd, Op. cit. pág. 107. Mas, como vimos, investigamos aspectos das imagens, não colecionamos marcas distintivas.

[254] Da interpretação de Budd preferimos ficar com outro aspecto, aquele que ressalta afinal, que "há alguma dificuldade em entender e alcançar a força exata da idéia de que um fenômeno psicológico é sujeito à vontade" Budd, Op. cit. pág. 157.

[255] NFP, II, par. 427.

'arbitrariedade característica' não põe mais impecilhos a "uma ligação interna entre linguagem e ação"[256]. No convencionalismo radical de Wittgenstein, enfatiza Salles, a natureza convencional das proposições gramaticais é levada "ao limite do paradoxo"[257].

O problemático, diante disso, é a aparente conseqüência de que, *então*, 'vale tudo' em se tratando de seguir uma regra[258]. Se uma regra gramatical é o produto de uma 'mera vontade', isso deve permanecer, como uma representação mental concomitante à ação, algo externo à ação. Mas já vimos que a noção de 'produzir pela mera vontade' ou de 'puro artifício da vontade'[259] é altamente enganosa. Se o problema do convencionalismo de Wittgenstein é sua arbitrariedade, então não estamos diante nem de um problema psicológico empírico, mas nem também diante de um problema metafísico insolúvel. Problemas metafísicos insolúveis são pseudo-problemas filosóficos, ou seja, autênticos problemas gramaticais relativos a confusões conceituais profundamente arraigadas em nossos usos de palavras e em nossos modos de usá-las e ensiná-las. Do problema do arbítrio não se foge, nem se o resolve: também se o dissolve com investigação gramatical.

O problema da convenção em Wittgenstein revela-se assim, segundo Salles, como "essencial em toda a obra", devido a sua conexão com o problema da autonomia da linguagem[260].

O caminho, no entanto, adotado por Salles para elucidar o conceito de arbítrio, e seu papel nestes temas fundamentais da filosofia wittgensteiniana, não nos parece o mais adequado. Admitido que 'as regras são *willkürlich*', e que isso não significa 'escolha como quiser' (tanto porque teríamos de elucidar este uso confuso de 'escolher', como porque a pressuposição de que produtos são gerados por uma 'mera vontade' é completamente enganosa), o que isso significa é principalmente que, com as regras gramaticais, são introduzidos paradigmas para o jogo, o 'padrão

---

[256] Entre os contrastes que o autor se propõe a examinar encontramos: 2) "a diferente concepção de convencionalismo, derivada da presença ou não de certos recursos metodológicos, com os quais sua arbitrariedade característica deixa de empecer uma ligação interna entre linguagem e ação" – Salles, J.C., Op. cit. pág. 36-7.

[257] Salles, J.C., Op. cit. pág. 210.

[258] "Tratando-se de uma prática que supõe um arbítrio, poder-se-ia então supor que tudo vale ao se seguir uma regra" – Salles, J.C., Op. cit. pág. 229.

[259] "Uma convenção, como um puro artifício da vontade, parece exterior ao seu emprego" – Salles, J.C., Op. cit. pág. 225. Cf. o cap. II.b.5.2, a noção de uma 'mera vontade'.

[260] "O problema da convenção (ou seja, de como o que parece determinado pelos fatos é todavia determinante dos fatos) revela-se essencial a toda a obra, dependendo dele o modo como a linguagem deve tomar conta de si" – Salles, J.C., Op. cit. pág. 227.

de medida', e com elas não se faz um lance no jogo: enquanto limite do sentido, a proposição gramatical, como o padrão de medida, nada informa sobre distâncias empíricas[261]. Esta independência do real pela qual a autonomia das regras fica garantida mostra a relevância do papel da vontade nesta rede conceitual.

A proposição gramatical não pode ser confundida com a proposição empírica. O predicado 'ser sujeito à vontade' não é uma informação empírica ou psicológica sobre os verbos aos quais se aplica com sentido. 'Ver aspectos depende da vontade' é uma proposição gramatical porque é um padrão de medida que adotamos para descrever nossas vivências – e nada nos informa sobre elas. É uma proposição gramatical e é portanto arbitrária (no sentido de que não pode ser mais justificada, que com ela tocamos o chão duro de uma forma de vida). E, sendo uma proposição gramatical, em certo sentido ela não é arbitrária – eu não poderia dizer seu inverso 'como bem quisesse' sem alterar com isso o sentido de toda uma rede conceitual. Uma proposição gramatical é tão 'sem sentido' quanto seu inverso (uma tautologia tanto é uma parede como uma contradição): seu papel não é descritivo, é o de convencionar limites para o que tem sentido dizer.

Mas surge aqui, ao nosso ver, um problema com a linha de comparação adotada por Salles para apoiar o contraste de proposição empírica e proposição gramatical. Seguindo o comentário de Hacker neste ponto, o qual já indicamos antes (cap. I.b.6), Salles adota, como ele, as imagens do *Big Typescript*, 56, para elucidar o conceito de arbitrariedade das *Investigações*.

Salles afirma que as regras da gramática não podem ser comparadas às da cozinha, pois "cozinhar não é um cálculo, não é jogar xadrez"[262]. Uma posição tal nos parece ser mais típica da chamada 'fase intermediária', ou também 'fase do

---

[261] "As regras são *willkürlich*. (...) não significa 'escolha como quiser', e sim que a indicação de uma unidade de medida, embora pareça, não é uma informação sobre a distância" – Salles, J.C., Op. cit. pág. 231.

[262] "Não podendo ser justificadas, as regras da gramática não se comparam às do cozinhar – cozinhar não é um cálculo, não é jogar xadrez" – Salles, J.C., Op. cit. pág. 228. Esta linha de comparação é de fato usada por Wittgenstein no BT, 56. O que questionamos é se um texto dos inícios da década de 30 é válido como elucidação direta dos textos da época das *Investigações*, especialmente se uma tal linha não é mais usada naquele sentido em textos de psicologia, ao menos no que alcançou nossa pesquisa. Como vimos, a ênfase de Wittgenstein vai para a diversidade de atividades envolvidas em nossos jogos (afastando-se do paradigma único do xadrez). Mostramos no cap. III. b a fonte do exemplo, tirado do *Big Typescript*, e examinamos ali seu sentido enquanto texto da 'fase intermediária' de Wittgenstein. Salles se utiliza mesmo do exato exemplo de Wittgenstein naquele texto, o de 'cozinhar ovos moles': "A proposição gramatical tampouco deve ser confundida com a proposição da experiência que tenha a forma de uma regra, a exemplo de 'Cozinhe o ovo por três minutos'" – Salles, J.C., Op. cit. pág. 231. E já, de acordo com Hacker, que "as regras do cozinhar e do assar devem, ao contrário, corresponder à natureza das carnes – o que, nos lembra Wittgenstein, evitando a tentação de um paradigma indiciário, é mais uma observação gramatical" – Salles, J.C., Op. cit. pág. 232.

cálculo' de Wittgenstein, e estamos certos de poder justificar nossas dúvidas de que, no *Big Typescript*, 56, Wittgenstein já tivesse amadurecido sua reflexão sobre termos psicológicos e relações internas, tal como a apresentada nos textos do período das *Investigações* que acabamos de analisar (cf. capítulo III.b.3).

Não se trata, na questão de esclarecer o sentido em que as regras são e não são arbitrárias, de classificar verbos, colocando os empíricos, 'técnicos' ou causais de um lado (como cozinhar e lavar, por exemplo), e os verbos 'autônomos' ou gramaticais de outro (como calcular, jogar xadrez e ver cores, por exemplo).

A arbitrariedade das regras não põe impecilhos à ligação interna entre linguagem e ação. Mas isso não é assim porque somos capazes de descrever algumas atividades como não arbitrárias, ou porque existem regras técnicas tipo meio-fim (que provariam a existência de leis naturais), por cujo contraste se obteria um critério perene, ou uma 'propriedade intrínseca' como queria Budd, que explicaria o traço de arbitrariedade na natureza das regras gramaticais. Para a elucidação do sentido em que algo é 'arbitrário' ou 'não arbitrário', nada substitui a investigação gramatical do sentido das palavras que usamos para 'falar da vontade'.

Cap.II.6– As *Notas sobre a Liberdade da Vontade* Um Exercício Gramatical

"Como alguém olha para dentro de si
e experimenta uma vontade livre nele mesmo?" [263]

E, por falar em vontade, parece mesmo inevitável falar em liberdade. Ou em destino, fatalidade, culpa, livre-arbítrio e determinismo. A semântica da vontade se banha na pragmática e se esparrama para bem além do 'problema epistemológico do querer', invadindo o domínio moral e político cotidianos, onde pode ser altamente significativa. Um texto, digamos, insuspeito, como a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* diz, por exemplo, em seu artigo sexto: "A lei é a expressão da vontade geral, manifesta diretamente ou por intermédio de representantes". Uma definição de 'lei política' precisa e básica como esta traz ao menos três pressupostos no mínimo complicados sobre o conceito de vontade: 1) que a vontade pode *ser expressa* de modo particular ou geral; 2- que a vontade pode *ser manifesta* de modo

[263] Wittgenstein, NFW, pág. 14.

direto ou indireto (pela ação ou pela representação); e 3- O que dá *legitimidade* a uma lei política é ser esta uma *autêntica expressão* da vontade, enquanto *representação* e enquanto *geral*. Como faz o político para 'ler' estas expressões e 'saber' qual é a vontade geral da nação? Parece difícil controlar as confusões potenciais deste tipo de uso da palavra, especialmente quando aplicada a domínios vagos e desprovidos de estruturas conceituais, como a política, a moral, a religião, a filosofia ou a estética. Talvez por isso Wittgenstein comece suas aulas sobre liberdade da vontade pelo outro lado, ou seja, não pelo conceito político (*Nómos*) mas pelo conceito científico de 'lei natural' (*Phýsis*).

Wittgenstein faz seus exemplos avançarem por diversos domínios (da física para a biologia e daí para a moral e a política) em um leque de exemplos cujo sentido nos parece que seria impossível resumir. Por isso nos pareceu mais adequado *acompanhar* suas técnicas comparativas e de apresentação de exemplos, ao serem aplicadas a assunto tão espinhoso. Fazemos uma exposição das táticas de exemplificação aí empregadas com mais detalhes em nosso Anexo II.3, onde procuramos delinear sua ordem original de apresentação (ou de compilação), é claro que selecionando aspectos e ressaltando relações, ora aqui ora ali, com o intuito exclusivo de explicitar a coerência interna do texto em relação às posições que Wittgenstein vai assumindo ao longo do curso. Retemos aqui apenas algumas conclusões daquela análise que nos permitam discutir o sentido deste exercício gramatical praticado por Wittgenstein com um conceito ampliado de vontade (para além do problema epistemológico do querer) em sua segunda fase.

Apesar de toda a distância que o conceito gramatical já tomou, neste texto, do conceito empírico-transcendental de vontade do *Tractatus*, algo em comum, assim nos parece, *permanece*: primeiro que todo o problema se encaminha para a questão da *predictibilidade* de ações futuras, em contraste com a possibilidade de *escolha* que a efetivação destas ações encerra; e, mais importante: Wittgenstein não *diz* em uma definição o que pensa da liberdade da vontade neste texto: ele o *mostra*, e de variadas maneiras.

As *Notas sobre a Liberdade da Vontade* (*Notes on Freedom of Will*)[264] foram tomadas por um 'velho amigo' de Wittgenstein[265], Yorick Smythies. A data da

---

[264] *NOTES ON FREEDOM OF THE WILL* (NFW). Notes Taken by Y. Smythies of a Lecture On Freedom of the Will. Deliviered in Cambridge probably 1945-46 (Oxford) *Nachlass* – Volume 99. Microfilm by Photo Science of Cornell University - Ithaca, New York 14850 - 1968.

compilação é sujeita a controvérsias, se trata-se de um par de aulas ministrado antes ou depois da Segunda Guerra[266]. De qualquer modo para nós é um texto da segunda fase podendo ser usado, diferindo nisso do *Big Typescript*, na elucidação das posições assumidas nas *Investigações Filosóficas* por Wittgenstein.

Não devemos nos esquecer pois de fazer um desconto em relação ao nível de responsabilidade que tem Wittgenstein sobre esta anotação de terceiros (na verdade, uma segunda pessoa), de modo a não se poder saber o que aí pertence ao emissor Wittgenstein e o que pertence ao receptor Yorick. Por isso procuramos nos concentrar, na apresentação deste texto, em Anexo[267], no que pode haver, ao nosso ver, apesar das prováveis interferências de quem as anotou, de mais propriamente wittgensteiniano nestas notas – em função do que viemos destacando –, que seja, o modo de introduzir o problema, sua *forma de apresentação*, que tem por eixo, assim o vemos, uma série de exemplos de uso da expressão, e suas variações. Mesmo se permanece a dúvida sobre se alguma expressão localizada pode ser atribuída inequivocamente a Wittgenstein, acreditamos que a série de exemplos que articula o texto traz a marca do modo wittgensteiniano de olhar para a questão.

Após um curto preâmbulo, o texto passa a introduzir e examinar comparativamente tais exemplos de uso, geralmente no imperativo 'suponha' ou 'imagine'. Tais linhas de comparação permitem delas extrair uma caracterização de seu tratamento conceitual. Não encontramos aqui nenhuma nova 'tese' para 'completar' o conceito wittgensteiniano de vontade das *Investigações* (e esperar por algo assim seria desentender de saída sua concepção de gramática), mas sim um belo exemplo de uso terapêutico de imagens, um exemplo de como um tradicional problema insolúvel da filosofia pode ser gramaticalmente elucidado tendo suas bases confusas examinadas e dissolvidas, e seus modos de apresentação equivocados denunciados.

O preâmbulo coloca um horizonte de contraste inicial bastante comum para o exame da questão: a antinomia entre a *decisão* de uma pessoa 'ser livre' e ser ela

---

[265] "Yorick Smythies, an old friend of Wittgenstein" – Malcolm, N., *A Memoir*, pág. 27

[266] Por um lado N. Malcolm as situa após a Segunda Guerra, em 1945, 46/7, e por outro B. McGuiness as situa antes, em 1939. Cf. introdução do ensaio de A. Soulez para a edição deste texto em francês (PUF:1998).

[267] Anexo II.3.

'determinada por uma lei natural'[268]. Wittgenstein começa examinando as *bases* dos argumentos que temos para *concluir* que 'não somos livres' – a imagem do Determinismo, evocada também como 'fatalismo'.

Wittgenstein parece, neste primeiro movimento, ocupado em 'refutar' a imagem do determinismo (da 'não liberdade'), o que pode sugerir, para as mentes bem treinadas no terceiro-excluso, que *então* ele deve estar defendendo o oposto do determinismo – o que não é de modo algum o caso. O texto se recusa a adotar a visão 'indeterminista', ainda que declare de seu autor que ele não sabe porque *não quer* ser levado a tal visão:

> "Eu *não sei* por que eu *não quero* ser levado a uma visão indeterminista
> Todos estes argumentos podem ser vistos como se eu *quisesse* argüir *pela liberdade da vontade ou contra* ela. Mas *não o quero*"[269].

Não se trata de argüir pró ou contra uma tese, mas de entender os equívocos presentes nas tentativas de fazê-lo. O ataque inicial, Wittgenstein o desfere contra a idéia de que poderíamos *concluir*, em função do conceito de 'lei natural', tomado como premissa maior, que 'não somos livres' para tomar decisões.

O ponto é a 'base' da inferência, ou seja, o conceito de lei natural. De onde tiramos este conceito? Se não é produto de uma revelação ou intuição metafísica, uma lei natural não pode ser mais que a generalização de observações empíricas. Se leis naturais são apenas 'descrições gerais do que ocorreu', é mesmo *curioso* que 'o que está vindo a ocorrer' possa 'compelir' as coisas 'a ocorrerem como ocorrem'[270]. É a imagem da 'compulsão' atribuída à lei natural o que passa a entrar em foco.

Uma imagem adequada de compulsão é a imagem dos 'trilhos' que 'determinam a rota de algo através deles': se eles mudassem de forma durante o

---

[268] "Poder-se-ia dizer que a *decisão* de uma pessoa não foi livre porque foi determinada por uma lei natural? (...) Se a história da pessoa pode ser determinada, se conhecemos sua anatomia, etc., então uma decisão não pode ser dita livre" – NFW, pág. 01, primeira frase.

[269] NFW, pág. 13. É notável o uso do verbo querer na primeira pessoa nestes casos – eles mostram algo.

[270] "Face a isso é extremamente curioso para as pessoas que, sendo as leis naturais, depois de tudo, descrições gerais do que ocorreu, que o que está vindo a ocorrer possa compelir as coisas a ocorrerem como ocorrem" – NFW, pág. 01.

trajeto seria impossível prever para onde vai o trem[271]. Mas leis naturais não são trilhos neste sentido, elas são apenas descrições gerais, e assim

> "Dizer, portanto, que a lei natural de algum modo compele as coisas a serem como são é, em certa medida, absurdo"[272].

Igualmente absurdo é dizer que 'não somos livres' *porque* uma 'lei natural nos compele' – e isso não porque a verdade é que 'somos livres', mas simplesmente porque a base da inferência é absurda.

Aqui começa a seqüência de exemplos e variações que compõem o restante do texto, e que permitem elucidar o que Wittgenstein parece ter em vista ao tratar do assunto. Isolamos 27 destes exemplos em nosso Anexo II.3 com o intuito de destacar os traços principais do panorama que Wittgenstein pinta – o que nunca pode querer ser mais que *uma* seleção de aspectos[273].

No movimento inicial, do exemplo da 'lei física' Wittgenstein passa, no segundo exemplo, para leis da natureza humana e da cultura. O modo de apresentação do científico é a introdução de uma paradigma, não um lance no jogo da ciência. Dizer 'Alguma lei compele a ser como é' equivale a 'A lei é correta', e nada mais. O problema é a idéia de 'compulsão' embutida na palavra 'Lei'. O ponto é que as razões que temos para dizer que somos ou não livres nada têm a ver com a observação de regularidades empíricas (leis naturais). Acolher aidéia de compulsão na lei é apenas adotar um modo de olhar para os eventos.

Partimos então da natureza e da cultura para a moral: o ladrão de bananas e a 'inevitabilidade de sua ação'. Por que *queremos ver* uma lei também neste caso? É a *mesma* lei no caso do ladrão que rouba e da pedra que cai? Isso pode ser apenas o 'modo de ver do cientista' (que quer ver uma 'unidade' nas ciências); ou então para 'não punir' (para tornar a ação do ladrão tão inocente quanto a da pedra).

---

[271] "A expressão de uma lei natural seria de algum modo tal como um trilho. Eu disse: (não) pode-se dizer (*one cant in a general way say that*), de modo geral, que os trilhos determinam a rota (*the track*) de algo através deles. Trilhos geralmente não mudam sua forma quando algo os atravessa. Se assim fosse, seria impossível profetizar (*to prophesy*) para onde um trem está indo" – NFW, pág. 01. Julgamos haver aqui um erro de digitação no original. O verbo '*can*' aparece aí na sua forma negativa '*cant*', mas sem o apóstrofe; porém, a frase só tem sentido com o verbo na forma positiva, cuja versão adotamos.

[272] NFW, pág. 01.

[273] A fim de caracterizar aqui a seqüência de exemplos usada por Wittgenstein neste texto podemos agrupá-los em quatro conjuntos: A)1-10, B)11-15, C)16-22 e D)23-27.

Wittgenstein introduz assim, alguns 'mecanismos imaginários'[274] para explorar os limites da liberdade da vontade, para mostra, por exemplo, que não é em função do mecanismo que dizemos que as polias são ou não livres: "Você pode escolher ver assim ou não". Isso não depende da observação da realidade. O caso do relógio também exibe a independência relativa entre a *determinação das ações* e a *responsabilidade pelas ações*. Se estamos impressionados pela idéia de responsabilidade então nos inclinamos a ver as escolhas como não determinadas; já se estamos inclinados a ver as ações como determinadas, tendemos a dizer que não se pode ser responsável pelas próprias escolhas. Posto de outro modo: atribuímos liberdade às pessoas de quem não gostamos – para torná-las culpadas por suas ações; e quando não queremos condenar alguém, de quem gostamos, dizemos que elas não têm escolha, que são assim mesmo.

Descrevemos o comportamento de uma folha de papel que rodopia ao vento como 'agindo livremente'? Posso dizer que ele se move livremente e que suas ações são determinadas. Trata-se ainda de um modo de ver: "pensamos que decidimos, mas estamos sendo compelidos". Mas isso é conversa de filósofo. Na vida cotidiana falamos com sentido em 'tomar decisões'. Daqui o texto parte para o 'mecanismo controlador das ações humanas' [275].

Um tal mecanismo é invocado para o caso de se pensar que agimos livremente, quando se é de fato compelido – algo como no paradoxo de Moore. Daí passa para meios não mecânicos de fazê-lo, onde se "faz livremente" o que 'o outro quer', uma coisa extraordinária, como matar alguém. Aí a instituição humana da justiça entra como paradigma de 'situação' efetiva de aplicação da palavra 'liberdade'. O ex. 10 explora o caso de se 'fazer livremente o que o outro quer' mas de ordinário (como brigar com alguém com quem sempre se briga).

É, por exemplo, o desespero de encontrar o que procuramos o que nos leva a criar hipóteses fantasiosas, como a de que 'Deus deve saber onde está a chave que perdi' [276]. Tais imagens "se forçam" sobre você. Assim como quando acreditamos que tudo o que vai acontecer "está escrito" no *Grande Livro*. Isso não tem de, mas pode ser uma tentativa de exibição de valentia (moral). Cremos ter a possibilidade de calcular as ações humanas com base em leis próprias a elas. Mas não há

[274] Exemplos 5-10, conforme nosso Anexo II.3.
[275] Exemplo 7 para os 8-10, conforme nosso Anexo II.3.
[276] Exemplos 11-15, conforme nosso Anexo II.3.

'implicação' aqui. Nós escolhemos um ponto de vista: o da liberdade, para *ter de* punir, ou o do determinismo, para *não poder* punir.

Qual o critério para decidir o sentido de uma ação explicando-a por leis (não culpado) ou como livres (culpado)? "Não existe" um critério tal: o argumento é bom se ele o *converte* a um certo modo de ver os fatos. Culpa e inocência das ações não são 'conclusões' extraídas da observação dos fatos. Temos de investigar sim quais as conseqüências de se adotar tal ou tal paradigma de descrição. Um apelo à 'fraqueza da vontade' é normalmente o início de um apelo pela inocência (por não querer culpar), enquanto o apelo à 'fortaleza da vontade' mostra a disposição de querer culpar.

Se no movimento inicial era o caso de examinarmos a idéia confusa de que 'inferimos' que não somos livres, da metade em diante vamos ao outro lado, a idéia confusa de 'inferir' que *então* 'somos livres'[277]. A experiência nada ensina sobre a liberdade da vontade. Não olhamos dentro de nós mesmos para a experimentarmos. Quando queremos 'provar' a liberdade da vontade (erguendo o braço ou andando pelo quarto) estão sempre abertas as duas possibilidades: adotar um sentido forte de liberdade (*fazendo* o agente responsável), ou enfraquecê-lo até o limite do fatalismo.

"Não tenho escolha!", "Não sou um herói!": qual a base da convicção? Resposta: "não há bases!". Podemos escolher o que mais interessa. O modo de descrever as circunstâncias interfere no julgamento dos casos. A descrição das circunstâncias de aprendizagem do uso das palavras ajuda a decidir se uma declaração de responsabilidade ou de liberdade é uma 'mera frase repetida', aprendida na infância, ou o 'resultado de um embate' de vozes e perspectivas concorrentes.

Julgar se um caráter é heróico é algo distinto de julgar se algo é um bolo. Mas não porque temos bases naturais para dizer se algo é ou não um bolo, e sim porque queremos ou não responsabilizar alguém por suas ações. Ou porque queremos excluir expectativas ('não espere isso dele'). Notemos que 'ele é assim mesmo' não é uma analogia, como no caso do bolo: não há paradigma para o 'assim' do que ele (seu caráter) é.

---

[277] Exemplos 16-22, conforme nosso Anexo II.3.

Esta idéia de 'imutabilidade' ou 'inevitabilidade' do caráter humano é enganadora: dizer 'ele não é um herói' equivale a 'ele não é o que ele não é', que equivale a 'ele é o que é', que *ele* 'não muda' – mas 'isso' que dizemos que não muda nunca dizemos o que é. Antes *assumimos* certos traços que *não queremos* que mudem e deles dizemos que são imutáveis (e só!). Não são enunciados científicos. São enunciações imunes à correção pela experiência, são proposições gramaticais. No último exemplo do trecho em questão[278] se leva o caso para a liberdade política do caráter. A adoção de explicações diamáticas, econômicas-históricas, são apenas mais um tipo de paradigma que se adota para fazer previsões. Mesmo adotar o paradigma de 'condição do povo' é algo que parece explicar, mas não explica nada. O paradigma nos 'inebria', mas não esclarece nada (no que toca ao problema da liberdade da vontade).

O último movimento da série se concentra na direção da relação entre 'Escolher' e 'Prever' [279]. O problema da 'vivência' cotidiana da escolha ganha aqui uma precisão importante. A de distinguirmos dois problemas sistematicamente confundidos. O que a experiência cotidiana ensina é que 'posso escolher', mas não que 'então tenho liberdade de escolha' (como supunha o Bispo Barnes). *Não posso* 'escolher escolher' (sem sentido). Distinguimos portanto o problema gramatical dos limites do arbitrário do problema filosófico do livre-arbítrio.

A série final focaliza 'escolher e prever'. Primeiro entre pessoas diferentes: eu prevejo e predigo tua ação e, ainda assim, na hora de agir tu escolhes como agir. Aí não há incompatibilidade. Mas se eu predigo minha ação e na hora de agir eu escolho (e lembro da previsão na hora da escolha), isso parece pressupor dois estados mentais contraditórios (como no Paradoxo de Moore e na Imagem Agostiniana da Vontade), o de 'saber e não saber'. Sei o que vou fazer (pela previsão) mas não sei o que vou fazer (senão não teria sentido escolher). Mas lembremos que aqui também *há transições* cujos graus precisam ser investigados.

Posso predizer *o que* e, além disso, *como* o outro vai escolher (descrever todo o processo de escolha). Em todos estes casos o que se põe em relevo é que as incompatibilidades não são epistêmicas (não dependem do conhecimento de leis da natureza ou da cultura, nem da observação regular de experiências empíricas).

---

[278] Exemplo 22, conforme nosso Anexo II.3.
[279] Exemplos 23-27, conforme nosso Anexo II.3.

Trata-se de exclusão gramatical: exclusão de regras para o uso de termos psicológicos, exclusão entre modos de apresentação da experiência própria e alheia, e não dos 'fenômenos' entre si. No último exemplo, do jogo de azar e de nomear, 'fazer escolhas' aparece como algo semelhante a jogar um jogo, o qual podemos jogar *se* somos agora ignorantes do resultado dos lances futuros. Se os lances fossem todos previsíveis (Moore e eu) não jogaríamos *estes* jogos. Nossos jogos de linguagem pressupõem escolhas e decisões a cada passo.

Moral da história: "Você pode ou não *chamar* a isso de jogo diferente" – isto está em teu arbítrio, sujeito à tua vontade, depende de tua escolha, da decisão que tomares, mas isso não prova a tua liberdade de querer o que quiseres.

Não aprendemos a significação da vontade pela experiência, e nem por isso sua significação é inefável. A essência da vontade está expressa na gramática, e longe de ser algo que '*conheço* desde dentro' da primeira pessoa singular presente, por *experiência* própria, ou 'desde fora' pela observação dos fatos, do comportamento das terceiras pessoas, é antes algo que se manifesta tipicamente no *modo de apresentação* das ações próprias e alheias quando se quer ou não julgá-las (como boas ou más, como covardes ou heróicas, como belas ou feias, como sinceras ou fingidas, por exemplo).

Daquela opção dualista (empirista-schopenhaueriana) do conceito de vontade do TLP, vemos que pouco restou aqui. A vontade não se divide em empírica, como fato no mundo, e transcendental, como portadora do valor do mundo. O problema da vontade não é um problema empírico ou psicológico à James (ainda que descobertas científicas possam alterar nosso modo de ver as coisas, como lembra Wittgenstein ao menos duas vezes nestas *Notas*), mas nem por isso o problema da vontade é transcendental (à Schopenhauer): o problema é gramatical – é aí, *entre* o transcendental e o empírico, que sua essência está expressa.

Para quem quer saber se podemos falar em liberdade ou não, Wittgenstein deixa sua inequívoca resposta: 'Você *pode escolher* ver assim ou não' – mas isso não *prova* nada. Wittgenstein diz o que ele quer e o que não quer aqui. E diz que podemos mesmo escolher jogar outro jogo ou chamá-lo por outro nome, se assim quisermos. Mas de tal maneira que em nenhum momento se possa *concluir* de 'tenho escolha' para '*então* somos livres', ou seu contrário.

Em seu *Ensaio sobre o Livre Jogo da Vontade* publicado junto da edição

franco-inglesa das *Notas sobre a Liberdade da Vontade*[280] de Wittgenstein, Antonia Soulez aporta considerações sobre o sentido deste texto que julgamos importante criticar. Ela parte do pressuposto, para nós, incorreto se com ele ficam desconsideradas as importantes descontinuidades que destacamos, de que a "posição transcendental do TLP, de que a indizibilidade ética é solidária, foi posta de uma vez por todas"[281]. A autora acredita que trata-se sobretudo de se combater, com este texto, a 'visão fatalista' (determinista) e "menos de saber se se é livre para querer ou não". Trata-se-ia, *sobretudo*, de "*liberar* este emprego da linguagem de que é solidária nossa visão fatalista das coisas"[282].

Sustentada por uma idéia de "subjetividade na linguagem" e da atividade filosófica como 'conversão' (para *Umstellung*) a autora se propõe a apresentar uma "solução contextual-antropológica"[283]. Ainda que reconheça o "regime dialógico" e a "troca dialógica" no texto wittgensteiniano, inclusive reenviando, em nota, à "influência direta do dialogismo de Bakhtin"[284], a autora prefere outras caracterizações alternativas para descrever o *estilo* do Wittgenstein maduro[285].

Soulez liga a idéia de subjetividade à de liberdade gramatical, querendo assistir aí "esse retorno efetivo (*em force*) de uma subjetividade livre"[286]. Ela identifica no Wittgenstein maduro um "primado da subjetividade" vendo seus critérios como "subjetivamente dependentes"[287], sendo, a partir daí, o 'nós', e não mais o *ego*, ou seja, a primeira pessoa *plural*, a pessoa gramaticalmente privilegiada[288]. Haveria em Wittgenstein, segundo a autora, uma "concepção linguisticizada (*linguisticisée*) de *nossa liberdade*", algo sem precedentes. A *Freewill* seria a "terapia que salva" marcando o "livre jogo da imaginação nos Jogos de Linguagem", onde "a vontade não é livre, é libertadora (*libératrice*)"[289].

Diz a autora, enfim, que "tornando-se, no lugar da lógica, o 'espelho da

---

[280] Wittgenstein, L., *Leçons sur la Liberté de la Volonté* suivi de *Essai sur le Libre Jeu de la Volonté* par Antonia Soulez, Col. Epemethée, Paris, PUF: 1998.
[281] Antonia Soulez, Paris, PUF: 1998, pág. 71. A. Soulez segue aqui Cyrill Barret e Peter Winch.
[282] Antonia Soulez, Paris, PUF: 1998, pág. 105.
[283] Antonia Soulez, Paris, PUF: 1998, pág. 192
[284] Antonia Soulez, Paris, PUF: 1998, respectivamente, págs. 143, 299 e nota 1 da pág. 301.
[285] Como estilo 'antropológico' (pág. 271), 'ficcional' (pág. 260), 'subjetivo' (pág. 277), 'conversacional' à Ryle (pág. 260), 'expressionista' (pág. 305), estilo 'ético' (pág. 326) e mesmo 'bergsoniano' (pág. 293) além de ver 'algo de pragmático' neste estilo e vê-lo ainda como marcado por uma 'guinada estética' (pág. 305). Cf. *Essai sur le Libre Jeu de la Volonté* par Antonia Soulez, Paris, PUF: 1998.
[286] Antonia Soulez, Paris, PUF: 1998, pág. 276. Também pág. 308.
[287] Antonia Soulez, Paris, PUF: 1998, págs. 164 e 269.
[288] Antonia Soulez, Paris, PUF: 1998, pág. 262.

realidade'", a gramática nos permite "exprimir a multiplicidade dos fatos" ou, dito de outro modo, por contraste com a lógica "muito rigorosa", que ela nos dá "o mesmo grau de liberdade que nos dão os fatos"[290]. Vemos aí três erros básicos. Primeiro que gramática não é semântica, ela não pode ser um 'puro espelho da realidade', mas a metáfora agora é a do 'atrito da *práxis*'. Segundo, que a gramática não é menos rigorosa que a lógica tractariana, em função do papel normativo da proposição gramatical, pelo contrário (além do que a 'liberdade dos fatos' não pode ser parâmetro para a arbitrariedade gramatical). E Terceiro que Antonia Soulez nos parece estar usando anacronicamente um uso e formulação da fase intermediária (*Ph. Bemerkungen*) para elucidar posições da época das *Investigações*.

Por nosso lado vemos toda uma coerência expressa nestas *Notas* de Wittgenstein sobre a liberdade da vontade segundo a qual para "falar da vontade" e daquilo que dela depende, por oposição ao entendimento e à realidade, não é preciso restaurar qualquer 'subjetividade livre' agostiniana, em sentido 'forte'. Para 'ter escolhas' não é preciso 'ter liberdade de escolha'. Como Wittgenstein lembra ao Bispo Barnes, você *pode escolher* falar assim ou não. Se a autora dissesse que 'temos escolha' eu concordaria, mas não com a idéia de que, *então*, temos uma subjetividade livre *na* linguagem.

O principal recado que vemos, enfim, neste texto de Wittgenstein, é aquele que manda avisar que não devemos confundir o legítimo *problema gramatical* do '*arbítrio*' (o de aprender a descrever as circunstâncias em que dizemos e aprendemos a dizer que 'tomamos decisões', fazemos 'previsões', 'cálculos' 'premeditamos' sobre ações e reações e fazemos 'escolhas voluntárias') com o *problema filosófico* do '*livre-arbítrio*' (enquanto explicação mitológica da ação humana e das regras que seguimos). A idéia de liberdade parece instalar 'naturalmente' nossa reflexão sobre a vontade na 'atmosfera' paulino-agostiniana, ou seja, em ambiente já desde sempre dominado pela Imagem Agostiniana da Vontade, com o que se confunde um *modo de apresentação* do sentido da ação, ora com uma certeza transcendental irretocável ora com a convicção da posse privada de uma experiência certa e irretorquível.

Eis a Gramática do Querer: *aplicada*. Vejamos alguns de seus antecedentes.

---

[289] Antonia Soulez, Paris, PUF: 1998, respectivamente, págs. 169, 179, 278 e 299.
[290] Antonia Soulez, Paris, PUF: 1998, pág. 211.

Capítulo III- DUAS DIGRESSÕES COMPARATIVAS: As Vontades do *Tractatus* e na Fase Intermediária

Visamos, com as duas partes da digressão, fixar alguns pontos conceituais que permitam, à luz da gramática do querer, que já foi apresentada - como *problema* gramatical a ser dissolvido pelo método descritivo gramatical de exemplificação e comparações, tal como aparece na parte I, seção 600, das *Investigações* (capítulo I) e em sua *aplicação* no contexto ampliado da filosofia da psicologia, em suas conexões com outros termos psicológicos e com o problema da liberdade (capítulo II) -, promover uma comparação desta concepção wittgensteiniana mais madura da vontade com dois outros momentos anteriores de sua trajetória conceitual: a concepção, que dissemos ser 'ora empírica, ora transcendental' da vontade dual da época do *Tractatus*, com sua divisão transcendental do trabalho simbólico, na parte a, e as maneiras de conceber a vontade correlativas a cada um dos ao menos três momentos distinguíveis na Fase Intermediária, seu início, seu miolo e seu final, quando começa o quetionamento daquela desconexão tractariana entre vontade e mundo, na assim chamada 'fase do cálculo' (1928-1936), parte b.

Cap. III.a - *As Vontades Tractarianas*

Esta parte da digressão, que se volta para o tratamento oferecido pelo *Tractatus* ao conceito de vontade, visa apenas destacar aspectos que permitam uma comparação tópica interna das dificuldades enfrentadas pelo pensamento de Wittgenstein neste assunto.

Esta tentativa de explicitação do sentido do uso ora empírico ora transcendental do conceito de vontade no *Tractatus* nos permite desenhar um quadro com a divisão tractariana de tarefas entre o sujeito empírico e o sujeito transcendental (lógico e axiológico) como ponto de apoio para comparações com o conceito gramatical de vontade; bem como colocar um questionamento sobre o sentido do 'problema do solipsismo' no *Tractatus*, sobre sua indizível verdade, sobre as interpretações que dela se faz e quanto ao seu modo de resiliência no horizonte pragmático e terapêutico das *Investigações*.

Ao modo de um ensaio, gostaríamos de tentar elucidar tanto *por que* quanto *como* Wittgenstein trata do conceito de vontade, uma vez que isso ele, sem dúvida,

o faz no texto do *Tractatus*. *Por que* um tratado técnico de lógica teria, segundo seu autor, de incluir considerações, ditas enigmáticas, sibilinas e abstrusas acerca de coisas sobre o que, se entendemos bem, dever-se-ia calar?

1- Lógica e Vontade?

Vista por que aspectos a lógica tractariana exigiria de seu autor que ele incluísse considerações sobre uma vontade transcendental (em relação com o inefável, os valores, o místico e o silêncio) em seu modo de apresentá-la ao público, no final da Primeira Guerra? Menos que atribuí-lo a idiossincrasias de um austríaco incorrigível, julgamos ser possível buscar uma justificação, com base em exigências internas da concepção tractariana de lógica, do que a levaria, por razões de completude do sentido da vida, de que se trata, a tratar da vontade em sentido meta-empírico.

Pretendemos portanto buscar um caminho interno de resposta à questão por que o TLP inclui temas que não parecem ter conexão direta (ou necessária) nenhuma com os problemas de notação lógica que Wittgenstein está resolvendo aí, temas aqueles que os intérpretes puderam abstrair totalmente de seu núcleo duro, o 'puro cristal' da lógica, enfim, elegantemente lapidado. Pois que a Teoria Pictórica, ou Teoria da Figuração Lógica dos Fatos, que podemos dizer ter sido apresentada pelo TLP, gera internamente alguma exigência de dar conta do 'problema da vontade'? E que problema poderia ser este, naquele momento?

Temos, na descrição de von Wright, um relato do processo possivelmente sofrido pelas anotações de Wittgenstein até elas chegarem, no campo de prisioneiros da Itália, no verão de 1918, ao arranjo final que conhecemos como TLP[1].

A partir de prováveis sete cadernos de notas, Wittgenstein formulou (provavelmente) mais de uma versão intermediária, entre as quais aquela conhecida como '*Prototractatus*', na qual, ao que tudo indica, Wittgenstein trabalhou imediatamente antes do *Tractatus*[2]. Se comparamos esta versão intermediária com

---

[1] *Prototractatus* – An Early Version of Tractatus Logico-Philosophicus by Ludwig Wittgenstein. Edited by B.F.McGuinness, T. Nyberg e G.H. von Wright – Cornell University Press, N. York: 1971. Edição e Introdução Histórica de von Wright (pp.: 1-34): "Assumindo que a composição final do *Tractatus* teve lugar no verão de 1918, há um lapso de um ano e meio entre o terceiro *Notebook* e este estágio final. (...) É razoável supor que existiram ao menos quatro *Notebooks* do tempo da Guerra, agora perdidos, de caráter similar aos três que possuímos" - von Wright - *Historical Introduction* – The Origin of Wittgenstein's *Tractatus*, pág. 05.

[2] *Prototractatus*, Edição e Introdução Histórica de von Wright (1971): The Origin of Wittgenstein's *Tractatus*. Explicando que trata-se da "origem e história da publicação do livro ele mesmo", e não de suas idéias, conta von

a final, notamos pequenas alterações de conteúdo nas peças, nas proposições mesmas, e grandes alterações no *arranjo* a que elas se submetem[3]. Queremos destacar uma alteração significativa no arranjo final das notas como modo de focalizar a apresentação tractariana do problema do solipsismo.

Nos parece justo dizer que o que mais ocupava Wittgenstein no arremate de sua obra prima da juventude não era tanto o 'L' de TLP, mas antes o 'P' mesmo, isto é, menos o seu núcleo, a notação simbólica adequada para a 'nova lógica', e mais o sentido filosófico de trazer a este mundo as inovações técnicas que o texto propõe.

(Como fator extratextual, podemos lembrar que o 'mundo de Wittgenstein', a sua Viena, coração do Reino-Império habsburgo - tão bem representada em sua inconsistência por Robert Musil como 'kakânia' em *O Homem sem Qualidades* -, era um mundo que bem era ainda e bem já não era mais, ou que bem não era o que parecia querer fazer parecer que era, mundo este que se viu completamente desintegrado ao longo da Primeira Guerra, na qual como nunca dantes a *técnica* emparedara o *sentido da vida*, guerra durante a qual Wittgenstein escreveu o *Tractatus* e lutou voluntariamente do lado derrotado).

Que tipo de conexão pode haver entre linguagem (lógica) e vontade no TLP? Se não há conexão lógica entre mundo e vontade, e se a conexão empírica psicofisiológica não interessa, não parece restar 'conexão' possível para haver entre os termos da questão[4]. A relação, se há, parece passar por alguma outra articulação

---

Wright que "Em setembro de 1965 encontrei em Viena um manuscrito de Wittgenstein até então desconhecido. Ele contém uma versão prévia, porém essencialmente completa, de seu *Logisch Philosophische Abhandlung*. (...) À guisa de conveniência, gostaria de me referir a ele daqui por diante com o rótulo '*Prototractatus*'" (págs. 1-2). Segundo von Wright, ainda, com base em uma carta de Engelmann a Hayek de 23/04/53 onde este diz que "Der *Tractatus* ist der endgültige Extrakt aus sieben solchen Büchern" (citada na pág. 04), pode-se dizer que "chegaram a existir de sete a nove *Notebooks* ao todo, dos quais o conteúdo do *Tractatus* é um extrato" (pág. 07), e "podemos concluir de maneira segura que o *Prototractatus* teve ao menos um predecessor" (pág. 06). Sobre a questão "quando o *Prototractatus* foi composto", argumenta von Wright que "a dedicatória à memória de David Pinsent já está no *Prototractatus* (...). Pinsent foi morto na Guerra em 8 de maio de 1918 (...). A melhor conjectura me parece ser a de que o trabalho sobre o *Prototractatus* precedeu imediatamente a composição do livro no verão de 1918" (pág. 09).

[3] Como destaca von Wright em sua *Historical Introduction* – The Origin of Wittgenstein's *Tractatus*: "Há no *Prototractatus* 30 notas e 6 'perdidos', ou parágrafos não numerados, que não ocorrem no TLP (...). Em aproximadamente 400 lugares as palavras efetivas do *Prototractatus* diferem daquelas que estão nos lugares a elas correspondentes no texto do *Tractatus*. Freqüentemente, no entanto, a diferença é insignificante. Em acréscimo às diferenças de formulação, há também diferenças no arranjo dos pensamentos. Estas últimas são provavelmente as diferenças mais interessantes entre os dois trabalhos" – Op. cit., pág. 02. Destacamos especialmente o rearranjo que deu origem ao final da proposição 5 do *Tractatus* (o lugar do 'problema do solipsismo' em 5.6).

[4] TLP, 6.374: "Ainda que tudo o que desejássemos acontecesse, isso seria, por assim dizer, apenas uma graça do destino, pois não há nenhum vínculo *lógico* entre vontade e mundo que o garantisse, e o suposto vínculo físico,

que não deixa ligação explícita aparente. Isolado dessa articulação mais ampla o núcleo lógico do TLP não costuma ter muita dificuldade de apresentação, o que pode ser feito por qualquer manual de lógica simbólica. Porém a discussão do 'sentido ético' do *Tractatus*, esta sua articulação mais ampla, tem dado lugar a inúmeras controvérsias[5].

A vontade mantém diversas articulações na economia interna do algo vazado estilo bau-haus do *Tractatus*. Parece que poderíamos tomar uma dentre várias portas de entrada para o problema da vontade: a vontade e os valores (em oposição aos fatos); a vontade e o silêncio (o místico) em oposição ao dizível; a relação entre a vontade e o entendimento de uma linguagem; a relação entre o fato de *que* o mundo composto de objetos existe e de *como* ele está, com a determinação de *quais* objetos existem no (meu) mundo e *por que* afinal ele existe (como um todo, para mim); a relação entre vontade e solipsismo – a vontade transcendental ética e as vontades, os desejos e as intenções empíricos, objetos de uma psicologia; dizer e mostrar o entendimento de uma linguagem (o espaço lógico e a forma lógica transcendental), e dizer e mostrar a vontade axiológica (valores transcendentes). Esta série de temas, nos parece, se articulam em torno da 'verdade do solipsismo', tema introduzido no final da seção dedicada à proposição 5 do TLP, imediatamente antes da apresentação da 'forma geral da proposição' no aforismo 6:

> TLP, 5.6: "Os limites da minha linguagem significam os limites de meu mundo".
>
> TLP, 5.62: "Esta consideração fornece a chave para se decidir a questão de saber em que medida o solipsismo é uma verdade. O que o solipsismo *quer significar* é inteiramente correto; apenas é algo que não se pode *dizer*, mas que se mostra. Que

---

por seu lado, decerto não é algo que pudéssemos querer". Entendemos mundo, lógica e linguagem do mesmo lado na oposição.

[5] Quanto de desentendimento a parte 'mística' do TLP foi capaz de gerar é algo bem ilustrado pela interpretação, aliás, perfeitamente razoável, do Círculo de Viena, segundo a qual aquilo de que 'não se pode falar' seria por isso mesmo algo sem a menor importância (a 'metafísica' por ser eliminada); quando o que Wittgenstein *queria dizer*, conforme a carta ao editor Ficker, era que aquilo que não foi dito era o mais importante. Acreditamos que muito do interesse de Wittgenstein pelo 'querer-dizer', e suas contradições na vida civil, advém em grande parte das interpretações a que ele assistiu, não sem espanto, serem submetidas suas palavras no *Tractatus*. A carta de Wittgenstein a Ficker, não datada, enviada junto ao Manuscrito por ser publicado, está reproduzida no ensaio histórico de von Wright ao *Prototractatus*, Op. cit., pág. 16. Nela se lê: "O ponto do livro é ético (...). Meu livro consiste em duas partes: aquela presente aqui mais tudo aquilo que *não* escrevi. E é precisamente esta parte que é a importante. Meu livro traça limites à esfera do ético, mas desde dentro, e estou convencido de que este é o *único* meio rigoroso de traçá-los". Trata-se, ainda segundo a carta, de manter o que é importante firmemente em seu lugar "ficando em silêncio a respeito". Janik e Toulmin foram pioneiros na defesa da necessidade da interpretação do *Tractatus* como "ato ético" – *A Viena de Wittgenstein* (1976). Discutimos a seguir com Bouveresse (*A Rima e a Razão*) a conexão tractariana entre lógica e ética, via solipsismo.

o mundo seja *meu* mundo, é o que se mostra nisso: os limites *da* linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites de *meu* mundo"[6].

A posição de defesa da autonomia da forma lógica, bem como a declaração de que ética e lógica são transcendentais, pode qualificar uma posição como tipicamente, ou ao menos como bem próxima da, idealista transcendental, em sentido kantiano. No TLP Wittgenstein parece assumir, confessionalmente, o ponto de vista idealista, ao afirmar a 'verdade do *solipsismo*', posição tradicionalmente atrelada ao *idealismo* subjetivo. Esta *verdade*, porém, desdobrada com rigor até suas últimas conseqüências, exibe, segundo o TLP, sua plena identidade com o *realismo* mais rigoroso. O que Wittgenstein estaria querendo fazer com estes tradicionais rótulos metafísicos?

Colocando o foco sobre o problema do solipsismo nos parece possível refletir a respeito das razões por que o jovem Ludwig teria embaraçado a apresentação de sua nova técnica lógica, tão límpida e versátil, em considerações abstrusas sobre um olho que não se vê, sobre o místico e sobre uma vontade transcendental inefável: por que, afinal, o *Tractatus* se ocupa em cunhar um lugar pseudo-conceitual para um 'sujeito-empírico-que-não-existe', um 'sujeito-lógico-que-não-pensa' e um 'sujeito-axiológico-volitivo' acerca do qual é prescrito que se cale.

2- O Problema com a vontade: Autonomia da Lógica e Solipsismo

Acreditamos que a *verdade do solipsismo*, tal como assumida no TLP, não está ligada a alguma obscura ou eclética origem idealista ancestral, mas é antes uma forma de dizer, adotada por Wittgenstein aqui, que a oposição 'idealismo x realismo' é ela mesma sem sentido, isto é, encerra um típico dilema filosófico a ser dissolvido pela mediação do *seu uso* (tractariano) da noção de 'solipsismo'. A verdade do solipsismo deveria ser algo tal que nos permitiria, se pudesse ser dita, dissolver um pseudo-dilema, e não pretender decidir quem está certo, ou qual o ponto de partida correto, o idealista ou o realista.

---

[6] A tradução de '*die allein, ich verstehe*' já pôde gerar dúvidas quanto a que reenvia o pronome '*die*', ao sujeito (*ich*) ou à linguagem. Mas nos parece perfeitamente claro que não se trata da linguagem a qual 'só ele entende', e sim da linguagem a qual 'só ela, ele entende'. E toda a diferença entre um solipsismo subjetivista e um solipsismo lingüístico nos parece marcada nestas duas interpretações. É a linguagem que põe limites ao sujeito, não o contrário.

O problema da vontade se impõe, no TLP, ao nosso ver, ante o problema da autonomia da lógica: a autonomia da lógica depende de que se trace com nitidez os seus limites, os limites de validade de sua jurisdição autônoma. A lógica é autônoma: 1- ante a experiência (empírica); e 2- ante os valores (em sentido absoluto, éticos, estéticos e religiosos). Entender a autonomia da lógica depende de entender seus limites e para entender seus limites é que Wittgenstein julga necessário falar em vontade, tanto intra como extra mundana.

O problema da vontade, de que trata o *Tractatus*, o vemos relacionado com o da autonomia da lógica por dois lados: em relação à experiência empírica relativa[7], no plano do significado, em seu sentido enquanto fato *no mundo*; e em relação ao plano axiológico absoluto (ético, estético e religioso) enquanto sentido *do mundo* como um todo. Ter sentido, o poder ser verdadeiro ou falso, independe, de um lado, dos valores de verdade efetivos das proposições – o que depende da experiência; e, de outro lado, os valores lógicos (funções de verdade) independem completamente de valores axiológicos absolutos – os quais 'dependem' de uma vontade transcendental. Esta expressão 'depende da vontade', ligada internamente ao 'ver como' e ao 'imaginar' nas *Investigações* (objeto do nosso capítulo II) tem, portanto, uma pesada ancestralidade, se considerada desde a articulação mais geral do sistema lingüístico filosófico proposto pelo TLP.

A necessidade interna à teoria da figuração de explicitar os papéis da vontade (e a verdade do solipsismo) se deve, ao nosso ver, às relações entre 'eu', 'mundo' e 'linguagem' que a teoria da figuração inaugura.

Com o *Tractatus* Wittgenstein não quer apenas apresentar uma nova técnica mais eficaz na solução de problemas lógicos, mas explicitar também o sentido (as condições onto-éticas mais gerais) de seu uso – o sentido da metáfora da 'escada' (TLP, 6.54). A vontade ética introduzida no final do TLP sinaliza não um *adendum* pessoal opiniático, portanto dispensável, como um *capricho*, mas mantém uma articulação interna, acreditamos, com a teoria da figuração, em seu papel complementar na exibição tractariana dos limites do sentido.

O que o solipsismo tractariano promove é, antes, uma identificação tautologizante entre 'eu' e 'mundo' – sem reduzir o 'mundo real' ao 'mundo do

[7] Usamos a expressão 'experiência empírica' para distingui-la da experiência simbólica em geral, ou seja, como experiência simbólica enquanto envolve conteúdos empíricos particulares em geral.

sujeito' (ou vice-versa) mas, pelo contrário, justamente dissolvendo este pseudo-mundo subjetivo, ao ampliá-lo até sua rigorosa identificação com o seu mundo significativo (a metáfora do 'microcosmo'[8]): 'solipsismo' quer dizer que ambos, o eu e o mundo, possuem os mesmos limites, são indiscerníveis.

O solipsista tractariano, menos que o resíduo de um idealismo subjetivista, nos parece ser antes de mais nada o sujeito formal mínimo de que a linguagem, segundo o conceito tractariano, necessita para ter sentido. O 'sujeito solipsista' da psico-ética tractariana é, neste sentido, o correlato exato dos 'objetos simples' de sua ontologia formal. Entendemos que, no TLP, a expressão da idéia de que o 'idealismo rigorosamente desenvolvido leva ao realismo' não é a descrição de um processo temporal psiquico-epistêmico progressivo, mas uma nota lógico-filosófica atemporal (uma tautologia que exibe limites), tornada 'possível' (ou seja, como podendo ter algum sentido) desde um ponto de vista já solipsista: nem sujeito nem objeto. O que vem em primeiro lugar é a forma da representação[9].

Ainda que a problemática da 'intencionalidade' não esteja presente diretamente no TLP, provavelmente por configurar algo que seria chamado de problema psicológico ou metafísico, externo às questões lógicas de que se trata, nos parece lícito evocar, como parte deste domínio psicológico intramundano, a temática destes verbos psicológicos que recebiam tratamento homogêneo, a partir do TLP, com o chamado 'princípio de extensionalidade'[10].

A tese da extensionalidade parecia válida enquanto não se enfrentasse a questão da *aplicação* da lógica. Uma teoria extensional ou extensiva da proposição promulga que a proposição é função da verdade das proposições elementares – e as elementares são funções de verdade de si mesmas. Pensar o sentido da proposição é assim estabelecer estas relações projetivas que se dão entre o sinal proposicional e o fato possível (a passagem de signo a símbolo).

'A crê que *p*' não pode ser extensional, pois para que a expressão toda seja verdadeira, não basta que *p* seja verdadeira, e *p* pode ser falsa com a expressão

---

[8] TLP, 5.63: "Eu sou meu mundo. (O microcosmos.)". O microcosmo não é uma parte do mundo apenas, mas uma 'parte' que contém nela mesma, de algum modo, o 'todo'. Como no infinito galileano, uma parte de um todo infinito (microcosmo) pode ser do mesmo tamanho que o todo infinito (macrocosmo).

[9] Este uso da idéia de mundo tem seu paralelo exato na abertura d'*O Mundo* de Schopenhauer.

[10] O Princípio de Extensionalidade afirma que "todo conectivo é extensional, que toda proposição resulta da articulação de uma ou mais proposições não moleculares por meio de um ou mais conectivos extensionais" – L.H.L. dos Santos, Ensaio Introdutório à tradução do *Tractatus*, *A Essência da Proposição e a Essência do*

permanecendo verdadeira ('M não acredita que p é verdade mas sabe que p é o caso'). O 'Paradoxo de Moore' (capítulo II.4) inquietava Wittgenstein já, ao menos desde a Primeira Guerra.

Uma expressão, presente em uma proposição, é *extensional* se a verdade ou falsidade da proposição completa pode ser determinada apenas pela verdade ou falsidade das proposições (a expressão em questão aí incluída) que a constituem. Como explica o Prof. L.H.L. dos Santos, "alguns conectivos da linguagem comum são claramente extensionais, como 'não é verdade que' e a conjunção 'e'", com algumas restrições. "A extensionalidade ou não de outros, como 'se' e 'ou', vem constituindo um ponto de discórdia entre os lógicos há milênios. E há expressões da linguagem comum que parecem, ao menos à primeira vista, ser indiscutivelmente não extensionais"[11]. É o caso da forma 'A crê que p', ou 'A pensa p', se A é uma pessoa e *p* uma proposição: sua verdade é indecidível com base apenas no estabelecimento da verdade ou falsidade de *p*.

Por isso precisaríamos de uma notação para distinguir a *forma lógica* oculta, propriamente dita, em sua determinação completa, da *forma gramatical* aparente, vaga e imprecisa, em casos como destes 'usos psicológicos', se quisermos salvar desta aparente ameaça, como em Frege, a universalidade do princípio de extensionalidade (pois isso torna indiscerníveis os discerníveis que compõem as condições de verdade). No 'amálgama' que Wittgenstein produz no *Tractatus* entre Frege e Russell[12], nos parece que o erro transcendental (de Frege) e o erro empirista (de Russell) já se encontram: ao se tentar dizer o que só se pode mostrar.

As variações introduzidas pelas formas proposicionais da psicologia parecem trazer consigo uma grave ameaça ao princípio da 'análise funcional' fregeano[13], e ao

---

Mundo, pág. 38. As 'formas proposicionais da psicologia' aparecem como os mais sérios candidatos a contestar a validade do princípio de extensionalidade.

[11] L.H.L. dos Santos, *A Essência da Proposição e a Essência do Mundo*, págs. 37-8.

[12] No Comentário Analítico I, *Meaning and Understandig* (1980), cap. XVII, Baker & Hacker apontam para a "crítica à super simplificação da divisão social do trabalho com a linguagem entre 'semântica', 'sintaxe' e 'pragmática'" (pág. 349). De "Frege como o grande fazedor de mitos da filosofia contemporânea" (pág. 367), ou sob sua influência "aceitamos a tirania do semanticismo no lugar da escravidão à epistemologia' (pág. 368). Temos no TLP, segundo Baker & Hacker, um "amálgama de Frege e Russell" onde "une-se a simplicidade de Russell com o formalismo de Frege" (pág. 360). De Frege, o transcendental, temos "as condições, necessárias e suficientes, do entendimento de '*p*' como apreensão de 'entidades transcendentes'" (pág. 354), e de Russell, o empírico, temos que "entender o indefinível é ter familiaridade com o objeto pelo qual ele está (uma teoria das descrições definidas)" (pág. 358). Ambos tentam *dizer* o que está (e se mostra) *entre* o transcendental e o empírico com base ora no empírico ora no transcendental.

[13] Seguindo a análise de L.H.L. dos Santos: "Para preservá-lo, Frege não tem alternativa: é obrigado a negar que, no contexto dessas proposições, os nomes 'a Estrela da Tarde' e 'a Estrela da Manhã' tenham o mesmo

princípio de extensionalidade. As variações psicológicas dos sujeitos particulares não deveriam intervir na significação básica da proposição em jogo, pois quem a garante é a forma lógica.

O Pensamento de que trata o *Tractatus* é apenas o correlato mental do método de projeção pelo qual a proposição figura um estado de coisas possível, que a experiência pode mostrar ser verdadeiro ou falso. Especificar que tipo de elementos formam estes constituintes mentais é questão para a psicologia empírica decidir, assim como o tipo de objeto que constitui um estado de coisas, as ciências empíricas particulares é que decidem – isso não é, igualmente, do âmbito da lógica tractariana.

Se usamos o conceito de intenção para nomear este correlativo mental, ou psicológico, do ato ter um pensamento (de pensar o sentido de uma proposição) vemos que, do ponto de vista do TLP, este sujeito empírico, que tem uma intenção, é aparente, um ponto sem extensão, o olho que tudo vê menos a si mesmo, ponto de coordenação de proposições, pois, em uma análise que parece bem próxima da análise humeana da subjetividade, este 'eu' é constituído por nada senão pelas combinatórias dos conteúdos proposicionais de suas intenções significativas: tudo aquilo que pode ser dito com sentido na 'linguagem, a qual, só ela, eu entendo'[14].

Quer dizer que, em completa independência das diversas intenções psicológicas particulares dos sujeitos empíricos que empregam a linguagem, o que garante a objetividade de uma figuração está garantido *a priori*, ou seja, pela estrutura (*Bau*) da linguagem mesma, pela *forma lógica* comum a todas as expressões significativas.

Se uma proposição é vista como ato intencional específico de um sujeito empírico, esta sua particularidade em nada interessa à lógica. A forma geral da proposição, isomórfica à forma do mundo, nada tem a ver com as propriedades de um sujeito empírico. Por outro lado, se quem delimita o mundo com sentido é um sujeito, este sujeito transcendental também está além dos interesses da lógica, que já tem muito trabalho em cuidar de si mesma. O lógico não *diz* a lógica, o lógico, no

---

significado (...). Em suma, é pura e simplesmente obrigado a negar que *p*, na acepção em que é tomada isoladamente, seja um constituinte lógico de 'A crê que p'. Na verdade, prossegue Frege, esta proposição gramaticalmente composta sequer é molecular" – *A Essência da Proposição e a Essência do Mundo* , págs. 38-9.

[14] O já citado TLP, 5.62. Intenções neste sentido, nunca ultrapassam o sentido de 'valores relativos', sem alcançar os 'valores absolutos' da afirmação ética de uma vontade transcendental, no sentido da *Conferência sobre Ética* – cf. a seguir, cap. III.b.1.

caso, o jovem chamado Ludwig Wittgenstein, pode apenas *mostrar* que a forma lógica do mundo, os limites do sentido proposicional, a tautologia e a contradição, são exibíveis através de tabelas de verdade. Faltaria mostrar que o sentido do que, nestes limites, se pode falar, esgota o sentido do mundo. E Wittgenstein parece antes querer mostrar claramente que sabe que esta 'realidade' (da qual podemos falar) não é toda a Realidade (o sentido da vida).

Se além daquilo que pode ser dito com sentido, daquilo que pode ser objeto de uma intenção de significação por parte de um sujeito, se além do limite do mundo enquanto este pode ser figurado em proposições descritivas, há ainda algum sentido, este 'sentido axiológico' do mundo não poderia mais ser objeto de intenções de significação com sentido, verdadeiras ou falsas. Não existe 'intenção axiológica' (se não relativa): isso seria definitivamente incapaz de figurar o que pretende. O pretendido objeto de uma intenção axiológica (absoluta) está além do que pode ser uma intenção com sentido: já cai nos domínios da vontade transcendental, que transcende os limites do mundo representável em proposições. Se decidimos o valor essencial de todas as coisas, não o fazemos com base em qualquer proposição. E se temos constantemente intenções valorativas (que nos parecem) plenas de sentido, elas são apenas relativas, instrumentais e condicionadas, jamais *absolutas* – no rigor tractariano.

Nossa vontade empírica escolhe e determina (nomeia) o que é real em nosso mundo, isto é, decide *quais* objetos existem – enquanto a lógica decide *a priori que* existam objetos e *como* podem estar combinados. Já a vontade transcendental decide o valor do mundo (e no mesmo passo o valor do eu) como totalidades, sem qualquer apoio em proposições com sentido.

A lógica tractariana decide *a priori* como o mundo pode estar, os limites do que se pode falar dele. Mas uma vontade empírica intramundana e empiricamente condicionada decide *quais* objetos existem *neste* mundo do qual se fala, enquanto uma vontade transcendental extramundana e incondicionada decide o valor do todo, do qual não se fala.

Nas *Investigações* as *causas* das ações voluntárias, as relações externas, continuam interessando somente ao psicólogo. Ao filósofo interessa elucidar as relações internas, a gramática desta antes indizível vontade transcendental.

No TLP poderíamos dizer que nossas 'intenções' de 'significar algo' podem ter ou não sentido segundo figurem ou não algo. Mas nossas intenções como um todo (o eu) não são o objeto de uma intenção mais fundamental, igualmente intramundana. Se algo lhes dá sentido, como um todo, isso não é mais qualquer intenção significativa. Isso é algo transcendental e jamais pode figurar em uma proposição, não representa nenhum fato do mundo.

Quer dizer que não é possível encontrar, em nosso mundo, ou em nossa razão, algo que possa ser posto em uma proposição de modo a funcionar como uma regra geral, como uma meta-intenção, ou seu 'princípio', algo que desse sentido a cada uma das intenções particulares, seja como algo puramente formal (como um Imperativo Categórico), seja como algo empírico (tão justificável quanto qualquer costume ou hábito). Se existe a possibilidade de que o mundo como um todo tenha sentido, isso não pode ser dito com sentido, pois só tem sentido dizer quais são os fatos que constituem o mundo.

Um mesmo fato 'p' deve ser reconhecido, em certo sistema, como verdadeiro ou como falso pelos sujeitos A e B, ainda que A decida chamá-lo de 'x' e B decida chamá-lo de 'y', ainda que A ache que p é uma coisa boa e B ache que é ruim. A autonomia da lógica deve fazê-la independente de determinações axiológicas, tanto quanto de determinações empíricas[15].

3- O mundo, sua lógica e seu valor – aplicação e liberdade

O mundo é constituído de fatos, que apenas são como são. Verdadeiros ou falsos são nossos juízos sobre os fatos, são as proposições que figuram estados de coisas que ocorrem ou que não são o caso. Os valores do verdadeiro e do falso entram no mundo pelo valores de verdade das proposições que figuram ou não os estados de coisas que pretendem representar.

Assim como os fatos, também as figurações não são elas mesmas boas ou más, nem belas nem feias, em si justas ou injustas. Os valores do bem e do mal, se são introduzidos no mundo, só podem ser trazidos desde fora dele, pelo sujeito

---

[15] Entendemos que algo ainda bem próximo disso permanece na Fase Intermediária, ou da autonomia dos 'sistemas de cálculo'. Não será mais exatamente assim com a autonomia da gramática das *Investigações*: o axiológico não configurará mais um limite intransponível, sendo apenas mais um jogo de linguagem e os grilhões de nossa prisão lingüística não são, enfim, assim tão inquebrantáveis, como pareciam ser ainda para o Wittgenstein da *Conferência sobre Ética*. Trata-se agora, nas *Investigações*, apenas de mais uma série de

metafísico axiológico, pois *no mundo* não há valor nenhum 'que tenha valor'. Os valores, em sentido absoluto, são introduzidos no mundo por uma vontade sem qualquer conexão lógica com o mundo.

Os limites cognitivos do mundo, em sua possibilidade lógica, são exibidos pelas intenções de significação dos usuários da linguagem, com as quais se mostram, por sua vez, os limites axiológicos destes mesmos usuários da linguagem, que mostram assim sua vontade, ou seu caráter, em função das proposições que exprimem como pretendendo sentido. Mostram sua vontade, isto é, mostram o que *querem fazer* e o que *querem dizer* com o que *dizem*: exibem os valores não lógicos que assumem como constituindo o contexto mais amplo de sentido onde inserem os fatos que representam em pretensões proposicionais ao verdadeiro ou ao falso.

O místico é *que* o mundo exista (ao invés do Nada). O lógico é *como* as coisas podem estar ou não combinadas no mundo (a sintaxe). O empírico é *quais* objetos existem (para nós, em sua contingência imprevisível). O axiológico é *por que* absolutamente existimos nós, os objetos e a linguagem (como superveniência indizível).

Quando usamos qualquer proposição complexa, a lógica já decidiu, segundo o TLP, *que* os objetos são simples, e sua forma lógica decidiu *como* eles podem estar combinados em proposições significativas. A decisão empírica é aquela do sujeito que decide *quais* são os objetos de que ele vai falar, e só entra em cena portanto no momento de *aplicação da lógica*.

A Lógica permanece separada de sua *aplicação*, ao modo como a lógica não faz conexão nenhuma entre a vontade e o mundo. Na gramática das *Investigações* estamos sempre em aplicação, no atrito da *práxis* dos jogos de linguagem, e aí, para a terapia gramatical, o ver como e o imaginar dependem da vontade.

A cadeia de condicionamentos dos motivos de uma ação parece seguir, no TLP, do condicionado intramundano, para o incondicionado extramundano, mas sem solução de continuidade. Não se pode dar uma razão para aquilo que motiva incondicionalmente os motivos empíricos, não havendo algo do qual derive. Se a delimitação axiológica é correlata à delimitação lógica do sentido do mundo, fica garantida assim a possibilidade de valoração do mundo como totalidade, o que lhe

---

imagens para a terapia gramatical. Guardado o deslocamento em relação ao 'causal' (o empírico), é o 'transcendental' (o *a priori*) do TLP o que se elucida gramaticalmente.

confere seu significado moral, sem que para isso seja preciso invocar nenhuma subjetividade profunda para se responsabilizar por isso. Não é apenas possível, mas em certo sentido deve mesmo ser necessário que haja um 'sentido moral' do mundo, se é o caso que o exercício lógico se faz sempre sobre um pano de fundo de valores pressupostos que, não ditos, se mostram, *na aplicação* da lógica.

A escolha voluntária (*Willkür*) no plano axiológico parece envolver uma escolha sem razão, isto é, uma 'eleição' (*Kür*) que não consulta o entendimento de suas proposições e imagens, que não se apoia naquilo que pode ser representado com sentido, e sim na (sua inefável) vontade (*Will*).

Trata-se sempre, pois, de limitar a aplicação da lógica àquilo que a lógica se aplica: ao mundo, enquanto totalidade dos fatos (não a totalidade dos objetos, nem a dos valores, que são apenas pressupostos, acordos tácitos).

No espaço lógico tractariano não há liberdade, na lógica está tudo o que há de necessário no mundo. Tudo o que é necessário é lógico. "Só há necessidade lógica", diz o *Tractatus*[16].

A 'Liberdade da Vontade' aparece ligada, no TLP, pois, à contingência completa das eventuais ações ou fatos futuros[17], à completa ausência de necessidade na ocorrência de um fato qualquer, em preferência a outro, entre os que podem vir a ser verdadeiros ou falsos, em qualquer futura configuração possível da substância no espaço lógico. O sentido de se falar em liberdade da vontade inclui exatamente o que não compete à lógica, a imprevisibilidade do futuro, sua contingência absoluta, a falta completa de qualquer 'ordem *a priori* nas coisas'[18].

A lógica é única e necessária, ou melhor, a lógica reúne tudo o que há de necessário. Mas o *modo de apresentação* que adotamos para falar dela talvez não seja. Em lógica, como em matemática, uma 'prosa' que nada tem a ver com o cálculo, costuma ser 'acrescida', como uma atmosfera especial, ou uma simples 'moldura', ao cálculo. A *lógica ela mesma* deve valer independentemente das

---

[16] TLP, 6.13: "A lógica é transcendental". TLP, 6.3: "A pesquisa da lógica significa a pesquisa de *toda a legalidade*. E fora da lógica é tudo um acaso". TLP, 6.37: "Não há coerção, em virtude da qual, porque algo aconteceu, algo mais deva acontecer. Só há necessidade lógica".

[17] TLP, 5.1361: "Os eventos futuros, não podemos derivá-los dos presentes. A crença no nexo causal é superstição". TLP, 5.1362: "A liberdade da vontade consiste em não se poder saber agora quais serão as ações futuras. Só poderíamos sabê-lo se a causalidade fosse uma causalidade interna, como a da inferência lógica – O vínculo entre o saber e o que se sabe é o da necessidade lógica. ('A sabe que *p* é o caso' não tem sentido se *p* é uma tautologia.)".

[18] TLP, 5. 634: "Nenhuma parte da experiência é *a priori*. Tudo o que vemos poderia ser diferente. Tudo o que podemos em geral descrever poderia também ser diferente. Não há nenhuma ordem *a priori* nas coisas".

diversas notações ou meios de apresentação que adotamos quando *aplicamos a lógica* a problemas particulares. Podemos discordar de uma notação lógica, não da lógica mesma. Mesmo Hegel pretendia estar escrevendo uma '*Ciência da Lógica*'. A lógica é aquilo que deve permitir, em qualquer caso, a 'visão correta' do mundo.

Mas em que medida a visão clara, correta ou esclarecida, ou seja, a 'clareza' poderia ser dita um 'fim em si'? Na ciência, por exemplo, a clareza é apenas um *meio* para construção de modelos cada vez mais complexos. A lógica, devemos poder concluir, é necessária, mas apenas se eu tenho a clareza como valor, seja como valioso meio para outras coisas, seja como fim em si, a clareza lógica como supremo deleite da contemplação filosófica do mundo. A 'clareza' (*Klarheit, Übersichtlichkeit*) é valor lógico ou axiológico? No caso de envolver valores não lógicos, sua busca envolve valores axiológicos relativos ou um valor axiológico absoluto?

Será que podemos entrever no TLP os indícios de um sujeito transcendental axiológico, ou seja, uma vontade, que 'coloca' a *clareza conceitual* - seja como valor lógico-epistêmico, seja como valor axiológico -, como bem supremo a ser alcançado nesta vida? Por que reconhecer os limites tractarianos do sentido, se já não se escolheu a clareza lógica como valor supremo e mesmo incondicional?

No mundo dos fatos não há necessidade alguma. Na contingência empírica nada tem de ser como é, tudo poderia ser de outro modo que não aquele em que se apresenta, e todos os objetos poderiam ser definidos e classificados de maneira completamente diversa daquelas pelas quais o são agora.

Este mundo de fatos não tem conexão, ou 'é independente' de minha vontade[19], e se acaso ocorre aquilo que quero, isso nunca é mais que uma feliz coincidência. No mais das vezes as coisas não são como queremos e a vontade é, a rigor, impotente para alterar qualquer fato[20].

Entretando, algo pode ser alterado por esta vontade tractariana: os limites do mundo, que sejam, os limites axiológicos do sentido[21]. Uma alteração relevante ou

---

[19] TLP, 6.373: "O mundo é independente de minha vontade". TLP, 6.374: "Ainda que tudo o que desejássemos acontecesse, isso seria, por assim dizer, apenas uma graça do destino, pois não há nenhum vínculo lógico entre vontade e mundo que o pudesse garantir".

[20] TLP, 6.43(1): "Se a boa ou má volição altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos; não o que pode ser expresso pela linguagem".

[21] TLP, 6.43(2): "O mundo – deve minguar e crescer como um todo. O mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz". TLP, 6.44: "O Místico não é como o mundo é, mas que ele é". TLP, 6.45: "O sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico". TLP, 6.41 já dizia que "o sentido do mundo deve estar

significativa, e mesmo 'irracional', dos limites axiológicos do sentido (uma depreciação ou inflação repentina sem razão aparente do valor do mundo ou da vida), pode alterar significativamente o sentido de um fato, o qual passa a ser 'visto sob nova luz', ou segundo outros valores, sem que se altere absolutamente o significado verdadeiro ou falso de qualquer fato. A vontade não pode tornar um fato verdadeiro em falso, mas pode tornar o verdadeiro ou o falso em algo urgente ou sem importância, para alguém.

Vemos assim que, nas *Investigações*, é este papel normativo, transcendental-valorativo, da vontade o que passa a ser questionado e detidamente examinado em suas *conexões gramaticais* com verbos psicológicos - e, especialmente para a questão da 'mudança de luz' sobre os fatos, suas conexões com o conceito de ver um aspecto. Podemos nos calar solenemente sobre estes assuntos, como o impaciente jovem Ludwig, mas também os podemos tentar elucidar gramaticalmente.

A vontade tractariana independe do mundo ao modo como valores independem dos fatos. Como os fatos independem dos valores que lhes atribuímos, os valores (em sentido absoluto) também não se apoiam em qualquer fato para valerem, e valem mesmo contra eles. O que deve ser não se apoia no que é, como é[22]. As coisas, como estão no mundo, não têm nenhum valor. Uma decisão ética, estética ou religiosa acerca do sentido está além da possibilidade de abordagem discursiva razoável, justamente porque não se apoia em nenhum fato representável logicamente (os fatos são aí, nestes usos *transcendentais*, apenas exemplos que ilustram a decisão íntima *a priori* – tal como aqueles, arbitrários, dados como exemplos de juízos absolutos na *Conferência sobre Ética*).

O Mundo do *Tractatus* será sempre o mundo visto nos limites da forma lógica, nos limites lógicos da forma da afigurabilidade, da possibilidade de espelhamento do que a figuração e a situação têm em comum (TLP, 2.15-17). É o mundo expresso em signos que disponham de multiplicidade lógica adequada a fim de figurar os estados de coisas que pretendem. Toda necessidade encontrada no mundo é de

---

fora dele", pois um "valor que tenha valor" deve estar "fora de todo acontecer e todo ser-assim". Como "todas as proposições têm igual valor" (TLP, 6.4), "por isso não pode haver proposições na ética. Proposições não podem exprimir nada de mais alto" (TLP, 6. 42). "É claro que a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental. (Ética e estética são uma só.)" (TLP, 6.421).

[22] A crítica à 'falácia naturalista' em Moore deve ser, nos parece, um dos temas com os quais Wittgenstein estava de acordo desde o TLP.

responsabilidade da lógica apenas, e a lógica não se apoia em nada senão nela mesma. Ela não tem ninguém para cuidar dela se não ela mesma.

A forma lógica é *necessária* como condição de possibilidade da representação de conteúdos quaisquer. É condição da existência de um 'mundo comum', do qual possamos falar a respeito com sentido. A forma lógica só não é aquela imagem unilateral uma vez adotada no TLP, segundo a concepção agostiniana da essência da linguagem (e da vontade). E é de se crer que, se a possibilidade de um mundo comum estivesse na dependência de um acordo prévio sobre valores éticos, estéticos ou religiosos, um tal mundo comum deveria aparecer, como deve ter aparecido desde dentro da Primeira Guerra, como possibilidade desesperançadamente perdida.

A dureza do Deve-Lógico (*müssen*) acerca de como as coisas estão no mundo, não tem nada a ver com o ter-de-ser-assim (*sollen*) do sentido axiológico do mundo como um todo – e nem com o por-acaso-ser-assim do nosso mundo empírico em suas particularidades e generalizações.

4- Divisão de tarefas do sujeito solipsista tractariano

Reconhecer-se 'prisioneiro da própria linguagem' - imagem que não abandona Wittgenstein -, ou prisioneiro em suas 'próprias regras', em seu 'próprio mundo'[23], nos parece ser, no TLP, apresentado como condição primeira para se pretender adquirir uma visão correta do mundo: quando entendemos de que modo a forma lógica é propriedade da linguagem, não do mundo real nem da (inter) subjetividade. Reconhecer a inexorável *e* inexprimível condição solipsista dos usuários da linguagem é a única contrapartida 'subjetiva' exigida pelo TLP, para o reconhecimento da forma lógica como propriedade comum entre linguagem e mundo.

Cada um é prisioneiro, segundo o TLP, em sua própria linguagem, em seu próprio mundo, ou em seu próprio eu, (em suas regras) ou seja, na linguagem a qual, só ela, ele entende. E isso não quer dizer (nunca quis) que o solipsista só

[23] Reeviamos mais uma vez às *Investigações*, 125: "Este aprisionamento em nossas regras é o que queremos compreender, isto é, aquilo de que queremos ter uma visão panorâmica". Para a questão da divisão de tarefas do sujeito solipsista tractariano, acompanhamos uma direção de análise apresentada no artigo '*Do Solipsismo à Intersubjetividade*' (Moreno: 2001) a partir do qual vemos uma distinção sistemática entre o 'sujeito solipsista empírico' e o 'sujeito solipsista transcendental', distinguindo-se então, neste último, o 'sujeito solipsista transcendental lógico' e o 'sujeito solipsista transcendental axiológico'.

entende a sua própria linguagem (privada), que existe uma linguagem (privada) que só ele entende. Quer dizer sim que ele só entende uma parte do uso de nossa linguagem comum – e que só é 'comum' devido à forma lógica exibida nas pseudoproposições do TLP. Quanto mais avança o mundo dizível (basicamente, o domínio das ciências naturais), ou o que é dizível acerca do mundo, ou seja, quanto mais direito as ciências adquirem de falar com sentido acerca de regiões cada vez mais amplas e complexas da realidade, mais se afastam, se ampliam, e não se extinguem, como acreditou-se no Círculo de Viena, os calhaus metafísicos indizíveis.

A fundação de toda necessidade lógica (toda necessidade do mundo) independe, por um lado, de *quais* objetos existem no interior do (meu) mundo, ou da escolha de meu universo de discurso (decisões empíricas contingentes); e independe também, por outro lado, do sentido moral do mundo como um todo (decisões transcendentais insondáveis).

Esta vontade empírica deve estar, no entanto, relacionada, de algum modo, com a vontade transcendental, não apenas por partilharem o *mesmo nome* em dimensões opostas (a 'de dentro' e a 'de fora', os limites, do mundo), mas no sentido de que, na especificação de *quais* objetos existem neste mundo, se deixa exibir o sentido deste mundo como um todo.

Que o mundo exista é o místico. *Que* existam objetos é exigência (onto) lógico-formal. *Quais* são estes objetos é assunto para uma vontade empírica inserida em seu contexto particular de aplicação decidir. *Como* eles podem estar combinados em representações empíricas, a lógica volta a decidir sozinha. *Por que* tudo existe afinal, qual o valor disso tudo, deixamos que uma vontade transcendental tenha decidido – sem ter de, para isso, consultar nenhuma proposição com sentido.

Devemos já ter decidido quais objetos existem e o porquê do mundo, quando nos pomos a falar com ou sem sentido dele. Atendida a exigência de que eles existam, a lógica decide como, que possibilidades combinatórias de objetos têm sentido. É só na *aplicação* da lógica que o *quid* lógico dá lugar aos *quais* específicos de que se trata, segundo os valores pelos quais se engaja.

A vontade transcendental, portanto, a qual não pode ser dita, pode ser mostrada, através dos objetos que a vontade empírica decide definir como

existentes em seu mundo, e que aparecem como tais nas proposições que o sujeito empírico usa como pretendendo sentido.

O mundo, ou melhor, o mundo enquanto concebido em seus limites lógicos apropriados, independe da vontade, seja a empírica (condicionada como parte do mundo), seja a transcendental (acondicionante do sentido do mundo como um todo)[24].

O solipsismo, portanto, diz respeito, ao nosso ver, tanto a *quais* objetos existem em meu mundo, quanto ao sentido deste mundo como um todo (para mim), e aparece assim como ponto de partida necessário, ante a autonomia da lógica, este confinamento lingüístico estrutural do sujeito. Sem a consideração da forma lógica parece que nada mais poderia garantir a verdade de uma significação, deixando reinar sozinha a relativa verdade absoluta do solipsismo.

Além do Deve-lógico, estritamente necessário, que delimita o sentido do mundo (as combinações de signos que o exprimem e as que estão excluídas), há ainda um Deve-condicional, no interior do mundo, que compele nossa vontade empírica, a qual pode ser justificada na medida mesma em que é condicionada; e há ainda um Deve-incondicional, portanto injustificável, axiologicamente absoluto, instituído de 'fora' do mundo pela vontade transcendental.

O *como* (*modus*) é o cerne da lógica, e nada ela tem a dizer sobre a consistência ontológica última dos objetos (exceto que existam e sejam simples), nada sobre o valor último das representações (o tamanho axiológico ideal). O que interessa em lógica não é o *was* conceitual, e nem um *als* valorativo, mas apenas o *wie* sintático – aquilo que permite que as proposições sejam entendidas com clareza e o mundo visto com correção, independente de seu valor, e sejam quais forem os nomes que se aplique a seus objetos. Se no *Tractatus* o *wie*–sintático revelava o 'ser-como' possível dos fatos, deixando ao arbítrio do usuário o *was*–empírico e o *als*-axiológico, nas *Investigações* este *als* especial passa a ser detidamente examinado na gramática de 'ver como' (*sehen als*). É aqui que passamos a procurar o sentido da 'vivência de uma significação', por peculiar que pareça a *atmosfera* que se tenha criado em torno dela. E o que é o objeto (o *Was*) está expresso na gramática.

---

[24] TLP, 6.373: "O mundo é independente de minha vontade". TLP, 6.423: "Da vontade enquanto portadora do que é ético, não se pode falar. E a vontade enquanto fenômeno interessa apenas à psicologia". Mas da vontade ética fica algo 'inexprimivelmente expresso' naquilo que foi expresso.

O TLP não parece titubear, portanto, em distinguir autênticas proposições empíricas (descritivas, figurativas), e pseudo-proposições, descrições enganosas, analogias axiológicas de sentido apenas aparente – verdadeiros 'simulacros', como diz Wittgenstein em 1928 na *Conferência sobre Ética*[25].

Além do que é dizível, os fatos do mundo, as proposições empíricas, há o que pode ser mostrado como limite interno do sentido, limites dos fatos possíveis deste mundo, as tautologias e contradições que aparecem no uso lógico do simbolismo, mas que já não são proposições exatamente, são pseudoproposições sem sentido (*Sinnloss*), que, no entanto, mostram os limites do sentido. Além do limite mostrável, há aquilo que cai fora deste mundo com sentido, combinações de signos que parecem dizer algo mas nada dizem, e devem ser descartadas como ('rodas soltas') absurdas (*Unsinnig*) – entre as quais devem estar aquelas que tentam dizer o sentido da vida (de maneira absoluta).

Parece haver um tipo de superveniência dos valores da vontade sobre os fatos do mundo. Além do espaço lógico, acerca do extra-espaço axiológico (lembrando que o 'fora' não constitui nenhum outro 'mundo' paralelo), onde *atua* uma vontade transcendental, segundo o modelo *fiat* do motor agostiniano, nada há que possa ser dito, que possa ser expresso em proposições. O sentido do mundo não pode ser representado. O limite do mundo, que pode ser alterado pela vontade, não pode ser representado como um fato no interior deste mundo, pois fatos são partes do mundo e o limite do mundo não é um fato, uma parte dele. O limite do mundo não é um fato figurável no interior de um mundo delimitado pelo figurável. Poderíamos até dizer que um 'espaço-axiológico', paralelo silencioso do ruidoso espaço lógico tractariano, constitui o que é o místico: algo de fundamentalmente importante permanece necessariamente oculto, no TLP[26].

O *Tractatus* nos parece assim estar adotando um discurso (uma 'forma de apresentação') envolvendo o 'místico' (e do mesmo modo o 'solipsismo'), menos por filiação a algum uso tradicional que, identificado, pudesse definir seu significado, e mais por acreditar que o modo como ele passa a usá-lo(s), se bem compreendido, poderia ser esclarecedor dos limites da autonomia da lógica.

---

[25] Este texto e a expressão são considerados na parte b.1 deste capítulo III.

[26] TLP, 6.522: "Há, por certo o inefável. Isso se mostra, é o místico". Entendemos, com Bouveresse (*A Rima e a Razão*) que na macroarticulação do sentido do TLP, o Místico e o Ético não estão 'lado a lado', para além do

O discurso sobre o místico parece concluir, no TLP, o traçado de um limite nítido, funcionando como chave-geral, entre o empírico, o lógico e o axiológico, discriminando funções lógicas e volitivas, estas em empíricas e transcendentais, e pretendendo-se válido para a discursividade humana em geral (ainda que seu conceito de 'vontade transcendental' esteja completamente dominado pela Imagem Agostiniana da Vontade, do mesmo modo como do lado de 'dentro' do mundo domina uma Imagem Agostiniana da Essência da Linguagem).

A Vontade do TLP parece ser nada senão aquela concebida sob medida para garantir a autonomia da lógica, perfazendo, ora no empírico, ora no transcendental, a completude de seus limites.

Digamos que, no mundo, além do que é conjuntural (contingências empíricas sem necessidade alguma), há o que é estrutural (a forma lógica ou estrutura formal) e que assinala os limites do mundo e do eu. Para além da forma estrutural e de seu conteúdo conjuntural, há algo de propriamente transcendente, o sentido valorativo do eu ou do mundo como totalidades. Poderíamos então dizer que, se há o conjuntural, ele só adquire sentido devido ao estrutural, ainda que seja sem sentido (*Sinnloss*) dizê-lo (os limites lógicos exibíveis). Mas se há o conjuntural estruturado, há ainda o metafísico, mesmo que seja um completo absurdo (*Unsinnig*) dizê-lo (o limite axiológico do mundo, que deixa de ficar 'inexprimivelmente expresso' naquilo que foi expresso e se torna assunto de descrições gramaticais, nas *Investigações*).

O pseudo-sujeito, metafísico e solipsista, do TLP, tem um sentido lógico, como condição interna à linguagem, e um sentido axiológico, como condição dos valores, externa à possibilidade de ser expressa pela linguagem. A lógica é transcendental, mas não é 'metafísica', no sentido em que os valores transcendentes são.

O pseudo-sujeito, autenticamente solipsista, do TLP, só é capaz de dizer algo com sentido *porque* há a forma lógica, que garante *a priori* a possibilidade de que signos representem estados de coisas. A forma lógica, a ser sempre explicitada por uma notação adequada, aparece como condição essencial de possibilidade da representação (e comunicação) de experiências em geral.

---

mundo representável, mas antes em uma relação mais próxima do tipo 'gênero e espécie': o 'Místico' como nome geral para aquilo de que 'Ética' nomeia um dos aspectos.

O que há de ontológico no TLP não nos compromete com a existência apriorística de nenhum tipo de ser, mas com um ser puramente formal, isto é, uma forma lógica, aquela de que a linguagem precisa para poder ser significativa, ou seja, para poder ser considerada uma representação verdadeira ou falsa de um fato no mundo. Ver em um relance a unidade lógica do mundo, tornado comum pela linguagem, é o que pode começar a quebrar a barreira do solipsismo – e é este o vislumbre que o *Tractatus*, enquanto escada, parece querer oferecer àqueles que através dele se elevam[27].

5- Eu, Mundo e Linguagem – a indizível solidão da autonomia

A articulação mais geral do *Tractatus* envolve, para além de seu núcleo lógico, os três elementos mais gerais e tradicionalmente importantes em jogo, ao menos desde as críticas kantianas, que sejam, o 'eu', o 'mundo' e a 'linguagem', de modo a fazer, ao nosso ver, duas coisas, na tarefa de consolidar seu conceito de 'filosofia da linguagem': 1-dissolver a alternativa exclusiva tradicional entre 'idealismo e realismo', e 2- ao mesmo tempo dar expressão ao ponto de vista lingüístico-filosófico que ele estava, se não inaugurando, ao menos robustecendo vigorosamente – o lado negativo e o positivo de uma mesma tarefa. Para tanto, o solipsismo é assumido como autêntico problema, e mesmo como uma verdade autêntica, que estaria muito bem, aliás, se ninguém tentasse dizê-la.

O problema básico era constituir um ponto de vista que consolidasse o deslocamento do modo tradicional de equacionar a relação daqueles três elementos, no qual se tomara ora o 'eu' (a consciência, o sujeito, a alma ou seu espírito) como ponto indubitável de partida, ora o 'mundo' (as substâncias, os entes, as impressões ou seus objetos) como ponto de partida irrecusável, realmente existente. Ambos coincidem precisamente em atribuir papel mediador, e não fundacional, à linguagem.

Como estamos vendo, no TLP, tanto os 'objetos' como os 'sujeitos' são limites necessários, ainda que inefáveis, de sua lógica autônoma. É a lógica que constitui,

[27] TLP, 6.54: "Minhas proposições elucidam desta maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contra-sensos, após te escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela). Deve sobrepujar estas proposições, e então verá o mundo corretamente". Há uma polêmica, quase-axiológica, sobre o sentido da escada tractariana, se trata-se de uma simples ascensão contínua (1-7), ou antes de uma descida ao inferno (1-3) seguida de um renascimento (4-6), para cujos silenciosos sobreviventes é concedida a correta visão do mundo (7).

ao se delimitar deles, os objetos, e os sujeitos (a ontologia e a epistemologia) de que ela precisa. O resto é contingência.

A afirmação da autonomia da lógica envolve uma afirmação de princípio contra toda a tradição que conceba a linguagem como terceiro termo para mediar coisas que, 'obviamente', deveriam ser concebidas com existindo antes, e que só poderiam ser o eu ou o mundo; ou eu e outros eus (a intersubjetividade), o pensamento ou a realidade. A partir do TLP a linguagem constitui, ao mesmo tempo, no mesmo passo, os eus solipsistas e seus mundos de objetos. O problema é, do ponto de vista das *Investigações*, apenas a presença nefasta das Imagens Agostinianas da Linguagem e da Vontade, que distorcem completamente este seu papel.

Criticado pelo idealista, o sujeito revela uma subjetividade transcendental responsável pelas formas lógicas que tornam o mundo algo cognoscível pela ciência. Ao esvaziar o eu e passar a tarefa fundamental para a linguagem, a condição solipsista a que o pseudosujeito se confina não se funda, é claro, em alguma subjetividade (ou intersubjetividade) latente, mais profunda. A condição solipsista tem somente a forma lógica como sua tábua de salvação.

Assim como a lógica nada exige do lado dos objetos (a não ser que eles existam e sejam simples), assim nada do lado do sujeito é exigido como condição de que um signo proposicional tenha sentido. E a autonomia da gramática, ao suceder a autonomia da lógica e abandonar a exigência dos objetos simples, nada passa a exigir de especial dos sujeitos, como condição do sentido de uma significação. O modo de argumentar em favor da autonomia da linguagem (e seu conceito) é o que se altera do *Tractatus* para as *Investigações*, não o papel constitutivo da linguagem ante o mundo e o eu. As formas de vida não antropomorfizam a gramática – não mais que o Espaço lógico a sua lógica.

Logo após o TLP, aquele simples passa a ter a complexidade de um dado fenomenológico, com o qual nos deparamos na aplicação da lógica, e deve ser computado em um apropriado sistema de cálculo. Já nas *Investigações* o que é simples depende apenas do *modo de apresentação* adotado nas descrições, e a essência do objeto, que no momento inicial da Fase Intermediária Wittgenstein acreditou depender de uma abordagem fenomenológica dos dados imediatos da percepção, agora se diz que está expressa na gramática.

Em resumo, desde o *Tractatus* o mundo e o eu são determinados a partir da linguagem. Aqui o mundo é a totalidade dos fatos figurados em proposições verdadeiras, e o eu é definido a partir da linguagem como um centro de coordenação de figurações, o olho que tudo vê sem ser visto e, enquanto tal, um ponto cego, sem extensão. O mundo e o eu são delimitados e definidos a partir da linguagem, e a linguagem é ela mesma delimitada a partir de si. É compreensível que, no início, se tenha querido fazer da lógica de nossa linguagem um 'puro cristal', a fim de se garantir de que ela pudesse realizar tão árdua tarefa.

No TLP o 'pensamento' (*Gedanke*) perde seu tradicional lugar de honra (o de ter um poder autônomo de ser em si mesmo um determinante dos limites do sentido), para um 'pensar' (*Denken*), que nada mais é, ou nada mais pode ser, que um correlato mental (enquanto tal, um fato no mundo, objeto da psicologia) do *método de projeção* utilizado pela *proposição* para figurar a *realidade* (ou seja, seja lá o que for que tenha ocorrido na mente do sujeito empírico, o que é aí significativo é o que está correlacionado, através de uma isomorfia lógico-ontológico formal, ao método de projeção usado na figuração da realidade).

Basta à lógica, enquanto atividade de pensar os limites do sentido, fixar as condições de satisfação da verdade destas figurações – e para isso ela não precisa decidir o que é o objeto figurado (simples), nem quanto vale o sujeito que usa bem ou mal as figurações (solipsista).

Neste horizonte se compreende que Wittgenstein tenha de ter falado, ao apresentar sua teoria do simbolismo lógico no TLP, por um lado, em 'objetos simples', e por outro, na 'verdade do solipsismo'. Esta forma de tratamento do sujeito e do objeto, do ético-epistêmico e do ontológico são, em seu tratado, condições (filosóficas) de sua defesa da autonomia da lógica.

A afirmação do poder de figuração como propriedade da linguagem em relação ao mundo (do qual o pensamento é um correlato) - e não como propriedade do mundo em relação à linguagem (sua propriedade interna é a de *ser figurado* pela linguagem), e nem também como propriedade de um sujeito em relação ao mundo ou à linguagem -, desloca lingüisticamente tanto o problema ontológico (da objetividade do conhecimento do mundo) como o problema psicológico (da consciência dos limites do mundo conhecido). O lado psicológico do problema ganha, no TLP, feição de 'problema do solipsismo'.

6 - O Solipsismo no *Tractatus* (e no *Proto-Tractatus*)

A apresentação do problema do solipsismo tem no *Tractatus* uma versão final (TLP, 5.54 - 5.641) que apresenta um arranjo peculiar, o que apenas destacamos aqui (e detalhamos em anexo[28]), em comparação com o arranjo que as 'mesmas' notas sofrem no *Prototractatus*. De um lugar de menos destaque do item 5.33 do *Prototractaus*, o tema do solipsismo é trazido, no *Tractatus*, para a conclusão do grupo 5, antes da introdução da forma geral da proposição e de suas conseqüências diversas em 6. De 6.01 em diante os aforismos do *Prototractatus* e os do *Tractatus* passam a se corresponder com bastante regularidade. Em comparação com o grupo 6, o grupo 5 sofreu bem mais amplas alterações de arranjo. Consideremos agora o arranjo final do grupo 5 no *Tractatus*, a fim de destacarmos a situação peculiar do item 5.6.

No TLP podemos dizer que a apresentação do problema do solipsismo começa pela introdução das 'formas proposicionais da psicologia' (*Satzenformen der Psychologie*), em 5. 541, no contexto de discussão da 'forma proposicional geral' (*Allgemeinen Satzform*), forma na qual "a proposição ocorre na proposição apenas como base das operações de verdade" (5.54).

A partir do aforismo 4 do TLP : "O pensamento é a proposição com sentido", o aforismo 5 abre a frente de especificação dos limites de uma tal 'proposição com sentido': "A proposição é uma função de verdade das proposições elementares". As 'funções de verdade' podem ser ordenadas em séries (5.1) e exibir as 'relações internas' que as estruturas das proposições mantém entre si (5.2). Se, extensionalmente, "todas as proposições são resultados de operações de verdade com proposições elementares" (5.3), e não há 'objetos lógicos' ou 'constantes lógicas' (5.4), o aforismo 5.5 pode introduzir os elementos da definição geral tractariana da forma da proposição: "Toda função de verdade é um resultado da aplicação sucessiva da operação (...v) (#...) a proposições elementares"[29].

No conjunto que encerra o item 5 na versão final do TLP, o item 5.54 parece apenas introduzir, no contexto da 'forma proposicional geral' (5.54), o caso da aparente exceção das 'formas proposicionais da psicologia', para dissolvê-lo rapidamente na análise extensional " 'A pensa p' diz ' 'p' diz p' " . Em 5.5

---

[28] Anexo III.1

[29] Colocamos o sustenido /#/ no lugar da letra grega /xsi/ usada do TLP.

Wittgenstein volta às formas das proposições elementares para só em 5.6 enfrentar, enfim, o problema do solipsismo.

Nas formas psicológicas o problema advém de sua referência ilusória a um objeto, talvez a uma psiquê, que manteria com 'p' uma relação específica, no uso do signo 'A' em expressões do tipo 'A pensa que p', 'A crê que p':

> TLP, 5.541: "Superficialmente, parece que neste caso a proposição *p* manteria com um objeto A uma espécie de relação".
>
> TLP, 5.542: "É claro, porém, que 'A acredita que *p*', 'A pensa *p*', 'A diz *p*', são da forma ' 'p' diz p'. E não se trata aqui de uma coordenação de um fato e um objeto, mas da coordenação de fatos por meio da coordenação de seus objetos".

Após dizer que a análise sumária do item 5.541-2 exibe ao menos algo importante, que seja, o quimérico malentendido da psicologia acerca da "alma humana" (5.5421) Wittgenstein insere aí, como a um entrecho (em 5.55 – 5.5571 – que constituia o final do item 5 no *Prototractatus*), o problema da delimitação lógica *a priori* de "todas as formas possíveis de proposições elementares" (5.55). As 'razões' para que existam tais proposições, razões "puramente lógicas", se são sabidas, são sabidas por "quem quer que entenda a proposição em sua forma não analisada" (5.5562).

É a "*aplicação* da lógica" o que "decide a respeito de quais proposições elementares existem", e "o que vem com a aplicação, a lógica não pode antecipar" (5.557). O entrecho parece ser feito para concluir, acerca da referência possível das proposições elementares, que desde que elas não podem ser especificadas *a priori*, então querer ainda especificá-las deve sempre "redundar em contra-senso (*Unsinn*) manifesto" (5.5571).

No *Prototractatus* o item 5 se encerrava com este tema. No *Tractatus* o item 5.6 retoma o 'problema psicológico' aberto em 5.4, já como 'problema do solipsismo'.

> TLP, 5.6: "*Os limites de minha linguagem* significam os limites de meu mundo".

O aforismo 5.61, além da coincidência de limites entre '*minha linguagem*' e 'meu mundo' – com ênfase itálica para o primeiro -, afirma ainda a impossibilidade de se olhar estes limites também desde o "outro lado". É neste ponto que 5.62

integra a questão de saber em que medida '*o solipsismo é uma verdade*', após a consideração de que "não podemos dizer o que não podemos pensar" (5.61):

> TLP, 5.62: "O que o solipsismo *quer significar* (*meint*) é inteiramente correto; apenas é algo que não se pode dizer, mas que se mostra.
>
> Que o mundo seja *meu* mundo, é o que se mostra nisso: os limites da linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites de *meu* mundo".

Os limites do mundo são os limites do meu mundo, que são os limites *da minha linguagem*, que são os limites *da linguagem*, a qual "só ela, eu entendo" (5.62). O mundo é meu mundo, que é minha linguagem, que é a linguagem que entendo. A análise deve mostrar o vazio da necessidade aparente de se usar pronomes pessoais em primeira pessoa para referir a certos objetos que estariam em certas relações especiais com os fatos: o erro do solipsista, toda vez que tenta enunciar sua verdade.

Se fosse escrever o livro '*O Mundo tal qual o Encontro*' (5.631) poderia mostrar que, em um sentido importante, "não há sujeito algum". "O sujeito que pensa, representa, não existe", e "só dele *não* se poderia falar neste livro", enquanto nele seria incluído, como "método para isolar o sujeito", um "relato sobre meu corpo", no qual se diz, por exemplo, "quais membros se submetem à minha vontade quais não" – e a vontade empírica aparece assim como parte da descrição do mundo, tal como o encontro.

No solipsismo tractariano, que levado às últimas conseqüências se torna idêntico ao realismo (5.64), meu eu se identifica com meu mundo, que se identifica com o mundo, ou seja, às representações lingüísticas que realmente sou capaz de entender. O eu aparente é reduzido a um 'ponto sem extensão' restando apenas a "realidade coordenada a ele" (5.64), desde que, em um sentido importante "não há sujeito algum" (5.631), e o sujeito, no sentido em que importa, "não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo" (5.632).

O usuário da linguagem, seu eu, seu mundo, é delimitado *a priori* pelas proposições da linguagem com sentido que ele entende. Porém não é o sujeito quem define quais são as combinações de signos da linguagem que têm sentido para ele. Não decidimos quais são as proposições que entendemos, apenas as

entendemos, ou não. É a Teoria da Figuração do TLP que fixa o critério de quando posso dizer que entendi corretamente uma proposição, o critério para saber se o meu 'pensamento' possui a multiplicidade lógica necessária a fim de acompanhar o método de projeção pelo qual uma proposição figura uma realidade. Esta a intervenção do sujeito transcendental lógico: ele garante *a priori* a possibilidade de aplicação correta de proposições em juízos empíricos.

Já o sujeito que intervém decidindo o sentido do todo, dentro do qual o empírico parece ganhar ou perder seu sentido mais amplo, não pode ser ele mesmo empírico, uma parte do mundo, mas transcendental, como seu limite; e não deve ser cognitivo, já que não se apoia em nada que possa ser representado como sentido, mas apenas volitivo.

Um sujeito que faça suas figurações é dispensável por ser indiscernível com seu mundo figurável em proposições. A expressão 'o sujeito se mostra', nas expressões que usa, pode ser enganosa se sugere que ele está por trás de sua linguagem e que seria preciso espiar este lugar misterioso para se poder enxergá-lo, quando, na verdade, o sujeito é aqui 'reduzido' a só existir, propriamente falando, nas proposições que exprime.

Ao sujeito empírico, que faz figurações (que quer dizer algo com os signos que junta) não é preciso conferir nenhuma autonomia. Só a lógica é autônoma. O sentido do sujeito é tão dependente da autonomia da lógica quanto o sentido do mundo por ele figurado. O mundo está necessariamente como está, e a vontade é completamente impotente para alterar qualquer fato do mundo (ou de si mesmo). O eu é este ponto cego do espaço lógico, ante todas as possibilidades de coordenação de objetos em fatos; o mundo é o figurado na totalidade das proposições verdadeiras, e a lógica é autônoma em sua ordenação do mundo, justamente porque "não há uma ordem *a priori* nas coisas" (5.634).

Se não há uma ordem *a priori* do lado dos objetos, que devem necessariamente existir, que dirá de uma ordem *a priori* do lado dos sujeitos, que sequer existem? Ou, se 'existem', existem de modo tal que nada com sentido pode ser dito acerca deles? Se a vontade transcendental impõe alguma ordem no mundo, não é do tipo que possa ser figurada em proposições.

A verdade do solipsismo, que se revela um erro quando tentamos dizê-la, é sugerir que 'meu eu' coincide com 'meu mundo', que não se distingue de 'minha

linguagem', a qual é idêntica à 'toda a linguagem, a qual, 'só ela, eu entendo'. A verdade essencial do solipsismo é que a cadeia de identificações acima é uma grande tautologia, algo sem sentido que exibe os limites do sentido e, no limite, mostra apenas a ausência (a falta de sentido) do sujeito[30].

7- Solipsismo e Linguagem Privada

São principalmente as formulações confusas da linguagem filosófica tradicional o que nos leva a crer que toda figuração significativa cai necessariamente cativa da forma geral da representação: ser um objeto para um sujeito. Havendo representação parece que o que deve haver é um fato objetivo representado por um lado, um conteúdo, e um ato do sujeito que o representa por outro, uma forma – e neste caso o solipsismo só poderia ser um problema com o lado do sujeito.

Mas o solipsismo do *Tractatus* não surge como já cativo da oposição sujeito x objeto, como se tivesse tomado, estrategicamente, o partido do sujeito na querela. O solipsismo tractariano não é conseqüência de um *parti pris* idealista, mas conseqüência da plena identificação entre o sujeito (eu) e o objeto (mundo), da impossibilidade de discerní-los, mantendo seu traço comum no *fato da figuração*. O problema não é *se* as proposições são capazes de representar estados de coisas, mas *como* elas fazem isso. O sujeito solipsista nunca foi prisioneiro de sua 'subjetividade íntima', mas apenas prisioneiro de suas *figurações parciais*.

A partir do reconhecimento do seu confinamento na linguagem que entende, da condição solipsista, é que se pode entender o sentido da escada que Wittgenstein oferece com o TLP, e seu valor como meio para aquisição de uma visão correta do mundo. O solipsismo nunca foi, no TLP, uma surda aquiescência a um desvario idealista contornável, mas conseqüência necessária e imediata da adoção do ponto de vista que confere, com todas as suas conseqüências, a primazia, ou seja, plena autonomia, à linguagem.

Após o TLP, o que entendemos que Wttgenstein vá mostrar, é que o solipsismo, enquanto conseqüência da adoção do ponto de vista filosófico-lingüístico, não tem de modo algum seu fundamento na particularidade de uma

[30] O modo tractariano de introduzir o problema do solipsismo nos parece ter, ao modo de um corolário, uma certa vantagem que pode ter conseqüências importantes do ponto de vista moral. Com o perspectivismo tractariano, parece que fica garantida a possibilidade de uma irredutível singularidade, própria a cada indivíduo, ainda que a lógica seja uma só: fica garantida a equivocidade das determinações axiológicas particulares, ainda que a lógica seja unívoca – sem que para isso seja preciso postular qualquer unidade anímica mais fundamental.

linguagem privada íntima (exclusiva do solipsista, a qual, só ele entende), mas antes na maneira como selecionamos os aspectos das imagens que queremos empregar.

Este mal entendimento da verdade do solipsismo tractariano, que a toma como se ela fosse a presunção da certeza da posse de uma linguagem privada, que só o solipsista entende, deve ter deixado patente a Witgenstein quanto o tratamento tractariano do problema do solipsismo se prestava a confusões – e a Argumentação contra a Linguagem Privada (ALP) das *Investigações* se presta a eliminar, entre outros, este mal entendido; ou seja, não exatamente um mal entendido do TLP, mas antes os de seus intérpretes.

O caso da Linguagem Privada nas *Investigações* nos parece argumentar contra uma possibilidade que jamais foi defendida, ingênua ou astutamente, por Wittgenstein. Desde seu retorno a Cambridge ele se ocupa da aplicação da lógica a contextos particulares, e da questão da 'autoridade peculiar' das enunciações psicológicas em primeira pessoa, em particular. Se se *quer ver* uma 'linguagem privada' no *solipsismo* tractariano, não é, ao nosso ver, porque seu autor o *tenha querido*.

O ponto, para nós, é que *o problema do solipsismo não é o problema da linguagem privada*. Queremos dizer que, ainda que a argumentação wittgensteiniana contra a possibilidade de uma linguagem privada seja aceita como válida – e acreditamos que deva ser -, ainda assim o problema de estar aprisionado na 'linguagem que entendo' permanece como foco da crítica filosófica, já terapêutica das imagens e gramatical. São as imagens unilaterais usadas dogmaticamente em explicações por isso mesmo mitológicas de significações que demandam uma visão panorâmica da gramática dos usos das palavras, distinguindo seu uso empírico e gramatical, permitindo quebrar as solipsísticas dietas unilaterais de conceitos, ao nos persuadir tanto da dependência das regras empíricas (relações externas) em relação às regras gramaticais (relações internas), quanto da natureza autônoma e arbitrária das regras gramaticais elas próprias.

Se o solipsismo fosse simplesmente uma doutrina equivocada e refutável, não vemos para que seria preciso desenvolver uma atividade terapêutico-gramatical. O problema com a vontade não é a verdade do solipsismo, mas sua Imagem Agostiniana. A argumentação contra a linguagem privada não 'refuta' ao nosso ver,

o solipsismo do *Tractatus*, mas exibe os mal entendidos a ele associados – especialmente ao se tentar *afirmar*, assim como o se tentar *negar*, sua verdade.

As formas proposicionais da psicologia não são redutíveis ao seu conteúdo figurado (os elementos constitutivos mais o método de projeção), e os verbos psicológicos merecerão exame gramatical contínuo e detalhado, quando Wittgenstein retornar oficialmente à filosofia, tendo se dado conta das imagens agostinianas que o assombraram. Mas não porque a concepção de sujeito do TLP continha pressupostos refutáveis, como o da posse de uma linguagem privada, mas porque o próprio conceito de linguagem (e de vontade) que se usava, era uma imagem unilateral. Como a limitação do interno dizível (a Linguagem), a delimitação do seu correspondente externo indizível (a Vontade) era também uma Imagem Agostiniana. Já os limites do meu mundo e do meu eu nunca deixaram de ser os limites da minha linguagem.

O problema que o solipsismo continua pondo em jogo, mesmo depois do TLP, é o problema de ter de 'abrir mão' de meu próprio modo-de-ver (que me parece ser, aliás, o único que possuo!) e, com isso, o problema de superar as barreiras da vontade, sua resistência a passar a ver como o outro sugere.

Se o solipsismo, no sentido que importa, pudesse ter sido refutado por um argumento qualquer, não se vê porque precisaríamos continuar a fazer a terapia gramatical das imagens unilaterais que continuamos a querer empregar.

Entendemos assim que a argumentação contra a linguagem privada, que procura, em um de seus aspectos inviabilizar as explicações da significação que se baseiam e tentam se alojar na mente do indivíduo, não toca com isso o problema da condição solipsista, devidamente explicitado agora, nas *Investigações*, como 'dieta unilateral de imagens', conservando seu papel na configuração de nossos problemas filosóficos, na proliferação (e na possibilidade de erradicação) de nossas doenças conceituais. Com base nestas considerações, vejamos agora as posições de alguns intérpretes do solipsismo tractariano.

8 – Solipsismo e Comentadores

Vamos destacar agora o modo como alguns comentadores apresentam o problema do solipsismo tractariano de modo a assinalar alguns pontos de acordo e desacordo que nos parecem relevantes. Partindo dos *Comentários Analíticos*, vols.

I–IV, de Baker & Hacker, e munidos com algumas elucidações do ensaio do Prof. Luís Henrique Lopes dos Santos, queremos discutir algumas interpretações de Bouveresse (em *A Rima e a Razão* e o *Mito da Interioridade*), sobre a articulação tractariana de lógica e ética - autor este que aborda de maneira mais ampla, ainda que não tendendo exatamente ao lado para o qual nos inclinamos, a questão do 'Místico' tractariano.

Queremos chamar a atenção, inicialmente, para o modo de apresentação e de caracterização do solipsismo nos *Comentários Analíticos*, especialmente no vol. III de P.M.S. Hacker, pelo qual, ao nosso ver, se o *descaracteriza* (em relação ao sentido que fazia para Wittgenstein no *Tractatus*) e se o simplifica, reduzindo-o a uma confusa versão de 'idealismo' e mesmo a algo de 'ridículo' e 'inacreditável', algo de que depois Wittgenstein não poderia senão ter se ocupado em 'destruir', e nem merece o esforço de se tentar entender – sendo posto enfim na conta das obscuridades insolúveis do TLP, retendo algum sentido apenas enquanto alvo possível dos argumentos contra a Linguagem Privada. Tal modo de ver, caso a interpretação que apresentamos até aqui faça algum sentido, deve ser revisto. Queremos também avançar, como hipótese, por fim, a sugestão de que a ausência sistemática de certa peça-chave nas interpretações do solipsismo tractariano pode estar na origem de muitas confusões extras que se lhe atribuem.

Segundo Backer e Hacker (1985) a frase típica solipsista diz 'só minha experiência presente é real', a qual não pode ser aceita em 'nossa gramática' simplesmente porque nós reconhecemos normalmente que 'os outros' também têm experiências[31]. Não nos parece natural e imediata a passagem de um solipsismo lingüístico (em sentido transcendental), que diz que 'o mundo é minha linguagem, a qual, só ela eu entendo', para o solipsismo em sentido empírico, da experiência privada como base das significações, acima sugerido. Uma refutação empírica do solipsismo nada poderia fazer para refutar a verdade do solipsismo em sentido transcendental. É no comentário solitário de Hacker no vol. III[32], que encontramos

---

[31] Baker & Hacker, *Comentário Analítico* II, *Meaning and Understanding* (1985): "A frase do solipsista 'só minha experiência presente é real' não é uma regra de nossa gramática, pois nós não excluímos como sem sentido a atribuição de experiências a alguém outro que o solipsista" – pág. 280.

[32] HACKER, P.M.S. – *Wittgenstein – Meaning and Mind, Annalytical Commentary on Ph. I.*, part I – Essays, and part II – Exegesis (243-427), Basil Blackwell, Oxford: 1993. Distinguimos o solipsismo empírico (refutável) do solipsismo transcendental (o indizível que se mostra), de acordo com o Ensaio de L.H.L. dos Santos, como se verá a seguir.

maiores especificações da imagem de solipsismo (o mesmo que 'idealismo') que parece orientar estas descrições.

Para Hacker parece clara a conexão, e as conseqüências diretas, dos 'Argumentos da Linguagem Privada' (ALP) para "o solipsismo e o idealismo" em relação à "nossa *imagem da mente*", mesmo se tendo destacado que, estranhamente, Wittgenstein nunca tenha deixado isso "explicitamente mostrado"[33]. A argumentação contra a linguagem privada seria uma 'refutação do idealismo', segundo o modelo kantiano, e *eo ipso,* do solipsismo juvenil?

Seria possível mesmo marcar a data desta 'guinada anti-solipsista' de Wittgenstein, no "ano acadêmico de 1932-33", em seu repúdio ao modo de contraste elucidativo da assimetria essencial de enunciados em primeira e terceira pessoas[34]. Hacker deixa com isso sugerido que a 'genuinidade' dos enunciados em primeira pessoa se devia, no TLP, a alguma forma de resíduo idealista, guardado na privacidade subjetiva omniabrangente de uma obscura 'verdade do solipsismo', um equívoco idealista grosseiro, por alguma razão desconhecida adotado e, logo que se pôde, abandonado. Para Hacker o solipsismo representaria assim um ponto de radical descontinuidade entre o TLP e as *Investigações* – quebra focalizada no estatuto da voz de primeira pessoa em contraste com a terceira.

Hacker coloca, aliás, sob a mesma égide, tanto o 'solipsismo' como o 'idealismo representacional', o 'cognitivismo representacionalista' contemporâneo, o 'idealismo britânico clássico' e o 'fenomenalismo', como itens teoréticos que podem igualmente ser *demonstrados* serem 'quimeras filosóficas' pela análise wittgensteiniana madura[35].

---

[33] "É claro que Wittgenstein pensou que o assunto do Argumento contra a Linguagem Privada traz aportes diretamente sobre o solipsismo e o idealismo. Mas por que isso nunca é explicitamente mostrado? O argumento visa ser uma refutação implícita do idealismo?" (...) "Wittgenstein estava tentando reorientar completamente nossa *imagem da mente*?" – Hacker, Com. An. III, Op. cit., Introdução, pág. xvi. Hacker prefere falar em 'Argumentos' e não em um 'Argumento' contra a Linguagem Privada por entender que não há exatamente um argumento, mas sim um feixe de argumentos dirigidos contra a possibilidade de uma tal linguagem. Por nosso lado preferimos falar em 'Argumentação' contra a linguagem privada, para enfatizar, por um lado, o caráter em aberto, de atividade terapêutico-pragmática permanente em jogo nesta questão, e por outro, que não há nem mesmo 'Argumentos' contra a linguagem privada, se isso quer dizer que há 'Refutações' ao solipsismo tractariano.

[34] "A mudança ocorre no ano acadêmico de 1932-33, quando ele repudiou a idéia dos proferimentos em primeira pessoa serem proposições 'genuínas'. Há avanços evidentes neste pensamento em Blue e Brown Books (1933-35), em NPeSD (1935-36) e MS 166" – Hacker, Com. An. III, Op. cit., pág. 03. Cf. comentário sobre o solipsismo no *Blue Book* no cap. III.b.2.

[35] "É mostrando que não pode haver regras tais (definições ostensivas privadas) (...) que o idealismo representacional (e o 'cognitivismo representacionalista' contemporâneo), o idealismo britânico clássico, o

O solipsismo, por sua vez - algo em que "*ninguém jamais acreditou*", há que se convir, segundo Hacker -, não deveria, no entanto, ser logo "dispensado como ridículo", apesar da aparência em contrário, sendo antes uma "monstruosidade" a ser examinada, ao menos, se tanto, para que entendamos como se pode ser levado a uma coisa tal[36].

Com o TLP, acreditamos que não se seja 'levado ao', mas que se 'parte do' solipsismo. Ele não é, como argüimos, uma conseqüência tirada de resquícios idealistas pressupostos como premissas válidas, mas *forma de apresentação* da 'subjetividade formal' tractariana. Não tem sentido 'refutar' um *modo de apresentação* e, assim, o solipsismo nunca poderia ser efetivamente 'refutado' como a uma tese ou uma teoria – se bem compreendido -, ou sua falsidade ser 'demonstrada': sua 'base' e sua 'cura' é que mudam de sentido (com a terapia gramatical do nosso aprisionamento em nossas próprias regras). Se houvesse 'refutação' ao solipsismo, uma vez que os Argumentos contra a Linguagem Privada fossem entendidos, não deveria haver mais recaídas solipsistas – como aquelas exibidas pelos comentadores da própria Argumentação contra a Linguagem Privada - nas imagens unilaterais que se quer por que se quer empregar. Podemos abandonar rapidamente um rótulo, como 'solipsismo', 'atomismo' ou 'proposições elementares', mas é bem mais difícil abandonar as imagens que queremos, porque queremos, empregar.

A 'experiência privada' é, com todas as letras, uma 'monstruosidade', uma 'construção degenerada de nossa gramática'[37]. Mas isso não significa que o solipsismo, a mesmo título, também o seja. Não nos parece esclarecedor diluir simplesmente uma questão na outra.

O erro do solipsismo, segundo Hacker, seria um erro, relativo à alma, simétrico oposto ao erro do behaviourismo, em relação ao corpo. Enquanto 'doutrinas opostas', elas partiriam igualmente de um mal entendimento acerca da

---

fenomenalismo e o *solipsismo* podem ser *demonstrados* serem quimeras filosóficas" – Hacker, Com. An. III, Op. cit., pág. 05.

[36] "Claro que ninguém jamais acreditou nisso. Mas isso não diminui sua importância filosófica. Pois argüidamente as pressuposições das teorias metafísicas e lingüísticas levam inelutavelmente ao solipsismo. Portanto não é algo que deva ser dispensado como ridículo, mas deve ser examinado de perto para vermos como somos conduzidos a esta monstruosidade" – Hacker, Com. An. III, Op. cit., pág. 12.

[37] Wittgenstein, LPE, 314: "A 'experiência privada' é uma construção degenerada de nossa gramática (...) tal monstro gramatical" " – *apud* Hacker, Com. An. III, Op. cit., pág. 54.

assimetria essencial de primeira e terceira pessoas, tomando ora uma, ora outra, como ponto de partida fundamental[38].

Parece a Hacker ser ambígua a 'estudada obscuridade' da afirmação tractariana de 5.64, de que "o solipsismo, levado às últimas conseqüências, coincide com o puro realismo": seria isso um 'repúdio' ou um 'refinamento' do solipsismo? Seria uma afirmação de 'realismo empírico' ou de 'solipsismo transcendental' - ou ainda, um eclético amálgama de ambos? "Não é claro", segundo Hacker. Só o que é claro para ele é que, para o TLP, o solipsismo aparecia como algo "metafisicamente necessário (e portanto inefável)"[39].

Já em nossa interpretação, o sentido da adoção de um discurso sobre o solipsismo no TLP nos parece ser claramente o de *dissolver* esse dilema básico (entre 'idealismo e realismo', ou 'sujeito e objeto', concedendo a 'primazia' à linguagem em meio a 'fatos e valores'), dissolvendo com ele a própria possibilidade de uma tal ambigüidade. Se o modo tractariano de sustentar esta dissolução é falho, isso se deve antes ao conceito unilateral (agostiniano) de linguagem que se adota aqui, e não a um compromisso metafísico alucinado de seu autor com um conceito incrível de sujeito solipsista. A inefabilidade do sujeito solipsista nos parece ser tão necessária para o TLP quanto a inefável existência dos objetos simples, para que a linguagem funcione, segundo a imagem agostiniana. Não é tão simples isolar a 'monstruosidade' gramatical em jogo aqui.

O discurso sobre o 'sujeito do solipsismo' com sua verdade indizível, e sobre os 'objetos simples' com sua necessidade metafísica, são abandonados por Wittgenstein após o TLP – se bem que os 'objetos' já se vão junto com *Some Remarks* (momento inicial da fase intermediária) enquanto o solipsismo permanece enfático até o *Blue Book* (no momento final da fase intermediária). O que é o objeto, e sua simplicidade, é expresso na gramática de cada jogo, segundo as *Investigações*, do mesmo modo que o que é o sujeito, sua pessoa e seu valor, é o que se deixa ser expresso na gramática dos termos psicológicos cotidianos da linguagem natural. Wittgenstein não deixa claro que a Argumentação contra a

---

[38] "O mal entendimento da assimetria radical entre proposições psicológicas de primeira e terceira pessoas é a fonte de ambos, do solipsismo e do behaviourismo. Estas doutrinas são o oposto uma da outra"- Hacker, Com. An. III, Op. cit., pág. 108. Com isso Hacker mostra que entende o solipsismo como simples sinônimo de 'mentalismo', ou talvez como uma variante esquisita dele, uma espécie de 'mentalismo privatista megalomaníaco'.

[39] Hacker, Com. An. III, Op. cit., pág. 215.

Linguagem Privada refuta o solipsismo, ao nosso ver, justamente *porque o solipsismo não é refutado* por esta argumentação: o que ela põe em linha de refutação é uma maneira ilusória de se 'explicar' a indizível verdade que se mostra, do solipsismo - solipsismo este cuja verdade se revela agora enraizada em formas de vida: o mundo é o mundo que a gramática das nossas formas de vida permite que, só com ela, o entendamos.

No começo do trecho das *Investigações* que Hallett em seu *Companion* batiza de 'O Eu' (IF, 398-411), Hacker vê uma resposta "breve e oblíqua" de Wittgenstein ao "solipsismo e ao idealismo", em 398-402[40]. Se há uma resposta aqui, de Wittgenstein, ao problema do solipsismo do *Tractatus*, é justamente, nos parece, a resposta breve, mas nada oblíqua, de que o sentido do problema, enquanto tal, permanece intocado.

Em 401, lembrando a confusa gramática do 'observar-se', e a diferença entre 'fazer' e 'ver acontecer', Wittgenstein fala de nossa reincidiva tendência a *interpretar* os 'movimentos gramaticais', que *fazemos*, como 'fenômenos' que *observamos*[41]. Ele destaca disso (em IF, 402), desta nossa 'tendência' a confundir razões e causas, o fato de que "colocamos na cabeça uma imagem" que gera as contradições civis, os conflitos com os modos de expressão habitual[42]. O problema do solipsismo nos parece ser antes o da unilateralidade das imagens, que 'colocamos na cabeça', do que o da 'privacidade da experiência' (imagem cunhada para 'explicar' a possibilidade e a necessidade da condição efetivamente solipsista). O indefectível trio metafísico, cujas controvérsias o TLP queria dissolver definitivamente com a afirmação da inefável verdade de um deles, reaparece então, e Wittgenstein evidencia que o que está em jogo com estes rótulos são 'formas de expressão' – o erro consiste justamente em se *querer* atacá-las ou defendê-las, como se elas envolvessem 'afirmações' ou 'fatos' que qualquer um pudesse constatar ou refutar:

> IF, 402: "É assim, pois, que se apresentam as controvérsias entre idealistas, solipsistas e realistas. Uns atacam a forma de expressão normal como se atacasse

---

[40] "...a breve e oblíqüa resposta ao solipsismo e ao idealismo nas IF, 398-402)" - Hacker, Com. An. III, Op. cit., pág. 231.

[41] IF, 401: "você interpreta um movimento gramatical que você fez, como um fenômeno quase físico que você observa".

uma afirmação; outros defendem-na, como se constatassem fatos que qualquer humano sensato reconhece".

Para Hacker, no entanto, já no volume IV de seu Comentário Analítico (1996)[43], pelo contrário, a incoerência do solipsismo (e de seu irmão gêmeo, o idealismo - mas não é mencionada, veja-se bem, a do 'realismo') é uma das 'conclusões definitivas' que se pode extrair da filosofia do segundo Wittgenstein, ao mesmo título que 'uma linguagem privada é ininteligível'[44]. Não disputamos que o solipsismo tractariano tenha produzido intermináveis confusões. Contestamos apenas que um feixe de argumentos contra a linguagem privada tenha refutado uma forma de apresentação adotada, no TLP, apenas para pôr fim, ao seu modo, às confusões - ainda que tenha, de fato, gerado novas, entre as quais aquelas que a argumentação contra a linguagem privada põe em mira.

Para o Prof. L.H.L. dos Santos em seu ensaio, *A Essência da Proposição e a Essência do Mundo*[45], o solipsismo aparece como uma contradição ao se tentar, com ele, "traçar um limite para o que pode existir, para a totalidade dos objetos, para o espaço lógico"[46]. Pois uma tal limitação, para ser uma *limitação*, tem de estar inscrita em um "espaço mais abrangente": o verdadeiro espaço lógico, sem posição privilegiada em seu interior. A 'verdade do idealismo' neste contexto, seria a "recusa da tese realista de que a realidade é independente do pensamento"[47], pois o mundo é o que é acessível ao pensamento, pela linguagem. Para dos Santos, o solipsismo, e sua verdade, aparece em ligação, ainda que menos direta com o idealismo, como "desembocadura natural do idealismo"[48].

Em seu sentido empírico, como aquele em que o destacaram Baker e Hacker, o solipsismo é "trivialmente falso": tem sentido dizer 'eu entendo tua linguagem'. É

---

[42] IF, 402: "Você está inclinado a dizer que deveria ser expresso realmente de outro modo (...) – Quando, como aqui, não se está de acordo com as expressões de nossa linguagem habitual (que apenas cumprem com sua obrigação), colocamos na cabeça uma imagem que entra em conflito com o modo de expressão habitual".

[43] HACKER, P.M.S. – *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Volume IV, *Wittgenstein, Mind and Will*, London, Basil Blackwell: 1996.

[44] "Não quer dizer que não haja argumentos em filosofia, ou que nenhuma conclusão definitiva pode ser tirada deles, por exemplo, que idealismo e solipsismo são incoerentes, ou que uma linguagem privada é ininteligível" - Hacker, vol. IV, Op. cit., pág. 514.

[45] Ensaio Introdutório à tradução do *Tractatus Logico-Philosophicus*, São Paulo, Edusp: 1993.

[46] Santos, L.H.L., *A Essência da Proposição e a Essência do Mundo*, Op. cit., pág. 103.

[47] Santos, L.H.L., *A Essência da Proposição e a Essência do Mundo*, Op. cit., pág. 103.

[48] "O mundo é o mundo de minha linguagem. O mundo é meu mundo. Esta é a verdade do solipsismo, que é a desembocadura natural do idealismo" – dos Santos, L.H.L., *A Essência da Proposição e a Essência do Mundo*, Op. cit., pág. 104-5.

no sentido transcendental que o solipsismo quer ser relevante, mas "nesse sentido não há um possessivo distinto de 'meu', o solipsista não exclui nada com sua tese" aparente[49]. A confusão destes dois sentidos (empírico e transcendental) é que daria uma aparência de 'tese' ao solipsismo, o aparente direito a privilegiar um único ponto do espaço lógico sobre todos os outros possíveis. Que não se possa dizê-lo não afeta sua verdade:

> "A verdade do solipsismo é ser o mundo essencialmente limitado por uma perspectiva projetiva sem concorrentes, que apenas se mostra no próprio ato da projeção"[50].

O problema do solipsismo *tractariano* nos parece ficar assim, sem dúvida, melhor configurado: como o problema da inexorável perspectiva parcial e sem concorrentes, dependente dos *aspectos* que selecionamos e que adotamos quando figuramos algo em uma proposição, no interior do espaço lógico (nossas dietas unilaterais de imagens) - e não um outro problema, que pode estar a ele ligado, o da propriedade ('inalienabilidade') e da privacidade, dita ser única e total, da minha experiência por mim mesmo, como presumida fonte da significação de nossas palavras.

Se usamos aqui a noção gramatical posterior, de 'aspectos', em conjunção com o solipsismo tractariano, é na convicção de que as elucidações das *Investigações* realmente lançam luz sobre os equívocos do TLP – porém, queremos enfatizar que elas o fazem de modo bem mais lento e terapêutico do que nossa vontade de estar curado tende a sugerir. A cura da terrível doença conceitual, uma síndrome em nossas formas de vida, sempre denunciada por Wittgenstein, e uma vez chamada de 'solipsismo', não acontece de uma vez por todas, como por obra de uma intervenção médica, mas é alvo de prolongada e paciente terapia (com a velha e às vezes chata enfermeira). O peixe nada sabe sobre a água. O solipsismo é tanto

---

[49] "Há decerto um sentido em que minha linguagem contrasta com tua linguagem – o sentido empírico desses possessivos. Nesse sentido, porém, o solipsismo é trivialmente falso (...). É no sentido transcendental que minha linguagem é única, mas nesse sentido não há um possessivo distinto de 'meu', o solipsista não exclui nada com sua tese. (...) Apenas a confusão dos dois sentidos do possessivo da primeira pessoa gera a ilusão de que há uma tese solipsista" – dos Santos, L.H.L., *A Essência da Proposição e a Essência do Mundo*, Op. cit., pág. 106.

[50] Santos, L.H.L., *A Essência da Proposição e a Essência do Mundo*, Op. cit., pág. 106.

mais sólido, e o solipsista mais convicto da verdade de seu próprio ponto de vista, quanto menos se reconhece como tal.

Bouveresse se destaca, ao nosso ver, no comentário ao sentido da filosofia de Wittgenstein, por permitir ampliar o seu horizonte de compreensão para além dos restritos limites anglo-germano-saxões (Russell – Frege – Carnap) no qual costuma ser colocado, mas sem precisar por isso transformar Wittgenstein em alguma outra coisa que ele não é[51].

Comentadores britânicos especialmente gostam de dizer que Wittgenstein 'nasceu' para a filosofia com Frege e Russell, desconsiderando todo aquele contexto vienense no qual se consolidaram suas preocupações filosóficas em torno da linguagem, bem antes de sua chegada à Inglaterra, e cuja importância para a compreensão da trajetória de Wittgenstein já foi destacada por Janik e Toulmin (1976). A falta de uma comunicação mais efetiva entre a filosofia analítica insular inglesa e a filosofia continental da 'velha Europa' continua sendo um entrave ao debate filosófico mais amplo - tal como destacado por Joëlle Proust em *Questions de Forme* (1986) -, acirrando uma oposição improdutiva, pois excludente e simplistamente dualista, entre o paradigma 'lógico' e o paradigma 'histórico' de compreensão dos problemas.

Ainda que a lógica tractariana estivesse respondendo a problemas específicos formulados a partir do programa logicista de Russell e Whitehead (*Principia Mathematica*), o sentido da articulação tractariana dos problemas da Lógica e da Ética, enquanto transcendentais, extrapolam estes problemas lógicos, técnicos e semânticos estritos, envolvendo questões que podem parecer simplesmente não existir, ou não fazer nenhum sentido, desde uma ótica restritamente inglesa. Neste sentido o comentário de Bouveresse claramente enriquece a discussão, ainda que nossa intenção, ao abordar seu comentário, seja a de colocar algum reparo quanto à direção em que ele o faz.

Concordamos portanto, em geral, com a perspectiva de consideração adotada por Bouveresse, em seus textos dos anos 70, para o tratamento do sentido das duas filosofias de Wittgenstein, o que vamos inicialmente caracterizar; porém, queremos destacar desta caracterização dois pontos, para a discordância que queremos

[51] por exemplo, em uma coisa 'pós-moderna', fragmentária e relativista, que nada teria mais a ver com o *Tractatus*, como fazem alguns de seus colegas franceses.

manter: 1) quanto ao seu modo de apresentação do 'problema filosófico do solipsismo'; e 2) quanto aos seus critérios para a seleção dos aspectos (e dos personagens) que ele escolhe para constar em sua linha de comparações filosóficas.

Cruzando os comentários de Bouveresse em *A Rima e a Razão* (1973) e *O Mito da Interioridade* (1976)[52], vemos surgir do primeiro, inicialmente, a imagem, que nos parece correta, da filosofia de Wittgenstein, como uma 'empresa puramente *negativa*'. Sua resistência aos modismos intelectuais do momento, bem como aos modos tradicionais de apresentar questões filosóficas (que já pressupõem o *modo certo* de respondê-las) consiste basicamente em uma 'luta permanente' contra as *mitologias* que nós próprios criamos, especialmente nossas 'sábias mitologias racionalizadas', que não se apoiam em nada senão em nossa *disposição* a 'aceitá-las e defendê-las'[53].

Porém uma tal 'solução negativa' (expressa tanto no impaciente 'silêncio' tractariano como no conceito de uma paciente 'terapia', das *Investigações*) tem claramente, segundo Bouveresse, um 'conteúdo *positivo*': trata-se, no TLP, de *delimitar* o que não se pode 'nem integrar nem negar', e não de *eliminar* o mais importante, o indizível. Não se pode confundir uma 'caracterização puramente negativa' com uma 'negação pura e simples', como fazem os neo-positivistas lógicos[54].

> "O ponto importante do misticismo do TLP não é que se possa atribuir *a priori* à realidade tal ou tal propriedade, seja esta ou aquela, mas que se possa atribuir-lhe *a priori* um limite, que ela não seja tudo"[55].

Qual seria então o 'conteúdo positivo' da enunciação sem sentido da verdade inefável do solipsismo no TLP? O 'problema filosófico do solipsismo', segundo

---

[52] Bouveresse, J., *La Rime et la Raison – Science, éthique et esthétique*, Les Editions de Minuit, Paris: 1973. Bouveresse, J., *Le Mithe de L'Intériorité – Experience, Signification et Langage Privé chez Wittgenstein*, Les Edition de Minuit, Paris: 1976.

[53] Avant-propos: "Ela (A filosofia) se reduz a um tipo de luta permanente e jamais garantidora da segurança de uma vitória, contra a fascinação perigosa exercida por um certo número de palavras mágicas, fórmulas rituais, de explicações e teorias que não repousam sobre nada mais que a disponibilidade da maioria a aceitá-las e defendê-las, logo, contra toda uma sábia mitologia, característica de nossas sociedades racionalistas."- *A Rima e a Razão*, Op. cit., p. 07. Cf. também seu comentário sobre este aspecto em *O Mito da Interioridade*, Op. cit., pág. 651.

[54] "Ali onde Wittgenstein se coloca um problema tópico de *delimitação*: assignar ao indizível seu lugar, representando claramente o dizível (TLP, 4.115), os neo-positivistas lógicos puderam dar a impressão de se propor uma tarefa polêmica de eliminação, transformando uma assimetria em uma diferença de dignidade e uma *caracterização puramente negativa* em uma *negação pura e simples*" - *A Rima e a Razão*, Op. cit., pág. 22.

Bouveresse, problema filosófico "por excelência", relevaria de um tipo de "ceticismo radical" que teria sempre acompanhado Wittgenstein[56]. Uma vez que ele realmente seja perfeitamente cético quanto à possibilidade de se adquirir uma posição privilegiada ('metalingüística') para se falar da linguagem como um todo, a impropriedade da expressão solipsista residiria assim na impossibilidade da posição "exterior à linguagem" que ela pressupõe: a mesma impropriedade que cerca as "proposições da ética"[57].

O objeto da ética (os valores) é 'exterior ao mundo' em um sentido distinto do modo como o 'objeto' da lógica (a forma lógica) lhe é transcendental, sendo no entanto, algo igualmente, 'místico'. Por isso este termo convencional é uma "pseudodesignação global" para tudo o que não pode ser expresso, apenas mostrado. O místico (o limite do mundo e seu além 'não vazio') mantém assim, com o ético, tanto como com a lógica, enquanto inefabilidade transcendental[58], uma relação tipo gênero e espécie[59].

Em seu combate à pretensa possibilidade de explicar a linguagem desde fora dela, seja à maneira do empirista (Russell) ou à maneira transcendentalista (Frege) - o que Bouveresse caracteriza em geral, seguindo Maslow (1961), como 'ilusão angélica'[60] -, Wittgenstein mostra, no TLP, que pode elucidar a lógica de nossa linguagem 'desde dentro' dela, desde onde pretende traçar também os limites para o ético (o que é ainda mais importante). Este erro básico, contra o qual Wittgenstein está em luta permanente, o de pretender para o discurso filosófico um lugar e um estatuto privilegiado, exterior ao mundo (e à linguagem), absorveria o *erro* do solipsista, *quando ele tenta enunciar* sua verdade.

---

[55] *A Rima e a Razão*, Op. cit., p. 51.

[56] Cap. I – "O que o Solipsismo 'Quer Dizer', *O Mito da Interioridade*, Op. cit., pág. 75. "Problema filosófico por excelência" - *O Mito da Interioridade*, Op. cit., pág. 76.

[57] *O Mito da Interioridade*, Op. cit., págs. 78-9.

[58] "A mais curiosa das teses inefabilistas do TLP é a que trata da indizibilidade da lógica (em sentido estrito). A lógica não tem objeto porque a lógica não pode ser um objeto para um discurso qualquer, porque não há discurso metalógico" - *A Rima e a Razão*, Op. cit., pág. 69.

[59] "6.522 indica claramente que no espírito de Wittgenstein, a expressão '*das Mystische*' é um termo mais ou menos convencional que serve de designação global para tudo o que não pode ser expresso, mas apenas manifestado; e, por conseqüência, certamente o elemento ético não pode ser colocado, como algo que se situa fora dos limites mundo, *ao lado* do elemento místico: o primeiro não se justapõe ao segundo, mas relaciona-se sobretudo, parece, como uma espécie a um gênero" - *A Rima e a Razão*, Op. cit., pág. 58.

[60] O TLP é visto como obra "inteiramente consagrada à destruição de um erro filosófico fundamental, que Maslow (1961:148) chamou 'o ponto de vista angélico'. Este erro consiste na pretensão de exprimir algo sobre o mundo desde um ponto de vista que é exterior ao mundo no qual se encontra. O solipsista metafísico é uma vítima ilustre deste erro".(...) É igualmente fácil dar-se conta de que o discurso metafísico ou ético sobre o mundo releva em seu princípio mesmo, da ilusão angélica" - *A Rima e a Razão*, Op. cit., pág. 59.

Entendemos que a caracterização do erro que o TLP combate como 'ilusão angélica' permite elucidar sim o 'erro' do filósofo solipsista (quando ele tenta enunciar sua verdade), mas não sua 'verdade' mesma, pois a *verdade do solipsismo* não está ligada necessariamente à pretensão a um ponto de vista 'exterior ao mundo'. Quanto a este ponto julgamos elucidativo lançar mão de um último contraste entre o *Prototractatus* e o *Tractatus*, o qual guardamos para este momento. Notemos que na menção ao 'sujeito metafísico', que "não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo" (TLP, 5,632), tudo parece se passar como no "caso do olho e do campo visual": como um campo visual normalmente pressupõe um olho que o vê, assim o objeto representado pressuporia um sujeito da representação. Porém, lembra Wittgenstein, "o olho você realmente não vê", e nada no campo visual o denuncia (TLP, 5.633). Em 5.6331 Wittgenstein especifica então, com um desenho, a forma que o campo visual *não tem*: o rebatimento de um cone ovóide sobre um plano, que descreve o círculo visual, com um olho inscrito *no interior* da figura delimitada, situado no seu ângulo de origem. O desenho sugere que *não* representamos o olho como parte do campo visual.

Ora, no *Prototractatus* o trecho aparece de modo praticamente idêntico, como 5.33542 - 5.335431, exceto por um detalhe no desenho: ali, como destaca a nota do editor, "a figura é ligeiramente diferente daquela do *Tractatus*", tendo a base do cone a posição de uma linha reta horizontal, fazendo cerca de 30 graus com seu lado superior. Mas a diferença mais importante é que ali o olho é desenhado *no exterior* do cone visual. Trata-se de dizer qual forma nosso campo visual seguramente não tem (*hat nämlich nicht*). Assim, no *Prototractatus* o desenho sugeria que não representemos um olho 'no exterior' do seu campo visual. No *Tractatus* Wittgenstein corrigiu o desenho.

O problema não é apenas que não existe um ponto de vista 'fora' do mundo representado, que pudesse ser representado, como o 'ponto de vista angélico', mas, mais especificamente, que este sujeito não pode ser representado nem como parte deste próprio mundo que ele representa. O problema do solipsista não é o de ter de se colocar fora do mundo para dizer sua verdade: este é o problema do *filósofo solipsista*, que tenta dizer, e defender como a uma tese positiva, uma verdade que apenas se pode mostrar. A ilusão do solipsismo não é a ilusão angélica, ainda que

seja de uma ilusão angelical pretender *dizer*, defender ou atacar, teorizar ou refutar sua verdade.

O olho solipsista está dentro do mundo[61], ele é seu mundo, o microcosmo, mas não é uma parte dele, que possa ser representada. Do sujeito empírico, o que podemos descrever só descreve fatos no mundo, não seus limites, que se mostram. O sujeito mesmo está no mundo, e não pode estar fora dele, como se fosse um anjo, mas ainda assim não pode ser representado. Ele é um ponto do mundo, um ponto de coordenação das proposições, mas um ponto sem extensão, simples e sem privilégios[62].

O problema do solipsismo não fica resolvido simplesmente com o abandono da pretensão a um ponto de vista angélico (ainda que o solipsista possa sempre estar pronto a alimentar esta ilusão). Seja um anjo, seja um humano, dentro do mundo ou fora dele, se tentar representar algo, usando nossa linguagem, o fará, sempre, ainda, como um solipsista, ou seja, desde uma perspectiva única que apenas se mostra.

Não podemos portanto concordar, ao menos não com o 'estritamente' do juízo de Bouveresse, de que "as considerações de Wittgenstein sobre o solipsismo *devem* ser relacionadas *estritamente* à crítica do que Maslow chamou de 'ponto de vista angélico'"[63]. Julgamos problemático mesmo afirmar, com Rhees, que "Wittgenstein jamais aderiu ao solipsismo", pois não se trata de algo a que, na nossa conta, se tratasse propriamente de 'aderir'[64]. Em seu caráter de verdade transcendental como em seu caráter de doença conceitual, que são inseparáveis, o solipsismo não é para ser exatamente um artigo optativo de adesão, mas antes algo que se reconhece, ou não, *e* do que se cura, ou não. Sobe-se pela escada, ou não.

Em sua caracterização propriamente dita do solipsismo, vemos em Bouveresse exemplarmente aquela redução a que já nos referimos, do problema do

---

[61] O desenho do olho do item 5.33 do *Prototractatus* foi também inserido no item 5.6 do *Tractatus*, que entendemos como dedicado ao 'problema do solipsismo'. Portanto nos parece legítimo interpretar o olho como metáfora para o sujeito solipsista e o campo visual como metáfora para o mundo representável.

[62] "Os atos de vontade empírica do humano são eventos do sujeito psicológico, que é simplesmente uma parte não privilegiada do mundo; e a *vontade moral* não é um princípio de atividade extramundano, mas um simples *limite* do mundo. Não há nem uma conexão lógica nem empírica entre a vontade ética e o mundo e, portanto, nenhuma possibilidade de aumentar ou diminuir o *valor* do mundo" –Bouveresse, *A Rima e a Razão*, Op. cit., pág. 90.

[63] Maslow, *A Study in Wittgenstein's TLP*, pág.148, *apud* Bouveresse, *O Mito da Interioridade*, Op.cit., pág. 163.

[64] "Rhees tem provavelmente razão de afirmar que 'Wittgenstein jamais aderiu ao solipsismo, nem no TLP nem em momento algum' " - Bouveresse, J., *O Mito da Interioridade*, Op. cit., pág. 143.

solipsismo ao problema da linguagem privada. O solipsista de Bouveresse diz: 'Só esta (minha) experiência é real', mas não vê que nada poderia designar com a palavra 'esta'[65]. Ele circunscreve o problema do solipsismo como girando em torno da análise lógica de expressões como: 'Sou o único a poder provar minha dor'[66]. E nos mostra, com isso, que entende que o núcleo do problema do solipsismo do TLP é o problema da pretensa propriedade privada de dores e pensamentos como base da significação – e do direito autoral a sua expressão em primeira pessoa singular presente -, o problema da linguagem privada.

Para Bouveresse o 'solipsismo metafísico' se distingue do 'solipsismo lingüístico' (expressão que guardamos para designar o solipsismo tractariano), sendo este como uma conseqüência daquele, a de que não há "senão uma única linguagem, *a linguagem intrinsecamente privada* que serve para a descrição de minhas sensações pessoais, as únicas sobre as quais pode haver questão"[67]. 'Solipsismo lingüístico' é para Bouveresse perfeito sinônimo de uma 'linguagem intrinsecamente privada' ligada à exclusividade das 'sensações pessoais'. Por nosso lado julgamos importante distinguir o problema do *Tractatus* do problema das *Investigações*.

Tratar do solipsismo, segundo Bouveresse, seria tratar do "caráter privado das sensações", o 'isso' que só eu conheço e possuo, com uma 'autoridade' e 'direito exclusivo de propriedade'[68]. Solipsismo e Linguagem Privada estariam ligados, segundo Bouveresse, pelo fato de que podemos, *de certo modo*, ser 'espectadores de nossa própria experiência pessoal'[69]. Acreditamos porém, que seja apenas "O problema da Linguagem Privada" e não o do solipsismo, que "nasce de uma transposição ingênua do processo de ostensão e de uso de termos dêiticos, em particular do demonstrativo 'isso', de seu domínio normal: do universo público das coisas, para um domínio etéreo e reservado, o universo privado das sensações"[70]. A imagem mitológica dos 'besouros na caixola' não era o que estava na base da verdade do solipsismo.

---

[65] Bouveresse, J., *O Mito da Interioridade*, Op. cit., pág. 345.
[66] Bouveresse, J., *O Mito da Interioridade*, Op. cit., pág. 354.
[67] Bouveresse, J., *O Mito da Interioridade*, Op. cit., pág. 146.
[68] Bouveresse, J., *O Mito da Interioridade*, Op. cit., pág. 416. "Uma autoridade e um direito exclusivo de propriedade (IF, 272)" - Bouveresse, J., *O Mito da Interioridade*, Op. cit., pág. 420.
[69] Bouveresse, J., *O Mito da Interioridade*, Op. cit., pág. 424.
[70] Bouveresse, J., *O Mito da Interioridade*, Op. cit., pág. 425.

Como, em geral, as *Investigações* fazem uma crítica 'demolidora' dos pressupostos que Wittgenstein havia assumido no *Tractatus*, parece natural pensar que a argumentação contra a linguagem privada não poderia ser outra coisa que a contestação dos pressupostos assumidos no solipsismo tractariano. Mas acreditamos que as relações entre os temas das duas obras não seja assim tão simples e automática.

O solipsismo tractariano é atingido pela argumentação contra a linguagem privada apenas na medida em que se compromete com uma imagem agostiniana da linguagem e sua possibilidade de referência a objetos do mundo interior (só daí surgem os putativos besouros mentais). À medida que se compromete com a imagem agostiniana da linguagem, o solipsismo tractariano se compromete também com a imagem agostiniana da vontade, que a 'complementa', no sentido em que a vontade transcendental ética 'complementa' o sentido do mundo cujos limites a lógica exibe.

O problema da vontade solipsista transcendental do TLP é antes o de ser pensada como referindo a um 'motor' misterioso, que 'engendra sem ser engendrado', em um plano 'sem inércia' e sem conexão necessária alguma com as ações práticas no mundo, com as aplicações (de modo que se possa mesmo querer, profunda e interiormente, sem que a isso tenha de corresponder nenhuma ação manifesta)[71]. O problema com a vontade tractariana é antes a imagem agostiniana que a distorce do que sua verdade solipsista.

À vontade empírica ou fenomenal, que 'não interessa senão à psicologia' (TLP, 6.423) acresce uma 'segunda vontade', como o diz Bouverresse, como 'suporte da ética', a vontade 'noumenal ou transcendental' sem relação alguma com os fatos, mas apenas com sua indizível totalidade[72]. Se isso denota um traço de concepção 'causal' da vontade tractariana, nas *Investigações*, sem dúvida que a compreensão do sentido filosoficamente interessante em que uma ação é voluntária não é de modo algum uma 'questão causal'. A 'concepção dualista do querer' do

---

[71] "A ética deve ser uma condição do mundo, como a lógica (*Carnets*, p.146). E isso significa que a existência de uma subjetividade ética não pode ser condicionada pelo fato de que certas coisas podem ou não ter lugar no mundo, em particular pelo fato de que eu possa ou não *agir* sobre o mundo" - *A Rima e a Razão*, Op. cit., pág. 130.

[72] Bouveresse, J., *A Rima e a Razão*, Op. cit., pág. 121.

TLP[73] é dissolvida em sua gramática, *entre* o empírico e o transcendental. O sentido da distinção entre uma 'vontade enquanto fenômeno' e uma 'vontade ética' depende, no dizer de Bouveresse, do "sistema de referências" no qual é construída, dos jogos que com isso se joga, e não de uma "distinção metafísica" pretensamente definitiva dos limites tanto do mundo como do que está além[74] - em ambos os casos uma imagem agostiniana -, como aquela do *Tractatus*.

Quanto à 'teoria do sujeito pensante' do TLP, ou teoria do 'Pensamento sem Sujeito' (*No-Subject-Theory*), conceito presente em duas das sete proposições principais do TLP, haveria nelas uma identificação 'pura e simples' do 'pensamento' com a "proposição com sentido" (TLP, 4)[75], após a identificação da 'figuração lógica dos fatos' com o 'pensamento' (TLP, 3). A presença deste 'pensamento', como um 'terceiro termo' (além de 'mundo' e 'linguagem'), especificado no item 5.6 como pensamento de um 'sujeito solipsista' (empírico e transcendental, lógico e axiológico), é uma presença tão logicamente necessária no TLP quanto a dos 'objetos' ou 'fatos elementares'[76].

Quanto aos 'sujeitos' do TLP, portanto, pode-se mesmo dizer, com Finch, que um *sujeito cognoscente* não é absolutamente necessário para acrescentar o que quer que seja à relação de projeção (à isomorfia) que a linguagem mantém com o mundo. Pensar o sentido da proposição *é* efetuar a projeção do fato possível no signo proposicional, é saber o que é o caso, se a proposição é verdadeira. (Que o evento mental correlato ao sentido da proposição (o pensamento) ocorra ou não, é um problema para o sujeito empírico). Já o *sujeito volitivo* existe necessariamente, justamente porque não há conexão interna entre vontade e mundo[77].

---

[73] "Nas *Investigações* Wittgenstein reconhece claramente que saber se uma ação é (foi) ou não voluntária não é de modo algum uma questão causal; mas não se encontra nesta obra nenhum traço da concepção dualista do querer que era aquela do *Tractatus*, e do problema da ética" - *A Rima e a Razão*, Op. cit., pág. 134.

[74] Bouveresse, *A Rima e a Razão*, Op. cit., pág. 135.

[75] "Em uma relação de dependência recíproca completa" - Bouveresse, J., *O Mito da Interioridade*, Op. cit., pág. 86-7.

[76] "A necessidade da presença de um terceiro termo como o 'pensamento' é provavelmente como a da existência de objetos ou fatos elementares, uma necessidade lógica" - Bouveresse, J., *O Mito da Interioridade*, Op. cit., pág. 105.

[77] "Uma das razões essenciais porque não pode, segundo o TLP, haver *sujeito do conhecimento* é que a relação entre cognoscente e conhecido deve ser interna (5.1362). Nestas condições, como o diz Finch, 'não há necessidade de um sujeito para estabelecer esta conexão ou para acrescentar o que quer que seja (há um *sujeito volitivo*, por outro lado, precisamente porque não há conexão entre vontade e mundo' (Finch, H. Le Roy, - *The Early Philosophy – An Exposition of TLP*, Humanities Press, N. York: 1971, pág. 154)" - Bouveresse, J., *O Mito da Interioridade*, Op. cit., pág. 129.

A relação entre sujeito volitivo e mundo não é interna e *por isso* o sujeito volitivo é necessário: para dar nome (convencional) aos objetos, e para dar valor (absoluto) ao mundo – o que eles não teriam com base no que a lógica pode decidir sozinha.

O importante, nos parece, é notar que "Wittgenstein distingue da maneira mais clara o sujeito metafísico do sujeito do pensamento, o qual, precisamente porque não poderia ser mais nada que um complexo de pensamentos, ou seja, de fatos psíquicos, não existe".

> "Ele se contenta em mostrar que o sujeito não pode existir em certo sentido e deve existir em outro. Wittgenstein tem necessidade do sujeito metafísico por razões que não são fundamentalmente diferentes daquelas pelas quais tem necessidade dos objetos"[78].

Retenhamos desta caracterização esta paradoxal existência, necessária e impossível, do sujeito solipsista empírico e transcendental tractariano. Podemos nos voltar enfim para nosso segundo ponto, quanto às linhas de comparação adotadas por Bouveresse para elucidar o sentido da filosofia de Wittgenstein. Este autor procura, como dissemos, vínculos filosóficos mais amplos, e suas preferências comparativas envolvem desde o existencialismo kierkegaardiano e o Kant da *Terceira Crítica*, até Nietzsche e Heidegger por um lado, e Spinoza e o Estoicismo (ou o Fatalismo)[79], por outro. E, *at last* and *at least*, Schopenhauer.

Apesar de Bouveresse ele mesmo destacar da postura moral de Wittgenstein traços tipicamente schopenhauerianos, como por exemplo sua notória

---

[78] Bouveresse, J., *O Mito da Interioridade*, Op. cit., respectivamente págs. 133 e 139.

[79] "O que é significativo não é certamente que ele tenha tido um temperamento kierkegaardiano e existencialista (...)" - *A Rima e a Razão*, Op. cit., pág. pág. 11. "A estética ocupa finalmente em sua obra filosófica um lugar central, que se poderia, se não fosse ele tão hostil a toda idéia de 'fundamento', qualificar de fundamental, e algo relacioná-la àquele da Crítica da Faculdade de Julgar na obra de Kant" - *A Rima e a Razão*, Op. cit., pág. 12. "Evidentemente, é tentador, nestas condições, interessar-se uma vez seriamente pelo que há (todas proporções guardadas) de menos anglo-saxão no pensamento de Wittgenstein, pelo que o relaciona antes a Nietzsche e Heidegger que a Russell ou Carnap" - *A Rima e a Razão*, Op. cit., pág. 20. "Há, sobre este ponto,(ao menos) dois Wittgenstein: o Wittgenstein real (...) *kantiano*, e um Wittgenstein filosófico, que se esforça, sem jamais o atingir realmente, por alcançar um ideal moral de tipo *spinozista*" - *A Rima e a Razão*, Op. cit., págs. 78-9."É significativo que Wittgenstein tenha apreendido certas atitudes religiosas características essencialmente sob o aspecto do estoicismo (para não dizer do fatalismo) que implicam, ou seja, um domínio totalmente negativo que permite assegurar-se ante os eventos exteriores" - *A Rima e a Razão*, Op. cit., pág. 139.

irreligiosidade[80], a ausência de qualquer moral prescritiva ou da noção de 'dever', o tratamento 'solipsista e ahistórico' da moral[81], com sua notória oposição a toda 'filosofia da história'[82]; apesar disso, Bouveresse não se mostra disposto a se demorar sobre o que possa haver de propriamente schopenhaueriano nestes temas abstratos, considerando mais importante notar outros aspectos, mais idiossincráticos:

> "Tanto quanto não o fizemos antes para a teoria da vontade, não nos estenderemos aqui sobre o que aí pode haver de schopenhaueriano, em todos estes temas. O que é sem dúvida mais importante notar é que, a estas considerações teóricas particularmente abstratas, correspondem aparentemente em Wittgenstein convicções práticas muito profundas e preferências muito marcadas em matéria de arte"[83].

N'*O Mito da Interioridade* é mesmo curioso observar o modo como Schopenhauer comparece não comparecendo. Na aproximação que promove com Kant, Bouveresse admite aqui que "é um pouco exagerado considerar Wittgenstein um racionalista inadvertido ou um filósofo kantiano", mas sugere que "com isso estamos mais próximos da verdade do que aqueles que vêem nele um herdeiro de Hume ou de Mach"[84]. A aproximação com Kant tem certo ar de 'dos males o menor', mas parece colapsar ante a ausência tractariana do sujeito cognoscente, levando-o a conceder a Hacker que "a breve série de comentários contra a concepção do sujeito cognoscente é essencialmente humeana"[85].

Parece que a Bouveresse simplesmente não ocorreu pensar em Schopenhauer, ou talvez ele tivesse seus bons motivos para não cogitá-lo, enquanto

---

[80] "Wittgenstein é certamente um dos homens mais irreligiosos que se possa imaginar, daqueles que se recusam absolutamente a toda consolação e que, certo ou errado, nada esperam dos favores do destino nem das graças dos deuses" - *A Rima e a Razão*, Op. cit., pág. 91.

[81] "A reflexão sobre o problema moral é claramente solipsista e ahistórica" - *A Rima e a Razão*, pág. 100.

[82] *A Rima e a Razão*, Op. cit., pág. 224. "Wittgenstein sempre se pronunciou (...) notoriamente contra toda filosofia da história" - *O Mito da Interioridade*, pág. 665.

[83] *A Rima e a Razão*, Op. cit., pág. 153.

[84] Bouveresse, J., *O Mito da Interioridade*, Op. cit., pág. 53.

[85] "Os comentadores falam como se houvesse dois sujeitos diferentes" o empírico/psicológico, e o metafísico/transcendental. "Mas não há nada como um sujeito empírico/psicológico" - Bouveresse, J., *O Mito da Interioridade*, Op. cit., pág. 131. Neste ponto Bouveresse e Hacker encontram em Saul Kripke um aliado. Segundo Kripke, "Pitcher e Anscombe estão certos em ver a influência de Schopenhauer aqui. Assim a influência de Hume chega a Wittgenstein mediada por Schopenhauer" - Kripke, S., *Wittgenstein on Rules and Private Language – An Elementary Exposition*, Harvard Univ. Press: 1982, pág. 123.

transita neste beco estreito entre Kant e Hume. Neste seu extenso livro (as setecentas páginas de *O Mito da Interioridade*) Schopenhauer aparece duas vezes, a uma distância de dez páginas uma da outra, uma de modo indireto (mas sugestivo) e a outra de modo direto (mas pejorativo)[86].

Bouveresse reconhece que devido ao fato de o sujeito metafísico ser um "limite do mundo" que se encontra "desprovido de toda espécie de extensão e composição", que este estado de coisas "delimita de antemão a aproximação que muitos comentadores fazem entre o 'sujeito metafísico' wittgensteiniano e o 'eu penso' transcendental kantiano"[87]. E assim, oscilando ainda mais uma vez, Bouveresse conclui que "a única coisa realmente clara na teoria de Wittgenstein é, pois, finalmente, que ele sugere uma análise humeana da subjetividade empírica"[88].

O solipsismo tem de ser, por um lado, um 'absurdo patente', mas por outro, "o que complica singularmente as coisas é, *evidentemente*, que Wittgenstein não considerava o solipsismo um absurdo qualquer, mas um absurdo altamente significativo"[89].

Se o solipsismo é uma perspectiva inevitável quando adotamos como ponto de partida, não o objeto nem o sujeito, mas o fato da representação, é porque o solipsismo também pode ser suprimido, quando apreendemos corretamente a lógica de nossa linguagem. Já a terapia gramatical não tem fim justamente porque o solipsismo está sempre pronto a reincidir (e a argumentação contra a linguagem privada é um instrumento terapêutico de combate constante a uma de suas formas de contágio, e não um argumento, ou um feixe deles, que o tenha refutado definitivamente). Quando não houver mais usos unilaterais e dogmáticos de

---

[86] A primeira referência é via Black e, sendo sugestiva, dela não se tira conseqüências: "não é de todo correto dizer, como Black," diz Bouveresse, "que 'Wittgenstein, como Schopenhauer, tem em mente a idéia de um 'Moi' transcendental, mas, à diferença de Schopenhauer, a rejeita finalmente'. Wittgenstein rejeita categoricamente a idéia de uma coisa pensante, mas certamente não aquela de um sujeito transcendental" Bouveresse, J., *O Mito da Interioridade*, Op. cit., pág. 133.. Na segunda referência, Schopenhauer já aparece diretamente, como uma 'tentação da juventude' que teria deixado 'ecos' indistintos, ainda que incontestáveis: "Se bem que Wittgenstein tenha sido tentado na juventude por uma forma de idealismo schopenhaueriano, cujos ecos se percebem incontestavelmente no TLP, não é possível imputar a Wittgenstein, de modo geral, qualquer simpatia por doutrinas filosóficas como o idealismo ou o solipsismo". Bouveresse, J., *O Mito da Interioridade*, Op. cit., pág. 134-35.

[87] Bouveresse, J., *O Mito da Interioridade*, Op. cit., pág. 134-35. Para Bouveresse, o sujeito metafísico tractariano pode ser dito também ser "condição de possibilidade de uma experiência em geral, mas em um sentido ainda mais formal e mais difícil de compreender que em Kant" (Idem).

[88] Bouveresse, J., *O Mito da Interioridade*, Op. cit., pág. 138. Para Bouveresse, enfim, Wittgenstein termina com um 'sujeito autêntico' ao conseguir mostrar que 1- "ele existe necessariamente", e 2- "que nada se pode dizer sobre ele" - Bouveresse, J., *O Mito da Interioridade*, Op. cit., pág. 139.

[89] Bouveresse, J., *O Mito da Interioridade*, Op. cit., pág. 151.

imagens, o solipsimo estará superado, e então não precisaremos mais nos ocupar com essa história de terapia gramatical.

O que nos parece que fica ainda confuso, no solipsismo, é o paradoxo de seu sujeito parecer ser necessário por um lado, e parecer dever ser necessariamente supresso, por outro. E a obliteração sistemática de Schopenhauer das linhas de comparação não nos parece ajudar muito em seu entendimento.

A linha de Hacker de tratamento de Schopenhauer tem traços similares ao de Bouveresse – nisso coincidindo também com a leitura austrianista de Haller[90]. Hacker por um lado reconhece inflexões schopenhauerianas no 'jovem Ludwig': quanto ao ato de vontade 'não ser uma experiência'; quanto ao 'sujeito volente', como sujeito metafísico que toma o lugar do aparente 'eu empírico', e *efetua* a coordenação de objetos em uma figuração[91], sujeito que não pode ser representado em 'A pensa *p*', como o olho no campo visual. Mas a influência é vista como severa restrição: "Sofre-se aqui de uma severa curteza categorial. Há mais para a vida humana do que Vontade e Representação"[92].

Alguns traços *obscuros* das notas de Wittgenstein sobre justamente a forma transcendental de solipsismo do TLP se devem, reconhece Hacker, a Schopenhauer, constituindo ela uma imagem que, depois, Wittgenstein teria se dedicado a 'destruir' – ponto que, no entanto, Hacker reconhece controverso[93]. Acreditamos ter já disposto de boas razões para pôr em dúvida se o que havia para se demolir na imagem da vontade tractariana era mesmo o solipsismo schopenhaueriano de partida ou antes sua imagem agostiniana.

Hacker não ignora a influência precoce e reiterada de Schopenhauer[94], e mesmo destaca que, em algum estranho e obscuro sentido, na metafísica da

---

[90] Ao tentar nos convencer de que o solispismo tractariano é antes weiningeriano que schopenhaueriano, Haller diz que "pouco existe para ser dito a respeito de que a idéia do eu como microcosmo e como isolamento solipsístico – com todas as suas obscuridades concomitantes – é derivada da leitura de Schopenhauer" - Haller, Rudolf, *Wittgenstein e a Filosofia Austríaca: Questões*, Edusp, São Paulo: 1990, pág. 103.

[91] "E o ato de vontade, de acordo com as reflexões schopenhauerianas do jovem Wittgenstein, não é uma experiência (NB, 89) (cf. PG, 144)" – Hacker, P.M.S., Com. Anal. vol. IV, *Mind and Will*, pág. 28.

[92] Hacker, P.M.S., Com. Anal. vol. IV, *Mind and Will*, pág. 563.

[93] "Algumas das idéias schopenhauerianas nos NBs, cujos traços são visíveis nas obscuras notas sobre o solipsismo no TLP, podem ser argüitativamente interpretadas como uma forma transcendental de solipsismo. Se é assim, então poderia aparecer nestes escritos elementos da imagem geral que Wittgenstein depois se dedica a destruir" - Hacker, P.M.S., Com. Anal. vol. III, *Meaning and Mind*, pág. 03. Nota 02: "Este é um ponto controverso que não pode ser defendido aqui" - Hacker III, Op. cit., p. 03.

[94] "A familiaridade de Wittgenstein com a história da filosofia era superficial, e seu esquema tradicional lhe foi transmitido primariamente, senão exclusivamente, através d'*O Mundo como Vontade e Representação* de

vontade schopenhaueriana, "individualidade e pluralidade são ilusórios"[95]. Diz então Hacker, sobre estes 'dizeres depressivos':

> "A individualidade atual ou fenomênica, de acordo com Schopenhauer, é irreal; ela é um aspecto de nossa escravização às forças cegas da vontade (...). É duvidoso se é possível fazer sentido destes dizeres obscuros (*dark sayings*), e não é nosso presente propósito nem mesmo tentar explicar por que eles poderiam parecer fazer sentido"[96].

O que para Hacker importa é que Wittgenstein "evidentemente simpatizou com ao menos alguns aspectos desta metafísica poética, e foi uma vez capturado nesta rede de ilusões". Do mesmo modo Wittgenstein teria *experimentado* "o *poder sedutor* de uma certa forma de solipsismo"[97].

9- Schopenhauer

Por difícil que possa parecer mesmo tentar fazer algum sentido dos pensamentos ditos 'abstratos' e 'obscuros' de Schopenhauer, relativos ao solipsismo, vamos procurar, com base em alguns de seus textos e comentadores, fazer uma apresentação sumária que possibilite, colocando-o em seu quadro apropriado, ajudar a compreender, em seus próprios termos, a ambigüidade essencial desta noção e seu papel, enquanto tal, nesta filosofia.

Vamos tentar elucidar panoramicamente o *fundamento moral* schopenhaueriano da 'ação justa', seu contexto cosmológico e algumas de suas implicações especialmente para a compreensão do papel da Imagem Agostiniana da Vontade, acreditando que isso possa ajudar a elucidar algumas das razões por que Wittgenstein fala, afinal, em solipsismo, adotando, no TLP, a (bela) distinção kantiana entre sujeito empírico e sujeito transcendental, tal como interpretada por Schopenhauer[98].

Schopenhauer (que ele leu adolescente e talvez estivesse relendo durante os meses de Junho e Julho de 1916) e através de Russell." – Hacker, vol. III, Op. cit., pág. 211.

[95] Hacker, vol. III, Op. cit., pág. 212.

[96] Hacker, vol. III, Op. cit., pág. 230.

[97] Hacker, vol. III, Op. cit., pág. 230.

[98] E é por ocasião da referência à doutrina de Kant do caráter empírico e transcendental na qual diz se inspirar, que Schopenhauer tece um dos seus mais rasgados elogios, não sem ironia, ao seu principal mestre: "Agora é oportuno recordar ao leitor a explicação dada por Kant acerca da relação entre o caráter inteligível e o caráter

Falar em 'cosmologia' talvez ressalte um dos traços principais de sua filosofia, algo expresso na idéia de que "a filosofia deve permanecer cosmologia, e não se tornar teologia"[99]. Isso explica o título de sua obra principal, '*O Mundo*'; e da articulação de suas duas faces complementares, o Mundo visto '*como Vontade e como Representação*', é que surge o problema schopenhaueriano do solipsismo, da individualidade, da finitude. A delimitação *a priori* do mundo como vontade e como representação visa, antes de tudo, inviabilizar qualquer recurso a explicações transcendentes que lancem mão dos poderes de uma 'inteligência ordenadora' do mundo[100]. O objeto da filosofia é tão somente 'o mundo', tal como é, todo ele e nada mais. A totalidade dos fatos, dos fenômenos, é o mundo – *como* representação.

Na cosmologia schopenhaueriana não se diz o que o mundo é (isso é algo místico), mas se mostra como ele se apresenta para nós, humanos finitos, em uma complementaridade mútua tal que o mundo esgota nela seu significado, e isso apesar de toda a 'resistência interior' (*Inneres Wiederstreben*) que possamos ter a aceitar, de saída, que o mundo se reduza a 'mera representação' (minha).

Longe de nós está, mais uma vez, a pretensão de reconstruir a complexa articulação dos quatro livros d'*O Mundo* - com os quais seu autor pretende esgotar seu sentido tanto cognitivo (portanto lógico[101]) como ontológico, estético e moral. Vamos antes nos concentrar em alguns aspectos gerais que possam nos permitir tentar compreender como Schopenhauer pretende encontrar a 'significação moral da vida' – sua preocupação principal - em um mundo dito 'determinista' (sem livre arbítrio), formado por indivíduos 'solipsistas' (egoístas perfeitos) e totalmente

---

empírico, em virtude da qual se conciliam a liberdade e a necessidade. Essa teoria é uma das coisas mais belas e profundas que a humanidade produziu" - Schopenhauer, A., *O Livre Arbítrio*, Op. cit., pág. 162.

[99] "Donde este imperativo: 'a filosofia deve permanecer cosmologia e não se tornar teologia' (M., p. 1380), menos ainda esse 'culto contínuo' e 'serviço divino' a que Hegel a destina" – Roger, A., Prefácio a *Sobre o Fundamento da Moral*, de A. Schopenhauer, Martins Fontes, São Paulo: 1995, pág. xvi. A filosofia, para Hegel, "não tem outro objeto além de Deus; ela é essencialmente teologia e serviço divino" – Hegel, *Estética, A Idéia de Belo*, I, p.16, trad. Aubier (1964), *apud* Roger, A., Op. cit., nota 23, pág. 218.

[100] Trata-se, em Schopenhauer, de "colocar-se do outro ponto de vista, do mundo como vontade, para cortar de vez com o perigo de qualquer explicação transcendente a partir de uma inteligência ordenadora" Cacciola, M.L., *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, Edusp: 1994, pág. 91. Era já um alvo claro de Schopenhauer erradicar da filosofia qualquer pretensão a algo como um 'ponto de vista angélico'.

[101] Schopenhauer diz que o entendimento de sua obra principal pressupõe apenas duas coisas, a filosofia de Kant, e sua própria 'Lógica'. Ela é apresentada em sua tese de doutoramento, *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, na qual ele pretende ter demonstrado que todas as formas do conhecimento têm sua fundamentação última nas Quatro Raízes do Princípio de Razão, ou seja, tudo o que pode ser objeto para um sujeito cognoscente é determinado (necessariamente) segundo a raiz quadrada de um tal Princípio de Razão. Sua 'Lógica' é pressuposta na apresentação do mundo como representação para a ciência. O mundo enquanto pode ser representação (e ciência) é o mundo nos *limites lógicos* da *Quádrupla Raiz* – quase um espaço-lógico.

'desprovido de valores' (no nada). O que haveria nesta *metafísica poética* que teria sido capaz de seduzir o nosso jovem Ludwig?

Como bem lembra von Wright, Wittgenstein cedo leu *O Mundo*, assimilou-o 'de todo coração', e disse que sua primeira filosofia, o *Tractatus*, era um "idealismo epistemológico schopenhaueriano"[102]. Isto quer dizer que não apenas a abstrusa parte relativa à 'vontade transcendental', aos 'valores', aos 'limites' e ao 'solipsismo', como lembra Anscombe, mas também o modelo epistemológico, que em Schopenhauer é indissociável do modelo lógico da quádrupla raiz, teria sido tido por Wittgenstein como 'fundamentalmente correto' – "apenas alguns ajustes e esclarecimentos fossem feitos"[103].

Moritz Schlick também demonstra ter opinião favorável a respeito do elevado 'senso de realidade' de Schopenhauer e apreço por sua ética, especialmente por sua posição representar um caminho alternativo entre o formalismo kantiano e os fenomenólogos post-kantianos[104].

O solipsismo schopenhaueriano se manifesta já no pronome possessivo de primeira pessoa constante da frase de abertura d'*O Mundo*: "O mundo é minha representação"[105]. Trata-se de evitar, explica Schopenhauer, os tradicionais equívocos filosóficos ligados à adoção do ponto de partida ora 'no sujeito' ora 'no objeto'. Para evitar o idealismo e o realismo ao mesmo tempo, o ponto de partida correto está no fato da representação. O mundo como representação não esgota, porém, toda a Realidade, apenas a 'realidade' da ciência (a aparência enquanto submetida ao Princípio de Razão) e a da arte (a aparência enquanto livre do

---

[102] "Se me lembro bem, Wittgenstein disse que lera *O Mundo* na juventude, e que sua primeira filosofia era um idealismo epistemológico schopenhaueriano" - von Wright, G.H., *Wittgenstein*, Op. cit., pág. 18. Schopenhauer Wittgenstein leu, e ao contrário de Kant e Hume, que ele não apreciava, leu "e assimilou de todo-o-coração (*wholeheartedly*)" - von Wright, G.H., *Wittgenstein*, Op. cit., pág. 33.

[103] Anscombe, *Introduction*, Op. cit., pág. 11: "Schopenhauer o tocou então como fundamentalmente correto, se apenas alguns ajustes e esclarecimentos fossem feitos"; e "seu solipsismo, sua concepção de limite e suas idéias de valor seriam melhor entendidos à luz de Schopenhauer que de qualquer outro filósofo"- idem, pág. 12. Segundo Anscombe, a parte relativa à 'vontade transcendental' seria a 'mais abstrusa' e mais difícil de entender do livro. Tentaremos, no final deste sub-capítulo (III.a.9), indicar a direção dos 'ajustes' e 'esclarecimentos' que nos parece que, desde a posição gramatical de Wittgenstein, teriam de ser feitos em relação à posição correta, em seus fundamentos, de Schopenhauer, tanto em Ética como em Epistemologia.

[104] "O problema moral foi mais claramente posto neste caminho por Arthur Schopenhauer, cujo apurado senso de realidade o conduziu na direção correta aqui (senão à solução), ao mesmo tempo que o eximiu, tanto da formulação kantiana do problema, como da filosofia poskantiana dos valores " - Moritz Schlick, *Problems of Ethics* (1929), Dover Publication: 1962, pág. 28. Para os fenomenólogos 'pós-kantianos dos valores' ver referência à *Ética* de N. Hartmann, idem, pág. 108.

[105] Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e Representação*, Livro I, par. 1. *O Mundo* não tem *Prefácio*, como na tradição germânica: já estamos desde o início dentro dele. Ele possui um *Pósfácio* com uma crítica contundente às *Três Críticas* kantianas.

Princípio de Razão). Que o mundo, enquanto representação, seja representação 'minha' e que este seja todo o mundo que há é, por um lado, algo absolutamente necessário. Mas por outro lado, é uma completa ilusão. Uma severa curteza categorial. O mundo não é apenas ciência e arte.

O '*Principium Individuationis*', em Schopenhauer, é expressão das peculiares relações entre causalidade, espaço, tempo e matéria que ele entrevê em seu sistema[106]. O espaço (a permanência) e o tempo (a sucessão), como sua matéria, estão sempre 'em ação'. Toda 'realidade' da matéria é sua 'atividade' (*Wirklichkeit*), "seu ser é seu agir (*Ihr Wirken*)" – não há estabilidade no 'em si'. "Toda ação é disputa permanente pela matéria", diz Schopenhauer, e só há 'relação causal' devido ao entrecruzamento de espaço e tempo (os quais se 'fundam' por sua vez nas raízes sem fundo do Princípio de Razão Suficiente). Pelo princípio de individuação os objetos se tornam os objetos individuais do mundo representado e o sujeito se torna o sujeito individual de sua representação do mundo.

A possibilidade de 'determinação moral', neste quadro, envolve as regras que têm validade, em relação ao agir humano, quando consideramos a 'significação interna' deste agir enquanto tal. A 'significação interna do agir' é o agir considerado em relação ao seu princípio: os motivos que movem a vontade. Não no plano externo de efeitos e conseqüências no mundo da experiência, mas no 'interior de si mesmo', no plano do em si, da relação com a vontade[107].

Compreender (Dostoiévski) que crime e castigo são uma só e a mesma coisa implica a autoconsciência da fratura interna da vontade 'em si'.

> "O prisioneiro do princípio de individuação", o solipsista, "não vê como, em si, opressor e vítima são apenas um (...) não vê que algoz e vítima são uma só e mesma vontade"[108].

---

[106] Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e Representação*, trad. Mário de Sá Correia, Ed. Rés, Porto (s/d) Livro I, par. 4.

[107] É quando se chega propriamente ao "nosso assunto": "Portanto apenas em seguida se podia chegar ao agente, para considerar a conduta do humano a que se chama bom, já não em sua relação com o outro, mas no interior de si mesmo" – *O Mundo*, Livro IV, Op. cit. par. 65, pág. 479. Seria preciso trazer certos ajustes e esclarecimentos a esta noção de eu 'em si', de meu eu 'interior', por mais inefável que se o apresente. O tema nos remete a Agostinho e Paulo como marcos fundantes deste paradigma de vontade, ausente da antigüidade clássica. Para Wittgenstein o interno é gramatical: não se conhece uma conexão de dentro, se vê conexões internas.

[108] *O Mundo*, Op. cit., par. 64, págs 474-475. Já "o espírito liberto do princípio de individuação deixa de proclamar a necessidade do castigo", idem, pág. 475.

É preciso ensinar à mosca o caminho para fora da garrafa.

No Livro IV d'*O Mundo*, dedicado à moral, os parágrafos 64 e 65 tratam da 'significação moral das ações' humanas através do conceito de "justiça eterna", para o qual se busca "uma explicação filosófica, não mítica"[109]. Do ponto de vista da moral não existe bem e mal absoluto (no egoísmo): há o 'mau' relativo, que é toda ultrapassagem da vontade de um sobre a vontade do outro (a 'injustiça', fenômeno primeiro e positivo), sendo esta, porém, a essência da vontade ('querer mais') – e também, por sua vez, a 'fonte' da Justiça (a negação da negação). A vontade está sempre toda inteira (enquanto vontade sem limites) em cada parte (nos limites da representação) – (o microcosmo não pode não querer ser tudo)[110].

A investigação da significação moral das ações depende de se poder "reduzir ao seu sentido próprio" os termos bom e mau, a fim de, com eles, podermos qualificar tais ações - termos estes que os filósofos têm chamado de "idéias simples", inanalisáveis[111]. O bom relativo designa o "acordo do objeto com uma tendência determinada da vontade", enquanto o mau fica sendo o que "não responde a uma tendência atual da vontade"[112].

Um 'bem absoluto' assim como um '*summum bonum*', é algo de que não podemos falar, segundo Schopenhauer, por ser ela mesma uma noção contraditória: supõe um 'objeto último' que poderia satisfazer plenamente a vontade em si, o que é impossível, às custas simplesmente de a vontade deixar de ser vontade – ela é como o 'tonel das Danaydes', sempre furado: insatisfatível por definição[113].

A definição do que é 'justo' não é simples e originária, não se trata de algo 'positivo', como se acredita desde Platão, mas pelo contrário, esta é uma noção segunda, negativa e derivada da definição primitiva do 'injusto': este é o conceito primário e positivo, e significa apenas o transbordar, através da vontade, do corpo próprio para o corpo alheio. A partir disso, 'justo' pode ser dito de todos os meios e recursos que, não sendo injustos, podem prevenir ou modificar (negar) um estado de injustiça (a negação da negação positiva do outro).

---

[109] *O Mundo*, par. 64, pág. 474. A *base* de uma tal explicação será a intuição da identidade profunda da vontade em todos os seus fenômenos.

[110] "(O malvado) não se contenta em afirmar a vontade de viver (...), mas leva esta afirmação até negar a vontade enquanto ela aparece nos outros indivíduos" – *O Mundo*, par. 65, pág. 481.

[111] *O Mundo*, par. 65, pág. 477.

[112] *O Mundo*, par. 65, pág. 478.

O Direito é aqui também apenas mais um conceito negativo, que define os meios de evitar o injusto, no interior de uma sociedade organizada; são as medidas preventivas contra 'atos injustos' (definidos como qualquer ato de afirmação da própria vontade de um indivíduo, pelo qual ele 'avança' na vontade alheia). É ao ultrapassar seu egoísmo privado que o indivíduo descobre as vantagens do 'egoísmo público' – é isto que está no horizonte de origem (na pré-história) do Estado: a aceitação de um certo convencionalismo vantajoso.

O contratualismo é fundado no egoísmo (com isso Schopenhauer prossegue com Spinoza e Hobbes, contra Kant e o Idealismo Alemão subseqüente): o que há é um *cálculo* que intensifica as vantagens do 'egoísmo comunitário'. Um 'cálculo' segundo o qual a soma dos benefícios ultrapassa a dos malefícios[114].

Injusto é uma noção primeira, um evento positivo originário derivado de um tipo de *hýbris* do egoísmo individual. Para afirmar a própria vontade de viver, passa-se a promover a negação da vontade de viver do outro – tal ultrapassagem, tão trivial, é o 'injusto'. Os meios de evitá-lo são 'justos'. O escândalo que Schopenhauer promove aqui é o de o Direito não ter nenhum fundamento positivo na razão ou na consciência.

Nossa ilusão é a de que a existência esteja do lado da 'individuação' (do espaço e tempo na representação)[115]. O princípio de individuação é a forma de toda aparência, o véu de Maya[116], mas está nele a possibilidade de mediação entre os dois mundos, o da multiplicidade da representação e o da unicidade da vontade.

Ao contrário do que uma caracterização como a de Bouveresse sugere, solipsismo (individuação) não é o mesmo que 'egoísmo prático', e devemos lembrar que Schopenhauer condena o 'egoísmo teórico' como 'última fortaleza do ceticismo',

---

[113] "É tão impossível à vontade encontrar uma satisfação que a detenha, que a impeça de querer ainda e sempre como é impossível ao tempo começar e acabar (...) ela é o Tonel das Danaydes: para ela não existe bem supremo, bem absoluto, apenas bens instantâneos" - *O Mundo*, par. 65, pág. 480.

[114] Agradecemos especialmente, por ocasião destes temas, os esclarecimentos que pudemos ter do Prof. Oswaldo Giacóia nos cursos sobre Schopenhauer oferecidos por ele na Unicamp no período 2001/02 – sendo que nos reconhecemos como únicos responsáveis por nossas más interpretações.

[115] Schopenhauer procura distinguir 'individualidade' de 'individuação': "Para Schopenhauer, a *individuação* tem sua fonte no tempo, no espaço, na causalidade e na representabilidade (os véus de Maya); mas a *individualidade*, ao contrário, está fundada na coisa em si" – Piclin, *apud* Cacciola. M.L., tradução de *Sobre o Fundamento da Moral*, Martins Fontes, São Paulo: 1995, nota 90, págs. 230-31.

[116] "O véu de Maya, com efeito, bem pode cobrir de espessas trevas os olhares do malvado, este bem pode estar enterrado no princípio de individuação" – *O Mundo*, par. 65, pág 485.

o que é tão condenável quanto o 'egoísmo prático', que consiste em tomar e tratar todos os demais "como meros fantasmas, sem nenhuma realidade"[117].

Na escalada do mau de Schopenhauer, partimos todos igualmente da situação de egoístas naturais, sendo o egoísta aquele que põe naturalmente seu bem estar individual acima de todos, sem necessariamente causar dano alheio. Já o malvado (*böse*) ou o nocivo (*Übel*) é aquele que viola a vontade de viver alheia como meio para o bem próprio (comete injustiça). Depois disso o perverso ou cruel é aquele que visa o mau por ele mesmo, está interessado nos atos maus por eles próprios, e não pelas conseqüências ou efeitos da ação[118]. Há aí sempre completa prostração ante o princípio de individuação, e é confirmado o abismo total entre os indivíduos.

As figuras da moralidade de Schopenhauer, que não são figuras empíricas (do costume ou hábito), nem figuras fundadas na Razão, seja em uma subjetividade transcendental, seja em uma consciência histórica, são transcendentalmente 'deduzidas', digamos, a partir da relação entre as funções básicas da vontade (afirmar e negar) de um lado, e a distinção básica da representação (o eu e o não-eu), por outro. Temos assim, basicamente, quatro figuras: a) a do egoísmo, como afirmação de si; b) a da maldade ou crueldade, como negação dos outros (seja como meio, seja como fim em si); c) a da justiça ou 'nobreza de caráter', como afirmação dos outros; e, enfim, d) a ascese ou santidade (beatitude), como 'resignação' ou negação do próprio eu. Em resumo: 1- afirmação do eu; 2- negação do outro; 3- afirmação do outro; e 4- negação de si[119]. Podemos apreciar assim o estatuto paradoxal do indivíduo em Schopenhauer: um produto ilusório do princípio de individuação, em seu caráter empírico, e uma autêntica individualidade da

---

[117] "Ele os vê separados de si mesmo como que por um largo abismo e mesmo vê neles apenas puros fantasmas, sem nenhuma realidade. – Estes dois traços são os dois elementos essenciais do caráter malvado" – O Mundo, par. 65, pág. 482. Aliás, muito pelo contrário, como anota Thomas Mann, ressaltando este aspecto da filosofia de Schopenhauer: "A afirmação aristocrática da injustiça e da sorte diferente dos humanos é desfeita na mais decisiva e democrática igualdade – simplesmente porque a desigualdade e a diferenciação, e até mesmo a distinguibilidade, são demonstradas como ilusões" - Mann, T., *Schopenhauer*, in: *Adel des Geistes*, Oldenburg, Fischer: 1967, p. 313, *apud* Cacciola (1994). O 'solipsismo' de Bouveresse se parece mais com esta atitude que para Schopenhauer exprime antes ceticismo. E para Schopenhauer, a posição cética é sim uma 'fortaleza inexpugnável', a qual, no entanto, podemos deixar tranqüilamente para trás, porquanto seja inofensiva. Em Schopenhauer distinguimos claramente o 'caráter mau' (injusto) da condição solipsista (o egoísmo inexorável).

[118] "Esta alegria, que faríamos mal em relacionar com o simples egoísmo (...), que eles tiram da dor do outro, alegria que é o próprio fundo da malvadez e que, em um grau superior, é a própria crueldade. Aqui a dor alheia já não é mais um simples meio" – *O Mundo*, par. 65, pág. 483.

[119] Schopenhauer apenas sugere a análise complementar da bondade no final do parágrafo 65.

vontade objetivada, em seu caráter inteligível; algo de (epistemicamente) necessário que deve ser necessariamente superado (eticamente).

> "O estatuto do indivíduo em Schopenhauer é de certa forma *paradoxal*: o ato individual é que importa moralmente ('povos são abstrações e o que existe realmente é apenas o indivíduo com seu querer' – SW, II, 757), mas o próprio fundamento da moral é a superação do '*principio de individuação*'"[120].

Para que o mundo cognoscível tenha sentido é necessário que o indivíduo exista e se afirme (como fenômeno), mas para que o mundo tenha um sentido moral é necessário que este mesmo indivíduo negue-se (como essência, não como fenômeno), através daquela forma de conhecimento moral que Schopenhauer chama de 'compaixão', a qual mostra que o indivíduo é uma ilusão (necessária, mas ilusão): é só o que pode fazer com que a diferença entre os indivíduos deixe de *ter de* ser, deixe de ser absoluta[121].

Não há um fundamento (filosófico) positivo para dar às ações justas (como um Imperativo Categórico, por exemplo, pois não tem sentido dizer 'tem de querer', 'deve querer'): elas não têm fundamento, são vazias de conteúdo, enquanto 'justas', pois não há algo positivo que possa lhes valer como motivo. O único fundamento 'positivo' para a ação moral (e nenhuma ação cujo móvel é o egoísmo pode ser moral) é a 'compaixão' (*Mitleid*)[122], ou seja, uma forma muito peculiar de *conhecimento*, dito "conhecimento interno de nossa própria vontade" e de sua "força"[123].

Em seu premiado ensaio *Sobre a Liberdade da Vontade*[124] Schopenhauer procura, em primeiro plano, responder negativamente à pergunta proposta pela

---

[120] Cacciola, M.L., *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, Edusp: 1994, págs. 142-3.

[121] "A compaixão é a base de toda justiça social (como a *Grenzstein* e o *Urphänomen* da Ética), pois é ela quem pode fazer com que a diferença entre os indivíduos deixe de ser absoluta" - Cacciola, M.L., *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, Edusp: 1994, pág. 157.

[122] Até o ponto três, 'nobreza de caráter', ainda se trata de afirmação da vontade (ainda que do outro); só no ponto quatro (beatitude) é que o intelecto não oferece mais motivos à vontade: só então ele 'não quer mais'.

[123] "O que vem também aguilhoar nossa consciência é o conhecimento interior de nossa própria vontade e do seu grau de força. A vida, no seu curso, modela em nós o caráter empírico, sobre o original do caráter inteligível" – *O Mundo*, par. 65, pág. 487. O 'ajuste' esclarecedor wittgensteiniano diria apenas que não se trata exatamente de *conhecimento* do em si, de experiência interna ou de vivências interiores determinadas, mas de gramática e de formas de vida. O 'interno' não se o conhece por dentro, se o vê nas relações e interconexões gramaticais.

[124] *Über die Freiheit des Willens* – Kleinem Schriften, Samtlich Werke, Band III, pp. 520-627, Suhrkamp: 1986. Também a versão parcial em *O Livre Arbítrio*, trad. Lohengrin de Oliveira, Ed. e Publ. Brasil, SP:1977, cuja tradução adotamos quando possível.

Academia da Noruega (sobre a possibilidade de provar a liberdade humana pela autoconsciência), mostrando que a autoconsciência é algo que não pode conter 'em si' todos os dados que fossem suficientes para responder à questão da "aplicação ou não da *necessidade* à produção de um ato de vontade" por meio de um motivo intelectual – como rezava a questão proposta.

Como no caso do sujeito empírico tractariano, para Schopenhauer "a consciência de si é coisa demasiadamente simples e limitada para que se possa falar sobre isso"[125]. Todo o conteúdo da consciência, tudo o que se nos revela aí é o 'eu' de um 'ser volitivo', cujo único poder é o de *afirmar ou negar* o 'querer-viver'.

Os movimentos da vontade, com sua alternância de 'querer e não querer', constituem, para Schopenhauer, o nosso 'sentido íntimo': o "único objeto da consciência"[126].

O mito da liberdade ou 'ilusão natural' do livre-arbítrio tem uma fonte complexa. Atiçados pela falsa interpretação da consciência a nos garantir intimamente 'posso fazer o que quero', e ludibriados pela 'imaterialidade dos motivos' humanos, *acreditamos* que a vontade seja algo que 'decide espontaneamente', que ela seja uma "força capaz de decidir sem razão suficiente", uma 'mera vontade' que impulsiona sem ser impulsionada, 'sem motivos', em uma 'liberdade de indiferença' tal que se poderia "perfeitamente bem deixar de fazer aquilo que se faz"[127].

Tal como do Asno de Buridan se acredita que poderia ir indiferentemente para um lado ou outro[128], assim o Livre Arbítrio humano sugere que lhe é permitido inclinar-se indiferentemente seja para um lado seja para outro, como bem lhe aprouver. E assim, como que tomado por uma imagem agostiniana da vontade, "imagina ele, todavia, poder transformar essa *veleidade* em *volição*, isto é, executar

---

[125] Schopenhauer, SW, III, (1986) pág. 534.

[126] "Aqueles mil movimentos da vontade, estas contínuas alternativas do querer e do não-querer, no seu constante fluxo e refluxo, constituem o único objeto da consciência ou, se assim queiramos dizer, do sentido íntimo" - Schopenhauer, A., *O Livre Arbítrio*, trad. Lohengrin de Oliveira, Op. cit., pág. 41-2.

[127] "Tal é na sua complexidade a fonte da ilusão natural, que nos faz acreditar erroneamente que a consciência afirma a existência do livre arbítrio, neste sentido que, contrariamente a todos os princípios *a priori* da razão pura e a todas as leis naturais, somente a vontade seja uma força capaz de decidir sem razão suficiente, cujas resoluções, em dadas circunstâncias, por um único e mesmo indivíduo, podem inclinar-se indiferentemente para um lado ou para outro" - Schopenhauer, A., Op. cit., págs. 107-08.

[128] Tratado n'*O Livre Arbítrio*, Op. cit., pág. 140s. Segundo Schopenhauer ainda, "a questão do livre arbítrio é na verdade uma pedra de toque por meio da qual se torna possível distinguir os verdadeiros e profundos pensadores dos espíritos superficiais" (pág. 142): "Tudo isso se coaduna perfeitamente com o testemunho da consciência –

a ação que naquele momento se lhe apresenta como possível, consistindo precisamente nisso sua ilusão"[129].

A conclusão de seu ensaio *Sobre a Liberdade da Vontade* é a de que, por um lado, agimos sempre de modo necessário (e por razões internas)[130], e por outro lado, 'a vontade é livre', mas "somente em si mesma e fora do mundo dos fenômenos"[131].

> "A solução que ofereço acerca do problema, não suprime, contudo, a liberdade: apenas a desloca, colocando-a altamente, isto é, fora do domínio das ações individuais, onde se pode demonstrar que ela não existe, colocando-a em um campo mais elevado, porém, mais dificilmente acessível à nossa inteligência – o que revela seu caráter transcendente"[132].

Como, porém, Schopenhauer pretende ter *demonstrado* que no domínio fenomênico não existe liberdade da vontade? Este último ponto nos permite pôr em relevo aquela que nos parece ser uma das principais fontes para o sentido da *nota gramatical* de IF, 613, "não posso querer querer"[133].

No miolo da análise da 'potência de querer', em seu ensaio *Sobre a Liberdade da Vontade*, Schopenhauer parte do conceito de liberdade como conceito negativo, como partia daquele de justiça. O positivo é o obstáculo à ação, a resistência a cuja ausência chamamos de liberdade. Livre significa 'sem obstáculo', 'desimpedido', assim como justo significa 'sem injustiça'. A liberdade varia de acordo com o tipo de obstáculo, podendo ser portanto física, intelectual ou moral[134].

'Eu posso fazer o que quero', no que ainda hoje alguns filosofeiros sem miolos imaginam encontrar a prova do livre arbítrio (...) como uma verdade de fato, atestada pela consciência" - Schopenhauer, A., Op. cit., pág. 112.

[129] Schopenhauer, A., *O Livre Arbítrio*, Op. cit., pág. 110. Diríamos que a ilusão da liberdade consiste na confusão da gramática do querer com a gramática do poder.

[130] "Concluindo: todo humano faz apenas o que deseja e, portanto, age sempre de modo necessário. E a razão está no fato de que ele é já aquilo que quer: porque tudo o que ele faz decorre naturalmente do que é" - Schopenhauer, A., *O Livre Arbítrio*, Op. cit., pág. 166.

[131] "O caráter empírico não é senão a aparência fenomênica do caráter inteligível, submetido pela nossa inteligência às formas do espaço, do tempo e da causalidade, isto é, à modalidade e ao aspecto com que se apresenta à mente a essência própria do nosso eu em si. Resulta indubitavelmente que a vontade é livre, mas somente em si mesma e fora do mundo dos fenômenos" - Schopenhauer, A., *O Livre Arbítrio*, Op. cit., pág. 164.

[132] - Schopenhauer, A., *O Livre Arbítrio*, Op. cit., pág. 167.

[133] Como podemos nos lembrar, para Hacker esta expressão encerra uma 'estranha idéia', mal construída, uma má descrição que leva a concluir que "não se pode querer à vontade (*will at will*)", que "*não se pode querer quando quer que se queira!*" Hacker, P.M.S., Com. Anal., vol. IV, *Mind and Will*, Op. cit., pág. 562.

[134] Schopenhauer, A., *O Livre Arbítrio*, Op. cit., pág. 24.

A liberdade física é a mais 'popular' e consiste apenas na ausência de obstáculos materiais. Neste sentido inicial livre é todo movimento que decorre da própria vontade sem impedimentos materiais de qualquer sorte[135]. Mas até aí só alcançamos o problema da 'potência de agir': os obstáculos possíveis *à ação*[136].

O que importa é a 'liberdade moral', que constitui propriamente o 'livre arbítrio'[137]. É quando, por exemplo, não sendo afastados do que queremos por obstáculos materiais, ainda assim evitamos fazê-lo, por "motivos fortuitos"[138].

O problema que fica por resolver é outro: e 'a vontade em si mesma é livre?'. Ao invés de nos contentarmos logo com a resposta empírica à pergunta pela liberdade da potência de agir, devemos dirigir a pergunta para a 'potência de querer' ela mesma e encarar o 'novo problema' que surge daí: e 'o próprio querer é livre?'[139].

Se apreendemos o sentido da pergunta, o que apreendemos é sua falta de sentido, sua forma tautológica. Se 'ação livre' significa 'ação sem obstáculos', e se 'ação que decorre sem obstáculos' diz o mesmo que 'ação conforme a vontade', então perguntar se a vontade é livre dá no mesmo que perguntar "se a vontade é idêntica à vontade", o que, é claro, é "coisa evidentíssima", com a qual, porém, não se conclui nada[140].

> "Ora, é precisamente a liberdade de querer que agora está em questão, devendo pois o problema apresentar-se da seguinte forma: - 'E podes também querer o que queres?' – o que faria presumir que todo ato de volição dependesse ainda de um ato de volição precedente"[141].

---

[135] "Humanos e animais são *livres* quando nem grilhões nem laços, nem enfermidades nem nenhum outro obstáculo físico ou material constranja as suas atividades ou impeça suas ações" - Schopenhauer, *O Livre Arbítrio*, Op. cit., pág. 25.

[136] "A idéia de liberdade, se atendermos a essa significação popular que acabamos de precisar, implica simplesmente a *potência de agir*, isto é, a ausência de obstáculos capazes de entravar a ação" - Schopenhauer, A., *O Livre Arbítrio*, Op. cit., pág. 26.

[137] "Passarei eu, em seguida, ao exame da terceira espécie de liberdade, a *liberdade moral*, que constitui, exprimindo-nos com uma propriedade rigorosa, o *livre arbítrio*" - Schopenhauer, *O Livre Arbítrio*, Op.cit., p. 27.

[138] Schopenhauer, A., *O Livre Arbítrio*, Op. cit., pág. 28.

[139] "A noção de liberdade, que até então não fora concebida senão sob o ponto de vista de *potência de agir*, apresentava-se agora encarada sob o ponto de vista da *potência de querer*, resultando daí, imediatamente, um novo problema: o próprio *querer* é livre?" - Schopenhauer, A., *O Livre Arbítrio*, Op. cit., pág. 29.

[140] "Já que, segundo essa primeira definição, a palavra livre significa simplesmente 'conforme a vontade', desde então indagar-se se a vontade em si é livre constitui a mesma coisa que indagar se a vontade é idêntica à vontade, o que é coisa evidentíssima, não concluindo todavia em nada" - Schopenhauer, *O Livre Arbítrio*, Op.cit., pág. 30.

[141] Schopenhauer, A., *O Livre Arbítrio*, Op. cit., pág. 30.

O que Schopenhauer procura extrair da constatação deste novo problema é a impossibilidade de conexão de qualquer tipo entre a liberdade empírica (poder de agir no mundo fenomênico) e a liberdade transcendental da potência de querer (o chamado 'livre arbítrio')[142]. Não há conexão, lógica ou empírica, entre o Mundo (a vontade empírica visível) e a Vontade (transcendental e inefável). Conectar os dois confunde o fenômeno com a coisa-em-si, as razões e as causas, o empírico e o transcendental, o externo e o 'interno'[143].

Uma 'vontade livre', um 'livre arbítrio', no mundo fenomênico, seria algo do gênero dos milagres, uma vontade determinada 'por nada'[144], sem razão suficiente e sem causa nenhuma, assim como um 'puro *Fiat*!' da ação, a partir de um misterioso motor sem inércia, que impulsiona sem ser impulsionado, produzindo ações e movimentos pela 'mera vontade'. Enfim, uma imagem agostiniana da vontade.

Nos parece certo que Schopenhauer tenha exercido de fato forte influência sobre nosso autor, o que merece não ser descartado sem mais. Como Schopenhauer é referência reconhecida também como fonte para a visão (anti-historicista) de história da filosofia de Wittgenstein, julgamos pertinente extrair ainda, do ensaio de Schopenhauer, o quadro no qual ele pinta a imagem de Agostinho e de seu papel como pensador da vontade, o que pode, nos parece, lançar alguma luz sobre o papel da Imagem Agostiniana da Vontade nos usos wittgensteinianos.

No item IV de seu ensaio *Sobre a Liberdade da Vontade*, 'Os Predecessores'[145], Schopenhauer quer trazer à nossa lembrança alguns "grandes homens" que tiveram algo a dizer sobre o problema de que se trata[146], e Agostinho é aí apresentado como "a consciência mais plenamente desenvolvida" acerca dele, ainda que se coloque mais como teólogo que como filósofo[147]. Sendo propriamente só com Agostinho que "a filosofia desperta para nosso problema", a sagaz finura

---

[142] "É portanto impossível estabelecer uma conexão entre o conceito original e empírico de liberdade, que se relaciona exclusivamente com a potência do agir, e o conceito de livre arbítrio, que se refere exclusivamente à potência do querer" - Schopenhauer, A., *O Livre Arbítrio*, Op. cit., pág. 31.

[143] "A vontade é confundida com seu fenômeno e é atribuído a este o que só a ela cabe: daí nasce a aparência de uma liberdade incondicionada do indivíduo"- Cacciola, M.L., *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, Edusp: 1994, págs. 169.

[144] "Uma vontade livre, como já dissemos, seria uma vontade que não fosse determinada por razão alguma, digamos, por *nada*, dado que toda coisa que determina a outra ou é uma razão ou uma causa" - Schopenhauer, A., *O Livre Arbítrio*, Op. cit., pág. 34-5.

[145] SW, III, pp. 583-615, trecho omitido na tradução de que dispusemos. Lembra Schopenhauer de início, só para tranqüilizar os espíritos, que mesmo na religião sua crítica à liberdade tem precedentes (como Jeremias, 10, 23 e Lutero com seu *De Servo Arbitrio*), mas que o importante é ir "aos filósofos", idem, pág. 584.

[146] Schopenhauer, SW, III, 583.

(*Scharfsinn*) de Agostinho constitui, desde então, um tipo de escrúpulo, altamente disseminado e difícil de eliminar, cuja presença contagiosa se nota "por quanto eu saiba, em todos os filósofos posteriores, com exceção de três", e de modo tal que ficam todos tão bem enredados em tão suave finura que começam a falar "como se não tivessem tido um precursor"[148]. A *Urbild* Agostiniana da Vontade é tanto quanto ou mais insidiosa ainda que a da Linguagem.

Neste seu "fragmentado relatório" sobre Agostinho Schopenhauer destaca "três fundamentos" mobilizados por aquele autor em sua defesa da liberdade da vontade. É que Agostinho não quer conceder tanto, como Pelágio, da liberdade da vontade: o humano deve alcançar a salvação "por seu próprio esforço" e vir a *se tornar* assim "digno da bem-aventurança"[149]. O primeiro é um fundamento contextual: seu debate com os maniqueus a quem Agostinho *tem de* se opor, pois eles tinham negado o querer-livre "e acatado outra fonte como origem do mal (*des Bösen wie des Übels*)". O segundo fundamento é a "ilusão natural" que Schopenhauer vinha exatamente de denunciar, em virtude da qual o 'Eu posso fazer o que quero' passa por 'liberdade da vontade' e 'voluntário' daí em diante passa a ser idêntico a 'livre'. E terceiro, a necessidade de justificar a "responsabilidade moral do humano"[150], questão para a qual oferece Schopenhauer sua própria compreensão não mitológica do conceito de justiça eterna (no par. 65 d'*O Mundo*).

Sendo a primeira uma base mais particular do contexto histórico de Agostinho e a terceira uma questão mais ampla da preocupação moral em geral, é em torno deste segundo fundamento que queríamos nos deter mais um pouco. Qual seria a fonte dessa 'ilusão natural' identificada por Schopenhauer aqui? ou melhor, trata-se de uma ilusão 'natural' *para quem* e *desde quando*?

Por que se identifica com tanta presteza e naturalidade, ao modo do Bispo Barnes, um vivido poder *escolher* com uma presumida *liberdade de escolha*? O poder 'fazer o que quer' com 'a liberdade da vontade'? ou seja, 'voluntário = livre'?

Desde de que treino algorítmico esta equação ou esta operação de identificação conceitual passa a ser *vista como* 'natural' – já que podemos dizer com alguma certeza que isso ainda não era assim tão natural para os gregos antigos?

---

[147] SW, III, 587. Os argumentos dos teólogos costumam "passar bem ao largo das coisas" , pág. 592.
[148] Schopenhauer, SW, III, 589. (*sie lieber fein leise umschlichen haben*). As três honrosas exceções, com exceção de Schopenhauer ele mesmo, é claro, seriam Hobbes (p. 597), Spinoza (p. 599) e Voltaire (p. 604).
[149] Schopenhauer, SW, III, 587-8.

Acorremos, neste ponto, ao trabalho de Albrecht Dihle sobre A *Representação da Vontade na Antigüidade* (1985)[151], pois ele nos permite fazer um vínculo importante e uma importante diferenciação - em uma espécie de tópica comparativa mais ampla com o conceito de vontade: o vínculo, por sua vez, entre Agostinho e Paulo; e a importante diferenciação entre, de um lado, os vagos conceitos gregos antigos para dizer a vontade e, de outro, a sistemática conceituação judaico-cristã que a palavra sofre em mãos paulino-agostinianas. Isso nos permite localizar um aspecto distintivo entre o jogo de linguagem antigo e o moderno-cristão com a palavra vontade e destacar como, através do *uso expandido* no qual introduz esta palavra, Agostinho inventa o 'homem interior', esta criatura mitológica tão difícil de erradicar do mundo ocidental.

Em sua caracterização dos modos antigo e moderno de representar a vontade Dihle faz notar que o que melhor nos indica o caminho até nosso conceito de vontade são "conotações e fatores semânticos contextuais", e que as 'funções' que a palavra desempenha "só no contexto da história das idéias" se o pode entender[152]. Nestes termos seria possível mostrar que Agostinho é o inventor do conceito moderno de vontade, enquanto que, ao mesmo tempo, está oferecendo uma formulação filosófica adequada para as doutrinas, da graça e da predestinação, de Paulo, apenas esboçadas em suas epístolas.

É Agostinho quem se concentra nesta palavra para elaborar com ela seu novo projeto da Queda e da Salvação precisando-a então como "vontade em si"[153].

Concluindo este pequeno painel como um esboço tópico comparativo das ramificações históricas da Imagem Agostiniana da Vontade, gostaríamos de destacar três pontos: a) uma caracterização comparativa de quatro sentidos da vontade (grega, judaica, paulina e agostiniana); b) o aspecto distintivo do conceito judaico-cristão para o conceito grego de vontade; e c) algumas peculiaridades, enfim, da Imagem Agostiniana da Vontade.

A vontade grega, que vencia o mito pelo *Lógos*, não concebia uma independência entre vontade e razão. Já na vontade judaica, a religação com Deus se dá pela vontade. A vitória sobre o mito, a união com o Deus verdadeiro, se dá

---

[150] Schopenhauer, SW, III, 589.

[151] Dihle, A., *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Vandenhoeck e Ruprecht in Göttingen: 1985. Agradecemos ao Prof. Oswaldo Giacóia por mais esta indicação.

[152] "*ideengeschichtlichen Kontext*" - A. Dihle, Op. cit., págs. 29 e 149 respectivamente.

pela fé e é um ato antes de coragem que de inteligência - como no exemplo do pai Abraão. Na vontade paulina, por sua vez um amálgama grego-judaico-romano-cristão, se vislumbra um primeiro 'voluntarismo' ocidental, mas que deixa os primeiros cristãos ainda sem um conceito preciso de vontade. Com a oposição agostiniana entre o mundo (vagamente cognoscível) externo e o (intenso) mundo interno da Vontade, com a radical prioridade concedida a este sobre aquele, há uma expansão da noção de "experiência própria" sem precedentes em toda a antigüidade.

Em Homero, por exemplo, não existe uma vontade *entre* o desejo e a ação ou entre a reflexão e a ação, como um fator que permitisse uma avaliação moral independente, que se pudesse isolar, não sendo, no entanto, a noção de uma boa/má vontade totalmente desconhecida no Direito grego antigo. O paradoxo socrático de que "ninguém erra porque quer" era algo bastante enraizado no pensamento grego[154].

A filosofia grega começa a reflexão pela ordem cósmica, não pela ação humana, e mesmo em Aristóteles, com seu conceito de uma inteligência prática, "não se vê chegar a se formular nenhum conceito de vontade pelo qual se especificasse um modo de formulação e um modo de avaliação das intenções humanas" que fosse, como em Paulo e Agostinho, "independente do conhecimento" pelo qual surge[155]. Isto distingue o conceito moderno do antigo. Mesmo com todo seu empenho em analisar e avaliar ações humanas, "os gregos não fizeram vingar nenhum conceito determinado de vontade"[156].

No voluntarismo paulino temos uma linha divisória que marca a ruptura com o modo de pensar grego antigo. O que o distingue, seguindo Dihle, é o fato de Paulo não procurar mais distinguir, como na tradição, qual a parte valiosa da natureza humana, mas em colocar *em ação* o "homem total", totalidade esta "concebida primariamente como intenção, como vontade"[157]. Mas Romanos 7,19 ("Não faço o bem que quero, faço o mal que não quero") é somente ainda uma 'promessa' de um conceito de 'vontade interna', radical e totalizante, e plenamente autônoma em

---

[153] Dihle, Op. cit., pág. 162.
[154] Dihle, Op. cit., págs. 38 (Homero), 42 (Direito) e 43 (Sócrates).
[155] Dihle, Op. cit. pág. 78 (Aristóteles).
[156] Dihle, Op. cit., pág. 79.
[157] Dihle, Op. cit., págs. 97-8.

relação ao mundo exterior, suas obras e sua ciência, como se cumprirá depois, por obra e graça de Agostinho.

Este novo conceito de vontade de Agostinho, no entanto, está "disperso pela totalidade de sua obra", ainda que seja um 'ponto central de referência' em cada uma de suas doutrinas. Em Agostinho, o centro (a vontade) está em toda parte. Na imagem agostiniana da vontade até mesmo a fé é a ela assignada: "Agostinho descreve todo o modo de viver dos seres como modo de realização de sua vontade"[158]. A vontade se torna então, com Agostinho, "o mais importante fator da vida humana" a qual, "uma vez pervertida, escolhe o mal, mesmo se seu portador tem conhecimento do bem"[159]. Como em Paulo, em Agostinho a vontade não é mais uma parte da alma, mas designa uma 'função': permite determinar seus diversos "modos de realização"[160].

Por um lado, portanto, os gregos nunca chegaram a formular um termo para algo como a "vontade em si" agostiniana e, por outro, contra a opinião de Paulo em Rom. 10, 12, de que "não há diferença entre o grego e o judeu", devemos dizer que há sim, ao menos uma diferença importante aqui: esta mesma que Paulo, neste texto, pelo seu uso do verbo querer, está proporcionando que venha a se configurar.

A invenção da 'mente' (*mens*) moderna, por obra e graça de Agostinho, a invenção do 'mundo interior', passa decisivamente pelo seu uso do conceito de vontade – e, especialmente, pela sua identificação entre 'arbítrio' e 'livre-arbítrio', só com o que se torna razoável pensar um mundo de sofrimentos criado por um deus sumamente bom, encontrando, para os males do mundo, um culpado: a vontade individual humana pervertida.

A ilusão de equacionar 'voluntário' e 'livre', que para nós se tornou tão 'natural', tem também sua datação de nascimento, e o que fez foi apenas 'naturalizar' um certo *modo de ver* o *sentido* das ações próprias e alheias, ou seja, introduziu um paradigma para lances futuros, antes inexistente, o qual, desde então, vem distorcendo sistematicamente as nossas tentativas de fazer descrições de nossa 'vida interior', ou melhor, de nossas 'vivências de uma significação'.

---

[158] Dihle, Op. cit., pág. 145. E talvez por isso ele permaneça atraente para Schopenhauer.
[159] Dihle, Op. cit., pág. 147.
[160] Dihle, Op. cit., pág. 149.

Fim, e Finitude Cósmica

Schopenhauer não diz o que é o mundo, mas apenas que ele é *visto como* Vontade (*als Wille*), todo ele, por um lado, e como Representação (*als Vorstellung*) todo ele também, por outro. Trata-se da atitude transcendental de ver o *mesmo* mundo ora como fenômeno ora como coisa em si.

Segundo a Profa. Cacciola, em seu esforço por mostrar Schopenhauer como uma opção legítima no interior do criticismo - combatendo assim a imagem ainda dominante de um 'Schopenhauer pré-crítico', devida aos seus assim entendidos compromissos dogmáticos com uma 'ontologia da vontade' -, trata-se de delimitar o conceito schopenhaueriano de vontade (cuja gênese pode ser traçada desde a Terceira Antinomia de Kant), sendo "necessário salientar o caráter de atividade da vontade", que "não se refere a um ato intelectual reflexivo", mas a um "agir relativo à experiência interna". Há com isso uma "verdadeira ruptura" que "abre um novo campo de investigação na questão da finitude do saber humano, posta por Kant"[161].

Neste sentido concordamos também com Brian Magee quando este diz que "Janik e Toulmin estão justificados a dizer de Wittgenstein que 'a preocupação central de seus últimos anos permanece a mesma da juventude: completar as tarefas lógicas e éticas iniciadas por Kant e por Schopenhauer'" [162].

Porém, como já ressaltamos, é preciso marcar um limite para este uso da noção de 'interno'. Se trata-se de uma 'experiência interna', esta *internalidade* não releva de alguma forma sutil de *conhecimento*, mesmo uma forma peculiar de conhecimento direto e não causal, da própria vontade. Se há algo de 'interno' na vontade isso não envolve um fino auto-conhecimento psicológico intuitivo sutil, mas apenas uma descrição gramatical perspícua e terapêutica dos usos do verbo querer. O problema de Schopenhauer aos olhos gramaticais não é sua presumida ontologia, mas a presumida 'epistemologia sutil' do querer-interno, a forma 'não-fenomênica' de se 'conhecer' algo 'desde dentro', no lugar de se ver que a essência, mesmo a da 'vontade íntima', está também expressa na gramática.

Um pequeno 'ajuste' no ponto de vista, no mais, fundamentalmente correto, de Schopenhauer: para a filosofia da linguagem de Wittgenstein a essência do 'interno' jamais é algo cognitivo, é sempre gramatical - mesmo a da 'vontade em si'.

---

[161] Cacciola, M.L., *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, Edusp: 1994, pág. 22. Um traço paulino parece se conservar neste conceito.
[162] Magee, B., *The Philosophy of Schopenhauer*, Op. cit., pág. 302.

Capítulo III. b – A Vontade nas fases da Fase Intermediária

No meio do caminho, entre a adesão a uma imagem agostiniana unilateral (da linguagem e da vontade) no *Tractatus*, e sua denúncia como imagem mitológica nas *Investigações*, existe uma pedra. Fase menos estudada de Wittgenstein, em comparação com as duas mais consolidadas (e a primeira parece ser mais, ainda, que a segunda), as polêmicas sobre esta 'fase de mediação' refletem as polêmicas em torno das relações de continuidade e descontinuidade que se quer ver entre suas duas grandes obras publicadas, tanto em função das razões de abandono do TLP como em relação à especificidade das posições assumidas nas *Investigações*. Mais uma vez, o sentido de nossa abordagem desta fase, como segundo estágio de nossa digressão, é apenas topicamente complementar aos dois pontos já assentados. Queremos percorrer alguns textos desta fase bastante rica das reflexões de Wittgenstein para caracterizar alguns usos que ele faz aí da noção de vontade, no que estes usos, enquanto ligados a um 'modelo do cálculo', possam permitir esclarecer, por contraste, os usos ora empírico ora transcendental da vontade segundo o 'modelo lógico-axiológico' do *Tractatus* e seu uso segundo o 'modelo gramatical' nas *Investigações*.

Depois de termos mostrado o modo de presença do problema da vontade nas *Investigações* e no *Tractatus*, voltamo-nos portanto para alguns momentos distinguíveis da fase intermediária (1928-36), desde a *Conferência sobre Ética* e *Some Remarks*, passando pelas *Philosophiche Bemerkungen*, por alguns *Ditados* e pelo *Big Typescript* (versão final), até os *Blue and Brown Books*, para circunscrevê-los em relação à assim chamada 'fase do cálculo' e caracterizar os modos de tratamento que aí se pode encontrar do conceito de vontade.

Ao examinarmos a *aplicação* dos modelos à problemática da vontade, e em suas conseqüências para o problema da arbitrariedade e da autonomia das regras (lógicas; dos sistemas de cálculo; da gramática), temos em conta a importância de distinguir diferentes táticas[163] dentro de uma mesma estratégia geral, a qual tem, como já salientamos, como traço marcado de continuidade, a perene busca de clareza na distinção entre o que é empírico e o que é *a priori*, ou essencial, distinguir as relações externas e internas que estabelecemos na e pela nossa linguagem,

enquanto esta é entendida como constitutiva da significação das palavras com que falamos dos objetos (e dos sujeitos) do conhecimento. Visamos, por fim, focalizar e colocar algumas questões a respeito de um trecho do *Big Typescript, 56*, no 'miolo' da Fase Intermediária, trecho este muitas vezes usado para elucidar a arbitrariedade da gramática nas *Investigações*. Buscamos promover com isso um contraste do específico do modo de pensar de Wittgenstein neste momento com o das fases mais conhecidas, e às vezes vistas como 'incomensuráveis', tanto entre si como em relação à tradição filosófica[164], do *Tractatus* e das *Investigações Filosóficas*.

Os diferentes momentos da formulação wittgensteiniana do problema da aprioridade do sentido face à experiência contrasta basicamente, portanto, a tática 'logicista' do TLP, a tática 'do cálculo' própria à fase intermediária e a tática especificamente 'gramatical' que encontramos nas *Investigações Filosóficas*. Nosso ponto é assim destacar algumas diferenças táticas na abordagem de um *problema filosófico*, como o da vontade, apontando os riscos interpretativos que corremos de confundi-las, e anacronizá-las, devido a traços estratégicos que têm em comum[165].

A afirmação da 'Autonomia da Gramática', como a da autonomia da Lógica no *Tractatus*, é também assumida, ao seu modo, na Fase Intermediária, ou seja, como autonomia do cálculo ou dos 'sistemas de cálculo'. A afirmação da autonomia do sentido face à experiência, típica das estratégias racionalistas modernas de fundamentação do conhecimento, contra o modelo explicativo empirista, aparece cada vez mais como associada a uma marca de 'convencionalismo', de relativismo e de ceticismo, devido enfim à 'arbitrariedade' (*willkürlichkeit*) a que as regras mais básicas da linguagem ficariam submetidas, regras para as quais seria tarefa filosófica (em uma filosofia da linguagem) encontrar uma *justificação*[166].

---

[163] O temos como modelo tal como aplicado por Joëlle Proust em *Questions de Forme* (1986); cf. Anexo I.4.

[164] Por exemplo no verbete 'filosofia' do *Dicionário Wittgenstein* de Glock lemos que "Alguns comentadores acreditam que Wittgenstein optou por manter uma relação de incomensurabilidade com a tradição filosófica. De acordo com esta posição da 'não posição', sua obra não contém argumentos que satisfaçam os padrões do discurso filosófico" – Glock, H-J. *Dicionário Wittgenstein*, Jorge Zahar editor, Rio de Janeiro: 1997, verbete 'filosofia', pág. 166.

[165] Como o uso de 'gramática' já, e de solipsismo ainda, na Fase Intermediária; e do contraste do 'cálculo e cozinha' ainda nas *Investigações*. Uma severa restrição de nosso enfoque - além de desconsiderarmos seu último texto *Sobre a Certeza* -, como já pode estar claro, é o de concentrar-se no plano dito 'psicológico' da reflexão wittgensteiniana, deixando de lado também sua filosofia da matemática, cuja importância reconhecemos como fundamental para qualquer pretensão a se abordar o sentido da filosofia wittgensteiniana como um todo - especialmente no que toca à fase intermediária -, cujo tratamento, porém, extrapola nossas atuais competências, levando-nos a nos concentrarmos na sua assim chamada 'filosofia da psicologia' (ou gramática do agir humano).

[166] Para o vínculo entre o problema da autonomia das regras e sua arbitrariedade na história recente da analiticidade, ver J. Proust (1986), Anexo I.4.

Compreender a autonomia das regras que garantem o sentido de nossas palavras seria assim compreender o sentido, ou em que medida as regras da linguagem são, e em que sentido, ou medida, não são arbitrárias, ou seja, *dependem da vontade*. Com isso, 'arbitrário' parece passar a ter um sentido negativo inicial quase sinônimo de 'sem justificação' - se a justificação era para ser pensada segundo o pressuposto de uma 'harmonia pré estabelecida' entre linguagem e realidade. Pois o sentido da autonomia da linguagem é a cada vez diferente conforme se procure justificá-la com base na forma lógica de nossa linguagem, com base em sistemas de cálculo segundo o modelo do jogo de xadrez, ou com base em jogos de linguagem e formas de vida. Só a Gramática, segundo as *Investigações*, justifica o sentido de uma significação (o que antes era feito pelos Sistemas de Cálculo, e antes ainda pelo puro cristal da Lógica), mas a Gramática é ela mesma, 'em certo sentido', arbitrária. O reenvio a alguma base (*Grund*) de justificação parece ser o único remédio contra a arbitrariedade completa das regras, e o problema permanece sendo o de justificar esta 'base' sem comprometer a autonomia do sentido – sem regresso ao infinito, sem circularidade e sem dogmatismo.

Se restringimos simplesmente a significação válida de 'arbitrariedade' a 'autonomia', isso não elucida de per si, ao nosso ver, a natureza arbitrária das regras gramaticais, mas apenas redobra os problemas do conceito de autonomia. A autonomia do sentido é alvo perene da estratégia geral wittgensteiniana. Mas a gramática, a lógica e os sistemas de cálculo não são igualmente 'arbitrários' (*willkürliche*) se não por outras razões, simplesmente porque o conceito de vontade (*Wille*) não é o mesmo ao longo da trajetória - como pretendemos ter já evidenciado.

Na falta de uma estrutura referencial, como a que o TLP oferecia com o Espaço Lógico de sua ontologia formal (ou como um Terceiro Reino de Frege, um Terceiro Mundo de Popper, um 'Tú Íntimo' de Agostinho ou um mundo platônico de Idéias, por exemplo), parece que 'cairíamos' em um puro relativismo convencionalista e na arbitrariedade mais completa, dando razão deste modo ao cético. Na fase intermediária os sistemas de cálculo passam a cumprir o papel do espaço lógico tractariano, assim como nas *Investigações* o conceito de 'formas de vida' passa a cumprir este papel, alterando amplamente o sentido de se falar em 'fundações' em filosofia da linguagem.

Notamos haver, entre o TLP e as *Investigações*, um grande deslocamento no papel dos usos do simbolismo (natural e artificial) para a delimitação do sentido, e para a linha de justificação de sua autonomia, passando de uma 'Teoria da Figuração' e de sua concepção tornada clássica de 'Imagem' (ou '*Bild* 1'), para uma 'terapia das imagens' (e sua nova concepção, ou '*Bild* 2'[167]).

A 'essência da linguagem' no *Tractatus* era apenas uma imagem unilateral agostiniana, a qual se desfaz *aos poucos*, e reconhecê-lo implica promover amplos deslocamentos conceituais, que vão, também, ocorrendo *aos poucos*. Um tal deslocamento se reflete fundamentalmente, assim o entendemos, e pretendemos tê-lo mostrado, por exemplo no deslocamento correlativo da concepção agostiniana, mentalistamente referencialista, de vontade (como um motor *fiat* sutil), que passa de 'ora empírica, ora transcendental', fundada na oposição entre 'fato e valor' tal como a encontramos no TLP, para uma concepção gramatical da vontade (nem empírica nem transcendental), 'fundada' pois, em formas de vida, decididamente *entre* o transcendental e o empírico, como a encontramos nas *Investigações*[168].

Existe assim uma grande alteração no modo de conexão entre 'vontade e mundo', a qual podia ser dita 'mística' no *Tractatus*, e é vista agora como 'terapêutica', nas *Investigações*.

O mapeamento das relações de derivação e ruptura, ou de continuidade e descontinuidade, entre a concepção logicista e a gramatical do *a priori*, demanda portanto um exame atento da Fase Intermediária (1928-36), também batizada como 'Fase do Cálculo', cuja delimitação temporal, no entanto, é ainda objeto de controvérsia. Steve Gerrard, por exemplo, focalizando a filosofia da matemática, divide diferentemente a fase intermediária, ou 'do cálculo', como indo "desde fins dos anos 20 até 1944 (ano da revisão do material que seria a parte I das

---

[167] Cf. A.R.Moreno, *Através das Imagens* - Ed. Unicamp, 1995: "A concepção da proposição como imagem é uma imagem que aos poucos se desfaz" (pág. 44) – interpretamos, com autorização do autor, o primeiro uso de 'imagem' nesta citação como '*Bild* 1' – relativo ao TLP -, e o segundo uso como '*Bild* 2' – relativo às *Investigações*. Segundo Glock, este deslocamento é normalmente *visto como* 'empobrecedor' da filosofia, e um de nossos alvos principais é mostrar que isso é um equívoco. A "promessa de uma análise crítica", diz Glock, "é substituída por uma prática terapêutica: a filosofia dissolve as confusões conceituais às quais os problemas filosóficos supostamente devem sua existência. Esse quadro parece empobrecedor da filosofia, sendo geralmente considerado a parte mais fraca da obra do segundo Wittgenstein" – Glock, Dicionário Wittgenstein, verbete 'filosofia', Op. cit., pág. 165.

[168] Cf. A.R.Moreno, *Através das Imagens* – Ed. Unicamp, 1995, cap. 5: "Entre o transcendental e o empírico: Formas de Vida".

Investigações)"[169]. Mas o próprio Gerrard justifica nosso modo de ver a fase intermediária como indo de 1928 a 1936, quando diz, em seguida:

> "No meio dos anos trinta suas visões começam a mudar para a concepção dos Jogos de Linguagem, e pelos começos dos anos quarenta sua visão da linguagem matemática como um nexo de jogos de linguagem sobrepujou completamente a visão do cálculo"[170].

A diferença portanto é que damos como limite superior da fase intermediária não o momento em que a concepção madura está cristalizada (1944), mas o momento em que começa decididamente a se alterar neste sentido (1936). O paradigma ou o 'modelo do cálculo', como enfatizam Backer e Hacker, não é algo exclusivo da fase intermediária de Wittgenstein, dada a importância que o modelo matemático tem para a lógica desde Frege (ou, se quisermos, desde Leibniz). O que justifica chamar esta fase como 'do cálculo' é justamente seu uso na fase intermediária no papel de fundamentação das regras, o que é algo já bem mais flexível que o modelo referencialista do TLP, mas ainda bastante rígido em comparação com os modelos de jogos de linguagem das *Investigações*.

Queremos, portanto, da fase intermediária, conseguir obter uma caracterização do tipo de ligação vontade-mundo que está sendo aí pressuposta, bem como alcançar o sentido no qual as regras da linguagem são concebidas, neste momento, como *arbitrárias*. Se na teoria do *Tractatus* o mundo da representação é completamente independente de minha vontade, e se na terapia das *Investigações* ver aspectos e representar-se já dependem essencialmente, isto é, gramaticalmente, da vontade, é na fase intermediária que as coisas começam a ser decididamente invertidas.

Nosso ponto aqui é, portanto, procurar marcar alguma diferença mais relevante nos modos como Wittgenstein concebe a autonomia e a arbitrariedade gramaticais em alguns estágios da Fase Intermediária, em sua relação tanto com a fase anterior, que ele passa a criticar, como em relação à fase posterior, ainda não amadurecida, de seu pensamento, para obter com isso uma visão mais clara acerca da trajetória reflexiva que conduziu nosso autor à posição, muitas vezes criticada

---

[169] Gerrard, S. - *Wittgenstein's Philosophies of Mathematics* – Synthese n° 87, 1991 (pp.125-142), pág. 125.
[170] Steve Gerrard, Op. cit. pág. 126.

como insustentável, tida como altamente problemática ou, de qualquer modo, como francamente aberta a controvérsias, do chamado 'Convencionalismo Radical' de Wittgenstein (ou "*Full Blooded Conventionalism*", nas palavras de Dummett[171]).

Desde os *Notebooks 1914-16* podemos ver como Wittgenstein reluta em um dilema na concepção da vontade[172]: entre uma versão empirista (James) onde a vontade não é mais que uma experiência, um fenômeno que observamos, 'algo que nos acontece'; e outra transcendental (Schopenhauer) onde a vontade não pode ser uma experiência, mas sim o próprio agir em sua realização (*Wirkung* da '*objetidade*'[173]), não um fenômeno (da 'objetividade') que observamos, mas 'algo que fazemos', uma 'atividade'. A solução conciliatória proposta pelo *Tractatus* procura conceder um lugar, em relação ao espaço lógico, para um pseudo sujeito empírico e um inefável sujeito transcendental, seguindo a bela distinção kantiana entre 'caráter empírico' e 'caráter (in)inteligível', tal como interpretada por Schopenhauer[174].

Vejamos alguns modos como este problema reaparece quando Wittgenstein retorna à filosofia acadêmica a partir do final dos anos 20.

Longe de pretendermos fazer aqui um tratamento exaustivo das diversas obras da fase intermediária, e do emaranhado de temas em constante mutação de que se compõem, as focalizaremos seletivamente em um recorte que nos permita minimamente caracterizar com alguma consistência os textos do *Big Typescript*, que é nosso alvo final. Antes do problema da vontade no *Big Typescript*, que vemos como *miolo* da Fase Intermediária, destaquemos então alguns momentos marcantes

---

[171] Dummett, M.A.E., *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*, in: *The Philosophical Review* LXVIII (1959), pág. 329. Texto referido por Baker e Hacker no Comentário Analítico II (1985): "Precisamente um tal convencionalismo radical (*full blooded*) é comum ser extraído da última filosofia de Wittgenstein" – Op. cit., pág. 340.

[172] Um tal dilema é assim reconstruído por P.M.S. Hacker no *Com. Anal.* IV, *Mind and Will* (1996), págs. 587-8.

[173] Schopenhauer distingue sistematicamente *Objektivität* de *Objektität*, reservando o primeiro termo para a objetividade científica, própria ao Mundo como Representação (ser objeto para um sujeito, *habitus*), e o segundo para a objetivação das formas pelo em-si, no Mundo como Vontade ("*Corpus est objectitas voluntatis. Objectivitas in mentis est habitus*"). "O corpo é '*Objectität des Willens*'. Anteriormente, como nota Schöndorf (1982, p. 174), Schopenhauer havia escrito 'O corpo é a *visibilidade* da vontade', mas risca a palavra '*objetividade*' substituindo-a por '*objetidade*', termo escolhido para exprimir o aparecer (*erscheinen*) da vontade no corpo em ação" - Cacciola, M.L., *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo* Edusp/Fapesp: 1994, pág. 42. A 'objetidade' é assim, em Schopenhauer, a fonte da 'individualidade' autêntica da vontade de cada um, enquanto a 'objetividade' é a fonte da aparência de sermos 'indivíduos' no mundo da representação, segundo, como vimos (cap. III.a.9), o 'Princípio de Individuação' schopenhaueriano.

[174] Para este filósofo, no *'auto-conhecimento' de si como 'em-si'* (vontade), através da compaixão, não há nenhum conhecimento da própria consciência, mas apenas dissolução (aniquilação) de uma coisa tal. Conforme anotação de Ambrose, Wittgenstein teria dito nos anos 30 que "O que o solipsista quer não é uma notação na qual o ego tivesse o monopólio, mas uma na qual o ego se esvanecesse (*vanishes*)"- Ambrose, A., *Ludwig Wittgenstein: A Portrait*, in: *Ludwig Wittgenstein Philosophy and Language*, por Ambrose e Lazerowitz, Thoemmes Press, England: 1996, pág. 19.

de suas beiradas: primeiro o momento inicial de *Some Remarks on Logical Form* e da *Conferência sobre Ética*, das *Bemerkungen* e dos *Ditados a Waismann*, que sinalizam ambiguamente o afastamento e a manutenção de idéias tractarianas quanto aos 'fatos' como aos 'valores'; depois a fase final da Fase Intermediária, com o *Blue* e *Brown* Books, e as *Notas sobre Experiência Privada e Dados dos Sentidos*. A Fase Intermediária também é um angu quente que se come pelas beiradas.

Podemos dividir esta fase (1928-36), na qual Wittgenstein promovia uma constante alteração em seus conceitos, em três momentos ela mesma, para efeito de caracterização:

1 – 1928-31: o momento inicial da fase intermediária, com o retorno de Wittgenstein à filosofia acadêmica e as primeiras tentativas de apresentar mudanças em suas concepções. Englobamos assim o texto *Some Remarks on Logical Form*, o da *Conferência sobre Ética*, das *Philosophische Bemerkungen* e os *Ditados* a Waismann (1930-31);
2 - 1932-33: o que podemos chamar de 'miolo' da fase intermediária, expresso na versão final do *Big Typescript*;
3 - 1933-36: o momento final da fase intermediária, com a subseqüente guinada rumo às *Investigações*, expresso no *Blue Book* (1933-34) no *Brown Book* (1934-36) e nas suas contemporâneas *Notas sobre Experiência Privada e Sense Data*.

Notamos com isso uma alteração contínua na forma discursiva de apresentação do texto filosófico em Wittgenstein: da arquitetônica em estilo Bauhaus dos sete degraus definitivamente construídos com pseudo-proposições aforismáticas no TLP (e sua enumeração sistemática segundo o peso lógico de cada uma), Wittgenstein passa à forma de capítulos e parágrafos que encontramos tanto nas *Philosophische Bemerkungen* como nas duas partes (psicologia e matemática) da única de suas obras provida de capítulos titulados, a versão final do *Big Typescript*; ou seja, esta forma (em capítulos e parágrafos) é usada tanto no momento inicial como no miolo da fase intermediária. No final desta fase, Wittgenstein adota primeiro a forma de um texto corrido, dito iconoclasta[175], no *Blue Book* (no qual também se

[175] "O *Brown Book* (...) parece menos explicitamente iconoclasta que o ***Blue Book***" – A. Ambrose, *Ludwig Wittgenstein: A Portrait*, in: *Ludwig Wittgenstein Philosophy and Language*, por Ambrose e Lazerowitz, Thoemmes Press, England: 1996, pág. 22.

posterga para a segunda metade o problema da experiência pessoal e do solipsismo), e passa daí para a forma em duas partes em que se distribuem os parágrafos, em geral longos e linearmente numerados, do já 'publicável' *Brown Book*. Na fase final Wittgenstein passa a tratar separadamente filosofia da psicologia e filosofia da matemática, que ainda vinham juntas no *Big Typescript*.

Constatamos assim que entre aqueles sete degraus construídos no TLP e as quase setecentas frentes de trabalho abertas em estilo dialógico na parte I das *Investigações* (com sua parte II, dedicada ao problema da 'experiência pessoal'), temos estas formas mediadoras de discurso filosófico, que foram experimentadas e abandonadas por Wittgenstein durante a Fase Intermediária.

Acabamos de descrever estas alterações de forma discursiva seguindo sua trilha cronológica. Porém, a forma de apresentação dos textos que adotamos aqui não seguirá estritamente esta seqüência. Como queremos apenas destacar aspectos característicos dos três momentos da Fase Intermediária (a qual se aparenta mais a um fluxo que propriamente a uma posição) no que eles tangem ao nosso problema da vontade, pareceu-nos melhor caracterizar, como fizemos antes com o miolo da seção 600 das *Investigações*, primeiro o umbral inferior da Fase, o momento inicial (1928-31), e em seguida seu umbral superior, o momento final (1934-36), quando Wittgenstein abandona a revisão que fazia do *Brown Book* (mais precisamente em agosto de 1936)[176] e passa a formular o que conhecemos hoje como parte I das *Investigações*. Só então apresentamos o miolo da Fase Intermediária (1932-33) representado pela versão final do *Big Typescript*, do qual queremos destacar as linhas de comparação usadas por Wittgenstein, *neste* momento, para elucidar a arbitrariedade das regras gramaticais.

[176] Talvez por acaso Wittgenstein teria abandonado o *Brown Book* quando revisava justamente o trecho sobre 'ação voluntária' (*Brown Book*, II, 13), como registra R. Rhees no Prefácio a este livro. Rush Rhees ao que parece se utiliza do manuscrito do *Big Typescript* (*Zweite Umarbeitung*) como base para editar a primeira parte daquilo que é conhecido como '*Gramática Filosófica*'; aquele texto parece ter sido também uma base para temas dos *Ditados* de Wittgenstein a Schlick em 1932/33. O miolo da Fase Intermediária nos parece, assim, ter seu teor concentrado no *Big Typescript*.

III.b.1- Momento inicial da Fase Intermediária

Some Remarks on Logical Form e a *Conferência sobre Ética*

Estes dois textos, os primeiros que Wittgenstein traz ao público acadêmico filosófico após o TLP, formam um par peculiar: o primeiro ajuda a entender os limites da lógica tractariana segundo seu autor, em sua incipiente tentativa malograda de consertá-lo – apesar de ter sido repudiado; o segundo ajuda a explicitar a axiologia do TLP – e parece ter sido efetivamente apresentado ao público a que se destinava[177].

Em *Some Remarks* Wittgenstein deixa constatado o problema das cores cuja fenomenologia mostra exclusões de que a lógica tractariana não consegue dar conta. O TLP dizia garantir a autonomia do sentido da linguagem em relação aos fatos (TLP, 2.0141) e a exclusão lógica *a priori* para o caso das cores (TLP, 6.3751)[178]. Donde a possibilidade aventada de se aperfeiçoar a notação simbólica através da introdução de números (racionais ou irracionais) na estrutura das proposições atômicas – como sugere a "primeira nota definitiva" de *Some Remarks*: por exemplo " 'P é vermelho' = '[6-9, 3-8]V', onde 'V' é um termo inanalisado".

A rejeição do artigo por seu autor não diminui sua importância, ao contrário do que sugere Anscombe[179], para a compreensão da trajetória de Wittgenstein, tanto em relação às dificuldades deixadas pelo TLP quanto em relação aos desafios pós 30. Apesar de estarmos aqui ainda envolvidos com o fantasma das proposições atômicas, as quais deveriam, de algum modo, conter o material de que se fala, Wittgenstein passa a buscar novas chaves para explicar a exclusão de cores, ou mais geralmente as exclusões lógicas em sistemas graduados, reconhecendo nestes uma "multiplicidade lógica maior que a de nossas atuais possibilidades", e assim, que a expressão lógica adequada "ainda não foi alcançada" – como o diz a frase final do texto.

---

[177] "Um *typescript* de um texto sobre ética, escrito evidentemente para ser lido para uma sociedade em Cambridge, e provavelmente lido efetivamente para *Os Heréticos* em 1929 ou 1930" (nota 01, pág. 95), no artigo de Redpath, T., *Wittgenstein and Ethics*, in: *Ludwig Wittgenstein Philosophy and Language*, por Ambrose e Lazerowitz, Thoemmes Press, England: 1996.

[178] TLP, 6. 3751: "Que, por exemplo, duas cores estejam ao mesmo tempo em um lugar do campo visual é impossível e, na verdade, logicamente impossível, pois a estrutura lógica das cores o exclui". Cf. em Salles, J.C., *A Gramática das Cores em Wittgenstein*, Ed. Unicamp: 2001, o tratamento detalhado do problema das cores em Wittgenstein, e em especial o papel deste aforismo na economia interna tractariana e em seu desarranjo pós-TLP.

Na *Conferência sobre Ética* nos é oferecida, como diz Redpath, uma "imagem galtoniana da ética" como um "rol de sinonímias dos traços característicos da ética"[180]. Neste texto Wittgenstein estabelece a distinção dos juízos de valor em "dois sentidos bem diferentes": um "ético ou absoluto", e outro "trivial ou relativo", como por exemplo, "eis uma boa cadeira" ou "não jogar tênis mal". O juízo de valor relativo é um mero enunciado de fatos, o que significa simplesmente que "satisfaz certo modelo predeterminado"[181], e pode sempre ser posto em uma forma na qual perde toda a aparência de um juízo de valor, como também em "Esse é o caminho certo para Granchester". Aí encontramos "fatos, fatos, fatos, mas não ética", e "nenhum enunciado de fato pode ser ou pode implicar um juízo de valor absoluto"[182]. Não há sentido em falar de um "caminho absolutamente certo" independente de um alvo predeterminado.

Na segunda parte do texto da *Conferência* Wittgenstein descreve então uma série de experiências ou de vivências sobre as quais se dizia tentado a usar expressões tais como "bem absoluto" ou "valor absoluto": a) o espanto com "a existência do mundo", b) o sentir-se "absolutamente seguro" e c) o sentir-se "absolutamente condenado" (entre parênteses Wittgenstein destaca que "esse é um assunto inteiramente pessoal e outros achariam outras vivências mais impressionantes"[183]). Ele termina o texto chamando a atenção para a falta de sentido em exprimir lingüisticamente estas vivências – ressaltando sua reação contra qualquer pretensão a uma 'ciência moral'[184]. Conclui assim que

---

[179] O ponto é defendido por Moreno, A.R. em *Fenomenologia e Problemas Fenomenológicos*, in: Manuscrito, vol. XVII, n. 2, out/1995, pp. 199-225.

[180] Redpath, Op. cit., pág. 97. Diz Wittgenstein: "Enumerando-as, procuro produzir o mesmo tipo de efeito que Galton, quando ele fotografava um certo número de faces, sobre uma mesma placa sensível, a fim de obter uma imagem dos traços típicos que têm em comum (...), traços característicos que são aqueles da Ética" *Conferência sobre Ética* – Gallimard (1992), pág. 143. Este modo de tratar o problema da ética já marca um passo notável de afastamento em relação à concepção tractariana de inefabilidade e silêncio. Aqui Wittgenstein admite já o uso de *analogias* e a introdução de *paradigmas* como meios de elucidar o inefável ético tractariano. Redpath, por sua vez, parece tomar o texto da *Conferência* como posição definitiva de Wittgenstein sobre o assunto, enquanto critica sua 'teoria da inexprimibilidade' axiológica. Ele se propõe a defender o conceito de 'bem absoluto' com base no 'utilitarianismo agatístico' de Moore (art. Cit., pág. 106). Ele não se ocupa do principal: de compreender a trajetória conceitual de Wittgenstein. Com isso confunde as diferentes táticas, devido aos traços estratégicos gerais, presentes também no campo da reflexão ética de Wittgenstein.

[181] *Conferência sobre Ética*, pág. 144.

[182] Respectivamente, Conf. Sobre Ética, pág. 146 e pág. 145.

[183] Conf. Sobre Ética, pág. 149. "Eu recusaria *ab initio* não importa que descrição (...). Sua essência para mim era a de não ter sentido", pág. 154.

[184] "A Ética não pode ser ciência" – *Conf. Sobre Ética*, pág. 155

"Tudo o que eu quis fazer com elas (essas descrições) era apenas ir além do mundo, isto quer dizer, ir além da linguagem significativa. Toda minha tendência (...) era correr contra os limites da linguagem. Este correr contra as paredes de nossa prisão é absoluta e perfeitamente sem esperança".

Notamos neste texto, por um lado, a manutenção daquele limite tractariano que torna indizível o sentido ético ou estético e religioso – ainda que já fale analogicamente dele[185] -, e por outro lado, ou por suposto, a manutenção da distinção entre, digamos, uma 'racionalidade técnica' relativa e intramundanamente condicionada (ou se, se quiser, regras 'instrumentais', de meio-e-fim, ligadas a 'jogar tênis' e 'cozinhar', por exemplo), e uma '(ir)racionalidade transcendental' (ligada ao ético, ao belo e ao sagrado – em sentido absoluto). O notável, ao nosso ver, não é tanto o que (as teses que) Wittgenstein pode parecer estar defendendo aí, mas *como* ele o faz, o método que já começa a apontar na direção dos jogos de linguagem das *Investigações*, ou seja, pelo uso de analogias e pela introdução de paradigmas é que ele se propõe a defender aquela distinção que talvez ainda lhe parecesse fundamental, desde o TLP.

Não significa que nas *Investigações* passe a ter sentido alguma forma de discurso ético prescritivo, mas sim que o método das descrições gramaticais não se furtará à terapia de deus, do belo e do bom, o que seja. Quer dizer que a terapia não se omite de tentar quebrar as paredes mais duras de qualquer prisão.

Philosophische Bemerkungen

Nas *Bemerkungen* - em cujo *Prefácio* de novembro de 1930 se enuncia que "o livro foi escrito de boa vontade" em sua busca de "clareza e perspicácia em não importa qual estrutura" -, encontramos o registro da constatação da falência do conceito tractariano de objeto, enquanto constituinte simples dos fatos atômicos, e a passagem para uma compreensão talvez mais 'holista' da proposição, cujos *conteúdos* passam a depender do 'sistema' que os constitui, segundo o modelo do cálculo[186]. Encontramos aí também uma ambígua afirmação da necessidade de uma

[185] *Conf. sobre Ética*, págs. 151-52. Redpath no referido artigo procurou mostrar que aqui Wittgenstein faz simplesmente um "mal uso" da linguagem. Para Wittgenstein "parece que empregamos constantemente simulacros na linguagem da ética como naquela da religião".

[186] PB, 154: "Um sistema é uma série formal, e é precisamente nas regras das séries que são descritas as interações que geram seus membros sucessivos". PB, 168: " 'Como quiseres assim decides'. Não podemos

abordagem fenomenológica para permitir a comparação verificacionista das *hipóteses* empíricas – pois nas *Bemerkungen* Wittgenstein nega a necessidade, antes sentida, de uma "linguagem fenomenológica", ou "primária" para ajustar os usos do simbolismo[187]. Neste texto encontramos a afirmação de que:

> "Por estranho que pareça, o problema de *entender* uma linguagem está conecto ao problema da vontade"[188].

Mas por que razão deveria nos parecer estranho *haver* uma conexão entre 'querer' e 'entender o sentido de uma proposição', na fase vista como a mais 'verificacionista' de Wittgenstein? Por que razão causaria estranheza afirmar uma conexão, senão pelo fato de sua possibilidade ter sido completamente excluída em sua genial obra prima da juventude? Algumas indicações, nas *Bemerkungen*, podem ser dadas para o sentido em que a *vontade passa a conectar-se com o entendimento* de uma linguagem (já que os limites tractarianos absolutos entre o dizível e o indizível não valem mais, ao menos não da mesma maneira), em um momento da fase intermediária, sob influxo do modelo do cálculo, em que a concepção transcendental da vontade do TLP já não pode mais ser sustentada, mas em que a concepção gramatical das *Investigações* ainda não se constituiu. Ainda nas *Bemerkungen*, 13, Wittgenstein acrescenta:

> "A linguagem deve ter a mesma multiplicidade que um painel de controle que estabelece as ações que correspondem a suas proposições".

Saber se uma ação segue ou não a regra, se é correta ou incorreta de acordo com as regras, depende, ao que parece, neste quadro, do sistema de regras da linguagem, que estabelece *a priori* as ações que lhe correspondem ou não, desde que ele tenha a multiplicidade suficiente e adequada, tal como um 'painel de controle', para aquilo que pretende representar ou dirigir.

---

perguntar pelo que primeiro dá uma fundação ao sistema". PB, 182: "As regras para os dígitos pertencem ao início, como uma preparação para a expressão, para a construção do sistema no qual a lei vive sua vida".

[187] PB, 53: "Não há, como acreditei, uma linguagem primária em oposição à cotidiana". Veja-se que uma 'linguagem primária' não tem de ser necessariamente uma 'linguagem privada'.

[188] PB, 13.

Nas *Bemerkungen* 43, Wittgenstein especifica, ainda em tom meio aforismático, o sentido em que passa a haver, contra o TLP, uma *conexão imediata* entre "entender o sentido de uma proposição" e a "essência da vontade". Por um lado, ele diz, a *essência da vontade* está "imediatamente conecta com a continuidade do dado". Por outro lado, entender uma linguagem, ou entender o sentido de uma proposição, significa "saber como o assunto de sua verdade ou falsidade deve ser decidido", justificando que se fale aqui em 'verificacionismo'. É certo que, para as *Bemerkungen*, se há uma autêntica questão, então há para ela, *sempre*, um correspondente "método de procura". Sendo assim, o *dever* ante o qual cada um se encontra é o de "encontrar o caminho desde onde você está até onde o assunto deve ser decidido"[189].

Este trecho encerra, para nós, a expressão de uma nova articulação, em resposta ao TLP, da relação entre o *método filosófico*, o *entendimento* e a *vontade*. Uma analogia é aí proposta, entre entender uma linguagem e a vontade enquanto conecta à continuidade do dado: agora são ambas *vistas como internas* ao 'sistema de cálculo', e não mais em oposição excludente, como a face interna e a face externa dos limites do sentido.

Nas *Bemerkungen* a 'gramática' – noção que passa a absorver o papel que tinha a Lógica no TLP, sem estar ainda inserida em seu contexto próprio, das formas de vida das *Investigações*, ligada que está, ainda, ao modelo do cálculo – é apresentada como algo que "dá à linguagem seus graus necessários de liberdade"[190]. Para saber se uma proposição é verdadeira ou falsa, trata-se aqui, ainda, de compará-la com a realidade, mas o *modo como* uma proposição, ou uma 'hipótese', é comparada com a realidade, envolve "variados graus de liberdade"[191].

O problema da vontade em 1929-30 aparece assim como ligado à margem de manobra ou ao jogo de cintura que é preciso ter ao compararmos uma proposição com os dados imediatos da percepção, quando tentamos saber se é verdadeira ou falsa. Por estranho que pareça (ao leitor do TLP), *entender uma proposição*, ou seja, entender sua *aplicação* a *contextos* específicos, tem a ver com a vontade, ou com as

---

[189] PB,43: "Para qualquer questão há sempre um correspondente método de procura" (...). "Entender o sentido de uma proposição significa saber como o assunto de sua verdade ou falsidade deve ser decidido. A essência do que chamamos de vontade está imediatamente conecta com a continuidade do dado. Você deve encontrar o caminho desde onde você está até onde o assunto deve ser decidido".

[190] PB,38; nos parece que uma noção de liberdade que tenha 'graus' que sejam 'necessários' seria uma noção de liberdade das mais apropriadas para ajustar-se ao mundo intermediário dos 'sistemas de cálculo'.

margens de 'liberdade' que os sistemas de cálculo nos oferecem, ou nos deixam, quando se trata de manobrá-los adequadamente.

> "Não seria tudo que quero dizer: entre a proposição e sua verificação não haveria um *entre negociar* desta verificação?"[192].

Se trata-se, do ponto de vista do método, de encontrar o caminho até aonde a verdade ou falsidade da proposição *deve ser decidida*, então tanto o entendimento, que *deve saber* como o assunto deve ser decidido, quanto a vontade, que *deve querer* encontrar o caminho para esta decisão, passam a estar internamente envolvidos no processo, em vários "graus de liberdade", ou seja, envolvendo 'decisões' que devem ser tomadas *no interior do cálculo*, para que se possa dar continuidade ao dado. Trata-se, assim o entendemos, de querer ou não querer dar continuidade *ao cálculo*, ao 'sistema de cálculo' que seria tudo o que nos seria '*dado*' no sentido que interessa a Wittgenstein neste momento, ou seja, *a priori*. A vontade toma decisões no interior do cálculo ao se imbuir, ou não, do dever de encontrar o caminho até a decisão pela verdade ou falsidade, em diversos graus de liberdade (ou seja, com negociações e não mecanicamente), caminho este que, como um trilho de regras, aparece como já dado na mera continuidade do cálculo, dado como que por um corpo-de-regras exatas - tal como o encontramos no modelo paradigmático do jogo de xadrez. Saber se a ação é ou não correta, se segue ou não das regras depende, nas *Bemerkungen*, simplesmente, de se querer ou não dar continuidade ao dado, dado sempre em um, ou para um, sistema de cálculo.

Vemos assim, nas *Bemerkungen*, um momento de revisão do método filosófico de busca da verdade, método comparativo sim, mas que compara ainda a linguagem com a realidade – não mais a realidade de um substância tractariana, mas a realidade dos dados de um sistema de cálculo, amparados talvez por uma abordagem fenomenológica dos dados imediatos da percepção. Em um texto seguinte, o *Big Typescript*, encontramos já a afirmação categórica de que "Fenomenologia é Gramática"[193], superando as indecisões das *Bemerkungen* neste ponto, mas ficando algo distante ainda, nos parece, das formas de vida das

---

[191] PB,225.
[192] PB, 56.
[193] Título do *Big Typescript*, 94: "Phänomenologie ist Grammatik".

Investigações, com seu 'seguir regras' sem mitologias e seus diversificados 'jogos de linguagem', efetivos e inventados.

O modo de tornar interna a conexão entre vontade e entendimento nas *Bemerkungen* é marcado assim por uma concepção da linguagem como um sistema de cálculo, como um sistema de regras exatas, um painel de controle que deve sempre permitir a correspondência, não com um 'estado de coisas', mas com um método de verificação sobre a verdade ou falsidade de suas proposições. Tudo deve se encaixar *no sistema*. Mais alguns passos serão ainda necessários para que o problema de seguir uma regra se articule mais claramente, contra a 'Mitologia das Regras' (*Regelnkörper*, seja na versão depois especificada dos trilhos objetivos, seja na dos besouros subjetivos) que parece ainda dominar o quadro na fase intermediária de Wittgenstein.

Ditados a Waismann

Das três fases da relação complicada mantida entre Wittgenstein e Waismann, a segunda, como assinala Gordon Baker, deve ser a mais representativa do pensamento de Wittgenstein[194]. Destacamos destas anotações o tratamento dado às 'convenções' (em oposição às 'hipóteses' empíricas) segundo o 'modelo do cálculo', e a necessidade que ele envolve de se tomar 'decisões arbitrárias'.

Convenções não podem ser confirmadas ou refutadas pela experiência, como as hipóteses: diante delas tudo o que podemos fazer é 'aceitá-las' ou 'romper com elas'[195]. Enquanto convenção, o signo é razão, norma *a priori*; enquanto hipótese, o signo é causa, sujeita à verificação empírica como V/F. A explicação do signo enquanto processo convencional e arbitrário, segundo o modelo do cálculo e das regras exatas do xadrez, está em nítida oposição à verificação empírica (que é não arbitrária, pois depende das regularidades da natureza) - como deveria ser o caso evidente das regras de cozinha, por exemplo.

---

[194] "Durante a primeira fase, Waismann estava liberado para fazer uma exposição em três partes das idéias de Wittgenstein (...). Na segunda, Wittgenstein toma para si a tarefa de fornecer e organizar suas novas idéias (...). Na terceira , Waismann foi deixado livre para construir seu livro. (...) Os textos traduzidos neste volume datam todos da segunda fase da empresa" - Baker, G., *Apresentação dos Ditados*, in: *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*, vol. I, textes inédits, annés 1930, PUF, Paris: 1997 (pp. xiii-xxxiii), pág. xxv.

[195] "Podemos dizer de uma hipótese, não de uma convenção, que ela é confirmada ou refutada pela experiência. Pode-se romper com uma convenção ou aceitá-la. A explicação de um signo é arbitrária" - *Dictées de Wittgenstein à Waismann*, PUF, Paris: 1997, pág. 44.

Como na imagem do 'painel de controle' das *Bemerkungen*, 13, aquele que 'estabelece as ações que correspondem às suas proposições', o problema de se querer ou não seguir uma regra, uma tal 'disposição do sujeito' é comparada, nos *Ditados*, à 'disposição de uma alavanca' que libera ou trava uma ação. No caso da máquina, a vontade de cumprir ou não a ordem depende da disposição da alavanca. Mas *como* se *conhece* isto que chamamos *vontade* aqui?[196].

Quando é preciso decidir entre as regras dos diversos sistemas de cálculo que podemos adotar é que surgem os 'conflitos', segundo os *Ditados*, e quando eles surgem o que é preciso é 'tomar decisões'. Diante disso a filosofia não é propriamente um árbitro (no supremo tribunal da razão) mas pratica-se, até certo ponto, a 'casuística'[197]. É preciso estar atento caso a caso, passo a passo pois, na Fase Intermediária, determinar o que preenche ou 'se ajusta' uma ordem é dar continuidade ao cálculo na linguagem, e não mais sair dele 'para a realidade'. É a "gramática da linguagem" que "define que proposição segue de qual outra, e isto é uma determinação arbitrária de nossa parte"[198]. E é por isso que nossos sistemas de cálculo não ficam 'à mercê da empiria':

> "De fato, chamar algo de regra de inferência ou não, depende de nosso querer. Vemos a partir daí que nós não estamos jamais à mercê da empiria"[199].
>
> "A questão era: o enunciado 'sobre a mesa encontra-se uma esfera' deixa-se verificar definitivamente? A isso a resposta é que esta questão será decidida por uma determinação arbitrária de nossa parte"[200].

---

[196] Outra vez o *obstinado* problema epistemológico do querer. "Querer executar a ordem ou não querer executá-la é uma disposição do sujeito. Isso depende talvez de tal ou tal arranjo. (...) O comportamento da alavanca é o de liberar (*Willigkeit*) o desdobramento da ordem ou não. (...) E a disposição da alavanca seria sempre a vontade (*Willfährigkeit*) de cumprir a ordem? Quanto a *isto que* a vontade é aqui, de onde me vem o conhecimento?" - *Dictées de Wittgenstein à Waismann*, PUF, Paris: 1997, págs. 52-3. Como sabemos que algo está 'a favor' ou 'vai contra' nossa vontade? "Mas em que medida isso vai contra minha vontade? Suponhamos que eu chame o cão e ele não atende. Isso é contra minha vontade porque sua falta de obediência me irrita?"- *Dictées de Wittgenstein à Waismann*, PUF, Paris: 1997, pág. 233.

[197] "Sua significação geral consiste no fato de que é preciso tomar decisões ali onde surgem os conflitos, e os conflitos não surgem senão ali onde se trata de decidir entre as regras (...). A filosofia não teria necessidade de se colocar como árbitro. (...) Naturalmente, não posso recensear todos os casos em conflito. Até certo ponto praticamos a *casuística*" - *Dictées de Wittgenstein à Waismann*, PUF, Paris: 1997, pág. 64.

[198] *Dictées de Wittgenstein à Waismann*, PUF, Paris: 1997, pág. 102. Não devemos confundir, no entanto, 'decisões arbitrárias' com 'decisões tirânicas': "Devemos dizer: 'só isso vale e todo o resto se descarta'? Isso seria emitir um juízo tirânico" - *Dictées de Wittgenstein à Waismann*, PUF, Paris: 1997, pág. 140. O arbitrário se distingue do tirânico assim como o solispsita podemos distingui-lo do malvado.

[199] "Isso de que nos reclamamos é de uma visão sinóptica. Devemos ver o sistema de regras. (...) De fato, chamar algo de regra de inferência ou não, depende de nosso querer. Vemos a partir daí que nós não estamos jamais à mercê da empiria" - *Dictées de Wittgenstein à Waismann*, PUF, Paris: 1997, pág. 116.

[200] *Dictées de Wittgenstein à Waismann*, PUF, Paris: 1997, pág. 144.

O problema não é mais de adequação entre 'regras gramaticais' de um lado e 'realidade' do outro, mas um problema de inadequação entre duas regras gramaticais em um mesmo sistema de cálculo, as quais "eu *queria poder usar* alternativamente", gerando com isso um "combate no interior do filósofo" - como aquele de Agostinho com suas duas vontades, que pudemos assistir -, no qual a fonte do problema é a aplicação confusa de "duas regras gramaticais"[201].

Mas se a verificação das hipóteses já é apenas mais um passo na continuidade do cálculo, dependendo assim de certas decisões arbitrárias, o modelo do cálculo ele mesmo é apenas uma analogia, um 'aspecto' que selecionamos e construímos como tal, e que, portanto, não envolve nenhuma atenção para com a 'realidade'[202]. Ver a linguagem como algo que 'se conforma a uma lista de regras' é vê-la sob um aspecto, sob um ponto de vista unilateral[203]. Seu método, neste momento, é o de enfrentar obscuridades filosóficas fazendo apelo a um 'sistema de regras', ou seja, vendo as coisas sob este aspecto[204].

Depois, nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein fica com os aspectos, que dependem da vontade, e deixa de lado o modelo unilateral do sistema de regras como um cálculo – assim como o de 'jogo' apenas como jogo de xadrez. Digamos que, nas *Investigações*, 'vão-se os modelos de cálculo e ficam os aspectos' que queremos ver. As regras que adotamos como essenciais, a partir de então, não dependem mais de um corpo de regras (como nos lances 'sempre decidíveis' somente segundo as regras, como no xadrez), mas apenas dos aspectos que selecionamos e de como queremos usá-los, do que exigimos deles.

No tópico "Justificação da Gramática" dos *Ditados a Waismann*, Wittgenstein pergunta: Como se estabelecem regras gramaticais? Há uma conduta? E responde que há duas exigências: que a gramática já seja conhecida, como linguagem natural ou artificial; e que haja 'visão perspícua' de suas regras. O conceito de um sistema

---

[201] "A dificuldade na qual eu caio aqui – daí a doença – não provém de uma inadequação das regras gramaticais com a realidade, mas da inadequação entre duas regras gramaticais que eu queria poder usar alternativamente. (...) O que enseja um combate no interior do filósofo são duas regras de gramática" - *Dictées de Wittgenstein à Waismann*, PUF, Paris: 1997, págs. 118-19. No 'interior' do filósofo só encontramos gramática, não psicologia.

[202] "Nós construímos o caso fictício particular de um jogo, com a finalidade de examinar o que se passa realmente do ponto de vista da analogia com este outro jogo. Na medida em que caracterizamos isso como um ponto de vista, como um aspecto, não prestamos atenção à realidade" - *Dictées de Wittgenstein à Waismann*, PUF, Paris: 1997, pág. 138.

[203] "Queremos considerar a linguagem unicamente do ponto de vista do procedimento que se conforma a uma lista de regras, sob tal aspecto" - *Dictées de Wittgenstein à Waismann*, PUF, Paris: 1997, pág. 145.

[204] "Meu método é o seguinte: quando mergulhamos na obscuridade filosófica, faço apelo a um sistema de regras, e utilizo então este aspecto" - *Dictées de Wittgenstein à Waismann*, PUF, Paris: 1997, pág. 135.

de regras nos inquieta com o problema da completude e consistência do sistema, com a 'ausência de regras' possíveis e/ou necessárias.

A *existência* das regras e de seu conjunto não é empírica e não há verificação empírica da validez das regras gramaticais (a idéia de que algo de fora faz variar as regras, de que a justificação da gramática deveria vir de fora dela). É sempre possível 'dar' (mais) um sistema de regras. A 'inquietação' é com a incerteza acerca da completude e da consistência do sistema. O 'alívio' viria apenas com a certeza de não se precisar de 'mais nada'. "Demos a regra, ele aceitou. Isso não era necessário", dita Wittgenstein. Mas o que nos guia, então, no *reconhecimento* da validade de uma regra gramatical? A resposta é: "uma outra regra!"[205].

Do ponto de vista unilateral de um 'sistema de regras' segundo o modelo do cálculo, quando lidamos com sistemas graduados, onde um certo grau exclui imediatamente os outros, pode-se dizer que, ao modo da régua graduada, "a *regra quer* que uma indicação exclua todas as outras". Ainda que isso seja apenas uma metáfora, é uma metáfora que oferece um 'modelo simples' de nossa gramática[206]. Será preciso depois quebrar com a simplicidade e unilateralidade do modelo, e com a mitologia das regras que ele envolve.

Sob o influxo do modelo do cálculo desta fase de Wittgenstein, Waismann anota, manifestando as ambigüidades do papel desta imagem na fase intermediária, em Setembro de 1931, no seu *Wittgenstein e o Círculo de Viena*, que o modelo do cálculo, mais que uma mera analogia, manteria uma relação de verdadeira *subsunção* com os empregos do idioma[207].

---

[205] *Dictées de Wittgenstein à Waismann*, PUF, Paris: 1997, pág. 117.

[206] "Se digo que a tabela vai até o grau 36, então sei imediatamente que ela não atinge os graus 37, 38, 39. Se se considera assim o sistema desta descrição, o sistema das indicações de distância, então a regra quer que uma indicação exclua todas as outras. (...) Poder-se-ia dizer que uma tal proposição é de qualquer modo uma régua graduada. Isso não é mais que uma metáfora e o uso desta metáfora, como todas as outras imagens, reside nisso, que ela nos oferece a gramática sob a forma de um modelo simples" *Dictées de Wittgenstein à Waismann*, PUF, Paris: 1997, pág. 258.

[207] Sob o título de 'O que é entender uma proposição', de 21/09/31: "Existe, sem dúvida, entre o modo como empregamos nossas palavras no idioma e o do cálculo, não apenas uma analogia sem mais, mas posso tomar o conceito de cálculo de tal maneira que o emprego das palavras caia sob este conceito. (...) A todo o conjunto chamo de cálculo porque se dão duas possibilidades; a saber, que procedas segundo a regra, ou que não procedas

2- Momento final da Fase Intermediária

The Blue Book – A Mitologia do Mental e o 'nosso solipsismo'

Saltando para aborda posterior do período e procurando indicações para entender o sentido da distinção entre parte I e II das *Investigações Filosóficas*, encontramos uma no que podemos chamar de 'segunda metade' do *Blue Book*: o tratamento da 'experiência pessoal', o papel da primeira pessoa singular nas enunciações psicológicas. Trata-se aí de combater a mitologia dos "dois tipos de mundo" e o "subterfúgio dos 'objetos etéreos'" como é dito em seu final[208]. O *Brown Book* também tem duas partes (que examinamos na seqüência), como as *Investigações* (que já examinamos), mas nos textos posteriores ao *Blue Book* não se fala mais tão enfaticamente em 'meu solipsismo' - o que pode ter colaborado para deixar neste livro *idiossincrático* uma aparência de 'bizarrice'[209].

A segunda metade do *Blue Book* nos parece ser herança direta do problema do solipsismo do TLP : a significação das palavras vista sob o 'prisma da experiência pessoal'.

Combatendo desde o início a idéia de que 'por trás' de um *ato de escolha* tenha de haver um 'ato definido de interpretação'[210], Wittgenstein enfatiza que as *atividades* de 'significar e entender' não têm lugar em nenhum mecanismo misterioso de um '*medium* mental'[211]. É a analogia enganosa com as atividades

---

segundo a regra"– Waismann, F., *Wittgenstein e o Círculo de Viena*, Fondo de Cultura Econômico, México: s/ data, pág. 149.Os ditados de Wittgenstein desta fase sugeriam ainda uma *RegelnKörper*.

[208] WITTGENSTEIN, L. – *The Blue and Brown Books* – Preliminary studies for the '*Philosophical Investigations*', Basil Blackwell, segunda edição, Oxford: 1969. *The Blue Book*, pág. 78.

[209] Alguns comentadores mostram certa dificuldade em explicar o uso reiterado das expressões 'meu solipsismo' e 'nosso solipsismo' no *Blue Book*, especialmente enquanto acreditam que ele deva ser 'refutado'. E. Rigal, por exemplo, diz que Wittgenstein precisa "reconquistar esta força para que se decida pela possibilidade da filosofia como tal. Tal é seguramente o alvo principal da refutação wittgensteiniana do solipsismo" – nota 6: "É o que autoriza Wittgenstein, nos parece, a falar de 'meu solipsismo' sem que se possa ver nisso um índice de incoerência" (pág. viii). "Pois de modo bastante bizarro (*très bizarrement*)", diz Rigal, "a refutação wittgensteiniana do solipsismo retém algo do solipsismo" – Prefácio de E. Rigal às *Notas sobre Experiência Privada e Sense Data* de Wittgenstein, Op. cit., pág. vii.

[210] "Dizemos 'ele deu à palavra 'banjo' esta ou aquela interpretação', e estamos inclinados a assumir que um ato definido de interpretação está por trás do ato de escolha" - *The Blue Book*, Op. cit., pág. 02.

[211] "Parece haver *certo* processo mental *definido* ligado ao trabalho da linguagem, processo este só através do qual a linguagem pode funcionar. Quero dizer o processo de significação e entendimento. (...) Estas últimas atividades parecem ter lugar em um estranho tipo de *medium*, a mente [a *mens* agostiniana]. E o mecanismo mental, cuja natureza não compreendemos totalmente, parece produzir efeitos que nenhum mecanismo material poderia" - *The Blue Book*, Op. cit., pág. 03.

corporais o que nos faz procurar por uma atividade mental[212]. Porém, ao combater a idéia de 'uma atividade mental determinada', Wittgenstein no *Blue* (e no *Brown*) *Books*, a contrapõe a "um grande número de diferentes atividades e estados mentais"[213]. Os *estados mentais* não são exatamente abolidos ainda, no modelo do cálculo, mesmo no final da fase intermediária, apenas multiplicados.

Em sua luta contra a 'fascinação' que "certas formas de expressão exercem sobre nós"[214], Wittgenstein confirma aqui que decidir o que é 'critério' e o que é 'sintoma' é, em muitos casos, algo "arbitrário *ad hoc*". Não é que a linguagem *seja* um cálculo. Nós a *comparamos* com um cálculo, e este é, sem dúvida, um modo bastante unilateral de "olhar para a linguagem", pois quase nunca usamos a linguagem de fato como um cálculo[215].

Não é exatamente o modelo do cálculo nem o do mental ele mesmo que parece estar em questão no *Blue Book*. Uma expressão tem sentido enquanto 'expressão em um cálculo'. O problema aqui seria apenas o de se imaginar que 'todo o cálculo' tenha de estar 'lá', no ato mental de pensar o sentido da proposição. Quando abandonamos esta crença, do que nos livramos é ainda apenas da idéia de que tem de existir "um tipo peculiar de ato mental" que daria sentido a nossas expressões[216].

O *Blue Book* possui 74 páginas. Na página 44, oito páginas portanto depois do meio do texto, Wittgenstein explicita "a razão pela qual posterguei falar de experiência pessoal":

---

[212] "A existência das palavras 'pensar' e 'pensamento' junto com palavras que denotam atividades (corporais), tais como escrever, falar, etc., nos faz procurar por um atividade, diferente destas mas análoga a elas" - *The Blue Book*, Op. cit., pag. 07.

[213] "Em um dos sentidos no qual a frase 'esperar alguém das 4:00 às 4:30' é usada, ela certamente não refere a um processo ou estado mental que ocorre naquele intervalo, mas a um grande número de diferentes atividades e estados mentais" - *The Blue Book*, Op. cit., pág. 20.

[214] "Filosofia, no modo como usamos a palavra, é uma luta contra a fascinação que certas formas de expressão exercem sobre nós" - *The Blue Book*, Op. cit., pág. 27.

[215] "Na prática, se lhe for perguntado que fenômeno é o critério definidor e qual é um sintoma, na maioria dos casos você será incapaz de responder a esta questão, a não ser tomando uma decisão arbitrária *ad hoc* (...). Em nossas discussões nós constantemente comparamos a linguagem com um cálculo que procede de acordo com regras exatas. Este é um modo bastante unilateral de olhar para a linguagem. Na prática, apenas muito raramente nós usamos a linguagem como um tal cálculo" - *The Blue Book*, Op. cit., pág. 25.

[216] "A expressão da crença, do pensamento, etc., é apenas uma sentença, e a sentença tem sentido apenas como membro de um sistema de linguagem; como uma expressão em um cálculo. Agora, estamos tentados a imaginar este cálculo, porém, como um pano de fundo permanente para todas as sentenças que dizemos (...) que o cálculo está lá – todo ele amontoado -, no ato mental de pensar. (...) Agora, quando a tentação de pensar que, em algum sentido, todo o cálculo tem de estar presente, ao mesmo tempo, se desvanece, não há mais razão para *postular* a existência de um tipo peculiar de ato mental junto de nossa expressão" - *The Blue Book*, Op. cit., pág. 42.

"Era que pensar sobre este tópico faz surgir um sem número de dificuldades filosóficas que lidam com a ruptura de todas nossas noções comuns sobre o que poderíamos chamar comumente de objetos de nossa experiência"[217].

Desde o *Blue Book* Wittgenstein se ocupa com o problema da 'atmosfera particular', superior e etérea, que parece envolver os usos de nossas palavras, quando não fugimos ao problema do "fenômeno da experiência pessoal", a que sua segunda metade se dedica[218]. Ele é encarado como problema do solipsismo, e vale a pena atentarmos para o modo como é tratado.

A expressão 'Só eu tenho dor real' é uma 'expressão a que o solipsista está tentado'. Isso não encerra uma opinião, que fosse questão de refutar, mas sim uma 'forma de expressão' – e o que devemos procurar descobrir é *por que* ele está tentado a usá-la[219].

Wittgenstein dá procedimento então a uma análise redutiva do sentido da expressão que tenta usar o solipsista. Propõe outra fórmula: 'Quando algo é visto (realmente visto), sou sempre eu quem o vê'[220].

Mas o que significa aqui a palavra 'sempre'? O que é que 'perdura' enquanto dura a visão? Não é o 'eu penso' que acompanha todas as nossas representações, mas apenas "a experiência de ver ela mesma". O olho solipsista, que importa aqui investigar não é, obviamente, um 'olho físico', mas não deve ser também um 'olho mental': trata-se do 'olho geométrico', aquele que nos anos 40 é convocado para 'ver relações internas' atemporais quando a assunto é 'ver aspectos'. O erro do solipsista é, mais uma vez, o de confundir seu olho geométrico como o olho físico[221]. O olho

---

[217] *The Blue Book*, Op. cit., pág. 44.

[218] "Algumas vezes nos parece que o fenômeno da experiência pessoal seria um fenômeno em um estrato superior da atmosfera, enquanto oposto aos fenômenos materiais que ocorrem na base" - *The Blue Book*, Op. cit., pág. 47.

[219] "O solipsista que diz 'só eu sinto dor real', 'só eu realmente vejo (ou ouço)' não está colocando uma opinião; e é por isso que ele está tão seguro do que diz. Ele está irresistivelmente tentado a usar uma certa forma de expressão; mas devemos ainda descobrir *por que* ele o está" - *The Blue Book*, Op. cit., pág. 60.

[220] "Algumas vezes a expressão mais satisfatória de nosso solipsismo parece ser esta: 'Quando algo é visto (realmente visto), sou sempre eu quem o vê'" - *The Blue Book*, Op. cit., pág. 61.

[221] "Isso fica mais claro se imaginamos aquele que faz nossa enunciação solipsista (*our solipsistic statement*) apontando para os próprios olhos enquanto diz 'eu'. (Talvez porque ele deseja ser exato e queira dizer expressamente que olhos pertencem à boca que diz 'eu' e às mãos que apontam para seu próprio corpo). Mas para que ele aponta? (...) A idéia de que ele teria feito uma enunciação significativa surge de uma confusão que corresponde à confusão entre o que poderíamos chamar de 'olho geométrico' e 'olho físico'" - *The Blue Book*, Op. cit., pág. 63. Ou entre causas e razões, o 'externo' e o 'interno'.

geométrico está para os 'dados sensíveis' fenomenológicos (*sense data*) assim como o olho físico para os objetos físicos[222].

Mesmo descartando o 'sempre' da expressão, posso continuar tentando exprimir 'meu solipsismo': 'Só o que vejo (ou: vejo agora) é realmente visto', ou ainda, 'Sou eu o canal por onde a vida passa'[223]. Possuo apenas meu próprio ponto de vista, só vejo com meus olhos segundo meu próprio ponto de vista, só conheço aquilo que conheço, e isso tudo porque só entendo a linguagem, a qual, só ela, eu entendo. Tudo isso é a pura verdade, 'evidentíssima', mas que é 'pura' justamente por consistir apenas de tautologias solipsísticas, as quais, no entanto, mostram os limites do mundo, e nada dizem que possa ser altamente significativo ou refutado; podem sim alimentar falsas apresentações da experiência, que precisam, enquanto tais, entrar terapeuticamente em um amplo movimento gramatical de confutação.

Wittgenstein não quer deixar sugerir aqui que 'então a mente não existe', ou 'então só o corpo existe', mas quer sim examinar que usos têm estas palavras, já que elas parecem ser tão significativas em nossas formas de vida. O que Wittgenstein quer descrever aqui é a gramática do que tem sido chamado de 'atividades mentais', ou seja, dos 'dados dos sentidos' (*sense data*)[224], e o perigo a evitar é o de confundi-la com a gramática dos 'objetos físicos'[225]. O importante é reconhecer, afinal, o caráter tautológico da enunciação solipsista:

> "Quando fiz minha enunciação solipsista eu apontei, mas desprovi de qualquer sentido o apontar ao conectar inseparavelmente aquilo que aponta e aquilo para que isso aponta. (...) A frase do solipsista 'Só isso é realmente visto' nos lembra uma tautologia"[226].

---

[222] "A gramática da palavra 'olho geométrico' está para a gramática da palavra 'olho físico' na mesma relação que a gramática da expressão 'o dado sensível (*sense datum*) visual da árvore' está para a gramática da expressão 'árvore física'" - *The Blue Book*, Op. cit., pág. 64.

[223] "Vamos então descartar o 'sempre' de nossa expressão. Posso ainda exprimir meu solipsismo dizendo, 'Só o que vejo (ou: vejo agora) é realmente visto (...). Poderia também me exprimir dizendo: 'Sou eu o canal por onde a vida passa (*the vessel of life*)' " - *The Blue Book*, Op. cit., pág. 65.

[224] " 'Então a mente não existe, mas apenas um corpo ?' Resposta: A palavra 'mente' tem uma significação, isto é, tem um uso em nossa linguagem. Mas dizer isso não diz ainda que tipo de uso fazemos disso. De fato, pode-se dizer que o que esteve nos concernindo nestas investigações era a gramática daquelas palavras que descrevem o que é chamado de 'atividades mentais': ver, ouvir, sentir, etc. E isso dá no mesmo que dizer que estamos concernidos com a gramática de 'frases que descrevem dados dos sentidos (*sense data*)'" - *The Blue Book*, Op. cit., pág. 70.

[225] "Agora, o perigo em que estamos ao adotarmos a notação dos dados dos sentidos (*sense datum notation*) é o de *esquecermos a diferença* entre a gramática de um enunciado sobre dados dos sentidos e a gramática de um enunciado externamente similar sobre objetos físicos" - *The Blue Book*, Op. cit., pág. 70.

[226] *The Blue Book*, Op. cit., pág. 71.

The Brown Book – Última Parada rumo à Estação *Investigações*

Diferentemente do conjunto de notas do *Blue Book*, o *Brown Book* teria sido algo que Wittgenstein teria pensado em publicar. Ele abre a discussão, também neste livro, com uma Imagem Agostiniana da (Aprendizagem da) Linguagem, mas de maneira bem distinta do modo das *Investigações*. Interessante é notar que o problema da vontade é tratado no *Brown Book* em sua parte II, no contexto do exame da 'experiência pessoal'. Foi ao revisar este trecho, em Agosto de 1936, que Wittgenstein teria abandonado o projeto de publica-lo[227].

Começou então a parte I das *Investigações*, e é nesta primeira parte que o 'problema da essência da vontade', a par com o da intenção, será posteriormente inserido (na seção 600). Isto nos sugere que Wittgenstein abandona sua restrição de trabalhar o conceito de vontade apenas no contexto da experiência pessoal, como no *Brown Book*, e realiza finalmente a possibilidade do conceito de 'vontade gramatical', que será expresso na parte I das *Investigações* – sem que ele perca com isso seu papel, que se vê assim explicitado, na compreensão da 'vivência de uma significação', por sua ligação com o ver aspectos, na parte II das *Investigações*.

O Livro I (parágrafos 1-73) se abre com Agostinho em uma espécie de preâmbulo que antecede os parágrafos numerados. Aqui ele é tratado em discurso indireto, e não na forma de discurso direto citado e discurso *indireto livre* como nas *Investigações*:

> "Agostinho, descrevendo seu aprendizado da linguagem, diz que falar lhe foi ensinado através do aprendizado dos nomes das coisas".

Esta imagem Wittgenstein logo em seguida a compara, por sua vez, com o 'xadrez sem peões', o que explicita o que ele ainda procura pôr em foco aqui: a completude do sistema de regras. A Imagem Agostiniana não seria necessariamente

---

[227] Diz Rush Rhees no Prefácio ao *Blue and Brown Books* (de Mar/1958): "O *Caderno Azul* não era mais que isso: um conjunto de notas. O *Carderno Marrom* era bastante diferente, e durante certo tempo Wittgenstein pensou nele como esboço de algo que poderia publicar. Começou mais de uma vez a fazer revisões de uma versão alemã do mesmo. A última foi em Agosto de 1936. Com algumas mudanças e inserções menores, levou a revisão até o começo da discussão da ação voluntária – em torno da página 154 de nosso texto [*Brown Book*, II, 13]. Depois escreveu em traços grossos "*Diese Ganze 'Versuch einer Umarbeirung' vom (Anfang) bis hierher ist nichts Wert*". Isto foi quando começou o que (com menores revisões) temos agora como a parte I das *Investigações*", Op. cit., págs. v-vi. Há ainda, além do Azul e do Marrom, o *Caderno Amarelo*, onde Mss. Ambrose e Braithwait recolheram comentários paralelos aos ditados do *Blue e Brown Books*. Cf. A. Ambrose, *Ludwig Wittgenstein: A Portrait* (1996); pág. 16, nota 3: "Esta compilação nós a chamamos *O Livro Amarelo*".

uma imagem incompleta, apenas a imagem de uma linguagem 'mais simples que a nossa'[228].

Vemos assim como o *Brown Book* ainda parece estar dominado pelo paradigma do xadrez, segundo ainda certo modelo do cálculo, e seu problema de completude do sistema de regras, ainda que já se use aqui a expressão 'jogos de linguagem'.

Na parte I do *Brown Book* o problema não é que pensemos algumas vezes a significação como 'estados mentais' (por oposição ao seu 'papel no sistema'), mas sim que pensemos que tais 'experiências mentais' sejam *causadas* pelo uso dos signos em um sistema[229].

No *Brown Book*, o que Wittgenstein quer das 'Imagens mentais' (*Vorstellungen*) é que sejam usáveis, isto é, sejam postas "na mesma categoria" que as imagens efetivas (*Bilder*)[230]. Este modo de falar ainda precisa se alterar para que se assuma que uma '*Vorstellung nicht Bild*', ainda que possam manter diversos tipos de conexão, de relações internas, com imagens efetivas.

Na sua parte II (parágrafos 1-25) o *Brown Book* começa com, e reitera, o tema do final da seção 500 e início da seção 600 das *Investigações*: o exame dos sentimentos de 'familiaridade' e 'reconhecimento'[231]. Queremos focalizar daqui os parágrafos 11 a 14 da parte II, que tratam da ação voluntária.

Notamos de passagem que o parágrafo 5 da parte II começa de maneira praticamente idêntica ao parágrafo 186 das *Investigações*[232], o qual se deixa concluir com a afirmação "o necessário em cada ponto é uma nova decisão", e não

---

[228] "Suponha que alguém descreve o jogo de xadrez sem mencionar a existência e as operações dos peões.(...). Neste sentido podemos dizer que a descrição de Agostinho do aprendizado da linguagem era correta para uma linguagem mais simples que a nossa. Imagine esta linguagem: -" – *The Brown Book*, Op. cit., pág. 77. Daí em diante é que tem início a numeração de parágrafos, cujos exemplos, ou 'sistemas de comunicacão', Wittgenstein chama de 'jogos de linguagem'. *Brown Book*, I, 5: "Sistemas de comunicação como por exemplo 1), 2), 3), 4) e 5) poderíamos chamar de jogos de linguagem" – *The Brown Book*, I, 5, Op. cit., pág. 81.

[229] "Pensamos a significação dos signos algumas vezes como os estados mentais de quem os usa, algumas vezes como o papel que estes signos desempenham em um sistema de linguagem. A conexão entre estas duas idéias é que as experiências mentais que acompanham o uso de um signo são indubitavelmente causadas por nosso uso do signo em um sistema particular de linguagem" – *The Brown Book*, I, 1, Op. cit., pág. 78.

[230] "Imagens mentais de cores, formas, sons, etc., etc., que cumprem um papel na comunicação por meio da linguagem, nós as colocamos na mesma categoria que manchas de cores efetivamente vistas, sons ouvidos" – *The Brown Book*, I, 17, Op. cit., pág. 89.

[231] "Temos um sentimento de familiaridade sempre que olhamos para objetos familiares ? (...) Isso nos ajuda a perguntar: com que contrastamos o sentimento de familiaridade? (...) Que ocorre quando B reconhece algo como uma caneta ?" – *The Brown Book*, II, 1, Op. cit., pág. 127. Cf. cap. I.b.6.

[232] "Suponho que o que dizes dá nisso, que para seguir a regra 'adicione 1' corretamente, um novo insight, ou intuição, é necessária a cada passo'- Mas o que significa seguir a regra *corretamente*? Como e quando é para ser decidido qual é o passo certo em um ponto particular ?" – *The Brown Book*, II, 5, Op. cit., pág. 142.

uma 'intuição'. Aqui no *Brown Book* Wittgenstein ainda se ocupa de explicitar o que pode haver de 'enganoso' nesta afirmação: se ela sugere que deve haver um 'ato de decisão' enquanto vivência mental determinada prévia à ação propriamente dita[233].

O enganoso aqui, justificando o abandono do texto, nos parece ser este modo de falar geral que procura ainda fazer *referência*, mesmo que desconfiada, a presumidos atos e estados mentais, pensados em analogia com o ato de 'dar xeque mate em alguém'. A necessidade de uma decisão a cada passo do seguir regras só é enganosa se estamos ainda dominados pelas confusões com a expressão de 'atos e estados mentais' que seriam 'referidos' pelos signos[234] – um *modo de falar* este que, como bem notou Hallett, 'desaparece' do horizonte das *Investigações*.

Quando o Brown Book se ocupa da ação voluntária (II, 11-14), explicita logo que é o mesmo problema que encontramos sempre e novamente aqui: adotar um único tipo de exemplo como se fosse aquele que fixa a 'característica típica do querer'. Uma vez identificado o critério, *queremos* que ele se aplique a todos os casos de querer[235].

Distinguimos o ato voluntário de levantar da cama de um levantar involuntário do braço, por exemplo, mas não porque haveria um ato de volição 'distinto da ação querida'[236]. Se querer não é um ato mental que precede e determina a ação, só descrições gramaticais perspícuas do voluntário – cujo método comparativo através de casos particulares é apresentado na seção 600 das *Investigações* - podem dar conta das circunstâncias ou das síndromes contextuais que admitem ou excluem chamar uma ação de voluntária ou involuntária.

---

[233] "Não há ato de captação (*insight*), de intuição que nos faça usar a regra como o fazemos no ponto particular da série. Seria menos confuso chamá-lo de um *ato de decisão*, ainda que isso também seja desorientador, pois não se tem de realizar nada parecido com um ato de decisão, senão, talvez, um ato de escrever ou falar" – *The Brown Book*, II, 5, Op. cit., pág. 143.

[234] "Em certos casos, conhecer este estado mental pode lhe fornecer uma informação bastante exata de minha intenção (...). Usamos as palavras 'significação', 'crença', 'intencionar', de modo a referir a certos atos, estados mentais dados em certas circunstâncias; como pela expressão 'dar xeque-mate em alguém' referimos ao ato de tomar seu rei" – *The Brown Book*, II, 8, Op. cit., pág. 147.

[235] "O problema com o qual estamos concernidos também o encontramos ao pensarmos sobre volição, deliberação e ação involuntária (...). Está-se inclinado a pensar sobre volição com vistas a este tipo de exemplo, como se fosse aquele que exibe mais claramente a característica típica do querer .(...) E pensamos que eles devem se aplicar – mesmo que não de maneira óbvia - a todos os casos que se pode chamar propriamente casos de querer – é o mesmo problema que encontramos sempre de novo" – *The Brown Book*, II, 11, Op. cit., pág. 150.

[236] "Falamos de um ato de volição como algo distinto da ação que é querida (...). Há uma diferença entre o ato voluntário de levantar da cama e o levantar-se involuntário de meu braço. Mas não há uma diferença comum entre os chamados atos voluntários e os involuntários, a saber, a presença ou ausência de um elemento, o 'ato de volição' " – *The Brown Book*, II, 11, Op. cit., pág. 151-2.

Evocando a relação que procuramos fazer entre a Imagem Agostiniana da Vontade e o Paradoxo de Moore (ou entre crer e querer, em nosso capítulo II, 4), o parágrafo 12 do *Brown Book*, II, intercala o "par 'acreditar'/ 'não acreditar'" que, como no caso da vontade, não envolve 'uma diferença', a "presença ou ausência de um estado mental"- mas uma *família* deles[237].

No parágrafo seguinte, no que parece ser quase um esboço do que será desenvolvido na seção 611-628 das *Investigações*, Wittgenstein se dispõe a examinar as "várias características dos atos voluntários e involuntários"[238]; e neste ponto já surge, inclusive, o 'caso dos dedos cruzados' que será aproveitado nas *Investigações*, 617.

Assim como 'entender uma linguagem', também o 'agir voluntário' é caracterizado, não por uma 'experiência característica', mas por uma "*multiplicidade de circunstâncias*"[239], as quais, no entanto, não fomos treinados a descrever.

No *Brown Book* Wittgenstein deixa de falar, de fato, em 'meu' ou 'nosso' solipsismo, como fazia no *Blue Book*, mas não porque ele tenha sido, de um livro para o outro, *refutado*. A resposta ao solipsismo do TLP não precisa que se tente expressá-lo: ela está dada no tratamento gramatical das ilusões da 'experiência pessoal'.

Nas *Notas* de Wittgenstein sobre a linguagem dos *sense data* e a experiência privada[240], contemporâneas do *Brown Book*, o 'solipsismo' ainda aparece:

> "Quando digo que cumpro um papel único quero dizer realmente o olho geométrico"[241].

---

[237] "O par 'acreditar'/'não acreditar' refere a várias diferenças em casos diferentes (diferenças que formam uma família), não a uma diferença, aquela da presença ou ausência de um estado mental" – *The Brown Book*, II, 12, Op. cit., pág. 152.

[238] *The Brown Book*, II, 13, Op. cit., pág. 152. "Lembre-se do experimento no qual o sujeito tinha seus dedos cruzados (...). Perguntemos agora a nós mesmos o que chamamos de 'falar involuntariamente' (...) isso mostra o quanto indefinida é nossa idéia desse agente 'volição' " – *The Brown Book*, II, 13, Op. cit., pág. 154. Teria vindo mais ou menos até aqui, segundo R. Rhees, a última revisão de Wittgenstein. O 'caso dos dedos cruzados' já aparece nos *Ditados de Wittgenstein a Schlick*, de 1932/33: "Tento erguer um dedo que me indicam visualmente e que se encontra em uma posição pouco habitual" – Nachlass, vol. 99, págs. 30-31.

[239] "Do mesmo modo, com a expressão 'entender uma palavra' não nos referimos necessariamente ao que ocorre quando estamos dizendo-a ou ouvindo-a, senão a *todas as circunstâncias* que cercam o fato de dizê-la (...). Assim também, em muitos casos, o agir voluntário (ou involuntário) é caracterizado como tal por uma *multiplicidade de circunstâncias* nas quais a ação se realiza, antes que a uma 'experiência' que chamássemos de característica da ação voluntária" – *The Brown Book*, II, 14, Op. cit., pág. 157.

[240] WITTGENSTEIN, L. – *The Languagem of Sense Data and Private Experience* – ed. by R.Rhees; para o texto francês: Trans-Europ-Repress. Notas manuscritas em inglês, contemporâneas do *Brown Book*, 1934-36, conforme a *Nota sobre o Texto*, de R. Rhees, pág. 02.

"O solipsista bate e bate as asas como a mosca presa na garrafa (*Fliegenglocke*), descansa na parede, e volta a bater as asas. Como fazer para acalmá-lo?"[242].

Não nos parece que o seja através de algum tipo de 'refutação' inseticida, obtida por recurso a um feixe de argumentos disparados contra a possibilidade de uma linguagem privada. Podemos até conseguir acalmar a nós próprios, acreditando que o solipsismo já está refutado, mas nem por isso deixamos de estar presos em nossa linguagem, a qual só ela entendemos, em nosso mundo, em nossas regras, em nossa garrafa.

3- O miolo da Fase Intermediária

O *Big Typescript* (1932-33) – *Cozinha e Gramática*

Este texto se organiza dividido em dois conjuntos de parágrafos (A e B) e em capítulos titulados[243], e tem como característica o fato de conter vários parágrafos que, após as revisões de Wittgenstein, passaram pelo filtro e chegaram intactos às *Investigações*, encerrando também parágrafos que foram barrados, sumariamente excluídos desta honra através de riscos feitos à mão. Podemos dizer que há, do ponto de vista de sua relação com as *Investigações*, três tipos de textos no *Big Typescript*: a) trechos recolhidos daqui para serem citados nas *Investigações*; b) trechos excluídos sumariamente com riscos, mais ou menos enfáticos; e c) trechos nem riscados nem citados nas *Investigações*, cujo estatuto é, portanto, mais ambíguo[244].

O *Big Typescript*, 56, traz um longo título elucidativo do sentido em que as regras da gramática devem ser ditas arbitrárias:

---

[241] *The Languagem of Sense Data and Private Experience*, Op. cit. pág. 44.
[242] *The Languagem of Sense Data and Private Experience*, Op. cit. pág. 46.
[243] Capítulos do *Big Typescript* (1932-33) - Parte A): 1– Entender (1-6); 2– Significação (7-14); 3- O Sentido da Proposição (15-34); 4- Entendimento Instantâneo (35-39); 5- A Essência da Linguagem (40-47); 6- Pensar e Pensamento (48-55); 7- Gramática (56-60); 8- Intenção e Figuração (61-65); 9- Conseqüência Lógica (66-69); 10- Totalidade (70-75); 11- Esperança, Desejo, etc. (76-85); 12- Filosofia (86-93); 13- Fenomenologia (94-100); 14- Idealismo (101-107) -Parte B) – Fundamentação da Matemática (108-114, indo até o parágrafo 140).
[244] Para efeito de análise, acompanhamos a divisão do texto do capítulo 56 do *Big Typescript* em parte a) e parte b), devido ao espaçamento encontrado entre o parágrafo décimo e o décimo primeiro. Numeramos assim os 25 parágrafos que constituem este 'capítulo' do *Big Typescript*, divindo-os em parte a) de 1 a 10, e parte b) de 11 a 25, para facilitar a referência ao texto original.

> "A Gramática não tem obrigação alguma de prestar contas à realidade. As regras gramaticais determinam antes a significação (a constituem), e não têm portanto de ser responsáveis por nenhuma significação, sendo nessa medida arbitrárias"[245].

Isso parece querer dizer, em primeiro plano que, para que uma regra gramatical constitua ou determine uma significação, ela não precisa encontrar, e nem mesmo deve buscar, qualquer 'apoio externo' naquilo que chamamos normalmente de 'realidade' ou 'natureza'.

Apesar de seu título parecer assumir claramente uma posição quanto à arbitrariedade (e autonomia) das regras gramaticais, o texto apresenta uma clara dificuldade de especificar o sentido, ou a medida, desta arbitrariedade. Que Wittgenstein estivesse ainda hesitante sobre o sentido de afirmar que as regras são ou não são arbitrárias, está perfeitamente registrado no parágrafo 16º do BT, 56, se consultamos os originais. Ali, Wittgenstein afirma primeiro categoricamente, no texto datilografado: "As regras gramaticais são, em um sentido próprio, arbitrárias, como a escolha de um padrão de medida (*die Wahl einer Massenheit*)".

Mas, em sua revisão, ele risca longitudinalmente quase todo este parágrafo, para acrescentar à mão, por entre as linhas, que "em sentido próprio, as regras gramaticais não são arbitrárias"[246] - como a escolha de um padrão de medida. Afinal, em que sentido próprio um padrão de medida ou uma regra gramatical são arbitrários, e por que seria mais apropriado dizer que as regras não são, do que dizer que são, com base nesta comparação, arbitrárias?

Em que sentido devemos entender pois, aqui, o problema do arbítrio? Na comparação entre cores, xadrez e cozinha, que focalizamos no *Big Typescript*, 56, Wittgenstein procura contrastar, por uma lado, as regras do xadrez e das cores como arbitrárias (como as regras de um cálculo), por oposição às regras da cozinha (e de lavar-louças) como não arbitrárias. Parece-nos haver algo que não vai bem

---

[245] *Big Typescript*, 56 – título: "Die Grammatik ist keiner Wirklichkeit Rechenschaft schuldig. Die grammatischen Regeln bestimmen erst die Bedeutung (konstituieren sie) und sind darum keiner Bedeutung verantwortlich und insofern willkürlich".

[246] BT, 56, par. 16: "Die Regeln der Grammatik sind in demselben Sinne willkürlich wie die Wahl einer Massenheit" ("in demselben Sinne nicht willkürlich").

nesta linha de contraste, o que, uma vez explicitado, constituiria uma boa razão para mostrar por que Wittgenstein não mais se utiliza dela[247].

Devemos notar, aliás, que na mesma página do *Big Typescript* que forneceu um parágrafo intacto às *Investigações* - o parágrafo 372, com o que se confirma na fase madura a arbitrariedade das regras, irredutível a qualquer lei natural[248]-, há também a comparação que questionamos entre regras culinárias e regras de um jogo 'preciso', ou com resultados (bem) determinados, como o de xadrez - jogo este paradigmático por sua vez, para o entendimento da mediação entre a fase do cálculo e a fase dos jogos de linguagem nos usos e confusões com a palavra 'jogo'.

É o *Big Typescript*, 86 que traz, no título, um destaque ainda maior para o problema da relação entre entendimento e vontade em nosso método filosófico, sendo ali assinalada qual é exatamente "a dificuldade da filosofia":

> "Não a dificuldade *intelectual* das ciências", diz Wittgenstein, mas "a dificuldade de um reposicionamento diante da situação (*einer Umstellung*), oposições da *v.o.n.t.a.d.e* é que estão para ser sobrepujadas (*zu überwinden*)"[249].

O contraste entre o método científico e o método filosófico (entre razões e causas), que não devem nunca ser confundidos, passa a ser marcado, então, já no final da fase intermediária, pelo contraste entre o entendimento e a vontade, ou seja, entre o modo diferente pelo qual cada um deles se opõem ou resistem à aplicação de 'nosso método'.

---

[247] Zettel, 320 traz uma parte do trecho em questão a qual parece recolher os pontos que Wittgenstein queria fazer com esta comparação. Como *Zettel* recolhia 'fichas' que datam desde 1928 até 1948, fica a questão de datar este fichamento como representativo de uma certa fase bem específica do pensamento de Wittgenstein. Ele parece ter sido composto ou recolhido depois, ou a partir, do *Big Typescript* 56, como um resumo, ou pode ser uma nota concentrada que o *Big Typescript* desenvolve. Se é posterior, não sabemos o quanto depois foi feita, de modo a estar representando um pensamento da fase intermediária (o que gostaríamos de defender) ou um pensamento da fase madura (como o usam Baker e Hacker). De qualquer modo, não encontramos em outro lugar, após o *Big Typescript*, o uso, deste modo, desta linha de comparação (entre a cozinha, 'naturalmente não arbitrária', e a gramática, 'arbitrária como um cálculo').

[248] IF, 372: "Reflita: "O único correlato da linguagem a uma necessidade natural é uma regra arbitrária. Ela é a única coisa que podemos retirar dessa necessidade natural em uma frase" ". Nas *Investigações* o trecho aparece tal como reformado na revisão de Wittgenstein ao BT, que acrescentou, à mão, a palavra "*Uberlege*" e as aspas ao trecho. O trecho que se tornou o parágrafo 372 das *Investigações* é o último parágrafo da parte a) do BT, 56. Nesta mesma página, no original, os parágrafos 11, 14, 15 e 16 estão riscados de alto a baixo; além desses o parágrafo 18 é parcialmente riscado, e os parágrafos 21 e 22 o são também completamente.

[249] BT, 86: "Schwierigkeit der Philosophie, nicht die intelektuelle Schwierigkeit der Wissenchaften, sondern die Schwierigkeit einer Umstellung. Wiederstände des W i l l e n s sind zu überwinden". O destaque para o termo '*Willens*' através do espaçamento dobrado das letras é conforme o original. '*Umstellung*' poderia ser mais simplesmente 'mudança de posição', mas nos parece mais distante de 'conversão' (*Unwandlung/Bekehrung*).

Cap. III.3.a- *Big Typescript*, 56, parte a) parágrafos 1-10

Ao contexto inicial do *Big Typescript*, 56, somos introduzidos primeiramente pela questão da "tradução em linguagem de gestos", que remete ao problema, introduzido também no início das *Investigações*, do papel da "elucidação ostensiva"[250] na gramática. O parágrafo 05 apresenta o que parece ser sua autocrítica geral às próprias formulações anteriores, no que o restante do *Big Typescript*, 56, vai se concentrar:

> "Meu erro reside sempre de novo nisto: primeiro que eu esqueça que a linguagem é caracterizada por todas as regras do jogo, e que estas regras não respondem por nenhuma realidade".

A dificuldade parece ligada assim ao meio de se obter uma visão abrangente, ou panorâmica, da 'totalidade' das regras em um sistema (não tomando a parte pelo todo), e ao reconhecimento da arbitrariedade do sistema ele mesmo, como um todo. Em seguida (no parágrafo 6º), Wittgenstein explicita:

> "A gramática não responde por realidade alguma. (A gramática não tem obrigação alguma de prestar contas à realidade)".

E o parágrafo 9º pergunta, de modo a preparar o tema da parte b):

> "Pode se dar alguma discussão sobre isso, se são essas ou outras as regras corretas para o uso da palavra 'não'? Então, sem uma tal regra a palavra não tem significação nenhuma, e quando alteramos a regra, então ela tem outra significação (ou nenhuma), e podemos assim, muito bem, também, alterar a palavra. Por isso essas regras são arbitrárias, porque são regras tais que são elas que primeiro dão significação aos signos (*Zeichen*)".

Vimos o *que* Wittgenstein quer defender. Agora vejamos *como* ele tenta fazê-lo na parte b).

---

[250] BT,56, par.01: "Admitido que deixamos a tradução em linguagem gestual seguir adiante; mostra-se então na aplicação (...) que esta regra é possível?"; par.07: "Pode esta elucidação ostensiva colidir com a regra de aplicação da palavra?".

Cap. III.b.3.b- *Big Typescript*, 56 parte b) par. 11-25: Cozinha e Gramática

Regras gramaticais para o uso da palavra 'não' são tais que, se alteradas, alteram a significação da palavra – para outra coisa ou para coisa nenhuma. Aí não dizemos algo 'errado', apenas dizemos outra coisa, ou coisa nenhuma. Mas se alteramos as regras da cozinha, não cozinhamos outra coisa, nem cozinhamos coisa nenhuma: cozinhamos mal mesmo. É, pois, a partir daqui que passa a ser promovida a comparação que queríamos focalizar. Diz Wittgenstein no parágrafo 11°:

> "Quando se pergunta 'por que pôr ovos nesta massa?', a resposta é algo do tipo 'porque o bolo assim fica mais saboroso'. Experimenta-se assim uma *realização* (*Wirkung*) tomada como uma base dada (*als Grunde gegeben*)".

Este parágrafo bem foi riscado por Wittgenstein. Podemos nos perguntar se ele o fez devido à possibilidade de se deixar inferir daí que uma proposição como 'a massa é mais saborosa com ovos' teria de ser admitida como algum tipo de verdade sintética *a priori*, evidente por si, universal e necessária, ou como uma lei da natureza ou ainda como uma regra técnica *básica* e objetiva – cuja 'base', 'dada', estaria valendo de modo totalmente independente de qualquer gramática, para além de qualquer forma de vida.

O contraste entre justificar algo *no sistema* (o que é legítimo) e justificar *o sistema* ele mesmo (o que é ilegítimo) aparece no parágrafo 14° (também riscado):

> "Quando se fala de arbitrariedade das regras gramaticais, pode-se então estar querendo dizer apenas que a *justificação*, que reside na gramática enquanto tal, não é dada para a gramática ela mesma (...). E quando se compara calcular, mas não cozinhar, com um jogo, é que se dá o mesmo com suas bases (*Grunde*). Pois que é também por suas bases que não se quer chamar o cozinhar de cálculo".

Qual seria, pois, esta 'base' que impediria de comparar e permitiria distinguir nitidamente o cozinhar do calcular? Como é dito em seguida, o que faltaria ao cozinhar seria um 'campo de ação' com 'resultados definidos'. Cozinhar não é um cálculo, segundo o *Big Typescript*, 56, *porque* seu resultado, o que ocorre, a experiência, é o que determina se a regra estava correta ou não, enquanto que no cálculo a regra deve determinar *a priori* se o lance é correto ou não, deve definir

seus resultados rigorosamente, como um painel de controle, de modo totalmente independente do que quer que ocorra na realidade.

> "Creio que a base porque não se procura chamar o cozinhar de jogo, é a seguinte: há também, naturalmente, regras para cozinhar, mas 'cozinhar' não traça essencialmente nenhum campo de ação (*Tätigkeit*) para essas regras, e nessa medida, nenhum campo de ação com resultados definidos. Eis pois uma regra, a de que se deixe cozer o ovo por três minutos para obter um ovo mole; mas teríamos alcançado, através de algumas tais circunstâncias, resultado semelhante, deixando cozer por 5 minutos, e diante disso dir-se-ia que 'então isso não se chama cozinhar ovo mole'?"[251].

Qual o sentido do exemplo e da pergunta final introduzidos neste parágrafo (que também foi barrado)? Note-se, em primeiro lugar, que o exemplo não parece ter sido escolhido ao acaso. Cremos ser mesmo difícil imaginar algo mais 'simples', mais 'elementar' ou 'primitivo', no jogo culinário, do que fazer um ovo mole[252]. Um ovo cozinha normalmente em 7 minutos. A regra para o ovo mole diz '3 minutos'. E se eu fizer um ovo perfeitamente mole cozinhando-o durante 5 minutos? Eu só poderia dizer que isso não se chama cozinhar ovo mole, se fôssemos tratar as regras da cozinha como se elas fossem regras precisas como as do cálculo, as quais determinam com exatidão os lances, em completa independência do que ocorre de fato.

No par. 17º (que não foi barrado), introduzindo o contraste com as cores, diz Wittgenstein de seu récem verificacionismo no que ele ainda confunde causas e razões:

> "Procura-se, através de proposições, justificações para as regras da gramática, do tipo: "Mas realmente existem quatro cores primárias"; e dada a possibilidade desta justificação, que está no modelo da justificação de uma proposição através da indicação de seu modo de verificação, corrigir-se-ia aquele dito, de que as regras da gramática são arbitrárias".

---

[251] Big Typescript, 56, parágrafo 15°.

[252] 'Fritar um ovo', por exemplo, expressão usada normalmente como paradigma para o mínimo do 'saber cozinhar' (algo bem mais simples que 'fazer arroz', por ex.), é mais complicado do que 'cozinhar um ovo', e o 'ovo mole' é o mais rápido dos casos de cocção de ovos. Mas sempre é possível 'errar o ponto' de um ovo mole – de acordo com o padrão exigido.

Aqui poderíamos nos perguntar: será uma 'base' suficientemente sólida e independente os dados do sentido do paladar, o sabor (mais ou menos gostoso) para as papilas? Ou o bolo com ovos é mais gostoso porque com ovos fica mais fofinho? Poderia então justificar regras de cozinha dizendo "mas realmente existem sabores mais gostosos!" ou "mas como você cozinha mal!"? No parágrafo 20º nos é dado, enfim, o critério para distinguir, neste momento, cozinha de gramática, e cujo conteúdo consta na ficha 320 de *Zettel*:

> "Por que digo que as regras de cozinha não são arbitrárias; e por que procuro chamar as regras da gramática de arbitrárias? Porque 'cozinhar' é definido por sua finalidade, enquanto o uso da linguagem não o é. Pois o uso da linguagem é em certo sentido autônomo, em um sentido no qual cozinhar e lavar não são. Assim, quem cozinha com regras outras que não as corretas, cozinha mal (*schlecht*); mas quem segue regras outras que não as do xadrez, joga outro jogo; e quem se rege por outras regras gramaticais, não diz algo falso: diz algo diverso".

Qual o sentido de se dizer em tom assim definitivo que "cozinhar é definido por sua finalidade"? Qual a finalidade? Matar a fome? Agradar ao paladar? Obter um produto seguindo as regras da receita de uso de ingredientes? Transformar os alimentos de modo a facilitar sua digestão? E por que Wittgenstein, no parágrafo acima, aproximaria sub-repticiamente os verbos 'cozinhar' e 'lavar'? É que lavar errado é *evidentemente* deixar as louças sujas, ainda que haja diversas maneiras de lavar 'certo'? E cozinhar errado? É deixar a comida queimada ou crua *demais*, fora do '*ponto exato*', *desequilibrada* no tempêro ou sem o sabor *esperado*?

Podemos finalmente nos perguntar por que razão Wittgenstein, em 1932-33, estaria querendo traçar, com base em sua forma, um limite nítido entre verbos que representam a gramática-cálculo e verbos que representam o cozinhar-empírico. Isto é, Wittgenstein usa a cozinha no *Big Typescript* como usava 'jogar tênis' na *Conferência sobre Ética*, como 'regras técnicas' de valor relativo, baseadas na observação da regularidade da natureza (em oposição aos valores da Vontade, totalmente dela independente). Mas se a elucidação da arbitrariedade das regras da gramática *depende* da identificação de traços característicos regulares dos verbos empíricos, isso é fazer as relações internas dependerem das relações externas.

No *Big Typescript* Wittgenstein parece ainda ver este contraste como um modo válido de esclarecer o que há de arbitrário e de não arbitrário em nossa linguagem ou, ao menos nos sistemas de cálculo.

Se é este o caso isso mostra que no miolo da Fase Intermediária, Wittgenstein não tinha ainda perfeita clareza da relação entre o interno e o externo, entre razões e causas, entre o transcendental e o empírico, em nossas descrições de seguir regras. Aqui, no *Big Typescript* 56, ele parece acreditar na possibilidade de distinguir, de uma vez, classificando-as, as regras, entre aquelas que se justificam por seus efeitos (finalidades externas baseadas na natureza) daquelas que não se justificam assim (por serem plenamente internas ao cálculo e assim autônomas). E vê as regras da cozinha como se aí o *ponto exato* pudesse ser uma fato da natureza. É certo que distinguimos, *gramaticalmente*, regras empíricas de regras gramaticais. Mas esta distinção não se apoia na forma externa das palavras, de modo que se pudesse classificá-las de uma vez por todas. É o uso da frase como empírica ou como gramatical o que permite distinguir seu sentido, e não a forma das palavras. Terapia e auto-terapia são processos contínuos.

Com base neste trecho que analisamos, cremos que se torna viável considerar a maior sutileza presente no horizonte das *Investigações*, onde não se opõe mais, de um lado, o jogo de xadrez, as cores e a gramática, e de outro, verbos empíricos (ou 'de sucesso'), como poderiam ser cozinhar e lavar. Trata-se antes sempre de jogos, e é só no interior destes jogos que podemos entender uma significação, que podemos distinguir o que é empírico e o que é gramatical, distinguir das relações externas as relações externas que as determinam, seja em jogos de linguagem com cores, com números, com termos psicológicos, com termos culinários, termos higiênicos ou peças de tabuleiro.

Porém, ainda no *Big Typescript*, 56, vemos que, enquanto no xadrez, se não seguimos as regras corretas, não jogamos xadrez mal, apenas não jogamos xadrez; e enquanto na gramática das cores não tem sentido pretender justificar as cores primárias com base na realidade; enquanto isso, parece que a proposição que exprime um juízo de gosto culinário (e os exemplos de Wittgenstein dados aqui são "assim é mais gostoso" e "você cozinha mal") deveria possuir *apenas* uma base objetiva externa, não interna à gramática, 'natural', e é isso o que garantiria sua 'base não arbitrária' - como se não fôssemos também treinados a *sentir como*

gostosos, e a nomeá-los como tais, os gostos que sentimos, como se os critérios que determinam o que tem 'gosto bom' (e o que tem 'bom gosto'), o ponto exato de uma cocção, a melhor *entrada*, não fossem igualmente convenções estabelecidas pelas práticas regulares em nossa formas de vida[253].

Entendemos que o modo de usar o exemplo nesta linha de comparação do *Big Typescript*, entre cozinha e gramática, não será mais, depois, considerado muito *perspícuo*, na fase seguinte, justamente porque supõe ainda a possibilidade de se distinguir, a partir da observação da realidade mesma, um 'naturalismo elementar' próprio a certas regras (como as da cozinha e da faxina), em oposição à natureza exata e convencional das regras do cálculo, da realidade completamente independentes; aquelas seriam regras cujo critério estaria dado por uma finalidade externa à própria atividade como resultado da aplicação de regras meramente técnicas de uma receita, por oposição ao cálculo preciso e autônomo (ou preciso porque autônomo e arbitrário, inimputável perante a realidade) como o do jogo de xadrez.

Por isso, a nós nos causa espécie que importantes comentadores, como P. Hacker e G. Baker, por exemplo, usem indistintamente as formulações *do Big Typescript, 56* (ou da *Zettel*, 320, que lhe corresponde) - e inclusive o mesmo exemplo do 'ovo mole' -, para elucidar o problema da arbitrariedade das regras *nas Investigações*, como se houvesse uma continuidade linear entre estes textos, como se a fase do cálculo e a da terapia gramatical não envolvessem táticas diversas na estratégia geral de defesa da Autonomia da Gramática. Dizem conjuntamente Baker e Hacker:

> "Se alguém não segue as regras de cozinha, esse alguém cozinha mal, produz pratos ruins (*poor disches*). As regras correspondem à natureza material da

[253] Os artistas que criaram as convenções das quais resultam *nosso padrão* atual de literal bom gosto, podemos aqui lembrar, envolvem desde o Kant da culinária, Antonim Carême (1784-1833), o 'gastrósofo' Jean Anthelm Brillat-Savarin (em cuja *Fisiologia do Paladar* (1825) se diz que "a descoberta de um novo prato é de maior importância para a felicidade humana que a descoberta de uma nova estrela"), a cozinha burguesa de Auguste Escoffier (séc. XIX) e a *Nouvelle Cuisine* de Paul Bocuse, para ficarmos só na boa e velha tradição francesa. Por outro lado, na tradição inglesa, se podemos nos fiar nas palavras provocativas que Virgínia Wolf põe na boca da Sra. Ramsey: "O que se chama de arte culinária na Inglaterra é uma abominação. (Todos concordaram). Não passa de um escaldar de repolhos, e assar a carne até ficar dura como couro" – V. Wolf em *Rumo ao Farol*, parte I, cap. 17, pág. 107, tradução de Luiza Lobo, copy right de 1927, Editora Globo, Rio de Janeiro: 2003. Distintas seriam as formas de vida?

comida (bois demoram mais a assar que cordeiros) e à nossa natureza. Mas o conceito de linguagem não é definido pelo propósito da linguagem"[254].

E, por sua vez, também Hacker: "No mais isso é para nos lembrar que enquanto algumas regras, como as regras da cozinha, podem ser justificadas como corretas por referência aos alvos perseguidos pela atividade que é governada por estas regras (por exemplo, a produção de comida com bom sabor) regras da gramática não são assim (ver exegese de 497). Elas não são regras técnicas"[255].

E, diz Hacker, ainda, na sugerida exegese de *Investigações*, 497, utilizando-se aqui do exemplo do 'ovo mole' que aparecia no *Big Typescript, 56*, miolo da Fase Intermediária – mas sem especificar que são proposições gramaticais o que, para além da 'natureza', determina quais são os 'especificáveis alvos independentes' das regras técnicas (relações externas), como a propósito da 'boa comida':

> "Nesta extensão as regras da gramática podem ser ditas 'arbitrárias'. Elas são arbitrárias no sentido em que regras 'técnicas', de meio-e-fim, não são arbitrárias. Regras técnicas, tais como as regras de cozinha, são determinadas por especificáveis alvos independentes, e por regularidades naturais ou 'leis da natureza' (cf. IF, 492a). Assim, por exemplo, a regra para cozinhar um ovo mole é que seja imerso em água fervente por três minutos, e o propósito de cozinhar é produzir comida agradável de se comer. Esta regra é contingente quanto à quantidade de calor necessária para solidificar albumina sem solidificar a gema do ovo de galinha. E isso é subserviente ao propósito logicamente independente de produzir algo agradável para comer. Se somos guiados por uma regra diferente, por exemplo, que um ovo seja cozido por dois minutos, então se cozinhará mal – os ovos não chegarão ao ponto e ficarão desagradáveis para comer (PG, 184). Portanto esta última regra é errada (incorreta). E no entanto, se, após cozinhar um ovo por três minutos ele, por alguma razão, não chega ao ponto, não se pode dizer 'Mas isso é o que é chamado "ovo mole"'"[256].

---

[254] Baker, G. e P.M.S. Hacker, *Com. Anal.* II, pág. 332.
[255] P.M.S. Hacker no *Com. Anal.* IV, Op. cit., pág. 234.
[256] P.M.S. Hacker no *Com. Anal.* IV, Op. cit., pág. 271. Diz ainda Hacker: "Regras de gramática não são assim (...). Diferentemente de regras técnicas, não são dependentes do efeito do ato em questão (...). No sentido em que uma regra técnica pode ser dita correta, regras da gramática não podem ser ditas corretas ou incorretas" - Ibdem, pág. 271. Isto iz algo mais que 'regras gramaticais são diferentes de regras empíricas'? Segundo Hacker, ainda, "as regras da gramática não são subservientes a algum alvo independentemente especificável cujo não atingimento invalida a regra, como as regras de cozinha são subservientes ao alvo de produzir boa comida" – Ibdem, pág. 272. E, usando ainda os termos e a linha de comparação do *Big Typescript*, 56: "Regras de cozinhar

Aquela linha de oposição entre cozinha e gramática, presente no *Big Typescript* e ausente das *Investigações* – até onde nós o saibamos -, parece pretender manter a vontade e seus valores ainda fora da gramática, como se pudéssemos manter aquele limite do *Tractatus* e da *Conferência sobre Ética* entre valores relativos (meros 'fatos') e absolutos ('valores'), como se nossas decisões, ao seguirmos regras, pudessem não envolver valores, senão em um sentido técnico ou redutível a fatos, pudessem não envolver problemas com o bem e o mal, o bonito e o feio, ou seja, pudessem não se envolver com os cotidianos atritos da *práxis*.

Uma tal *desnaturalização da culinária*, se é que ela ocorre, ou seja, se é o caso que nas *Investigações* o jogo com termos culinários deverá ser inserido em seu contexto como algo também embebido em formas de vida, com um tipo de estatuto similar ao de outros jogos, livre da fixação no modelo do xadrez, tal desnaturalização significa, na passagem do *Big Typescript* para as *Investigações*, uma, por assim dizer, *gramaticalização* dos problemas com a vontade, ou seja, uma *internalização axiológica da vontade na gramática* (ou daquilo que a vontade ética do TLP guardava a sete chaves em indizível silêncio), no horizonte decididamente pragmático próprio às *Investigações*, já livre do modelo do cálculo e de suas fascinantes mitologias das regras (*Regelnkörper*).

Pois é sobre a vontade, apontada já no *Big Typescript*, 86, como real foco do método filosófico, que será lançada depois a responsabilidade (nas costas da comoção da vontade, e não da percepção da realidade) pela possibilidade de se "*ver um aspecto*"[257]. Conforme se diz no título do *Big Typescript*, 86 – que constitui o primeiro trecho do capítulo intitulado '*Filosofia*':

> "A Dificuldade da filosofia não é a dificuldade intelectual das ciências, mas sim a dificuldade de uma mudança de posição, oposições da vontade é que estão para ser vencidas".

---

não são arbitrárias, enquanto regras de gramática são, assim como o conceito de cozinhar (*cookery*) é *definido* pelo fim de cozinhar (produzir comida gostosa) (...). A conexão entre as regras de cozinhar e a gramática da palavra 'cozinha' (*cook*), não é a mesma que aquela entre as regras de xadrez e a expressão 'jogar xadrez', ou entre as regras de multiplicação e a gramática de 'multiplicar'. (As primeiras são regras técnicas, enquanto as última são constitutivas). (...) Regras de gramática são arbitrárias no mesmo sentido que a escolha de uma unidade de medida é arbitrária; (...) (claro que há outros sentidos nos quais uma tal escolha da medida não é arbitrária). (...) As regras do xadrez não correspondem à essência ou natureza do rei do xadrez, pelo contrário, lhe dão esta essência. Por contraste as regras de cozinhar e assar poderiam igualmente corresponder à natureza da carne" – Ibdem, pág. 279.

A filosofia exige uma espécie de 'resignação', mas é importante entender que o que deve ser *re-signado* não é o entendimento, mas a vontade – e evitar o uso de uma imagem ou uma expressão pode ser tão difícil como conter o choro ou uma explosão de raiva[258]. Não é a aquisição de uma 'instrução peculiar' abstrata, pelo entendimento, o que é difícil em filosofia, mas sim a oposição entre o 'entendimento dos objetos' e a vontade das pessoas, ou melhor, com "aquilo que a maioria dos humanos *quer* ver (*sehen w o l l e n*)"[259].

Como no trabalho em arquitetura, o trabalho em filosofia é, antes de tudo, um trabalho sobre 'si mesmo', sobre as próprias concepções, sobre nosso modo de ver as coisas "e sobre o que delas se exige"[260].

A questão que nos fica daí é a de saber se, na passagem de um 'sistema de cálculo' (como ainda no *Big Typescript*) para as 'formas de vida' das *Investigações* – conceito este que não é nem formal, nem vital, naturalista ou antropológico, mas apenas o conceito de um *limite gramatical* -, de que modo esta oposição 'intelecto x vontade' se desenvolve no quadro da filosofia gramatical madura, permitindo marcar estágios precisos, no que têm de próprios ao modelo do cálculo, na passagem da concepção místico-transcendental tractariana da vontade para a concepção terapêutico-gramatical das *Investigações* – sem confundi-la com as concepções transitórias da Fase Itermediária.

No *Big Typescript* a vontade já passa decididamente a ser algo *interno* às práticas elucidativas ligadas aos Jogos de Linguagem - ainda que o caso da cozinha, que tentamos assinalar, mostre a presença da crença na possibilidade, ausente na filosofia madura, de identificar as regras que são 'naturalmente' não

---

[257] conforme a afirmação da parte II das *Investigações*, de que "o ver um aspecto e o representar-se dependem da vontade" - *Investigações*, II, xi. Cf. cap. II. 5 deste.

[258] "Como tenho dito freqüentemente, a filosofia não me leva a garantia alguma de que há algo que estou impedido de dizer, mas apenas indica uma certa conexão de palavras como sem sentido. Em outro sentido a filosofia exige então uma resignação (*eine Resignation erfordert*), porém do sentimento e não do entendimento. E talvez seja isso o que tantas vezes a torna tão difícil. Pode ser difícil não usar uma expressão, como é difícil tentar conter o choro ou uma expressão de cólera (*Zorns*) // ou fúria (*Wut*)" – Wittgenstein, *Big Typescript*, 86.

[259] "Tolstoi: A significação (significatividade) de um objeto reside em seu entendimento comum – Isso é verdadeiro e falso. O que torna as coisas difíceis de serem entendidas – quando são significativas, importantes -, não é a exigência de qualquer instrução peculiar sobre coisas abstratas, mas a oposição entre o entendimento dos objetos e aquilo que a maioria dos humanos *q u e r* ver (*sehen w o l l e n*). Através disso pode vir a ser diretamente sugerido que o entendimento está cheio de dificuldades. A dificuldade que está para ser vencida não é a do entendimento, mas da vontade" – *Big Typescript*, 86. Mais uma vez, o destaque gráfico dado a '*w o l l e n*' é conforme o original.

[260] "O trabalho na filosofia é – como talvez o trabalho na arquitetura [Loos] – propriamente, um trabalho sobre si mesmo. Sobre a própria concepção. Portanto, sobre o modo como se vê as coisas (e sobre o que delas se exige).

arbitrárias como contraste suficientemente elucidativo da natureza arbitrárias das regras gramaticias. Nos parece, antes, que aprendemos a sentir gostos e a nomeá-los de modo similar a como aprendemos a ver cores, a jogar xadrez, e a dizer 'não'. Que haja algo de empírico em um jogo não pode ser um critério para se dizer que nele nada há de normativo (isto é, gramatical). Pois a gramática é que determina o que vale como 'empírico' em cada lance e o que vai ser contado como 'experiência' em cada caso. É apenas por seus aspectos e não por sua natureza que executar e apreciar um prato é diferente de apreciar ou executar uma canção.

Nas *Investigações* uma ligação interna entre vontade e ação (tal como a podemos ver assinalada na seção 600 das *Investigações*) marca, ao nosso ver, a concepção gramatical do querer. A irredutível arbitrariedade das regras, a reconhecemos e a remediamos com uma paciente arbitragem casuística, terapêutico-gramatical, dos jogos que jogamos, como a velha enfermeira, sem trilhos nem besouros mitológicos, sem mentalismo nem behaviourismo, sem livre arbítrio e sem determinismo.

A radical arbitrariedade das regras tem sua fundação última nas convencionalidades necessárias de nossos modos de vida – e isso é tarefa da filosofia *descrever* com perspicácia, e não tentar justificar com teorias ou generalizações. O problema, como sempre, é saber 'parar'.

Wittgenstein no *Big Typescript*, 56, parecia estar avisado, afinal, talvez mais do que nós, das ambigüidades de suas formulações, tanto que ressalta, no final de tudo, algo que poderia ser guardado para as ocasiões em que quisermos promover comparações ou contrastes entre os usos da linguagem:

> "Vê-se, pois, depois de tudo, como o conceito de jogo, e com ele o conceito de regra de jogo, estão à beira de produzir confusões" [261].

Se no *Tractatus* não podia haver conexão alguma entre vontade e mundo, nas *Bemerkungen* entender e querer já passam a ter uma conexão essencial no interior dos sistemas de cálculo. No *Big Typescript*, por sua vez, se acentua

---

(...) Nossa concepção é a de que não há nenhum g r a n d e (*g r o s s e n*) problema, essencial, no sentido em que os há nas ciências" – BT, 86, págs. 406-407.

[261] BT, 56, parágrafo 24 °.

novamente a cisão de intelecto (ciência) e vontade (filosofia), preparando o caminho para o conceito de terapia das *Investigações*.

Do final da Fase Intermediária será preciso limpar ainda o terreno discursivo filosófico de seu modo de falar do mental, encaminhando de modo terapêutico gramatical o problema da 'experiência pessoal', ou da 'vivência de uma significação'.

É o modelo do cálculo, com seu modo próprio de opor o empírico e o *a priori*, que sugere que as regras de cozinha devam servir de exemplo paradigmático para o contraste entre regras arbitrárias do cálculo e regras técnicas não arbitrárias. Cozinhar só não pode ser um jogo se 'jogo' puder ser apenas aquilo que for como o jogo de xadrez. Com o abandono deste modelo restritivo, o contraste pretendido perde também seu sentido – e acreditamos que não deva ser usado diretamente, como ainda se faz, como elucidação do problema da arbitrariedade da gramática *nas Investigações*.

Ao invés de se tentar cristalizar em um único exemplo ('ovo mole') um caso insuspeito de algo 'não arbitrário' (porque naturalmente causal), para elucidar apenas negativamente, com base em uma relação externa e por oposição a este paradigma, o sentido em que as regras gramaticais são arbitrárias, será preciso ampliar os horizontes e examinar, com perspicácia pragmática, como na seção 600 das *Investigações*, afinal "com que comparamos o querer?". Pois há diversos modos e conexões pelos quais diversos verbos estão em dependência da *vontade*, como de algo que *faço*, de uma *atividade*, de *como vejo*, assim como outros tantos modos nos quais podem ser postos na independência da vontade e na dependência da experiência ou do simples entendimento de uma regra.

Quer dizer que nenhum contraste simples, monocórdico, idealizado e unilateral, como o promovido no *Big Typescript*, 56, permite elucidar o que só pode ser elucidado por *Descrições Perspícuas da Gramática do Querer*, segundo o Wittgenstein segundo.

Conclusão – *Sobre Dizer o Querer:*
Do papel da proposição gramatical em uma pragmática filosófica.

Vamos primeiramente passar em revista cada parte de cada capítulo destacando suas conclusões parciais (lado a) para depois procurarmos sintetizar em torno de três conceitos nossas conclusões mais gerais (lado b).

a) REVISTA dos CAPíTULOS

Introdução - cinco hipóteses

O problema de 'dizer o querer' tem dois sentidos principais. Enquanto *problema gramatical* legítimo ocupa-se terapeuticamente dos limites do sentido do uso do voluntário na descrição e justificação das ações humanas próprias e alheias. Já como *problema filosófico* é uma tipicamente confusa tentativa de aplicação de regras da linguagem ali onde elas não valem mais (como nas *teorias* da liberdade e do determinismo), ao se pretender decidir se o querer é ele mesmo voluntário ou involuntário, se podemos 'querer o querer que quisermos' ou se não, se ele 'vem quando vem'.

Ao termos argumentado, interpretando os textos de Wittgenstein, por uma abordagem gramatical do querer, quisemos examinar a pertinácia do tratamento gramatical de termos psicológicos em debates epistemológicos, especialmente quando envolvem a interpretação do sentido e das significações das arbitrárias ações humanas, se é que não envolvem sempre. Neste sentido podemos isolar cinco hipóteses que foram avançadas na Introdução.

Hipótese 1- *O obstinado problema psicológico e epistemológico do querer é um problema gramatical.* Enquanto problema gramatical o problema da vontade se *realiza* em Wittgenstein a partir de duas linhas de comparação: internamente, enquanto conceito que resulta da auto terapia das mitologias que o dominaram no *Tractatus* e na Fase Intermediária; e externamente, pela compreensão do papel da proposição gramatical em uma interpretação pragmática e terapêutica dos problemas filosóficos da analiticidade e dos juízos sintéticos *a priori* – em uma tópica comparativa mais ampla.

Hipótese 2- *Há uma importante continuidade e duas grandes descontinuidades entre as duas filosofias de Wittgenstein.* A continuidade está no

conceito de filosofia mesmo, pois que a filosofia é sempre um *método*, uma atividade descritiva que torna manifesto o que há de *a priori* nos limites do sentido e que denuncia nossas confusões a respeito de toda e qualquer 'verdade necessária' de que queiramos lançar mão. Mas há ao menos duas grandes descontinuidades: não só quanto ao modo e os recursos usados para traçar os limites do mundo ele mesmo, mas também quanto ao que está *além* do figurável em proposições. Ou seja, tanto o conceito de Linguagem (e *entender* uma linguagem) como o conceito de Vontade (e seus indizíveis valores íntimos arbitrários) eram imagens agostinianas essencialistas que aplicavam o modelo referencialista tanto para o Mundo Externo (a Linguagem, os 'objetos') como para o Mundo Interior (a Vontade, os 'sujeitos').Tanto o conceito de linguagem que limitava o mundo desde dentro como o conceito de vontade que indicava que havia algo de importante para *além* de toda representação possível, eram imagens agostinianas distorcendo toda nossa rede conceitual e com ela nossas descrições de nossas vivências de uma significação, as descrições das *atmosferas* peculiares que nossas palavras são capazes de adquirir. Segunda grande descontinuidade portanto: A Vontade Gramatical das *Investigações* é uma resposta unificada à distorção empírico-transcendental da vontade dual agostiniana tractariana.

Hipótese 3- *A gramática é mais ampla que a epistemologia*. Mesmo considerado o caráter estritamente negativo da terapia (que se concentra em como não tem sentido usar as palavras), vemos que são razões não epistêmicas que o método de descrições gramaticais visa. A gramática envolve a discussão sobre o sentido da ação na pragmática cotidiana com a linguagem natural viva ou morta (o português, o alemão, o francês, o inglês ou o latim) - uma *pragmática filosófica* queremos dizer, ou seja, não empírica nem transcendental -, isto é, mergulha a discussão no atrito da *práxis*, nas circunstâncias de uso e aprendizagem de signos onde, muitas vezes, o que a pessoa diz é critério para aquilo ser, para ela, naquele caso, uma razão para agir de certo modo, para seguir a regra *assim* - o que não depende diretamente do entendimento ou da observação de como a realidade está, sem se reduzir por isso a uma *vivência subjetiva*. O exame destes usos particulares é que permite ver com perspicácia os limites do sentido. A Gramática é mais ampla também porque é polifônica, ou seja, seu mergulho no pragmático não tem de ter sentido apenas em função de poder ser reduzido a uma única voz subjacente (a 'da correção', por exemplo).

Hipótese 4- *Os termos psicológicos*, como os da seção 600 das *Investigações, mantêm entre si uma relação de dependência terapêutico-gramatical.* A Significação (*Meinung*) depende da Intenção (*Absicht*) que depende da Vontade (*Willen*) – em uma *ordem de elucidações* (não *das matérias* nem *das razões*). Este caráter terapêutico do vínculo de *implicação* entre os termos psicológicos divide o horizonte de trabalho. Por um lado o entendimento do sentido de uma 'terapia gramatical' envolve o papel da vontade, o de ser uma *atividade*, em oposição ao entendimento e à observação da realidade, na última configuração do método wittgensteiniano. Por outro lado uma 'terapia gramatical da vontade' envolve a reflexão epistemológica acerca do conceito de ação, tal como se tenta usar em ciências humanas, quando se que falar em estilo individual – um dos mais difíceis obstáculos para a consolidação de uma epistemologia transcendental, segundo Gaston-Granger.

Hipótese 5- *A proposição gramatical organiza a priori nossa experiência.* Relações externas dependem gramaticalmente de relações internas. Isso é um *a priori* gramatical. Funda o modo de apresentação da realidade segundo a gramática do segundo Wittgenstein. O sentido de se falar em vontade gramatical está no papel da proposição gramatical enquanto meio para elucidar o *a priori*. A vontade gramatical é um dos modos de apresentação pelos quais Wittgenstein introduz um método filosófico (o último) que foi encontrado justamente para resolver um mesmo problema perene (antes ficando em silêncio a respeito do mais importante e agora não mais): a elucidação do *a priori*.

Capítulo I.a- Há vários níveis ou tipos de papéis em exame aqui. O papel do *estilo* dialógico nas *Investigações*; o papel da *vontade* na gramática; o papel da proposição gramatical em debates epistemológicos; o papel da linguagem em nossas vidas; e o papel de uma filosofia da linguagem neste planeta.

Começamos pois pelo problema do estilo, tanto para saber qual é o estilo de Wittgenstein como, mais importante, que sentido tem falar em estilo neste contexto. Se o tomamos já invertido em relação à 'clivagem irremovível' que Granger via entre estrutura e estilo, ou seja, tomando o vago dos conceitos como face positiva das estruturas exatas possíveis, no sentido de Moreno, constituídas na *práxis* cotidiana da linguagem, então podemos ver seu papel positivo em uma pragmática filosófica,

nome de uma reflexão epistemológica de inspiração terapêutico-gramatical acerca dos processos simbólicos de constituição do sentido de nossas experiências.

O dialogismo do estilo wittgensteiniano nas *Investigações* é já patente no parágrafo 1, pelo uso da imagem agostiniana em estilo direto, indireto e indireto livre, diferentemente portanto do uso da 'mesma' imagem na abertura do *Brown Book* (usada aí apenas em estilo indireto). Estas enunciações dialógicas têm papel positivo na constituição do sentido do que aí é dito – mesmo que aparentem ser pouco informativas ou *redundantes*. O sentido do movimento de abertura das *Investigações*, com seu uso da imagem agostiniana, é dialógico – o que deixa sua marca patente no estilo do texto, e já também latente no Prefácio.

O estilo dos parágrafos dialógicos linearmente numerados nas quase setecentas frentes de trabalho abertas pelas *Investigações* contrasta, pois, com o estilo Bauhaus, vazado e sibilino, da construção do edifício (escada) tractariano em sete aforismos acabados, alicerçados em sub-enumerações hierarquizadas segundo o peso lógico das pseudo-proposições monologicamente ali enunciadas. Não há *diálogo* nas *Investigações*, se isso implica a redução monológica de sua polifonia. O dialogismo wittgensteiniano não é uma soma de discurso direto (citado) e discurso indireto (analítico). O estilo indireto livre envolve uma forma *ativa* de se relacionar com a plenivalência das enunciações alheias (como observado por Bakhtin em relação a Dostoiévski).

No começo das *Investigações* pudemos notar a presença do jogo de vozes, através de sua dinâmica pronominal, desde o *Prefácio*, com seus personagens latentes (o 'outro' em vários sentidos) que passam a ganhar voz no polifônico texto que se segue.

No discurso citado de Agostinho no parágrafo 1, detectamos, além dos três primeiros *usos* do voluntário nas *Investigações*, com eles o esboço de um programa de pesquisa cujos limites são seguidos ao longo do curso. Sua ordem de matérias sugere o problema dos 'objetos', das 'intenções alheias' e das 'próprias intenções' como temas em tratamento. A 'experiência pessoal' costuma ser deixada por Wittgenstein para ser examinada na segunda parte dos textos. Além do uso dialógico das enunciações e dos usos do voluntário desde o começo até o miolo das *Investigações*, ressaltamos daí a presença mais explícita do 'problema da essência da vontade' (e da intenção), na sua seção 170. Problema este situado no contexto do exame de uma 'vivência interior determinada'.

Exemplos de *uso* com ou sem sentido são fáceis de encontrar. Difícil é descrever o *papel* que certas palavras desempenham em nossas vidas e nossa linguagem.

Capítulo I.b - Seu objetivo era focalizar então, na seção 600, a conexão entre a Imagem Agostiniana da Linguagem e a Imagem Agostiniana da Vontade. Para isso delineava a gramática do querer no miolo da seção 600, a partir do seu entorno, antecedente e conseqüente, de termos psicológicos.

A partir do triplex-programa que o discurso citado de Agostinho prenuncia, o final das *Investigações* ocupa-se mais dos dois últimos, as intenções e ações próprias e alheias, o lado do mundo interior do sujeitos.

A Imagem Agostiniana da Vontade em 618 é uma *Urbild*, para uma família de casos, do referencialismo internalista da 'vontade livre' agostiniana.

Do TLP para as *Investigações* Wittgenstein muda seu conceito dual de vontade para um termo de semelhança de família gramatical. Mas a mudança é feita para assim poder realizar melhor seu antigo conceito de filosofia: agora em uma ligação pragmática, e não mais mística, entre vontade e mundo, entre Teoria e Prática, entre Lógica e Ética, entre o conhecimento da regra e o fato de segui-la, entre o que digo que quero e minha ação efetiva, entre o que *se diz* e o que *se faz* – através do conceito de ver um aspecto.

O conceito sintético *a priori* de 'seguir uma regra' articula internamente teoria (a regra) e prática (o seguir) através das *sínteses pragmáticas* que fazemos e vemos acontecer em nossas formas de vida no e pelo *uso* da linguagem. Por isso, em certo sentido, a terapia gramatical é também uma *filosofia da práxis*. E por isso julgamos poder chamar uma reflexão epistemológica de inspiração terapêutico-gramatical de *pragmática filosófica*.

O estilo da seção 600 das *Investigações* não é o de um quadro impressionista quase apenas esboçado, não é *dialético* e nem é também um estilo indireto (analítico) disfarçado, mas sim bakhtinianamente *dialógico* – e isto nos parece de suma importância para a devida compreensão do sentido que quer fazer este texto.

No contexto antecedente acompanhamos a criação da atmosfera psicológica por sobre a qual se encaixa a seção 600. Desta *demolição* da mitologia dos 'estados mentais' - pela qual nos deixamos enganar achando que aí algum 'conhecimento interior' nos guia -, destacamos os vários temas que mantêm relação direta com o

problema da vontade (causas e razões, justificação, relações internas e intencionalidade, seguidos da questão da autonomia e da arbitrariedade das regras gramaticais; neste contexto marcamos o uso por Hacker do exemplo do *Big Typescript*, 56 para elucidar a natureza arbitrária da gramática das *Investigações*).

O *paralelo enganador* de IF, 571 entre o mundo externo e o mundo interno explicita o sentido da conexão que *quisemos fazer* entre a imagem agostiniana da linguagem e a da vontade: o modelo referencialista aplicado ao mundo externo (os 'objetos'; 'eles' inclusive) e aplicado ao mundo interno (as 'intenções alheias' e as 'próprias intenções'; o 'eu-tu' da pragmática), segundo o *triplex*-programa agostiniano embutido em sua descrição de sua aprendizagem da linguagem citada no parágrafo 1 das *Investigações*.

Do contexto posterior ao miolo da seção 600 destacamos o vínculo de *dependência terapêutica* que os termos psicológicos nos parecem manter entre si em seu tratamento gramatical em conjunto, ao se elucidarem uns aos outros (como Wittgenstein os elucidou). Daí concluímos também que o sentido em que uma ação é voluntária não é redutível ao sentido em que ela é intencional. O ser intencional de uma expressão, assim como seu ser voluntário, deve ser elucidado pelo exame de sua gramática – não o contrário. Enquanto toda ação intencional pode ser dita voluntária (*inclusive* as feitas sob coerção) nem toda ação voluntária é intencional.

A autoridade especial da primeira pessoa sobre a expressão de suas experiências pessoais não é epistêmica, mas gramatical. Não se trata de tentar explicá-las, mas de *descrever as conexões* que por aí são *feitas* (e aprender a reconhecer uma solução quando se está diante dela). Trata-se de modos de apresentação e das ligações que por aí fazemos. Não de algo que observamos, lembramos e assim (re)conhecemos.

Com o *Grand Finale* retornando ao tema de *meinen*, as *Investigações* se encerram, no meio da conversa, deixando o foco lançado sobre o mito dos estados mentais que até recentemente (*Brown Book*) ainda desviava a atenção de Wittgenstein.

Quanto ao miolo da seção 600 (611-28) consideramos centrais quatro parágrafos: o 611, o 613, o 615 e o 618. Só com base neles julgamos que seria possível delinear já a gramática do querer em Wittgenstein. 611 introduz objeto, problema e método; 613 a proposição gramatical 'não posso querer querer' e a imagem agostiniana do motor-fiat da vontade. Querer *não é uma ação particular* que

antecede e determina a ação propriamente dita. Sim, mas Querer é *Agir em Geral* – diz 615. 618 assenta a Imagem Agostiniana da Vontade e seu 'motor' em pleno regime dialógico. Contextualizamos as vontades na vontade de Agostinho (as duas vozes em uma só boca) em anexo.

Capítulo II.a - Separamos aqui os itens 1, 2, 3, e 5 do capítulo II, devido a sua conexão mais direta, deixando para a parte II.b os item 4 e 6 que mantêm com aqueles temas mais centrais uma relação mais indireta.

Nesta aplicação wittgensteiniana de proposições gramaticais no domínio psicológico o problema da 'experiência pessoal' ante a gramática é um problema de 'descrição de uma atmosfera' (que não é senão um emprego especial de uma palavra para propósitos específicos), ou seja, o problema da elucidação da noção de uma 'vivência da significação' – a qual pode estar sempre em contradição com o que a maioria dos humanos *quer ver*.

A *questão* aqui é aprender a descrever contextos de uso; e o *problema* nisso é a presença do uso de termos que parecem descrever estados mas não o fazem – ou ao menos não do modo como o enunciante é levado a crer. Com a gramática da psicologia somos levados a conhecer os humanos, se não neles mesmo, ao menos nos modos de apresentação pelos quais suas ações são descritas e avaliadas, ganham e perdem sentido.

As relações dialógicas com variação de tempo e pessoa não interessam enquanto problemas práticos particulares, mas apenas enquanto problemas 'lógicos', 'atemporais', 'gramaticais' ou 'geométricos', ou seja, *filosoficamente pragmáticos*. O que o conceito de ver aspectos tem de especial é seu *lugar*, para além de sua coloquialidade. *Entre* o ver-sensível e o pensar-inteligível (e sem imaginação transcendental mediadora) o lugar deste conceito é irredutível à sensibilidade ou ao entendimento. As 'novas significações' que parecem 'criadas' em um misterioso *medium mental* não são mais que aspectos que não se via e se passou a ver. Ao notar um aspecto ou uma mudança de aspectos, ao 'resplandecer de um aspecto' o que *vemos* são relações internas, atemporais (também ditas geométricas). E *isso* depende, em sua medida, da vontade. Quer dizer que depende mais de uma atividade, de uma prática na qual se engaja, do que de uma dificuldade intelectual (como na ciência) ou de se constatar mais uma imperfeição na realidade. O 'novo' se encontra no tempo gramatical das relações internas – basta ter olhos

para querer ver (os usos), ao invés de tentar classificar formas (das nuvens). Ver conexões é uma atividade simbólica com base no treino, não na realidade observada ou na forma pensada. É preciso nestes casos alguém (uma segunda pessoa) que diga: 'faça assim!' – como em conversas estéticas sobre música ou culinária.

Na relação entre 'ver como' e 'vontade' em Wittgenstein vemos como a vontade transcendental tractariana sofre uma *redução gramatical* segundo a qual ela passa a significar tão somente e apenas seus usos cotidianos, e nada *além*. A mudança no modo de ver (*Umstellung*) não depende de se alterar o entendimento ou a realidade (o sujeito cognoscente ou o objeto cognoscido), mas de uma vontade terapeuticamente persuadida a ver os aspectos para os quais é cega.

Não há critério gramatical *a priori* para distinguir o empírico do gramatical: o que há é um método de busca de clareza em nossos usos criteriais de aspectos – através apenas da comparação de aspectos. Precisamos também aprender, em filosofia gramatical, a reconhecer uma solução quando estamos diante dela.

O que é ou não voluntário em minha ação eu não 'conheço' em mim, não descubro por auto-observação, mas é algo que eu torno *manifesto*. A incerteza é constitutiva nestes jogos e a impossibilidade de engano sobre si próprio uma ilusão (uma confusão de gramática e experiência, do externo com o interno, de razões e causas).

Imaginar depende da vontade, mas as imagens não seguem a vontade, como não é 'a vontade' quem move meu braço quando eu o ergo. A 'mera vontade' é uma versão simplificada da vontade agostiniana, do motor-*fiat* que produz movimentos corporais e imagens mentais 'só com a vontade', pela 'mera vontade'.

'Dependência da vontade' não é um critério, uma marca distintiva fixa ou uma propriedade intrínseca de certas classes de predicados psicológicos problemáticos: é antes um aspecto pelo qual algo passa a ser visto como uma *atividade* (em vez de algo passivo, que nos acontece), o que está sempre para ser investigado.

Proposições gramaticais não são regras para permitir identificar propriedades intrínsecas de estados mentais sutis ou de classes problemáticas de predicados, mas sim regras de uso que, tais como padrões de medida, permitem *mensurar* os limites do sentido no uso de uma palavra.

Capítulo II.b - De nosso interposto item 4, que traça um paralelo entre o Paradoxo de Moore e a Imagem Agostiniana da Vontade retemos, a título de conclusão, o papel e o valor terapêutico-gramatical destas duas imagens. Quando parece haver uma contradição insolúvel entre dois estados mentais sutis, o exame gramatical e terapêutico das imagens mostra que estão na pragmática das enunciações os aspectos que, tomados unilateralmente, geram os pseudo-problemas misteriosos e insolúveis.

Aqui descrições confusas da 'vida interior' (crer/querer) parecem contradizer a descrição dos fatos no 'mundo exterior' (p ser o caso, meu corpo se mover). Ao invés do paralelo enganador de duas esferas, física e psíquica, bastar-me-ia representar as coisas como se 'dois seres falassem por uma só boca'. Em uma única enunciação, que parece descrever a vivência a mais íntima da pessoa, já se pode ouvir assim vibrantes as vozes em um tenso dialogismo. Na Imagem Agostiniana da Vontade a segunda voz, que diz 'meu corpo não obedece' não tem de ser a mesma que diz 'Quero'. Esta, talvez a voz de santa Mônica, não 'sabe que quer' o que diz querer *porque* 'auto-observou' seu íntimo e lá 'descobriu' uma vontade - ainda que fraquinha para conseguir tão já se impor. Minha vontade não é o que digo que quero – não do mesmo modo como minha imaginação é o que digo que imagino.

Quanto ao item 6 sobre as *Notas sobre a Liberdade da Vontade*, as vemos como uma aplicação particular e ampliada (para além do problema epistemológico) da gramática do querer (e sua putativa liberdade), um exercício gramatical que vale tanto pelo seu treino quanto por seus resultados terapêuticos.

O sentido das exemplificações comparativas que compõem o texto é para não ser resumido em uma tese (monológica): ele está no uso terapêutico de imagens e contra-imagens.

O ponto de partida na lei natural ataca a idéia de 'compulsão' com a qual quer-se concluir que não somos livres. O problema não são as 'teses' (que são modos de apresentação das ações), mas a pretendida base de inferência. Ser ou não livre nada tem a ver com a observação de regularidades empíricas nem portanto com leis naturais.

As *razões* que temos para '*querer ver* leis' podem ser desde a simples adoção do ponto de vista científico até o fato particular de 'não querer punir'. Com seus mecanismos imaginários Wittgenstein mostra aqui que o discurso sobre a liberdade

é antes de tudo um ponto de vista que se adota sobre os fatos quando *queremos tornar* os agentes culpados, ou queremos criar a situação em que se *tem de* punir. Enquanto o Determinismo é outro ponto de vista que permite tornar as pessoas inocentes, ou criar a situação de *não poder* punir. O 'tem de' e o 'não pode' aqui denunciam regras gramaticais. São 'verdades necessárias' aparentemente e obstinadamente profundas (na consciência), que de nada relevam senão de convenções arbitrárias mais ou menos significativas para nossas formas de vida. Não há base para qualquer 'implicação' aqui. Trata-se de gramática, de modos de apresentação do sentido das ações de acordo com nossa pragmática.

Culpa e desculpa não são *conclusões* tiradas da observação dos fatos. São modos de ver os fatos: uma questão de seleção de aspectos. Um apelo à vontade fraca é normalmente o início de uma apelo à inocência; um apelo à fortaleza da vontade é normalmente o início de uma tentativa de condenação.

A experiência não ensina que tenho liberdade de escolha. Ela ensina apenas (contra o Bispo Barnes) que posso escolher, que tem sentido fazer escolhas e tomar decisões em tais e tais circunstâncias.

O *problema gramatical* legítimo dos limites do arbitrário não se confunde de modo algum com o *problema filosófico* insolúvel do livre-arbítrio. E para falarmos da vontade com sentido e com perspicácia gramatical não é preciso restaurar nenhuma 'subjetividade livre' *na* linguagem – mas você pode escolher falar assim ou não.

Capítulo III.a - Desta parte do capítulo sobre as vontades tractarianas e o solipsismo há uma série de conclusões que nos parecem importante destacar.

O problema da vontade no TLP é íntimo do problema da autonomia da lógica – de seus limites. A Vontade do TLP é nada senão aquela concebida sob medida para garantir a autonomia da lógica, perfazendo, ora no empírico, ora no transcendental, a completude de seus limites.

O *Tractatus* adota um discurso, ou seja, uma 'forma de apresentação' que envolve o 'místico' e do mesmo modo o 'solipsismo', menos por filiação a algum uso tradicional que, identificado, pudesse definir seu significado, e mais por que o modo como ele passa a usá-los, se bem compreendido, poderia ser esclarecedor dos limites da autonomia da lógica.

O sentido da adoção de um discurso sobre o solipsismo no TLP é o de *dissolver* esse dilema básico (entre 'idealismo e realismo', ou 'sujeito e objeto',

concedendo a 'primazia' à linguagem em meio a 'fatos e valores'). O modo tractariano de sustentar esta dissolução falha devido antes aos conceitos unilaterais (agostinianos) de linguagem e de vontade que adota, e não a um compromisso metafísico alucinado de seu jovem autor com um conceito incrível de sujeito solipsista. O ponto é que a inefabilidade do sujeito solipsista é tão necessária para o TLP quanto a inefável existência dos objetos simples. Ou ainda: o 'sujeito solipsista' da psico-ética tractariana é o correlato exato dos 'objetos simples' de sua ontologia formal, não um misterioso adendo opiniático.

Quanto ao sentido da divisão tractariana do trabalho simbólico, vemos que o sujeito empírico que não existe nomeia objetos na aplicação da lógica, o sujeito lógico que não pensa *decide* como é possível combiná-los com sentido e o sujeito axiológico, do qual não se fala, decide o valor do todo. Cada um é necessário para a delimitação precisa da jurisdição autônoma da lógica. A autonomia da lógica deve fazê-la independente de determinações axiológicas, tanto quanto de determinações empíricas.

Os valores transcendentes tractarianos 'dependem da vontade' (em uma dependência mística). Temos aí um *als* valorativo que no futuro será tratado gramaticalmente em termos de 'ver como'.

O problema com a vontade tractariana não é tanto a verdade do solipsismo, mas a Imagem Agostiniana que também o domina (o 'interno' schopenhaueriano). A argumentação contra a linguagem privada não 'refuta' ao nosso ver, o solipsismo do *Tractatus*, mas exibe os mal entendidos a ele associados – especialmente ao se tentar *afirmar*, assim como ao se tentar *negar*, sua verdade. O solipsismo tractariano é atingido pela argumentação contra a linguagem privada na medida apenas em que se comprometer com uma *imagem agostiniana da linguagem* e, devido a sua concepção referencial de objetos do mundo exterior aplicada em um *paralelo enganador* ao mundo interior, na esfera psíquica, com uma *imagem agostiniana da vontade*.

Para dar a entender a autonomia da lógica e seus limites é que Wittgenstein julga necessário falar em vontade, tanto intra como extra-mundana. Ter sentido, o poder ser verdadeiro ou falso, independe dos valores de verdade efetivos das proposições – o que depende da experiência; e os valores lógicos (funções de verdade) independem completamente de valores axiológicos absolutos – os quais 'dependem' de uma vontade transcendental. Esta expressão 'depende da vontade',

que passará a ser ligada internamente ao 'ver como' nas *Investigações*, tem pois um grande peso ancestral se topicamente comparada ao longo do trajeto lingüístico-filosófico proposto por Wittgenstein após o TLP.

A afirmação tractariana de que o poder de figuração é uma propriedade da linguagem em relação ao mundo e não propriamente propriedade do mundo nem propriedade de um sujeito, desloca lingüisticamente tanto o problema ontológico (da objetividade do conhecimento do mundo) como o problema psicológico (da consciência dos limites do mundo conhecido). Desde o *Tractatus* o mundo e o eu são determinados a partir da linguagem, e a linguagem é ela mesma delimitada a partir de si.

A lógica nada exige do lado dos objetos (a não ser que eles existam e sejam simples) e nada do lado do sujeito é especialmente exigido como condição para que um signo proposicional tenha sentido. A autonomia da gramática, ao suceder a autonomia da lógica e abandonar a exigência dos objetos simples, nada passa a exigir dos sujeitos como condição do sentido de uma significação. O modo de argumentar em favor da autonomia da linguagem e seu conceito se alteram do *Tractatus* para as *Investigações*, mas não o papel constitutivo da linguagem ante o mundo e o eu. As formas de vida não antropomorfizam a gramática – não mais que o Espaço lógico a sua lógica.

Com o TLP não se é 'levado ao' mas se 'parte do' solipsismo. Ele não é *conseqüência* tirada de resquícios idealistas pressupostos como premissas válidas, mas *forma de apresentação* da 'subjetividade formal' tractariana. Não tem sentido 'refutar' um *modo de apresentação* como a uma tese ou uma teoria: sua 'base' e sua 'cura' é que mudam de sentido (com a terapia gramatical do nosso aprisionamento em nossas próprias regras). Se houvesse 'refutação' ao solipsismo e Argumentos válidos contra a Linguagem Privada não haveria mais recaídas solipsistas.

O problema do solipsista não é o de ter de se colocar fora do mundo para dizer sua verdade: este é o problema do *filósofo solipsista*, que tenta dizer, e defender como a uma tese positiva, uma verdade que apenas se pode mostrar. A ilusão do solipsismo não é a ilusão angélica, ainda que seja de uma ilusão angelical pretender *dizer*, defender ou atacar, teorizar sobre ou querer refutar sua verdade.

Em relação ao tema da Linguagem Privada entendemos que a argumentação contra sua possibilidade procura inviabilizar as explicações da significação que se baseiam, e que tentam se alojar, na *mente* do indivíduo; e não toca, com isso, o

problema da condição solipsista, devidamente explicitado agora, nas *Investigações*, em termos de 'dieta unilateral de imagens', conservando seu papel na configuração de nossos problemas filosóficos. Concluímos que se se *quer ver* uma 'linguagem privada' no *solipsismo* tractariano, não é, ao nosso ver, porque seu autor o *tenha querido*. O ponto, para nós, é que *o problema do solipsismo não é o problema da linguagem privada*. Ainda que a argumentação wittgensteiniana contra a possibilidade de uma linguagem privada seja aceita como válida ainda assim o problema de estar aprisionado na 'linguagem que entendo' permanece como foco da crítica filosófica, já terapêutica das imagens e gramatical. A concepção de sujeito do TLP continha pressupostos refutáveis, mas não o de sua posse de uma linguagem privada: o próprio conceito de linguagem (e de vontade) que se usava era uma imagem unilateral. Como a limitação do interno dizível (a Linguagem), a delimitação do seu correspondente externo indizível (a Vontade) era também uma Imagem Agostiniana.

Já os limites do meu mundo e do meu eu nunca deixaram de ser os limites da minha linguagem. Após o TLP Wttgenstein mostra que o solipsismo, enquanto conseqüência da adoção do ponto de vista filosófico-lingüístico, não tem seu fundamento na particularidade de uma linguagem privada íntima (exclusiva do solipsista, a qual, só ele entende), mas antes na maneira como selecionamos os aspectos das imagens que queremos empregar. O tratamento tractariano do problema do solipsismo se prestava a confusões – e a Argumentação contra a Linguagem Privada das *Investigações* se presta a eliminar, entre outros, este mal entendido; ou seja, não exatamente um mal entendido *do TLP*, mas antes os que seus intérpretes criaram ao tentar 'confirmar' ou 'refutar', ou seja, *dizer* a verdade solipsista.

O que é o objeto, e sua simplicidade, é algo expresso na gramática do mesmo modo que o que é o sujeito, sua pessoa e seu valor. Wittgenstein não deixa claro que a Argumentação contra a Linguagem Privada refuta o solipsismo justamente *porque o solipsismo não é refutado* por esta argumentação: o que ela põe em linha de refutação é uma maneira ilusória de se 'explicar' a indizível verdade que se mostra, do solipsismo - solipsismo este cuja verdade se revela agora enraizada em formas de vida: o mundo é o mundo que a gramática das nossas formas de vida permite que, só com ela, o entendamos.

A imagem mitológica dos 'besouros na caixola' não era o que estava na base da verdade do solipsismo. Como as *Investigações* fazem uma crítica 'demolidora' dos pressupostos do *Tractatus* parece natural pensar que a argumentação contra a linguagem privada não poderia ser outra coisa que a contestação dos pressupostos assumidos no solipsismo tractariano. Mas as relações entre os temas das duas obras não é assim tão simples e automática.

O sentido relevante da arbitrariedade da gramática não se reduz ao sentido em que ela é autônoma. Autonomia e arbitrariedade são aspectos complementares da gramática, não sinônimos intersubstituíveis em todos os casos. A autonomia do sentido permanece como marca constante do pensamento de Wittgenstein, mas seu conceito varia junto com as vicissitudes de seu entendimento do abitrário, do querer, dos papéis da vontade.

Por fim quisemos também ter avançado como hipótese séria a sugestão de que a ausência sistemática de certa peça-chave nas interpretações do solipsismo tractariano pode estar na origem de muitas confusões extras que se lhe atribuem. O que era confuso no solipsismo é o paradoxo de que seu sujeito parecia ser necessário e ser necessariamente supresso. A obliteração de Schopenhauer (o ético e epistemológico) das linhas de comparação para o entendimento da filosofia de Wittgenstein não nos parece ajudar muito neste entendimento. (Schopenhauer tinha lá suas razões para desprezar a filosofia acadêmica; ela deve ter as suas para tratá-lo do mesmo modo). De qualquer modo, na tarefa filosófica de traduzir *este mundo* em conceitos, de transmutar nossa experiência em discurso, contamos, a partir de Schopenhauer e Wittgenstein, apenas com nossa própria finitude, não precisando buscar nenhum fundamento "por trás do mundo"[1] e nem 'por dentro' de nós mesmos, aliás, por trás das formas de vida, por trás das linguagens, as quais, só elas, entendemos.

Para acalmar o solipsista e ajudá-lo a sair de sua garrafa[2] não usamos papel pega-môsca e nem lançamos mão de alguma 'refutação' que pudesse 'destruir' o inseto, esta monstruosidade, por recurso a um feixe de argumentos disparados

---

[1] "O fazer do filósofo é traduzir este mundo em uma linguagem conceptual; é um adentramento na experiência para transmutá-la em um discurso. O Princípio de Razão é a própria expressão da finitude, e não precisamos buscar nenhum fundamento por trás do mundo" - Cacciola, M.L., *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, Op. cit., pág. 178.

[2] "O solipsista bate e bate as asas como a mosca presa na garrafa (*Fliegenglocke*), descansa na parede, e volta a bater as asas. Como fazer para acalmá-lo?" Wittgenstein - *The Languagem of Sense Data and Private Experience*, Op. cit. pág. 46.

contra a possibilidade de uma linguagem privada. Podemos até conseguir acalmar a nós próprios, *acreditando* (como no paradoxo de Moore) que o solipsismo já está refutado, ou apenas *querendo* (como na Imagem Agostiniana da Vontade) que *assim seja*, mas nem por isso deixamos de estar presos em nosso mundo, em nossas regras, em nossa garrafa, em nossa forma de vida, em nossa linguagem, a qual só ela entendemos e só com ela nos entendemos.

O Papel da Imagem da Vontade em *nossas* vidas (ocidentais) depende estruturalmente do estilo, ou do modo pelo qual Agostinho *expandiu* os usos e o sentido desta palavra. Naquele contexto o papel da vontade era o de realizar a possibilidade de culpabilização dos indivíduos pelos males do mundo, e manter assim coerente a idéia de um Deus criador e bom. Com o conceito moderno de vontade política, Deus dá lugar ao Estado. Um conceito de vontade 'livre' no sentido de ser totalmente independente da realidade e de seu conhecimento, e como elo de re-ligação com o transcendente, ganhando primazia sobre a racionalidade clássica, não surge antes das intuições de Paulo (seu voluntarismo) e das formulações de Agostinho (o livre arbítrio). Não podemos dizer se Helena teve culpa ou não em seu caso com Páris. Não havia lá um 'querer querer', um 'querer autônomo' cuja 'liberdade' poderia *fazê-la* responsável por seus atos. (Todo este tema demanda uma Tópica Comparativa mais ampla com o conceito de vontade por cujo interesse e necessidade concluímos aqui. Julgamos ter coberto uma pequena parte, mais recente, do trajeto).

Capítulo III.b - Nos usos transicionais da vontade que se deixam entrever na Fase Intermediária, em sua conexão com o modelo do cálculo, que marca seu estilo, vimos que começam a se alterar as bases daquela conexão mística, ou melhor, completa desconexão que o *Tractatus* dizia haver entre vontade (no sentido que importa) e mundo (enquanto é dizível), ou entre fatos e valores.

No umbral inferior da fase (1928-31) os dois primeiros textos marcam, por um lado o reconhecimento da necessidade de novos 'ajustes' no simbolismo para tratar de fatos mais complexos (*Some Remarks*), e no entanto a manutenção daquela distinção tractariana entre 'fatos e valores' (*Conferência*). Mas já despontam no método os usos de analogias e a introdução de paradigmas para elucidar o antes inefável.

Nas *Phil. Bemerkungen* é explicitamente reconhecido um vínculo interno entre 'entender uma linguagem' e a 'essência da vontade'. Nas *Bemerkungen*, se há uma autêntica questão, então há para ela, *sempre*, um correspondente "método de procura"[3]. Este trecho encerra a expressão de uma nova articulação, em resposta ao TLP, da relação entre o *método filosófico*, o *entendimento* e a *vontade*. É proposta aí uma analogia entre entender uma linguagem e a vontade enquanto conecta à continuidade do dado: agora são ambas *vistas como internas* ao 'sistema de cálculo', e não mais em oposição excludente, como a face interna e a face externa dos limites do sentido.

Nos *Ditados* Wittgenstein, onde se fala em *casuística* para enfatizar que teremos de lidar caso a caso com problemas de significação, a continuidade do dado está no interior do cálculo. Não é preciso mais ter a preocupação em como sair da linguagem para a realidade. Verificar é apenas dar mais um passo no cálculo. A adequação de que se trata não é mais a das regras com o real, mas a das regras entre si no sistema. Somos livres para decidir em completa independência da empiria. A arbitrariedade aqui é como a do cálculo (em relação à natureza): 'assim queres, assim decides'. O que preocupa Wittgenstein aqui é ainda o problema da 'completude do sistema' de regras, da consistência de sua totalização não contraditória.

No umbral posterior da fase (1934-36) vemos Wittgenstein diretamente ocupado em combater a 'mitologia dos dois tipos de mundo'. Desde o *Blue Book* Wittgenstein se ocupa com o problema da 'atmosfera particular', superior e etérea, que parece envolver os usos de nossas palavras, quando não fugimos ao problema do "fenômeno da experiência pessoal", a que sua segunda metade se dedica[4]. Ele é apresentado insistentemente como (o bizarro) problema do solipsismo. Se o problema do solipsismo tivesse sido superado em 1932-33 só poderia ser tido como bizarro seu uso no iconoclástico *Blue Book*.

É a analogia enganosa com as atividades corporais o que nos faz procurar por uma atividade mental. Porém, ao combater a idéia de 'uma atividade mental determinada' menos que sua procura, Wittgenstein no *Blue* e no *Brown Books* a

---

[3] PB,43: "Entender o sentido de uma proposição significa saber como o assunto de sua verdade ou falsidade deve ser decidido. A essência do que chamamos de vontade está imediatamente conecta com a continuidade do dado. Você deve encontrar o caminho desde onde você está até onde o assunto deve ser decidido".

[4] "Algumas vezes nos parece que o fenômeno da experiência pessoal seria um fenômeno em um estrato superior da atmosfera, enquanto oposto aos fenômenos materiais que ocorrem na base" - *The Blue Book*, Op. cit., pág. 47.

contrapõe a "um grande número de diferentes atividades e estados mentais"[5]. Os *estados mentais* não são abolidos ainda, apenas multiplicados. A necessidade de uma decisão a cada passo do seguir regras só é enganosa se estamos ainda dominados pelas confusões com a expressão de 'atos e estados mentais' que seriam 'referidos' pelos signos[6] – um *modo de falar* este que, como bem notou Hallett, 'desaparece' do horizonte das *Investigações*.

No *Brown Book* constatamos o uso em estilo indireto da imagem agostiniana da linguagem. O Livro I do *Brown Book* se abre com Agostinho em uma espécie de preâmbulo não numerado que antecede os parágrafos numerados onde surgem os 'sistemas de comunicação'. Aqui ele é usado no estilo do discurso indireto, e não na forma de discurso direto citado e discurso *indireto livre* como nas *Investigações*[7]. Esta imagem é comparada com o 'xadrez sem peões' pondo em foco aqui o problema da completude do sistema de regras. O *Brown Book* parece ainda dominado pelo paradigma do xadrez, segundo ainda certo modelo do cálculo, ainda que já se use aqui a expressão 'jogos' e 'jogos de linguagem', o que não devemos deixar que nos confunda. Com o abandono do *Brown Book* vemos o abandono da linguagem dos 'estados mentais' análogos a dar um xeque.

Se no *Tractatus* não podia haver conexão alguma entre vontade e mundo, nas *Bemerkungen* entender e querer já passam a ter uma conexão essencial no interior dos sistemas de cálculo. No *Big Typescript*, por sua vez, se acentua novamente a cisão de intelecto (ciência) e vontade (filosofia), preparando o caminho para o conceito de terapia das *Investigações*. Do final da Fase Intermediária será preciso limpar ainda o terreno discursivo filosófico de seu modo de falar do mental, encaminhando de modo terapêutico-gramatical o problema da 'experiência pessoal', ou da 'vivência de uma significação' (com o conceito de ver aspectos).

No miolo da Fase Intermediária (1932-33), com o *Big Typescript*, a arbitrariedade das regras 'gramaticais' é examinada em contraste com a função não arbitrária de finalidades práticas baseadas em regularidades naturais (uma falta de

---

[5] "Em um dos sentidos no qual a frase 'esperar alguém das 4:00 às 4:30' é usada, ela certamente não refere a um processo ou estado mental que ocorre naquele intervalo, mas a um grande número de diferentes atividades e estados mentais" - *The Blue Book*, Op. cit., pág. 20.

[6] "Usamos as palavras 'significação', 'crença', 'intencionar', de modo a referir a certos atos, estados mentais dados em certas circunstâncias; como pela expressão 'dar xeque-mate em alguém' referimos ao ato de tomar seu rei" – *The Brown Book*, II, 8, Op. cit., pág. 147.

[7] "Agostinho, descrevendo seu aprendizado da linguagem, diz que falar lhe foi ensinado através do aprendizado dos nomes das coisas"." – *The Blue and Brown Books*, Op. cit., pág. 77.

clareza sobre as relações entre o interno e o externo). Deste naturalismo não arbitrário defendido ainda na Fase Intermediária vemos uma gramaticalização da vontade e sua internalização axiológica na gramática, de modo que não é mais possível distinguir desta maneira regras técnicas (para obter boa apreciação da comida) e regras arbitrárias ou 'imanentes' (para obter boa apreciação da música).

O fichamento da cozinha em *Zettel* pode ter sido recolhido depois, a partir do *Big Typescript* 56, ou pode ser uma nota concentrada anterior, que o *Big Typescript* desenvolve. Cremos que representa um pensamento da fase intermediária e não um pensamento da fase madura (como o usam Baker e Hacker). Não encontramos em outro lugar, após o *Big Typescript*, o uso, deste modo, desta linha de comparação (entre a cozinha, 'naturalmente não arbitrária', e a gramática, 'arbitrária como um cálculo'). Há boas razões para não insistir nela.

b) CONCLUSÕES GERAIS

Organizamos em três linhas os aspectos que julgamos poder articular como focos de conclusão a partir do trabalho desenvolvido. O primeiro aspecto envolve o conceito de *estilo*, que em nossa tese ganha ampla penetração, permitindo traçar um vínculo, via o segundo Wittgenstein, entre Granger e Bakhtin, para a compreensão pragmática dos usos da linguagem e de seu papel (positivo) na constituição das significações lingüísticas. O segundo aspecto podemos situá-lo em torno do conceito de *vontade*, em seu papel tanto na história da filosofia (o problema do livre arbítrio) como na trajetória filosófica de Wittgenstein (limites gramaticais do arbitrário). O terceiro aspecto se guarda sob o conceito de *linguagem*, e do papel aí cumprido pela *proposição gramatical*, ou seja, focaliza o conceito de *filosofia da linguagem* do segundo Wittgenstein e seu tom filosoficamente pragmático, conforme uma tópica comparativa interna e externa.

Temos como diretriz geral que, se precisamos de alguma teoria complicada para explicar uma significação, isto pode até ser muito interessante, mas não é mais o segundo Wittgenstein.

I.-*O Estilo*. Ao enfatizar o traço dialógico da gramática filosófica como marca de seu estilo quisemos explicitar o sentido filosoficamente pragmático de sua abordagem do problema do sentido. Em função do que foi dito na Introdução, cremos poder concluir que, com o segundo Wittgenstein, a elucidação do sentido

não tem mais de depender de uma teoria do sentido que assegure seus limites. Se o estilo não é mais apenas a face negativa das estruturas, mas é pragmaticamente constitutivo do sentido das expressões, ao caracterizá-lo não discorremos sobre a franja de edifícios virtuais ou possíveis, mas focalizamos a gênese e consolidação do sentido: nas práticas desde sempre interativas da produção e reprodução dialógica de discurso entre falantes. Dando um passo além de Granger, que substitui o conceito saussureano dual de signo pelo triádico peirceano para absorver os interpretantes estilísticos no trabalho formal, ao tomarmos os aspectos pragmáticos como face positiva das estruturas, o conceito de *enunciação* entra no centro do foco desde a própria abordagem lingüística pragmática dos problemas da significação. Alinham-se, no estilo das *Investigações*, as noções de 'método', de terapia, de pragmática, de enunciação, de signo, de uso cotidiano e de dialogismo (polifonia).

O estilo das *Investigações* não é dialético, nem analítico, mas dialógico. Categorias bakhtinianas são aplicáveis ao texto das *Investigações*. Segundo a polifonia das *Investigações*, a vontade fraca não envolve mistério maior que a presença de duas vozes em uma mesma boca. O estilo dialógico das *Investigações* é constitutivo do sentido e da significação de seus conceitos. A tensão dialógica de seis pessoas gramaticais não pode ser reduzida ao diálogo da voz da tentação e da correção na alma cindida do autor, nem a um 'nós', *ego fingiens* plural transcendental. No contraste entre aforismos sibilinos e parágrafos dialógicos a voz da terceira pessoa se opõe à interação dialógica de primeira e segunda pessoas (e condenamos a simplificação do problema conceitual da psicologia com a redução do tema exclusivamente ao da assimetria da primeira e terceira pessoas). Combatemos a obliteração sistemática da segunda pessoa das interações discursivas.

II.-*A Vontade.* O conceito de vontade parece ser um altamente conectado guarda-chuvas de confusões conceituais. Que vontade seja um conceito, cujo sentido é gramatical e pragmático, implica desfazer-nos de longínquas ilusões quanto aos usos referenciais nos quais temos sido treinados a usá-lo. Desde ao menos a *boulesis* e a *proairesis* aristotélicas, a palavra vontade vem cumprindo, especialmente nos dois mil últimos anos, papéis cada vez mais especiais. Especialmente os papéis centrais que ganham a partir de Paulo e Agostinho, pelos quais parecem descrever atos, eventos, processos ou estados mentais na paralela, e enganosa, 'esfera psíquica', ou seja, descrever vivências interiores determinadas

de qualquer tipo. Queremos concluir com a importância e a não ambigüidade do papel de Agostinho no parágrafo 618 das *Investigações*. Importante porque, em conexão com a imagem da linguagem do parágrafo 1, introduz um paradigma de descrição da significação das palavras que não chega a se formular exatamente em nenhuma teoria, mas absorve em sua atmosfera de convicção as nossas formas de apresentação do vivido. A imagem agostiniana da Vontade é tão importante quanto a imagem agostiniana da Linguagem. Não é ambíguo porque a voz de Agostinho no parágrafo 618 das *Investigações* não tem de ser reduzida a uma subjacente voz monológica correta, difícil de capturar, e seu papel paradigmático se torna patente ao considerarmos o estilo dialógico de sua apresentação - especialmente ao ser comparado com o Paradoxo de Moore.

Na polifônica aplicação wittgensteiniana da gramática do querer toda a importância recai sobre o conceito de 'ver aspectos', que tem um papel central na pragmática terapêutica da filosofia gramatical - e uma conexão (gramatical) com a vontade.

Isolar o problema gramatical do arbítrio do problema filosófico do livre-arbítrio nos parece outra conquista importante neste terreno. A Gramática do Querer não demanda uma nova 'subjetividade livre' *na* linguagem. 'Tomar decisões' ao seguir uma regra não implica que temos 'liberdade de decisão' ao seguirmos uma regra – seria preciso investigar por que alguém ainda *quer usar* a linguagem assim, segundo esta imagem paulino-agostiniana.

Vontade é um conceito: não é sentimento, não é vivência, não é representação, não é experiência. Seu uso denota *atividade*. O problema maior do conceito de vontade tractariano é a imagem agostiniana do motor, que impulsiona sem ser impulsionado, e não a verdade do solipsismo schopenhaueriano – também vítima, por sua vez, da imagem agostiniana da vontade. O problema da linguagem privada não é o problema do solipsismo, mas apenas uma de suas versões mais populares. O problema do solipsismo chama-se agora: 'dieta unilateral de imagens'.

Há uma conexão importante que identifica o projeto terapêutico-gramatical: não 'interpretar' imagens nem 'convencer' o intelecto, mas persuadir a 'ver aspectos', ou seja, a aprender a ver as conexões (internas) e a descrever as circunstâncias de uso e aprendizagem – o que (só) depende da vontade. A arbitrariedade da gramática da fase intermediária no *Big Typescript* não é a mesma que a arbitrariedade da gramática das *Investigações*. Se ao seguir regras em jogos

de linguagem tenho de decidir a cada passo, a natureza de tal decisão depende de elucidações gramaticais perspícuas da casuística gramática do voluntário em cada caso. O cunho pejorativo do 'arbitrário' da gramática pode ser visto então apenas como o mal descrito da pragmática (a 'vontade arbitrária' vista como subterfúgio das 'razões inconfessáveis'). Não há vontade fraca: há vontade mal descrita.

Se o *Tractatus* exclui a vontade, em sentido relevante, do mundo, e se na fase intermediária o modelo do cálculo fazia supor limites naturais ao voluntário, nas *Investigações* a vontade é gramatical, deve ser pragmaticamente elucidada, sem apelo ao empirismo, ao naturalismo, ao imanentismo ou a qualquer transcendência.

Nas *Investigações* é o papel transcendental-valorativo da vontade o que passa a ser questionado e detidamente examinado em suas *conexões gramaticais* com verbos psicológicos, especialmente para a questão da 'mudança de luz' sobre os fatos, o que passa a ser visto em suas conexões com o conceito de ver um aspecto. A aplicação da vontade empírica e a valoração da vontade transcendental são reunidas (não há mais oposição dual, há graus, transições, conexões internas pragmáticas) no conceito gramatical de vontade, (*entre* o transcendental e o empírico).

Distinguimos o voluntário (levantar da cama) do involuntário (erguer o braço) mas não porque haveria um ato de volição 'distinto da ação querida'[8]. Se querer não é um ato mental que precede e determina a ação, só descrições gramaticais perspícuas do voluntário – cujo método comparativo através de casos particulares é apresentado na seção 600 das *Investigações* - podem dar conta das circunstâncias ou das síndromes contextuais que admitem ou excluem chamar uma ação de voluntária ou involuntária.

No *Big Typescript*, 56 se parece acreditar na possibilidade de se distinguir as regras, de uma só vez, entre aquelas que se justificam por seus efeitos (finalidades externas baseadas na natureza ou na realidade) e aquelas que não se justificam assim (por serem plenamente internas ao cálculo e por isso autônomas e arbitrárias). As regras da cozinha são vistas como se o *ponto exato* pudesse ser uma fato da natureza, independente de um padrão de medida, o qual é, por sua vez, em certo sentido, arbitrário (e em certo sentido não). Distinguimos *gramaticalmente*

[8] "Falamos de um ato de volição como algo distinto da ação que é querida (...). Há uma diferença entre o ato voluntário de levantar da cama e o levantar-se involuntário de meu braço. Mas não há uma diferença comum

regras empíricas de regras gramaticais, mas esta distinção não se apoia na forma externa das palavras, de modo que se pudesse classificá-las de uma vez por todas. É o uso da frase como empírica ou como gramatical o que permite distinguir seu sentido, não sua forma. Que haja algo de empírico em um jogo não pode ser um critério para se dizer que nele nada há de normativo (isto é, gramatical). Pois a gramática é que determina o que vale como 'empírico' em cada lance e o que vai ser contado como 'experiência' ou como 'natural' em cada caso. É apenas por seus aspectos e pelas regras do jogo, e não por sua natureza, que executar e apreciar um prato é diferente de apreciar ou executar uma canção. Relações internas não podem depender deste modo das externas.

Uma tal *desnaturalização da culinária*, se é o caso que nas *Investigações* o jogo com termos culinários deverá ser inserido em seu contexto como algo também embebido em formas de vida com um tipo de estatuto similar ao de outros jogos, livre da fixação no modelo do xadrez, tal desnaturalização significa, na passagem do *Big Typescript* para as *Investigações*, uma *gramaticalização* dos problemas com a vontade, ou seja, uma *internalização axiológica da vontade na gramática* (ou daquilo que a vontade ética do TLP guardava a sete chaves em indizível silêncio), no horizonte decididamente pragmático próprio às *Investigações*, já livre do modelo do cálculo e de suas fascinantes mitologias das regras (*Regelnkörper*). Nas *Investigações* uma ligação interna entre vontade e ação (tal como a podemos ver assinalada na seção 600 das *Investigações*) marca, ao nosso ver, a concepção gramatical do querer e seu método de tratamento terapêutico-gramatical. A irredutível arbitrariedade radical das regras, a reconhecemos e remediamos com uma paciente arbitragem casuística, terapêutico-gramatical, dos jogos que jogamos, como a velha, cuidadosa e exigente enfermeira e não como um douto no assunto, sem trilhos nem besouros mitológicos, sem mentalismo nem behaviourismo, sem empirismo, imanentismo ou transcendentalismo, sem livre arbítrio e sem determinismo.

Querer não é uma ação particular, voluntária ou involuntária, mas é 'agir em geral', e então dizer de um verbo que ele depende da vontade significa, basicamente, que o que ele exprime não depende de (assim como não informa sobre) o que ocorre no mundo exterior, no mundo como representação, além de, e

---

entre os chamados atos voluntários e os involuntários, a saber, a presença ou ausência de um elemento, o 'ato de

principalmente, que com ele se exprime uma *atividade*, quer dizer: algo que tem um propósito, que pode ser descrito, que se pode justificar com razões, que pode ser ensinado e aprendido, que se pode (que tem sentido) mandar alguém fazer ou parar de fazer (assim como ocorre com a própria filosofia); que trata-se, enfim, de mais um caso normal de 'seguir uma regra' e de saber descrevê-lo perspicuamente.

A vontade não é um fenômeno, não é algo que se observa em si mesmo, não é algo que vejo acontecer. Se eu quiser saber o que significa falar em vontade tenho de investigar as circunstâncias de uso, as regras do jogo, os meios de apresentação de paradigmas, isto é, todo aquele contexto *pragmático* em que isto está inserido.

É o modelo do cálculo e seu modo de opor o empírico e o *a priori* que sugere que as regras de cozinha devam servir de exemplo paradigmático para o contraste entre regras arbitrárias do cálculo e regras técnicas não arbitrárias. Cozinhar só não pode ser um jogo se 'jogo' só puder ser aquilo que tiver um campo de aplicação exato como o jogo de xadrez. Com o abandono desta dieta unilateral, do modelo restritivo de uso da palavra 'jogo', o contraste pretendido perde também seu sentido – e não deve mais ser usado diretamente na elucidação do problema da arbitrariedade da gramática *nas Investigações*. Este é o papel da gramática do querer. Nenhum contraste simples, monocórdico, idealizado e unilateral, permite elucidar o que só pode ser elucidado por *Descrições Perspícuas da Gramática do Querer*, segundo o Wittgenstein Segundo.

III - Da *Proposição* Gramatical em Filosofia da Linguagem. Aqui talvez se concentrem os pontos principais para uma conclusão. O trabalho de Joëlle Proust, como dito na Introdução, nos inspira metodologicamente. Só que sua perspectiva de trabalho, enquadrada de acordo com o conceito grangeriano de epistemologia, ao mesmo tempo que é adotada, tem de ser adaptada à *inversão* introduzida pelas demandas conceituais terapêuticas da segunda fase do trabalho de Wittgenstein em filosofia da linguagem.

Considerar as *Investigações* como fonte de uma perspectiva filosófica consistente é algo que depende de compreendermos a trajetória filosófica pessoal de Wittgenstein, que dividimos em três fases, o que foi alvo desta tese. Mas depende também, em uma tópica comparativa mais ampla, de se compreender o

---

volição' " – *The Brown Book*, II, 11, Op. cit., pág. 151-2.

vínculo da segunda filosofia de Wittgenstein com a trajetória do conceito de analiticidade, tal qual exposto no trabalho de J. Proust. É o conceito de *proposição gramatical*, em seu papel na constituição do sentido das expressões pelas quais dizemos 'conhecer' algo, o grande herdeiro desta problemática.

Quanto à comparação interna de Wittgenstein consigo mesmo, desenvolvida aqui, duas conclusões nos parecem justificáveis: que há um claro contraste entre o conceito 'ora empírico ora transcendental' e o conceito 'gramatical' de vontade do primeiro para o segundo Wittgenstein; e que entre os dois há uma Fase Intermediária que precisa ser analisada com atenção, pois contrastes promovidos ali, como entre cozinha e gramática, por exemplo, têm de ser vistos de acordo com seu contexto, e não transferidos sem mais para outros contextos, onde a compreensão das regras e do conceito de jogo não é a mesma. Sem trilhos nem besouros, seguir regras é uma *práxis* – segundo as *Investigações*.

Do ponto de vista externo, vemos um campo de pesquisas aberto por Wittgenstein na investigação filosófica e pragmática dos fundamentos da discursividade possível (científica ou outras). A busca de clareza gramatical nos processos simbólicos pelos quais se constituem o sentido, na *práxis* cotidiana é o encaminhamento do problema dos fundamentos, sem dogmatismo nem ceticismo.

Pela linhagem comparativa aqui promovida queremos concluir algo também acerca do papel de mediação do pensamento de Schopenhauer naquela trajetória da analiticidade desenhada desde Kant. O sentido do transcendental tractariano, julgamo-lo inapreensível para qualquer um que o aborde exclusivamente com o instrumental kantiano (recorrendo a Hume no aperto). A obliteração ou simplificação de Schopenhauer só pode dificultar a possibilidade de compreensão do sentido da primeira filosofia de Wittgenstein – e especialmente do papel dos conceitos de vontade transcendental e de solipsismo no *Tractatus* - e com isso o sentido de sua auto-crítica subseqüente.

A partir do TLP a Linguagem constitui, ao mesmo tempo, no mesmo passo, os eus solipsistas e seus mundos de objetos. O problema é a presença nefasta das Imagens Agostinianas, da Linguagem e da Vontade, que distorcem completamente este seu papel.

O solipsismo do *Tractatus* não surge como cativo da oposição sujeito x objeto, como se tivesse tomado o partido do sujeito na querela. Não é conseqüência de um *parti pris* idealista, mas conseqüência da plena identificação entre o sujeito (eu) e o

objeto (mundo), da impossibilidade de discerní-los, mantendo seu traço comum no *fato da figuração*. O sujeito solipsista nunca foi prisioneiro de sua 'subjetividade íntima', mas apenas prisioneiro de suas *figurações parciais*. Se o solipsismo, no sentido que importa, pudesse ter sido refutado por argumentos quaisquer, não se veria porque precisaríamos continuar a fazer a terapia gramatical das imagens unilaterais que continuamos a querer empregar.

O problema do solipsismo nos parece ser antes o da unilateralidade das imagens, que 'colocamos na cabeça', do que o da 'privacidade da experiência' (imagem cunhada para 'explicar', para dizer o que só se pode mostrar, a possibilidade e a necessidade da condição efetivamente solipsista). Se há uma resposta em IF, 398-411 de Wittgenstein, ao problema do solipsismo do *Tractatus*, é justamente, nos parece, a resposta breve, mas nada oblíqua, de que o sentido do problema, enquanto tal, permanece intocado. O problema do solipsismo *tractariano* nos parece melhor configurado como o problema da inexorável perspectiva parcial e sem concorrentes, dependente dos *aspectos* que selecionamos e que adotamos quando figuramos ou queremos figurar algo em uma proposição (nossas dietas unilaterais de imagens) - e não um outro problema, que pode estar a ele ligado, o da propriedade ('inalienabilidade') e da 'privacidade', dita ser única e total, da minha experiência por mim mesmo, como presumida fonte da significação de nossas palavras.

A fundação das significações é buscada em *contextos pragmáticos suficientes*, independente de seu vínculo possível com estruturas exatas e com a satisfação de condições necessárias da significação. Nem o dogmatismo das estruturas, nem o ceticismo de sua ausência. Nem teoria do sentido nem sua fragmentação pós-moderna.

A filosofia da linguagem do segundo Wittgenstein é comprometida com a possibilidade de suficiente elucidação contextual do sentido de nossas palavras, tomando por base apenas a nossa própria linguagem (cotidiana), no horizonte das formas de vida, isto é, da radical finitude da existência humana concreta e pragmática, a única que temos, a qual só ela entendemos. Nem uma peculiar filosofia da mente nem um neobehaviourismo sofisticado, o sentido do trabalho filosófico do Wittgenstein maduro com termos psicológicos o encontramos na perspectiva de uma pragmática filosófica.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO e HORKEIMER – *Dialética do Esclarecimento*, Zahar editor, RJ: 1985.

ADORNO, T. - *Filosofia da Nova Música*, Ed. Perspectiva, 3ª ed., São Paulo: 2002.

AGOSTINHO – *Confissões*, 17ª edição, ed. Vozes, Petrópolis: 2001.

ALISSON, H.E., -*Kant's Transcendental Idealism*, Yale Univ. Press: 1983.

AMBROSE, A., *Ludwig Wittgenstein: A Portrait*, in: *Ludwig Wittgenstein Philosophy and Language*, por Ambrose e Lazerowitz, Thoemmes Press: 1996.

ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* – 3rd ed., Hutchinson Univ., London: 1967.

BAKER,G., e HACKER,P.M.S., *Annayitical Commentary*, Vol. I,

BAKER, G & Hacker, P., *Wittgenstein – Rules, Grammar and Necessity – An Analytical Com. on the Ph. I.* – Vol. 2, Basil and Blackwell, Oxford: 1985.

BAKER, G., *La Reception de l'Argumentdu Langage Privé*, C.I. Ph.: 1988.

BAKER, G., *Frege, Wittgenstein and The Wiener Kreist*, Oxford: 1982.

BAKER, G., *Apresentação dos Ditados, in: Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick, vol. I, textes inédits, annés 1930*, PUF, Paris: 1997.

BAKER,G., e HACKER, P.M.S., *Scepticism, Rules and Language*, Blackwell: 1984.

BAKHTIN, M.(Volochinov) - *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, Hucitec, São Paulo: 1995.

BAKHTIN, M. - *Problemas da Poética de Dostoiévski*, Forense Universitária, Rio de Janeiro: 1981.

BARROS, Diana L. P., *Contribuição de Bakhtin às teorias do texto e do discurso*, in: *Diálogos com Bakhtin*, Faracco, C. A. e outros (orgs.), Ed. UFPR: 1996.

BENVENISTE, E., - *Problemas de Lingüística Geral*, Cia Ed. Nacional: 1976.

BLACK, M., *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'* – Cambridge Univ. Press: 1964.

BOGER, *Witggenstein's Philosophy of Language* – R. and Kegan Paul: 1972.

BOUVERESSE, J. – *Le Mithe de l'Intériorité – Experience, Signification et Langage Privé chez Wittgenstein*, Editions du Minuit, Paris: 1976

BOUVERESSE, J., *La Rime et la Raison – Science, éthique et esthétique*, Les Editions de Minuit, Paris: 1973.

BOUVERESSE, J., - *La Force de la Régle*, Paris, Minuit: 1987.

BOUVERESSE, J., *Philosophie, Mithologie et Pseudo-Science* – Ed. L'éclat: 1991.

BUDD, Malcolm – *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Routledge, London/New York: 1993

CACCIOLA, M. L. – *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, Edusp/Fapesp: 1994

CANFIELD, J.V., *The Philosophy of Wittgenstein*, Garland: 1986

CAVELL, S., *Esta América Nova Ainda Inabordável*, Editora 34, São Paulo: 1997.

CERTEU, M., *A invenção do cotidiano: artes de fazer*, Petrópolis, Ed.Vozes:1996.

CHOMSKY, N. – *Knowledge of Language*, Praeger, N. York: 1986.

CHOMSKY, N. – *Rules and Representation*, Columbia Press, N. York: 1978.

COOPE, GEACH, POTTS and WHITE – *A Wittgenstein's Workbook*, Basil Blackwell, Oxford: 1971 (p. 48: James x Witt).

DIAMOND, C., *The Realistic Spirit* – 3ª ed., MIT-Press, Massachussets: 1996.

DIDEROT, *Investigação Filosófica sobre a Origem e a Natureza do Belo* (1751) in: *Oeuvres Esthétiques* – par Paul Verniére, Col. Garnier, 1959 (pp. 387-436).

DIHLE, A., *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Vandenhoeck e Ruprecht in Göttingen: 1985.

DRURY, O'C., *Conversations with Wittgenstein, apud Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, ed. R. Rhees, Blackwell, Oxford: 1981

DUCROT, O., *Dire et ne pas dire, Principes de sèmantique linguistique*, Hermann, Paris: 1972.

DUMMET, Dummett, M.A.E., *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*, in: *The Philosophical Review* LXVIII (1959

FAUSTINO, S. – *Wittgenstein – o Eu e sua Gramática*, Ed. Ática:1995

FAVRHOLDT, *An Introduction and Critic oF Wittgenstein's TLP*, K.Paul :1969

FINCH, H. Le Roy, - *The Early Philosophy – An Exposition of TLP*, Humanities Press, N. York: 1971

FOGELIN, R.F., *Wittgenstein*, Routledge, London: 1976.

FUJIMOTO, T., *A Noção de Erklärung*, in: *Ludwig Wittgenstein – Philosophy and Language*, Ambrose e Lazerowitz (org.), Thoem. Press: 1996 (pp. 222-232).

GAGNEBIN, J.M., *Sete Aulas Sobre Linguagem* – Imago, Rio de Janeiro:1997.

GARDNER, P., *Schopenhauer* – Harmondsworth, Peguin: 1963.

GORMAN, P., *Pitágoras, Uma Vida*, Círculo do Livro, São Paulo: 1979.

GERRARD, S. - *Wittgenstein's Philosophies of Mathematics* – Synthese nº 87, 1991 (pp.125-142).

GRANGER, G-G., *Invitation à la Lecture de Wittgenstein* – Ed. Alinea: 1990.

GRANGER, G-G., *Pour la Connaissance Philosophique*, Paris, Odile Jacob: 1988.

GRANGER, G-G., *Filosofia do Estilo*, Perspectiva/Edusp: 1974.

GRANGER, G-G., *O Irracional*, ed. Unesp, São Paulo: 2002.

GRIFFTHS, *Wittgenstein'S Centenary Essays* – Cambridge: 1992.

HAAK, S., *Filosofia das Lógicas*, ed. Unesp, São Paulo: 1998.

HACKER, P.M.S. – *Wittgenstein – Meaning and Mind, Annalytical Commentary on Ph. I.*, part I – Essays, and part II – Exegesis (243-427), Basil Blackwell, Oxford: 1993.

HACKER, P.M.S. – *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Volume 4, *Wittgenstein, Mind and Will*, London, Basil Blackwell: 1996.

HACKER, P.M.S. – *Wittgenstein – Sobre a Natureza Humana*, Ed. Unesp, 1999.

HACKER, P.M.S. - *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, B. Blackwell, Oxford: 1996

HAGBERG, G.L. – *Art as Language, Wittgenstein, Meaning, and Aesthetic Theory*, Cornell Univ. Press, USA: 1995.

HAGBERG, G.L. – *Meaning and Interpretation: Wittgenstein, Henry James and Literary Knowledge*, :1994

HALLETT, Garth – *A Companion to Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Cornell Univ. Press – 1977.

HALLETT, G., - *Wittgenstein's Definition of Meaning as Use*, N. York: 1967.

HALLER, Rudolf, *Wittgenstein e a Filosofia Austríaca: Questões*, Edusp, São Paulo: 1990

HANSLICK, L.E. - *Do Belo Musical*, ed. Unicamp, 2 ª edição, 1992.

HILMY, S.S. – *The Later Wittgenstein – The Emergence of a New Philosophical Method*, Basil Blackwell: 1987.

JAKOBSON, R., - *Ensaio de Lingüística Geral*, Ed. de Minuit: 1963.

JAMES, W., - *The Principles of Psycology*, N. York: 1890.

JAMESON, F. – *O Inconsciente Político – A Narrativa com ato Socialmente Simbólico*, Ed. Ática: 1992.

JANIK, e TOULMIN, *A Viena de Wittgenstein*, Simon and Schuster, N. York: 1973.

KENNY, *Wittgenstein*, 2 ª edição, Harvard Univ. Press: 1974.

KENNY, *The Legacy of Wittgenstein*, Blackwell, Oxford: 1984.

KNEALE, N. e K. – *The Developement of Logic* : 1982.

KRIPKE, S., - *Wittgenstein on Rules and Private Language – An Elementary Exposition*, Harvard Univ. Press, USA: 1982.

LEBRUN, G. *De la specificité de la connaissance philosophique*, in: *Pour une Connaissance Philosophique*, PUF, 1995, pp.: 21-34.

LYOTARD, J. F. *O Pós-moderno* Rio de Janeiro: Editora José Olympio,1988

MAGEE, B., *The Philosophy of Schopenhauer*, Clarendon Press, Oxford: 1983.

MANN, T., *Schopenhauer*, in: *Adel des Geistes*, Oldenburg, Fischer: 1967

MASLOW, A. – *A Study in Wittgenstein's TLP* – Univ. California Press: 1961.

McGUINESS, B. *Wittgenstein, A Life 1889-1921* – Dookworth, London: 1989.

McGUINESS, B. – *The Mysticism of the TLP*, : 1966.

MORENO, A. R., *Por Uma Pragmática Filosófica* – Cadernos de Estudos Lingüísticos (30) 9-20: Jan/Jul, 1996.

MORENO, A.R., *Wittgenstein: Ensaio Introdutório*, RJ, Taurus: 1986.

MORENO, A.R., *Duas Observações sobre Gramática Filosófica*, Manuscrito, XII, 2: 1989.

MORENO, A.R., *Fenomenologia e Problemas Fenomenológicos*, Manuscrito

MORENO, A.R., - *O Argumento do Sonho*,

MORENO, A.R., *Através das Imagens*, segunda edição, Ed. Unicamp, São Paulo: 1995.

MORENO, A.R., *Recherches sur le Tractatus de Wittgenstein – mimeo*: 1975.

MORENO, A.R., *Conseqüências Epistemológicas da Terapia wittgensteiniana: Pragmática Filosófica* – in: Mortari, C.A. e Dutra, L.H. (orgs.) *Anais do IV Encontro de Filosofia Analítica*, NEL - Núcleo de Epistemologia e Lógica – UFSC: 1998.

MORENO, A. R. – *Estilo, Pragmática e Filosofia* – Cadernos de História da Filosofia da Ciência, CLE/Unicamp, série 3, vol. 5: 1995 (pp.: 35-57).

MORENO, A.R.- *Wittgenstein, Ensaio Introdutório* Taurus ed., RJ: 1985.

MORENO, A.R. – *Wittgenstein e os valores: do solipsismo à intersubjetividade*, in: *Natureza Humana* 3(2): 233-288, Jul-Dez/01.

MORENO, A.R. – *Descrição fenomenológica e descrição gramatical – idéias para uma pragmática filosófica* – cap. Datilosc. (no prelo) Campinas: Fev/2000.

NEGRONI, M.M.G., *Argumentación y dinámica discursiva. Acerca de la Teoría de*

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

la Argumentación em la lengua, in: *Signo e Seña* – Ver. del Instituto de Lingüística da Univ. de Buenos Aires, *Lengua, Argumentación y Polifonia*, Jun/1998.

PITCHER,G., *Wittgenstein* – Macmillan, London:1968

PORTO, A., *Wittgenstein e a Noção de Expansão Infinita* – PucRJ, [s/n]: 1996.

PROUST, J. – *Questions de Forme, Logique et proposition analytique de Kant à Carnap*, Librairie Arthéme Fayard, Paris: 1986.

PROUST, J., et SCHWARTZ, E., - *La Connaissance Philosophique, Essais sur l'oeuvre de Gilles Gaston Granger* , PUF, Paris: 1995.

PUENTE, F.R., - *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*, Ed. Loyola, São Paulo: 2001.

QUINTON, A.M., *Excerpt from "Contemporary British Philosophy"* in: Pitcher, G. (ed.) *Modern Studies in Philosophy – Wittgenstein, The Philosophical Investigations, A Collection of Critical Essays*, Macmillan, USA: 1966, (pp. 1-21).

RAGGIO. R., *Family Ressemblance Predicates – FRP – Modalités et Reductionisme*, in: *Wittgenstein et le Problème d'une Philosophie de la Science*, Aix-en-Provence: 1969.

REDPATH, T., *Wittgenstein and Ethics*, in: *Ludwig Wittgenstein Philosophy and Language*, por Ambrose e Lazerowitz, Thoemmes Press, England: 1996.

ROGER, A., Prefácio a *Sobre o Fundamento da Moral*, de A. Schopenhauer, Martins Fontes, São Paulo: 1995.

SANTOS, L.H.L. - *A Essência da Proposição e a Essência do Mundo – Ensaio Introdutório* à tradução do *Tractatus Logico-Philosophicus*, , São Paulo, Edusp: 1993.

SALLES, J.C. – *A Gramática das Cores em Wittgenstein*, Vol. 35, Col. CLE/Unicamp: 2002

SAVICKEY, B. *Wittgenstein's Art of Investigation*, Routledge, London, USA e Canada: 1999.

SCHLICK, Moritz, - *Problems of Ethics* (1929), Dover Publication: 1962.

SCHOPENHAUER, A., *Samtlich Werke*, Suhrkamp: 1986.

SCHOPENHAUER, A., *Über die Freiheit der Willens – Kleinem Schriften*, Samtlich Werke, Band III, pp. 520-627, Suhrkamp: 1986.

SCHOPENHAUER, A., *Sobre o Fundamento da Moral*, Martins Fontes: 1995.

SCHOPENHAUER, A., *O Livre Arbítrio*, trad. Lohengrin de Oliveira, Edições e Publicações Brasil, São Paulo: 1977.

SCHOPENHAUER, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, trad. Mário de Sá Correia, Ed. Rés, Porto (s/d).

SCHOPENHAUER, A., *Obras: La Quadruple Raíz del Principio de Razón Suficiente, El Mundo como Voluntad y Representación, Eudemonologia*, Librería El Ateneo, Buenos Aires: 1950.

SHANKER,S. (ed.) - *Ludwig Wittgenstein, Critical Assessments* (4 vols.), Routledge: 1986

SKINNER, Q. – *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, ed. original in: History and Theory, nº 8 (1968), pp. 35-53. Ed. Prismas – Revista de História Intelectual, nº 4 (2000), Univ. Nac. de Quilmes, pp. 149-191.

SOULEZ, A., *Essai sur le Libre Jeu de la Volonté* par Antonia Soulez, Col. Epemethée, Paris, PUF: 1998.

SPANIOL, W., *Filosofia e Método no Segundo Wittgenstein: uma Luta contra o Enfeitiçamento do Entendimento* – SP, Loyola: 1989.

STAROBINSKY, J., - *Le Style de l'Autobiographie*, in: *Poétique*, Revue de Theorie et Analyse Litteraire, Nº 3, Paris: 1970.

STENIUS, E., *Wittgenstein' Tractatus* – B. Blackwell, Oxford:1960.

SUTTER, R., *Interpreting Wittgenstein – A Cloud of Philosophy, A Drop of Grammar* – Temple: 1989.

von WRIGHT, *Wittgenstein* – Blackwell, Oxford: 1982.

von WRIGHT, C., *Wittgenstein on the Foudations of the Mathematics*, Blackwell: 1980

von WRIGHT, C., *Realism, Meaning and Truth*, Basil Blackwell: 1986.

WAISMANN, F., *Wittgenstein e o Círculo de Viena*, Fondo de Cultura Econômico, México: s/ data

WITTGENSTEIN, *Investigações Filosóficas*, trad. José Carlos Bruni, Col. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo: 1975.

WITTGENSTEIN, L. - *The Prototractatus* – An Early Version of Tractatus Logico-Philosophicus by Ludwig Wittgenstein. Edited by B.F.McGuinness, T. Nyberg e G.H. von Wright – Cornell University Press, N. York: 1971. Edição e Introdução Histórica de von Wright – The Origin of Wittgenstein's *Tractatus*.

WITTGENSTEIN, L. – *The Blue and Brown Books* – Preliminary studies for the '*Philosophical Investigations*', Basil Blackwell, segunda edição, Oxford: 1969

WITTGENSTEIN, L.–*Notebooks 1914-16*, Basil Blackwell, N. York: 1961.

WITTGENSTEIN, L. – *The Languagem of Sense Data and Private Experience* – ed. by R.Rhees; para o texto francês: Trans-Europ-Repress

WITTGENSTEIN, L., - *Conferência sobre Ética* – Gallimard (1992

WITTGENSTEIN, L. - *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*, PUF, Paris: 1997.

WITTGENSTEIN, L. - *NOTES ON FREEDOM OF THE WILL* (NFW) Notes Taken by Y. Smythies of a Lecture On Freedom of the Will Deliviered in Cambridge probably 1945-46 (Oxford) *Nachlass* – Volume 99 Microfilm by Photo Science of Cornell University - Ithaca, New York 14850 - 1968.

WITTGENSTEIN, L. - *Bemerkungen Über die Philosophie der Psychologie* – Band I und II, ed. G.H. von Wright und H. Nyman – Basil Blackwell, Oxford: 1980

WITTGENSTEIN, L., *Leçons sur la Liberté de la Volonté* suivi de *Essai sur le Libre Jeu de la Volonté* par Antonia Soulez, Col. Epemethée, Paris, PUF: 1998.

WITTGENSTEIN, L. – *Last Writings on the Philosophy of Psycology – Preliminary Studies for Part II of Ph. I.*, vol. I, Basil Blackwell, Oxford: 1982. Ed. by G.H. von Wright e H. Nyman – (MS, 137-138 – 1948-49).

WITTGENSTEIN, L. – *Zettel* – Ed. G.E.M. Anscombe & G.H. von Wright, Univ. of California Press: 1967.

WITTGENSTEIN, L., - *Remarks on the Philosophy of Psychology* – Wittgenstein, Vol. II, ed. por von Wright, Basil Blackwell, Oxford: 1980.

WISNIK, J.M., - *O Som e o Sentido – Uma Outra História das Músicas* , Cia das Letras, segunda edição, São Paulo: 2001.

WOLF, V. - *Rumo ao Farol*, trad. de Luiza Lobo, *copy right* de 1927, Editora Globo, Rio de Janeiro: 2003.

ZEMACH, E. –*Wittgenstein's Philosophy of the Mystical*: 1964.

ANEXOS I, II e III

Anexo I – *Excurso Teórico-Conceitual sobre o Método*

ANEXO I. 1- A Estilística de Gaston-Granger ---------- 353
ANEXO I. 2- Granger-Peirce: Sentido, Signo e Significação ---------- 360
ANEXO I. 3- Tarefas de uma Pragmática Filosófica: a inversão ---------- 366
ANEXO I. 4- A Tópica Comparativa de Joëlle Proust ---------- 383
ANEXO I. 5- A Arte de Investigar – Beth Savickey ---------- 392
ANEXO I. 6- Discurso, Pronomes e Pragmática – Benveniste ---------- 399
ANEXO I. 7– Dialogismo em Bakhtin ---------- 402

Anexo II – *Resumo* e *Digressões*

ANEXO II.1- Adorno e Wittgenstein ---------- 411
ANEXO II.2– Agostinho: o uso da vontade nas *Confissões* ---------- 415
ANEXO II.3- As *Notas sobre a Liberdade da Vontade* de Wittgenstein -------- 418

Anexo III - *Apêndices*

ANEXO III.1- Quantificação Pronominal do Prefácio das *Investigações* ------ 437
ANEXO III.2- Correlação Numérica entre *Tractatus* 5.6 e *Prototractatus* ------ 439
ANEXO III.3- Sentido e Significação são Conceitos Vagos ---------- 440
ANEXO III.4- *Sobre Música* ---------- 443 - 460

ANEXO I – *Excurso Teórico-Conceitual sobre o Método*

Vamos agora traçar as linhas mais gerais do enquadramento no qual situamos o interesse pelo problema da vontade, como ocasião e perspectiva para um trabalho epistemológico de inspiração terapêutico-gramatical. Procuramos explicitar aqui o sentido conceitual, e suas fontes teóricas, de alguns termos centrais de nossas formulações, como 'estilo', 'pragmática', 'tópica comparativa', 'método', 'enunciação' e 'dialogismo', através dos quais organizamos nossa abordagem da filosofia da linguagem do segundo Wittgenstein. Isso toca à questão do *modo de apresentação*, não de um objeto ou um pensamento, mas da própria filosofia de Wittgenstein.

ANEXO I.1- A Estilística: o Projeto Epistemológico de Granger

Da ampla articulação grangeriana de conceitos, visamos circunscrever apenas um contexto conceitual mínimo como ponto de partida para o enquadramento de nossa problemática em relação ao *estilo*, e podemos apresentar seu projeto visando antes selecionar os aspectos que mais interessa destacar.

Se perguntamos pela filiação de sua proposta, temos, com Granger, como marcos fundacionais de nossa reflexão epistemológica, a partir da formulação kantiana em torno dos juízos sintéticos *a priori*, primeiro a guinada lingüística do Empirismo Lógico em torno da noção de 'forma lógica' (e sua negação do sintético *a priori*), e com ela a formulação grangeriana do que podemos chamar de "empirismo formal", enquanto um modelo baseado na interpretação que faz do *Tractatus*[1].

A prática na constituição transcendental dos objetos científicos

> "O trabalho de Granger é uma reflexão sobre a epistemologia das ciências. Seu projeto articula-se em torno de dois pontos principais: a) como práticas científicas constituem seus próprios *objetos* (...); b) como 'projeto de determinação transcendental' do objeto científico (Granger 1976: 312)"[2].

---

[1] (Moreno, 1998: 153-4). A partir daí é que fazemos a revisão deste projeto, tomando como ponto de referência a segunda fase da atividade filosófica de Wittgenstein, expressa nas *Investigações*. O "'empirismo formal' de G. G-Granger" (em Moreno, 1996:11).

[2] *Marcas de um Estilo?* - Moreno, A.R., (1987: 92).

Este 'transcendental', de que se trata, não é mais kantiano estrito senso: conserva sua função tanto formal como *a priori*, mas é agora 'precário', no sentido de não ser mais dissociável de sua gênese histórica[3] , de uma prática e um trabalho *situado.* Ampliando e alterando o foco da função transcendental, não há mais lugar, em Granger, para uma 'sistema arquitetônico' da razão pura, mas sim apenas para uma *Epistemolgia Comparativa*, onde a própria Lógica Formal, com um estatuto "meta-lingüístico"[4], passa a cumprir aquela função antes adscrita a uma subjetividade pura.

Esta função transcendental da Lógica, de inspiração tractariana, marca justamente um ponto de ruptura com a concepção gramatical, das *Investigações*, uma vez que esta, pragmaticamente orientada, não se assentará mais em um "solo transcendental *a priori*"[5], ainda que preserve, a seu modo, seu sentido normativo.

O campo de pesquisas assim aberto por Granger dá lugar para um trabalho semiológico (ou 'semiótico'[6]) em diversos níveis, uma vez que mesmo as condições mais básicas da objetividade são já fundadas no uso do simbolismo.

O cunho transcendental do trabalho grangeriano preserva dois aspectos da noção tradicional, reinterpretando-os: ele é formal (enfatizando com isso sua independência em relação ao empírico), e é *a priori* (com o que se enfatiza seu papel de 'orientação' nos processos de constituição da objetividade)[7].

No horizonte que mais nos interessa, o de uma epistemologia das ciências humanas - uma vez que nos ocupamos com termos ditos 'psicológicos' (como vontade e intenção) em conexão com os problemas de interpretação e descrição da *ação* humana significativa -, a proposta grangeriana trabalha com níveis distintos de semiologia, partindo dos sistemas formais, ou *estruturas*, passando por sistemas quase-formais que envolvem o fenômeno humano, até a interpretação propriamente filosófica que lida com *significações*[8]. Neste quadro semiológico geral se insere a relação de complementaridade entre o trabalho propriamente epistemológico comparativo (sobre as estruturas), e o trabalho especificamente estilístico (sobre as

---

[3] "O 'transcendental' é precário, resulta de uma gênese histórica (Granger 1968a I, 7, nota 2) e ao mesmo tempo, é *a priori* enquanto constitutivo de um projeto determinado de objetivação" (Moreno, 1987:92, nota 2).

[4] "Uma tal Lógica, todavia, terá o estatuto de meta-linguagem relativamente aos diferentes sistemas simbólicos, naturais ou artificiais, que exprimem objetos" (Moreno, 1996:11).

[5] "A Gramática, por outro lado, enquanto filosofia do conceito, e não da consciência, não se edifica necessariamente sobre um solo transcendental *a priori* – à diferença de Granger" (Moreno, 1989: 83).

[6] (Moreno, 1996:11).

[7] "O aspecto *a priori* indica que as condições de objetividade são propostas como projeto orientador do processo" (Moreno, 1989:101).

significações), que, no entanto, não podem se confundir. A *Estilística* de Granger vem a justificar o lugar da filosofia, como atividade semiológica, em um quadro de preocupações epistemológicas, ao lhe reservar o tratamento exatamente daquilo que a ciência, enquanto tal, não tem como tratar: o aspecto *individual* em nossas práticas com conceitos[9].

Duas condições epistêmicas

"A condição epistemológica originária de toda e qualquer atividade que organiza a experiência é que esta atividade seja simbólica", e isso é entendido de maneira ampla, de modo a envolver, por exemplo, tanto o domínio dos 'objetos' como o dos 'fenômenos', assim como as transições entre um e outro: a experiência é sempre simbólica[10].

> "Em segundo lugar, como decorrência da dupla organização, perceptiva e lingüística, a experiência, enquanto forma de apresentação simbólica, deve ser capaz de representar-se a si própria. Esta segunda condição epistemológica permite a subordinação de níveis formais em graus de abstração sempre superiores"[11].

A possibilidade de uma epistemologia que atribui função transcendental ao simbolismo na constituição dos objetos da ciência, tem assim estas duas condições básicas: a *dualidade de níveis* de simbolização, e a possibilidade de *subordinação dos níveis* (observadas já na relação entre o perceptivo e o lingüístico), como condições de possibilidade da organização lingüística da experiência.

Estas duas condições do trabalho epistêmico-semiológico permitem levantar, vale destacar, o questionamento que faz Granger do estatuto da Semântica e da Sintaxe no trabalho com a linguagem, reconhecendo sua 'relatividade' em função dos 'níveis de articulação'[12] que se considera, deixando de ser esta uma oposição

---

[8] (Moreno, 1987: 92-3).

[9] "Três questões são formuladas a partir da reflexão de Granger sobre as ciências humanas: 1) em que sentido tanto as ciências formais quanto as ciências quase-formais, i. e., as ciências humanas, e também a própria Filosofia, que não é uma ciência, são igualmente atividades de caráter semiológico? ; 2) em que sentido é possível elaborar um conhecimento científico do individual? ; 3) em que medida é possível uma reflexão filosófica sobre o estilo?" (Moreno, 1987:91).

[10] (Moreno, 1987:104).

[11] Moreno, A. R., *Marcas de um Estilo?* (1987) pág. 105.

[12] "Desde *Pensée Formelle* Granger apresenta a idéia de que a oposição entre semântica e sintaxe é relativa ao nível de articulação que estivermos considerando – e não uma oposição absoluta" (Moreno, 1987:103).

absoluta, abrindo espaço assim para preocupações mais básicas de ordem propriamente pragmática.

A filosofia, e não a ciência – pois esta trabalha especificamente com *modelos estruturais* construídos a partir de "fragmentos arbitrariamente recortados da experiência" – tem sua tarefa própria ao ser capaz de inserir a experiência em uma 'totalidade' (vivida como tal), sempre relativa, sempre limitada: por isso a filosofia não trabalha com 'conceitos' e 'estruturas' propriamente ditos, mas apenas com *significações* e *sistemas*[13], termos que recebem assim esta conotação técnica precisa na divisão grangeriana do trabalho epistemológico.

Significações e conceitos: estrutura x sistema

Ainda que sejam aspectos complementares da reflexão epistemológica, são coisas totalmente distintas, para Granger, trabalhar com estruturas conceituais ou com sistemas de significações: neste segundo caso é que nos ocupamos com o estilo, com a individuação do trabalho, e sua marca principal está justamente no fato de serem os 'fatos de estilo' elementos que ficam "sempre explicitamente excluídos da construção de uma estrutura"[14].

> "São todos aqueles elementos que não podem ser reduzidos a relações formais (Granger 1968 I, 04) (...). Os sistemas simbólicos são, pois, usados de diferentes maneiras, e é seu *uso* a fonte de estilo, enquanto produto da individuação"[15].

O conceito de estilo é escolhido assim por Granger para ser aplicado na definição do campo próprio e das tarefas próprias da filosofia, que, não sendo uma ciência, ao não lidar com conceitos e estruturas, nem por isso é vista como mais uma das belas-artes[16]. Em filosofia não haveria 'critérios', mas apenas estilo, pois

---

[13] (Granger, 1964:04, *apud* Moreno, 1987:105).
[14] (Moreno, 1996:12).
[15] *Marcas de um Estilo?* (Moreno, 1987, pág. 106).
[16] No artigo *Bild und Gleichnis* Granger se propõe interpretar a afirmação de Wittgenstein, tão apta a gerar confusão, de que "em filosofia seria permitido apenas *poetar* (*nur dichten*)". Longe de eliminar as diferenças entre filosofia e literatura, o que a nós nos causaria espécie, este dito põe em destaque, segundo Granger, o uso wittgensteiniano das aplicações analógicas: *Gleichnis* (semelhanças) é a figura de estilo que substitui (ou complementa?) o uso tractariano da *Bild*, e que atende agora à tarefa de criação de formas de linguagem. Analogias (semelhanças) mostram 'um movimento', um 'ar de família' e que são 'comparáveis a uma frase musical' (onde a mesma peça pode ter diversos modos de expressão autêntica). A filosofia seria assim uma "arte de execução de semelhanças" porque filosofia é essencialmente estilo. A filosofia cria analogias, não mostra uma estrutura" (Gaston Granger, 1990:195).

aqui não há ainda sequer 'objeto' - como já há, por exemplo, na matemática. Este é seu modo de resolver a questão da natureza dos conceitos filosóficos enquanto 'conceitos vagos'.

Por isso Granger se autoriza a distinguir rigorosamente 'método' e 'estilo': a idéia de método envolve a positividade da reprodução das estruturas, enquanto estilo envolve a reconstituição do não objetivável das estruturas. A Estilística é a epistemologia transcendental da criação de conceitos do ponto de vista do não-estruturável, que está presente em todo processo de estruturação.

Estilo e prática – trabalho – obras

> "O trabalho é uma das formas de estruturação da prática; o trabalho é a atividade prática objetivando-se em obras" (Granger 1968: 06)"[17].

Nem toda prática se resolve em obras ou produtos (o que evoca a clássica distinção aristotélica entre *práxis* e *poiésis*), e esta distinção é importante por garantir ao trabalho filosófico um solo firme de referência: as obras efetivamente realizadas (o que por sua vez evoca Kant com seu ponto de partida no *fato* da física newtoniana).

"*Todo* processo de objetivação é resultado de um *trabalho*, i.e., de um processo que relaciona *dialeticamente* forma e conteúdo (Granger 1968a, I, 2)", e é nestes processos que podemos encontrar "elementos que *não podem* ser integrados nas estruturas que eles próprios contribuem para construir (Ibid.,I,6). Veremos aí marcas de um *estilo*"[18], as quais, para que possam ser sistematizadas enquanto significações, não podem se manifestar de maneira 'aleatória'[19]: demandam certa *constância* e *regularidade* em suas manifestações.

Isso significa que o estilo, enquanto categoria do 'puro pensamento formal', não aborda diretamente os traços de individuação de todo trabalho objetivante: definido pelas 'redundâncias não informativas', presentes no trabalho de estruturação, o estilo é também uma 'generalidade' e, com isso, o conceito grangeriano de '*práxis*' só pode ser apreendido *em função das estruturas*, como

---

[17] *Duas Observações sobre Gramática Filosófica* (1989), pág. 98.
[18] *Marcas de um Estilo?* (1987), pág. 93.

'determinações imprevisíveis', e como fonte de reflexão (filosófica) acerca de seus métodos e teorias[20].

Na ciência, o individual só pode ter um valor opositivo, relativo e negativo em relação às estruturas; é na vivência prática que se apresentam as redundâncias. O estilo é uma presença não aleatória de redundâncias. As redundâncias são relativas às normas/estruturas, no sentido em que o que é vago (as significações) se define pela norma e seus padrões de exatidão (as estruturas).

Granger não nega a natureza vaga das significações[21] com que a filosofia trabalha, mas só torna o vago operatório em função de critérios informativos (presentes nas estruturas). O 'pensamento formal' é justamente o trabalho enquanto atividade prática que se objetiva em uma obra, como a de um cientista, fazendo uso de um simbolismo para estabelecer correlações de formas a conteúdos. É nas *margens* de todo 'trabalho' que há um *estilo*, segundo Granger. Na Estilística encontramos a face negativa das estruturas:

> "A Estilística é um projeto epistemológico que explora a 'face negativa' do pensamento formal, na medida em que aí se realizam processos simbólicos (...). A análise estilística é parte indispensável de uma Epistemologia geral, na medida em que complementa as análises epistemológicas regionais e a Epistemologia Comparativa" [22].

O que importa destacar nesta *oposição complementar* entre Estilística e Epistemologia Comparada é que "há uma clivagem irremovível entre estilo e estrutura"[23]. Para Granger a pesquisa *positiva* se opõe aos 'fatos de estilo': a estrutura dá direção e sentido aos estilos, que não são aleatórios *porque* visam estruturas.

O vago operatório: o lugar do vago

O problema da vaguidez dos conceitos filosóficos de modo algum é recente, e podemos reconhecer como soluções filosóficas para este problema - no sentido de

---

[20] "O estilo é, segundo Granger, uma 'categoria do puro pensamento formal' (Ibid.). É a generalidade do individual oposta à generalidade do estrutural" - *Duas Observações...* (Moreno, 1989: 99).
[21] (Moreno 1987:108).
[22] *Duas Observações...* (1989), pág.103.
[23] *Duas Observações...* (1989), pág.104.

tornar este vago *operatório* -, tanto a tematização aristotélica do problema da 'indução', como o método wittgensteiniano da 'exemplificação'[24].

Vemos que em Granger este sentido vago do discurso filosófico é preservado e disponibilizado para a reflexão sistemática na medida em que

> "O estilo não é, pois, um fato para cuja explicação a ciência possa construir modelos abstratos estruturais; o estilo é algo de **vago** que podemos tentar interpretar construindo sistemas mas não propriamente estruturas"[25].

Para concluir esta exposição seletiva, poderíamos dizer que, para Granger, 'a estrutura é', no sentido bem aristotélico em que 'o ser é' - ainda que possa ser dito de muitos modos, e ainda que estes modos diversos de dizer uma estrutura possam revelar diferentes estilos. Com tais imagens em vista, parece mesmo difícil não se ver as *Investigações* senão como um conjunto de *variações estilísticas* sobre os *temas estruturais* do TLP. As *Investigações* seriam a Estilística da estrutura tractariana, no sentido em que o TLP teria produzido a estilística de si próprio: como denúncia de suas redundâncias ou como afirmação de seu próprio lado negativo. Com o segundo Wittgenstein, temos de rever este conceito de estilo.

ANEXO I.2– Granger e Peirce: sentido, signo e significação

O ponto de vista das preocupações pragmáticas colocado a partir de Peirce e Granger permite articular alguns problemas que ocuparam também Benveniste e Bakhtin, como indicamos nos itens 5 e 6 deste Anexo. Este detalhamento nos permite marcar o sentido em que estamos usando as noções lingüísticas pragmáticas de enunciação, discurso e dialogismo (polifonia) na caracterização do estilo, ou do jogo de vozes, das *Investigações*.

Granger (1968) marca um ponto de partida que estabelece uma distinção entre *sentido* e *significação* que, como vimos no item precedente deste Anexo, corresponde à clivagem entre estrutura e estilo. O conceito grangeriano de estilo caracteriza a atividade filosófica (ou o 'conhecimento filosófico') como prática simbólica que escapa aos rigores do pensamento formal. Todo 'trabalho' de

---

[24] "Estas duas concepções de filosofia interceptam-se em um mesmo ponto fundamental: a natureza **vaga** das noções utilizadas no discurso filosófico" (Moreno, 1987:102).
[25] (Moreno, 1989:100).

estruturação do sentido, como correlação de 'forma a conteúdo'[26], envolve uma margem residual não estruturável (justamente o estilo da estruturação) que seria tarefa da filosofia investigar (as *significações*). Mas no conhecimento filosófico ele mesmo não há estruturas: há apenas estilo. Esta ausência de qualquer conteúdo estrito – ainda que apenas um 'conteúdo formal', como possuiriam a Matemática e mesmo a Lógica -, deixa a filosofia sem qualquer 'objeto' próprio, destinada assim a se ocupar dos aspectos que escapam ao pensamento formal, em todo trabalho de objetivação de um sentido.

O tratamento do estilo, enquanto categoria *negativa* do pensamento formal, como não possui objeto próprio, também não tem *método* próprio. A reflexão sobre o estilo, sempre relativa à estrutura da qual ele é a 'franja' – isto é, seus elementos não pertinentes, não informacionais ou redundantes -, pode ser conduzida de diversas maneiras, havendo sempre diversos 'caminhos' para a reflexão estilística, mesmo quando ela se ocupa da 'mesma' estrutura.

Notemos que esta topologia do trabalho intelectual (organizada em semiologia I, II e III)[27] se ancora em um conceito de 'objeto' que não é, obviamente, o conceito de um objeto empírico. Granger parte de um domínio tido como mais elementar, do próprio 'uso do simbolismo', apoiando suas categorias epistemológicas em uma interpretação de categorias lingüísticas fundamentais e, mais precisamente, no conceito de 'signo'. Este é o modelo a ser seguido em uma possível estruturação das ciências do humano. É da própria linguagem, e do seu conceito filosófico de signo, não de teorias ou práticas científicas específicas, que Granger procura extrair seu conceito de 'objeto', a partir do qual propõe sua forma de divisão social do trabalho conceitual.

A *Filosofia do Estilo* já se coloca no marco da chamada 'guinada lingüística' tractariana, e pensa a epistemologia a partir desta fundação. Neste sentido é curiosa a estrutura do livro. Após breve apresentação do conceito de estilo, Granger o aplica, com pleno êxito, na primeira parte do livro, ao caso, digamos, mais difícil, onde parece haver apenas estrutura: as Ciências Exatas; na terceira parte do livro ele se volta para as Ciências Humanas – e seu conceito 'não estruturável' de 'ação humana'; já a segunda parte, na qual se poderia esperar encontrar uma aplicação da categoria às Ciências da Natureza – em função da completude do quadro

[26] Gaston-Granger, G. - *Filosofia do Estilo*, par. I, 1, pág. 05.
[27] Gaston-Granger, G. - *Filosofia do Estilo*, cap.V, págs. 165-6.

epistemológico tradicional -, em vez disso temos o aprofundamento de problemas lingüísticos apontados como básicos (o 'problema da significação' e a 'possibilidade de uma semântica'). Isso nos sugere, mais que apenas uma posição notoriamente 'anti-naturalista', o lugar central ocupado pela linguagem em sua reflexão epistemológica.

Queremos nos ater aqui às razões por que Granger, apesar de toda a dívida que mantém com Saussure, a fim de expor seu conceito de estilo – e, com ele seu conceito de filosofia -, precisa substituir o conceito saussureano *dual* de signo, pelo conceito *triádico* de Peirce; ou seja, por que para Granger, ao menos em filosofia do estilo (semiologia III), o conceito estruturalista deve dar lugar ao conceito *pragmático* de signo[28].

Em *Filosofia do Estilo* o conceito de trabalho é apresentado como mais estrito que o conceito geral de 'prática': uma prática é trabalho quando a correlação de forma a conteúdo constitui uma estrutura, ou se objetiva em uma obra. É nas margens deste "noção generalizada de trabalho"[29] que se apresenta o estilo. Ao falar aqui de uma 'Ergologia Transcendental', Granger parece ter dado razão a Hegel em certos aspectos de sua crítica a Kant, no sentido de reconhecer que o sujeito transcendental kantiano 'não trabalha', e é preciso recolocá-lo em seu mundo histórico. Porém Granger parece levar o conceito de trabalho para longe de seu solo hegeliano, apresentando-o, digamos, como trabalho simbólico, ou seja, como um conceito de 'trabalho' como *trabalho transcendental* com os conceitos, mais de acordo, porém, com o ponto de vista formalmente lógico tractariano.

Ora, do individual não pode haver conhecimento teórico: ele só é apreendido em determinações práticas. Fazer ciência significa justamente reduzir ou eliminar o individual vivido em função do pensamento formal. Assim o conceito de 'vivência concreta' (*Erlebnis*) não é uma categoria do conhecimento, mas da prática[30]. O conceito de estilo (tipicamente estético) se torna em Granger o nome de uma

---

[28] Quanto aos conceitos 'estrutura' e 'estruturalista', talvez seja bom lembrar, com Benveniste, que "Saussure ele mesmo jamais empregou, em qualquer sentido, a palavra estrutura. A seus olhos, a noção essencial é a de *sistema* – a idéia de que a língua forma um sistema" – *Problemas de Lingüística Geral*, cap. 8, *Estrutura em lingüística* (1962), pág. 98. Na reconstrução de uma obra conceitual, em *Epistemologia Comparativa*, pode-se trabalhar, ao que parece, com o conceito dual, saussureano, de signo. O conceito de estilo aponta para o que há de propriamente filosófico na reflexão conceitual, segundo Granger, algo formalmente excluído pelo conceito de signo *estruturalista*.

[29] Gaston-Granger, G. - *Filosofia do Estilo*, par. I, pág. 06.

[30] Gaston-Granger, G. - *Filosofia do Estilo*, par. I.4, 'Estilo e Indivíduo', pág. 07

modalidade que permite fazer a integração (e não a eliminação) do individual (o vago e o vivido) em um processo concreto (o trabalho).

Como para Saussure, o 'pai' de toda a ciência lingüística contemporânea[31], o individual está em oposição às estruturas, e são os traços não pertinentes da língua que sobrecarregam e 'individualizam' a mensagem, ou seja, marcam um estilo. Este sentido operatório da noção de individual se estabelece desde um ponto de vista estritamente informacional acerca do sentido do uso da linguagem.

Uma *ciência* da linguagem só seria possível como ciência *da língua* (das estruturas gerais) e não como ciência 'dos falares' (estilos individuais). Correlativa a esta, outra distinção estrutural marca a concepção dual do conceito saussureano de signo. Suas duas faces, 'significante' e 'significado' estão ambas por sua vez em oposição ao 'referente', que fica de fora, por princípio, do exame da correlação dual essencial da significação. São múltiplos e variados os usos e interpretações dados ao dito 'triângulo da significação'[32], e não queremos, por isso, adentrar em debates estritos sobre a herança saussureana. Quisemos apenas caracterizar o aspecto que chamamos de dual no conceito estruturalista de signo para contrastá-lo com o peirceano, conceito este que torna o referente extra-lingüístico um *interpretante*, componente intra-lingüístico essencial ao *conceito pragmático de signo*. Um tal conceito se presta precisamente para Granger introduzir seu conceito de estilo enquanto categoria do puro pensamento formal.

No capítulo V de *Filosofia do Estilo*, Granger se volta para o "problema da significação", e nos diz aí que

---

[31] Nas palavras de Benveniste: "Precursor das doutrinas que de 50 anos para cá transformaram a teoria da linguagem, lançou idéias inesquecíveis sobre a faculdade mais alta e mais misteriosa do humano e, ao mesmo tempo, propondo no horizonte da ciência e da filosofia a noção de 'signo' como *unidade bilateral*, contribuiu para o advento do pensamento formal nas ciências da sociedade e da cultuira, e para a constituição de uma semiologia geral" – Benveniste, E. - *Problemas de Linguística Geral*, cap. 3, *Saussure após meio século* (1963), Cia Ed. Nacional, 1976, pág. 49.

[32] Queremos nos ater àquilo que é mais comumente atribuído a Saussure, o aspecto dual do seu conceito de signo, tal como o pressupõe Benveniste neste comentário sobre Hjelmslev: "A idéia central aqui é, *grosso modo*, a do 'signo' saussureano, na qual expressão e conteúdo (equivalendo ao 'significante' e ao 'significado' saussureanos) são estabelecidos como dois planos correlativos" – Benveniste, Op, cit., pág. 14. Quanto ao '*referente*': "O próprio da definição de Saussure consiste precisamente em não encarar senão a relação do significante com o significado. O domínio do arbitrário fica assim relegado para fora da compreensão do signo lingüístico" – Benveniste, em '*A natureza do signo lingüístico*', Op. cit., pág. 57. Em I. Blikstein, *O Enigma de Kaspar Hauser*, há uma boa exposição da diversidade de interpretações sofridas pelo 'triângulo da significação' até recentemente.

"O esquema mais sugestivo de funcionamento do signo lingüístico (e do signo em geral) permanece sendo aquele de Peirce"[33].

A questão acerca da 'possibilidade de uma semântica' apresentada neste capítulo (V, 19) a sugere como desiderato de uma doutrina efetivamente estrutural das significações, ou seja, questiona a possibilidade de estruturação da própria Semântica como ciência formal – tarefa geral que daria sentido ao trabalho estilístico.

As *significações*, enquanto 'fenômenos vividos', têm, no esquema de Granger, a possibilidade de serem tratadas de duas maneiras diametralmente opostas: a ciência conduz os fenômenos a se tornarem objetos do conhecimento, enquanto a filosofia conduz o vivido a figurar como 'fato de estilo' de todo trabalho de objetivação[34].

As significações são estas experiências vividas 'como totalidades' (V, 3), isto é, enquanto ainda não recortadas cientificamente.

No sugestivo esquema de Peirce (V, 5), um esquema abstrato reiterável, formado por 'Representamen', 'Objeto' e 'Interpretantes', tudo é signo. O 'objeto' é sempre objeto de reenvio de um signo (o 'significado' de Saussure), componente de uma estrutura simbólica, nunca um objeto isolado. Representamen e Interpretantes também só têm sentido enquanto funções sígnicas, e obedecem a um esquema triádico geral que nos permite caracterizar o lugar do pragmático no esquema conceitual de Granger, a partir de sua interpretação de Peirce.

O 'Representamen' pode ser visto como um 'vivido puro', correspondendo à 'Primeiridade' de Peirce, no sentido de poder ser, enquanto tal, um nada ou qualquer coisa – assunto de uma 'Gramática Especulativa' segundo Peirce. O 'Objeto', correspondendo à 'Secundidade' peirceana, constitui o domínio da 'Lógica' (das leis do objeto verdadeiro). Enquanto os 'Interpretantes', como 'Terceiridade' de Peirce, exprimem propriamente as *significações* no sentido de Granger, constituindo o domínio do que ele chama aqui de pragmática. Os Interpretantes, estudados por

---

[33] Gaston-Granger, G. - *Filosofia do Estilo*, par. V, 5, págs. 136-7.

[34] Como comenta Lebrun: "Assim é localizada esta noção indispensável para dar à filosofia um *territorium* que lhe seja próprio: por oposição à ciência, construtora de modelos, a filosofia terá por tarefa a interpretação das significações (...). Estamos assim postos diante de uma dualidade irredutível, aquela dos dois grandes tipos de tratamento do vivido (*vécu*): ou bem o vivido é visado enquanto convoca para a construção de um objeto, ou bem enquanto convoca para a interpretação daquilo que ele significa" – pág. 23. Pergunta Lebrun, enfim, provocativamente: "Pois, que restaria, enfim, da filosofia tal qual ele a determina, senão uma arte da

uma 'Retórica pura' em Peirce, constituem a possibilidade de um comentário estilístico sobre as relações estruturantes de Representamen e Objeto. Granger prefere adotar assim o conceito de 'pragmática' da tradição de Morris e Carnap, ao termo 'retórica' sugerido por Peirce.

O conceito peirceano de signo permite a Granger tratar o domínio do 'pragmático' (do individual, do estilo) como interno à linguagem – o que o conceito dual saussureano não permitia, ao eliminar de seu conceito de signo sua relação essencialmente *arbitrária* com o referente. O aspecto pragmático do trabalho (dos Interpretantes) é interno à linguagem, mas apenas como a 'face negativa' das estruturas (relações entre Representamen e Objeto). Os Interpretantes não interessam enquanto amorfos que são, mas enquanto são estruturas latentes de outra ordem[35]. Os Interpretantes, para além do que é enunciado, introduzem o domínio da *enunciação* na significação lingüística, deixando intervir na correlação Representamen – Objeto, a interação interpretativa dos interlocutores – a pragmática.

As relações 'Representamen – Objeto' são 'ligações de sentido', estruturantes, enquanto as relações 'Representamen – Interpretantes' e 'Objeto – Interpretantes' são ligações pragmáticas, capazes de serem assimiladas ao pensamento formal enquanto 'vivências de uma significação' convertidas em 'fatos de estilo'.

Se atentamos para a linguagem como prática concreta (*práxis*) teremos variações nos usos que possuem valor expressivo, mas que permanecem como resíduos da estrutura – pois elas não têm uma estrutura, ainda que 'tendam para' uma, estejam virtualmente em 'estruturação'[36]. Todo 'sistema de significações' é imperfeitamente estruturado (V, 15).

A 'redundância estilística' recobre, em Granger, todo o espectro semiótico: desde a estrutura de sentido a mais bem assentada (que sempre comporta estilo, como mostra Granger na primeira parte do livro, sobre as ciências exatas), até as significações as mais vagas (sempre a promessa de uma estrutura).

---

problematização, um jogo com as significações?" – pág. 33. G. Lebrun, *De la specificité de la connaissance philosophique*, in: *Pour une Connaissance Philosophique*, PUF, 1995, pp.: 21-34.

[35] Gaston-Granger, G. - *Filosofia do Estilo*, par. V, 7, pág. 116.

[36] Gaston-Granger, G. - *Filosofia do Estilo*, par. V, 14, pág. 124.

O uso grangeriano de 'pragmática'[37] reenvia assim à cadeia dos Interpretantes; à cadeia infinita dos vividos vagos não estruturáveis – e é justamente este aspecto que o torna interessante para uma pragmática filosófica de inspiração terapêutico-gramatical (ou seja, que adota o conceito de linguagem das *Investigações*, e não mais o do *Tractatus*, como ponto de partida), que vai a campo investigar estas 'vivências de uma significação', porém já como 'face positiva' das estruturas possíveis.

Da metáfora do 'puro cristal' da lógica tractariana, passamos à metáfora do 'atrito da *práxis*' na pragmática filosófica das *Investigações* – o que *apenas* 'inverte' o aspecto negativo dos fatos de estilo grangerianos[38].

ANEXO I.3- Tarefas Epistemológicas de uma Pragmática Filosófica
Terapia Gramatical e Epistemologia Pragmática

O conceito de 'pragmática filosófica' nos oferece uma perspectiva e uma ocasião pela qual podemos considerar as diferenças entre pensar uma epistemologia (e especialmente uma epistemologia das ciências humanas) sob inspiração da filosofia do *Tractatus* (como no caso de Granger) e pensá-la sob inspiração da filosofia das *Investigações*.

Isso envolve, como ressaltamos na Introdução deste, uma *tensão*, ao pôr em relação um projeto estritamente 'negativo' como o da terapia gramatical[39], e um projeto 'positivo' de reflexão filosófica sobre as condições pragmáticas simbólicas de possibilidade de constituição da objetividade.

Como em Granger, o trabalho epistemológico aqui também tem duas faces, uma positiva, a epistemologia pragmática *construtiva* (como a face positiva das estruturas na Epistemologia Comparativa, para Granger) e outra negativa, a terapia gramatical *desconstrutiva* (como a face negativa das estruturas na Estilística grangeriana), mas é justamente no modo de conceber esta polarização que podemos focalizar a 'inversão' demandada pelo ponto de vista das *Investigações*, e enquanto tal percebida e interpretada pelo Prof. Arley Moreno.

---

[37] Gaston-Granger, G. - *Filosofia do Estilo*, par. V, 9, pág. 119.

[38] A discussão mais completa e detalhada desta 'inversão' sugerida por Moreno no interior do esquema grangeriano está em Moreno, A. R. – *Estilo, Pragmática e Filosofia* – Cadernos de História da Filosofia da Ciência, CLE/Unicamp, série 3, vol. 5, 1995, pp.: 35-57. Cf, Introdução, II.2.

A fim de alcançarmos uma exposição minimamente compreensível do sentido desta inversão, julgamos necessário expor antes, sumariamente, algumas categorias pragmáticas, e algumas tarefas próprias de uma epistemologia pragmática de inspiração gramatical.

Como em Granger, é pela consideração dos usos do simbolismo que temos de dar conta da constituição da objetividade. Porém agora não podemos partir de uma estrutura estável, mas sim da descrição gramatical dos usos dinâmicos, na dialógica *práxis* cotidiana, o que nos revela sempre uma "multiplicidade de formas lingüísticas" que cumprem seu papel, não apenas como "meios de expressão", e este é o ponto, mas também "na *constituição e instauração* dos objetos do pensamento"[40]. Quer dizer que o "sentido de uma pragmática filosófica" é considerado "com respeito à dimensão *construtiva* do uso da linguagem"[41].

Um "projeto epistemológico de inspiração gramatical" volta-se portanto para as diversas *práticas* constitutivas das nossas gramáticas, cujo fundamento objetivo encontra-se em algo tanto não empírico quanto não transcendental, que Wittgenstein chamou de 'formas de vida'[42].

Os fatores pragmáticos convocados aqui para a tarefa construtiva, e normalmente eliminados pelo pensamento formalizante, são concebidos em termos tais que as formas elementares de organizar simbolicamente a experiência são "inteiramente lingüísticas"[43].

> "Tais formas serão encontradas *aquém* da Lógica, em situações pré-lógicas mas já de natureza lingüística, nas quais intervém diversificados aspectos pragmáticos, como diz Wittgenstein, de *uso* das palavras"[44].

---

[39] "Ao não propor teses e não construir sistemas, a Gramática filosófica se caracteriza fundamentalmente como terapia, i. e., como atividade constantemente e apenas negativa: ela não constrói mas unicamente desconstrói sistemas" (Moreno, 1989:111).
[40] (Moreno, 1995:12-13).
[41] (Moreno, 1998: 160).
[42] "Após o *Tractatus* Wittgenstein caminha justamente na direção de um campo que não pode ser assimilado, sem perigo de deformar seu pensamento, nem ao transcendental e nem ao empírico" (Moreno 1985: 69). "O valor objetivo do conhecimento está diretamente ligado às nossas 'formas de vida'. Tal seria a fisionomia de um projeto epistemológico de inspiração gramatical" (Moreno, 1995: 105).
[43] (Moreno, 1998:160). "Ao eliminar ações e atitudes, o pensamento formalizante não está, na verdade, excluindo apenas conteúdos empíricos (...), mas, principalmente, atividades de natureza lingüística (...) complexas operações lingüísticas que podem, todavia, passar-nos desapercebidas" (Moreno, 1996:12-13).
[44] (Moreno, 1998:155).

Se quiser renunciar realmente a um solo transcendental[45], a pragmática parece ter de se apoiar inevitavelmente em um chão empírico. E aqui encontramos a questão para qual a pragmática filosófica procura uma solução em termos wittgensteinianos, como os de 'uso' e 'contexto', mas também os de 'aspecto' e 'paradigma'. Nesta reconstrução seletiva, vamos nos ater às especificações que consideramos básicas relativas à articulação de três destes termos, contexto, uso e aspecto, os quais se destacam em nosso trabalho.

O importante a ressaltar por enquanto é que, ainda que se ocupe decididamente das circunstâncias de *aplicação* das regras, não são estas circunstâncias enquanto realidades empíricas que a filosofia gramatical descreve, mas sim "formas típicas" de emprego de palavras que permitem explicitar suas regras de uso, ou seja, suas "ligações internas", e não ligações externas ou causais[46].

Wittgenstein não desenvolve um projeto de fundamentação do conhecimento, é certo, mas podemos encontrar, na noção de 'proposição gramatical', uma "interpretação terapêutica das proposições analíticas e sintéticas *a priori*"[47]. Esta conexão a colocamos em linha de desenvolvimento em relação aos pontos configurados pela tópica comparativa de Joëlle Proust, que apresentamos no item seguinte deste Anexo, desde o problema kantiano até o gramatical do *a priori*.

A necessidade analítica e sintética do ponto de vista gramatical

Talvez a principal tarefa de qualquer empresa epistemológica seja ainda a de fornecer uma interpretação adequada das 'verdades necessárias', que parecem compor a base de nossos conhecimentos científicos, sejam de tipo 'analítico' ou 'sintético'.

Nas *Investigações* não encontramos nenhum sinal de Wittgenstein se ocupando diretamente destes temas, que para o *Tractatus* eram, ainda, centrais[48],

---

[45] "A Gramática filosófica toma, explicitamente, distância de uma concepção transcendental da linguagem. (...) Wittgenstein elimina, de seu novo projeto, toda e qualquer redução da linguagem a formas elementares" (Moreno, 1989:94).

[46] "Não será, está claro, uma descrição de processos empíricos, mas de ligações internas – o que se torna possível e legítimo graças à concepção pragmática do conceito" (Moreno, 2000: 65).

[47] "A noção de 'proposição gramatical', que é uma interpretação 'terapêutica' das proposições analíticas e sintéticas *a priori*" (Moreno, 1995:13).

[48] "A distinção entre o analítico e o sintético, ponto central do sistema do TLP, perde o sentido que tinha e, mesmo, é eliminada, sendo substituída pela noção **vaga** de formas de vida" (Moreno, 1995: 106).

mas podemos encontrar um tratamento gramatical para eles através da noção de 'aspecto', seguindo a interpretação do Prof. Arley Moreno.

> "Mas como interpretar o fato de que a verdade de algumas proposições descritivas sejam independentes da experiência? Certamente, no sentido mais profundamente kantiano, e que nos parece explicitável dentro da perspectiva wittgensteiniana – tal como a apresentamos – a saber: ainda que tendo por *origem* a experiência, a verdade de tais descrições *não é determinada* por ela, mas pelos diferentes processos de manipulação simbólica, pelas diferentes operações de pensamento a que submetemos a experiência"[49].

Se vemos que "também as ações e os estados mentais" podem ser considerados como "formas simbólicas elementares"[50], ficam modificadas as relações entre as formas analítica e sintética, chegando-se então a uma "nova concepção de necessidade": por seu lado, as ligações analíticas são vistas como estritamente lingüísticas e convencionais, sendo que aí "já não mais é pertinente aplicar a este caso o conceito de *verdade*" (são apenas "definições terminológicas"). "A verdade nunca é, pois, analítica; todas as formas de verdade são de natureza sintética"[51].

Assim restringido o uso do conceito de verdade necessária às proposições sintéticas, podemos parecer estar tentando restaurar, de algum modo, o clássico problema dos juízos sintéticos *a priori*. A diferença está marcada no modo de conceber esta 'síntese'.

Esta "função unificadora da diversidade" (ou 'síntese do diverso *construída* na *prática lingüística*', e não 'dada na intuição') integrada, pois, pragmaticamente, como condição de natureza *simbólica*, aparece como "processo contínuo de inserção de regras particulares em contextos mais amplos"[52]. Se mesmo as ligações mais 'simples' entre nomes e objetos são já constituídas pragmaticamente, disponibilizando 'conteúdos informativos' já nestes níveis elementares, novas

---

[49] (Moreno, 1996:15).
[50] E por isso é para nós importante notar que na passagem do *Brown Book* para as *Investigações* (Ago/1936) Wittgenstein abandona a linguagem dos 'estados mentais' – cf. capítulo III.b.
[51] (Moreno, 1996:13).
[52] (Moreno, 1996:17-8).

informações surgirão nos "níveis mais complexos" em que aparecem as proposições descritivas "sempre confirmadas pela experiência"[53].

As proposições gramaticais aparecem assim como verdadeiros documentos registrando, para o filósofo gramatical, amplos 'processos de síntese' que, se tomados isoladamente, não comportam qualquer necessidade, mas que, "uma vez estabelecidos", ou seja, inseridos em uma prática regular, funcionam como normas *a priori* para a descrição empírica, com dupla função: tanto como princípios 'regulativos', para a construção de proposições descritivas, como 'constitutivos', em relação aos objetos que tais proposições descrevem[54].

As chamadas 'verdades analíticas', assim, não revelam verdade maior que a da conveniência ou coerência das convenções estipuladas, e sua necessidade não vai além de sua conveniência. As verdades sintéticas e necessárias, gramaticalmente mais interessantes, estão 'fundadas' em nada senão práticas lingüísticas, e a descrição gramatical das regras encarnadas nestas proposições não nos leva nem a um domínio transcendental nem a um domínio empírico, desde onde se as justificaria, mas apenas a uma visão mais clara e perspícua de 'como agimos' em nossas 'formas de vida'. Que o conceito de vontade, de arbítrio ou de querer possa ser esclarecido nesta perspectiva, é o ponto desta tese.

Contextos pragmaticamente suficientes - unidades pragmáticas

"Somos conduzidos assim à idéia de *contexto*"[55], a qual, neste contexto, traz dois aspectos específicos importantes: seu caráter "aberto", onde os limites não são exaustivamente determináveis; e a complementar possibilidade de contínua "complexificação contextual", ou seja, evocando a segunda condição epistêmica de Granger, antes referida, a idéia de que não há limite *a priori* para a possibilidade de inserirmos "cada contexto particular em outros sempre mais amplos"[56].

O papel epistêmico do contexto está em sua capacidade de permitir, em cada circunstância particular, decidir se trata-se ou não de um caso de seguir uma regra

---

[53] (Moreno, 1996:14).

[54] "O estabelecimento de relações elementares através do signo, assim como a associação entre signos e objetos não comportam, está claro, qualquer necessidade; todavia, uma vez estabelecidas, as relações e as associações tornam-se *princípios reguladores* para a construção de proposições descritivas, que podem apresentar o caráter de necessidade, assim como *constitutivos* dos objetos que estas proposições descrevem" (Moreno, 1996:16).

[55] (Moreno, 1998:168-9).

[56] (Moreno, 1998:157-8).

(contra o cético kripkeano[57]). É a indicação de um *contexto suficiente* que permite julgar a correção de uma aplicação.

As categorias pragmáticas de uso e contexto devem nos permitir obter, em todo caso, princípios que sejam "suficientes" tanto em problemas de construção como de compreensão das significações[58]. É importante destacar que não se trata de alcançar a suficiência a partir da elencação de condições necessárias, mas de notar que, *de acordo com os contextos*, sempre podemos encontrar critérios *suficientes* para uma elucidação, sem que qualquer elemento desse contexto seja estritamente *necessário* na elucidação de casos mesmo similares[59]. O juízo de que uma condição não seja suficiente para um certo caso não indica que falta alguma condição necessária que encontrada a satisfaria, mas indica apenas que "não reconhecemos o *aspecto* que nos serviu até então como critério"[60].

Uso e aspecto – fatores pragmáticos

> "A segunda idéia que gostaria de introduzir é a de *uso*, para salientar dois aspectos importantes da significação conceitual: a *construção* e a *aplicação* do signo. (...) É justamente a natureza pragmática da função *objeto de reenvio* que irá permitir uma interpretação clara e simples da *construção* da correlação de reenvio simbólico"[61].

A noção de uso adotada se vê ampliada justamente por envolver não apenas os problemas tradicionalmente pragmáticos, relativos à *aplicação* de signos, mas especialmente problemas relativos à *construção* da ligação de reenvio simbólico[62].

> "Gostaria de introduzir a idéia de 'aspecto', a partir da equivalente noção wittgensteiniana de 'perceber um aspecto' (IF, em particular parte II, assim como no texto das BPP)"[63].

---

[57] "É este aspecto, aliás, que permite descartar a observação do céptico kripkeano (Kripke 1982) – segundo a qual nunca será possível decidir se uma regra está ou não sendo seguida" (Moreno, 1998:158).
[58] (Moreno, 1996:19).
[59] "Note-se a presença reguladora das duas categorias pragmáticas na formulação de tais princípios *enquanto* suficientes, e não enquanto princípios necessários nem definitivos" (Moreno, 1996:20).
[60] (Moreno, 1998:170).
[61] (Moreno, 1998:158 e 159).
[62] "Em primeiro lugar (...) é o que poderíamos denominar, talvez, de *uso* do simbolismo – ampliando bastante o conceito wittgensteiniano homólogo de *Gebrauch*, uma vez que introduzimos a idéia de *construção* da ligação de reenvio simbólico, acrescentando-a àquela, wittgensteiniana, de *aplicação* (*Anwendung*)" (Moreno, 1996:18). A expressão 'reenvio simbólico' é adotada aqui a fim de evitar sua assimilação à de 'referência': "A referência é

Trata-se mesmo de estabelecer um estatuto teórico especial para o conceito de aspecto, em uma pragmática filosófica, de modo a fazê-lo cumprir um papel decisivo na construção das ligações simbólicas, complementando assim as duas categorias iniciais de uso e contexto. É em conexão com o conceito de 'ver aspectos', o qual 'depende da vontade', que a aplicação wittgensteiniana da gramática do querer nos parece ganhar sua relevância.

Para tanto é preciso primeiro desvincular este conceito dos contextos perceptivos nos quais é geralmente entendido (e principalmente do pressuposto da "existência prévia dos aspectos percebidos"[64]), vinculando-o antes aos conceitos de 'vontade', 'imaginação' ou 'representação mental' (*Vorstellung*), ao modo de Wittgenstein.

Esta vinculação altera os limites convencionais para a aplicação geral de conceitos, que deixam de depender dos limites próprios daquilo que é percebido, para caírem na dependência mais vaga e aberta, ou em princípio ilimitada, da *vontade* e da *imaginação* do interlocutor, enquanto fatores pragmáticos e criteriais[65] na atribuição de sentido a uma expressão.

Assim precisado, o termo pode ser então usado na descrição dos processos de "identificação de objetos", recebendo aí diferentes "funções simbólicas" enquanto "fragmentos de situações"[66].

Os aspectos assim concebidos perdem seu caráter empírico, de indicação parcial de objetos *dados*, para adquirir um caráter formal e *construtivo* (de indicação, não empírica, da forma dos objetos): através da seleção de aspectos, sempre em circunstâncias pragmáticas particulares, tais e tais aspectos adquirem um papel criterial e normativo, possibilitando que se indique *a priori* o que "pode ser um objeto determinado em geral"[67]. Com isso o que é alterado é o próprio conceito de 'forma'

---

o caso particular do reenvio simbólico em que a expressão reenvia a ocorrências empíricas do conceito" (Moreno, 1998:166).

[63] (Moreno, 1998:160). "Trata-se de descrever a gramática do conceito de **ver** e de seu correlato **ver como**" (Moreno, 1998:160). Em nosso capítulo II procuramos analisar a conexão wittgensteinana entre ver como e vontade.

[64] "Esta desvinculação é, de certa maneira, sugerida pelo próprio Wittgenstein ao introduzir, como salientamos, a vontade e a representação mental como elementos da gramática do **ver como**" (Moreno, 1998:161).

[65] "Os limites dependem exclusivamente da vontade e da capacidade imaginativa do interlocutor. Assim sendo, desvinculada da percepção, a noção de *aspecto* deixa de supor a existência prévia de um conjunto de aspectos no que é percebido, ou **visto como**, e passa a depender de fatores de natureza pragmática" (Moreno, 1998:161).

[66] "Uma das tarefas da pragmática filosófica seria a de indicar formas elementares de se atribuir diferentes funções simbólicas aos aspectos" (Moreno, 1998:162).

[67] "A este respeito, poderíamos retomar a afirmação feita por Wittgenstein de que a definição do objeto é dada pela gramática, e, por nossa conta, sugerir uma precisão a ela: é no interior de cada situação que conjuntos de

que, uma vez que seja identificável *através dos aspectos*, e dos fatores pragmáticos que os envolvem, perde sua *origem a priori*, conservando sua aplicação transcendental[68].

Em lugar de uma origem transcendental, formal e *a priori*, seja na consciência ou na linguagem, a forma dos objetos tem origem nas práticas lingüísticas inseridas em formas de vida. Acreditamos normalmente que antes da aplicação de um conceito deva haver uma percepção daquilo a que ele se aplica, mas antes da percepção o que há não é o real em si, ou uma pura 'aparição' (*Erscheinung*) informe sua, mas sim o que há é a construção de aspectos formalmente instituídos, pelas práticas lingüísticas, que é o que permite que uma tal ocorrência seja identificada como uma 'percepção' – e não outra coisa -, e que seja percepção *disso* de que é percepção – e não de outra coisa.

Com isso, aquelas "ações habituais", antes descartadas de qualquer tratamento formalizante, passam a ser vistas como "instituídas enquanto critérios normativos", os quais "passam a legislar sobre a forma da objetividade, tornando-se, assim, independentes da experiência (...). Aquilo que denominamos aspectos deve interessar e ser descrito em sua função criterial *a priori* na constituição da objetividade, independentemente de suas origens empíricas"[69].

> "O estatuto teórico do conceito de aspecto é, pois, de nosso ponto de vista, o de fornecer a forma da objetividade pela aplicação constitutiva *a priori* de elementos de natureza pragmática"[70].

Que o tratamento gramatical oferecido pelo segundo Wittgenstein aos aspectos e ao querer ganha sentido de acordo com a perspectiva pragmático-filosófica aqui desenhada, é um alvo central, ainda que latente, de nosso capítulo II.

As "unidades pragmáticas"

O passo conceitual seguinte consiste, ao nosso ver, em se conceber os 'aspectos', no sentido aproximativamente especificado acima, como 'unidades

---

elementos pragmáticos permitem selecionar aspectos para indicar formas específicas do objeto" (Moreno, 1998:163).

[68] "A noção de *forma* perde, assim, sua origem a *priori*, conserva sua aplicação transcendental, e adquire uma dimensão pragmática" (Moreno, 1998:164).

[69] (Moreno, 1998:164).

[70] (Moreno, 1998:166).

pragmáticas', ou, correlativamente, em se conceber estas unidades pragmáticas como 'aspectos da objetividade'.

Como já ressaltado, não se trata, por se tratar de pragmática, de promover a descrição empírica de ações e hábitos lingüísticos, mas de descrever, e "exclusivamente, a *capacidade expressiva* da linguagem", enquanto aplicada[71]. Para permitir descrever esta *capacidade expressiva*, e não as *expressões efetivas*, ou as *condições necessárias*, da linguagem, é que entram em cena as unidades pragmáticas: através delas é que são construídos e instituídos as normas e os critérios – justamente o que independe de determinações empíricas[72].

> "Assim também, em nosso caso – ainda que deixando em suspenso o projeto terapêutico, como salientamos, sem, todavia, negá-lo nem excluí-lo – trata-se de conceber os aspectos enquanto *unidades pragmáticas* complexas, envolvendo interlocutores de ações lingüísticas, envolvidos, por sua vez, em circunstâncias empíricas de comunicação"[73].

Não tem sentido considerar unidades pragmáticas isoladamente, isto é, fora de um *sistema* que a correlacione com outras unidades pragmáticas, permitindo a comparação contextual: lembrando que, no projeto epistemológico que se vem elaborando, visa-se destacar as "condições consideradas *suficientes* para que uma determinada correlação seja estabelecida"[74].

Necessidade pragmaticamente revisitada: analítica e sintética

> "Parte das raízes desta concepção de Pragmática encontram-se na discussão a respeito da necessidade analítica e necessidade sintética: como interpretar estas duas formas de necessidade em nosso conhecimento?" [75].

Já pudemos ver, a partir da breve exposição acima, que é a necessidade sintética, e sua 'verdade necessária', o que mais interessa nesta abordagem

---

[71] "Através da criação de experimentos de pensamento, que são os jogos de linguagem, trata-se de indicar o poder expressivo ilimitado, em princípio, da linguagem – apenas limitado, *de fato*, pelos usos particulares a cada situação de jogo –, e sua autonomia *de direito* com respeito à referência extra-lingüística para a constituição da significação conceitual" (Moreno, 1998:167).
[72] (Moreno, 1998:168).
[73] (Moreno, 1998:167).
[74] "Do ponto de vista de uma pragmática filosófica interessa focalizar o sistema de oposições, contrastes, semelhanças e proximidades presentes nos contextos" (Moreno, 1998:169).
[75] (Moreno, 1996:09).

epistêmico-pragmática de inspiração terapêutico-gramatical. A dissolução terapêutica para os problemas dos tão rechaçados 'juízos sintéticos *a priori*', passa pela compreensão do sentido das 'proposições gramaticais', já que "Wittgenstein qualifica de 'gramaticais' as proposições que descrevem, ou parecem descrever, fatos de maneira necessária"[76]. O desafio aqui parece estar justamente em "tentar compreender o hiato entre sua necessidade e o caráter necessário das imagens que as interpretam"[77].

Quanto ao que dizem as proposições ditas 'analiticas', o que elas nos apresentam são, como dissemos, apenas "convenções lingüísticas, sem sugerir propriedades ou relações". Já aquelas que podemos chamar de "proposições gramaticais sintéticas" indicam também uma "convenção" do uso, mas além disso, apresentam "propriedades e relações entre fatos", porém, apenas enquanto "modelos de descrição daquilo que se considera ser um fato": "são a etapa preparatória para a aplicação dos conceitos científicos"[78].

Um ponto de semelhança e de diferença entre as proposições analíticas e sintéticas, que pode agora ser apontado, encontra-se justamente no conceito de 'aspectos', ou de 'unidades pragmáticas' a que corresponde: podemos ver a diferença entre ambas, não em alguma qualidade intrínseca da proposição, seja ao nível sintático ou semântico, mas sim, do ponto de vista do uso e do contexto, em fatores pragmáticos ligados à *seleção dos aspectos* pelos quais queremos fazer as ligações. No caso da ligação analiticamente necessária, nós "explicitamos um *aspecto* da definição", enquanto no caso da necessidade sintética, nós "apresentamos um novo *aspecto* do conceito que não poderá ser refutado pela experiência"[79].

O que decide se é um ou outro o caso é a consideração das correlações entre unidades pragmáticas em um contexto que, apropriadamente descrito, sempre pode ser *suficiente* para elucidar, deixando para trás a fortaleza cética, qualquer dificuldade quanto à decisão para um caso particular de estarmos ou não seguindo as regras que pensamos seguir.

---

[76] (Moreno, 1995:64)
[77] (Moreno, 1995: 65)
[78] (Moreno, 1995: 103).
[79] (Moreno, 1996:10).

O lugar do vago (pragmaticamente constitutivo)

> "É a idéia de *uso*, com fortes ressonâncias wittgensteinianas, em suas relações com os conceitos de *estilo* e *significação* que me interessa, à medida que estes últimos, por um lado, se opõem aos conceitos de *estrutura* e *sentido*, e, por outro lado, introduzem uma dimensão *operatória* na construção das ligações simbólicas"[80].

Vimos que em Granger o exato (as estruturas do pensamento formal objetivante) é a medida para tudo que pode ser dito do vago (das significações). Não se trata, porém, de promover, no segundo Wittgenstein, uma 'apologia da vagueza' determinando-a como medida para toda exatidão. Não se trata de defender um caráter "intrinsecamente vago" para os objetos, como se a postular uma tese ontológica sobre a vagueza essencial da realidade. O alvo terapêutico de Wittgenstein é antes criticar "as ilusões da exatidão"[81] e examinar melhor as relações que mantêm e os papéis que desempenham o *vago* e o *exato* em nossas formas de vida.

A possibilidade de estruturas exatas não confere a elas nenhuma primazia ontológica, assim como não a confere à efetividade do vago. A possibilidade de limites exatos não implica que estes limites já existiam, por si próprios, antes de serem traçados. Quer dizer que o sentido dos limites (ou os limites do sentido) não são independentes de nossos objetivos: são relativos aos usos que pretendemos fazer, ou seja, "a exatidão dos conceitos é um atributo do uso"[82].

A vaguidez e exatidão não são mais critérios pelos quais se poderia distinguir de uma vez por todas o que tem sentido (os fatos) do que não tem[83]. Se constatamos o vago de nossos conceitos, na verdade,

> "Tudo continuará como está, apenas que, levando o vago a sério, daremos a ele um lugar em nossa reflexão teórica, e escaparemos aos falsos problemas criados pela fé na exatidão e pela ilusão do transcendental"[84].

---

[80] (Moreno, 1996:12).
[81] (Moreno, 1989:91).
[82] (Moreno, 1985: 73).
[83] "Não mais se trata de qualificar de inefável aquilo que é vago, e distinguir, assim, o domínio dos fatos do domínio dos valores" (Moreno, 1985: 93-4).
[84] (Moreno, 1985: 76).

Assim como não se trata de absolutizar o vago, não se trata também de generalizar os casos de aplicação exata dos conceitos, que não são senão casos particulares da significação[85]. Regras devem sua exatidão ao sistema dentro do qual são usadas: "fora desse sistema sua exatidão desaparece"[86].

"A Gramática filosófica também assume o vago em sua descrição". Mas o importante de notar é que "a exatidão ou a vagueza não constituem os critérios de pertinência para a seleção das regras a serem descritas. Trata-se de assumir o vago como uma propriedade *constitutiva do uso*"[87].

Considerando ingenuamente o ataque das *Investigações* ao TLP e ao seu 'ideal de exatidão', poderíamos pensar que Wittgenstein teria partido, na sua segunda fase, para um tipo de denúncia que visaria caracterizar o que há de vago no interior do exato. Pelo contrário: "Wittgenstein caminha na direção de caracterizar o que é fixo e exato no interior do instável e vago"[88].

Contra a idéia de que há um 'núcleo duro' no cerne da significação, de que há um sentido exato a ser descoberto pela análise por trás das palavras vagas que o exprimem, e de que o vago se encontra *à margem* da exatidão, Wittgenstein nas *Investigações* denuncia sim o antigo 'ideal de exatidão' como uma das imagens que o mantinha preso, mas mais do que isso, parece estar tentando nos mostrar como é, de fato, no interior do vago que transitamos - através de semelhanças de família e analogias, e de exemplos muitas vezes inusitados -, quer rumemos ou não para formas contextualmente exatas.

"Estejamos portanto precavidos: passaremos a pensar com conceitos vagos, que são instrumentos precisos para caracterizar imprecisamente o vago"[89]. Assim, não se trata de eliminar o vago, de reduzi-lo ao não-vago ou de generalizar a vaguidez: trata-se de usar conceitos que são vagos (as significações) como instrumentos precisos – não a fim de tornar o vago preciso, mas para caracterizá-lo como aquilo que ele é: para marcar precisamente (ou claramente) a imprecisão do vago. Não se combate nem se festeja o vago: se o esclarece em seu papel

---

[85] (Moreno, 1996:16).
[86] "Fora desse sistema sua exatidão desaparece e os limites diluem sua precisão no vago" (Moreno, 1989:91).
[87] (Moreno, 1989:91).
[88] "Rompe-se assim o círculo que coloca, indevidamente, a alternativa entre o transcendental e o empírico ou psicológico. Fica descartada também a via real para uma filosofia da consciência e uma ontologia. Permanecemos ao nível de uma simples e contingente filosofia do conceito, que procura relativizá-lo e mostrar suas limitações ao captá-lo em seu solo de origem: as formas de vida" (Moreno, 1989:114).
[89] (Moreno, 1985: 70).

constitutivo. Vejamos, enfim, algumas implicações deste problema: a inversão demandada pela terapia gramatical.

A Inversão: o vago e o exato

Neste tema das relações entre o vago e o exato podemos ver uma analogia entre uma 'linguagem ideal' (que seria tarefa de uma filosofia-espelho como a do TLP refletir) e a 'linguagem cotidiana', acusada de imprópria justamente por sua incorrigível vagueza (e que nas *Investigações* passa a ser a corte de apelação última para problemas de significação).

Abandonando a posição do *Tractatus*, para o qual 'ter sentido' é 'ter um sentido exato' ou 'completamente determinado', vemos que agora, nas *Investigações*, os *critérios* da significação não são mais formas exatas ideais da Linguagem, mas sim as vagas significações em seus usos cotidianos.

"O objeto da Gramática também é vago - mas trata-se, então, de sublinhar esta vagueza, de torná-la clara para o olhar". Podemos ver no segundo Wittgenstein um tal "projeto de explicitação da vagueza da significação lingüística", cujo método é a *exemplificação*. O que a ausência de limites nítidos nas significações mostra é, contra Granger, que não há uma 'clivagem irremovível' entre *estilo* e *estrutura*[90].

> "Ora, se a significação e o estilo, cada um à sua maneira, podem ser considerados, como o faz Granger, como sendo a face negativa das estruturas, é possível, também, invertendo o ponto de vista, afirmar que são estas a face negativa da significação e do estilo. Esta **inversão**, que realizo por minha própria conta, interessa-me à medida que abre um novo campo de pesquisas a que me referi acima: trata-se de explorar as formas mais elementares do simbolismo em geral (...). Ora, é à exploração desses processos lingüísticos elementares que se dedica Wittgenstein após o *Tractatus*"[91].

Enquanto, como vimos, para Granger, "há uma clivagem irremovível entre estilo e estrutura", para Wittgenstein, pelo contrário: "Não há uma cisão de natureza entre o estrutural e o vago: os limites exatos de um conceito são estabelecidos a

[90] "A estrutura e o estilo não são domínios exclusivos e irreconciliáveis, mas sim diferentes graus de um mesmo processo" (Moreno, 1989:106-7).
[91] (Moreno, 1996:12).

partir de decisões tomadas no interior do vago. Não há significações exatas *a priori*, e todas as significações são, por natureza, vagas".

> "É assim que, para Wittgenstein, a vagueza é um elemento indispensável da *face positiva* da significação em seu aspecto exato"[92].

Neste novo campo de pesquisa, não é mais o vago (o estilo) que ganha sentido em função das estruturas exatas, mas é o exato que só pode ganhar sentido a partir do vago. Pretendemos mostrar que, nas *Investigações*, o *estilo* (dialógico) é constitutivo da significação das palavras que ali se usa (capítulo I.a), e como sua *face positiva*.

> "Se o estilo é a face negativa da estrutura porque é irredutível a ela, as significações vagas são elementos da face positiva das significações exatas porque, sendo relativas ao uso da linguagem, vagueza e exatidão são igualmente propriedades da significação"[93].

Assim, ao invés de vermos uma oposição irredutível, ou de exclusão, entre a positividade estrutural e a negatividade do estilo, passamos a ver, com a inversão moreniana, uma relação, digamos, de 'participação', ou seja, de inclusão do que era 'negativo' no 'positivo'. Assim, se em Granger as significações vagas são, por definição, excluídas das significações ou 'conceitos' exatos, com o segundo Wittgenstein entendemos que certos aspectos das significações exatas são os mesmos aspectos das significações vagas, apenas que tornadas, segundo tais e tais regras, exatas. Esta interpretação nos parece dar mais substância às preocupações ditas 'dialéticas' de Granger (sobre o papel constitutivo da *prática*, como relação de 'forma a conteúdo') pois, ao nosso ver, permite substituir uma relação ainda 'dualista' entre o aspecto positivo e negativo do trabalho epistemológico, como encontramos em Granger, por uma abordagem mais propriamente 'dialética', se não dialógica, entre o vago e o exato. Permitiria, se quiséssemos nos expressar assim, substituir uma prática ainda 'dualista' em epistemologia.

---

[92] "As significações são vagas *por natureza*, dissemos; isso é apenas reflexo de nosso comportamento lingüístico, e não uma tese ontológica" (Moreno, 1989:104).
[93] (Moreno, 1989:104).

Os usos do simbolismo, enquanto uso de significações, e não enquanto uso de operações formais exatas, estão incluídos como "parte integrante", e não relativamente excluídos, como a "face negativa" apenas, das estruturas[94].

É sobre o modo de ver o conceito de 'prática' que se pode resumir a diferença entre Estilística e Gramática. Enquanto para Granger as formulações teóricas aparecem como lugar da transparência e da exatidão, sem se furtar a enfrentar a "opacidade da prática", para o segundo Wittgenstein, nesta interpretação, a *prática* é o lugar onde se pode mostrar a transparência, a qual é perdida justamente devido à "opacidade da teoria"[95]. Quase como uma inversão 'marxiana' do idealismo dialético 'hegeliano' de Granger, aprofundando a relação entre teoria e prática, a filosofia de Wittgenstein nas *Investigações* pode ser vista como uma autêntica 'filosofia da práxis'. Agora as significações ficam assentadas em seu chão originário, as vagas formas de vida, das *Investigações*, e não mais, como no mundo 'de ponta cabeça' de Granger, e também do TLP, sobre putativas formas lógicas exatas.

Se pensamos no sentido da inversão, podemos ver como os fundamentos 'positivos' do sentido são agora as *mitologias* (as significações vagas e confusas), e a partir delas é que há derivações, cujos resultados, segundo o contexto, podem ser as estruturas formais exatas.

Com sua 'concepção pragmática do conceito', que vai além de considerar aspectos estilísticos da prática como o negativo das estruturas teóricas, a inversão sugerida pelo Prof. Arley Moreno exibe que, enquanto para Gaston-Granger, a estrutura é 'estática', como que já dada na história das ciências, para o Wittgenstein II a estrutura é 'dinâmica' e se chama Gramática. Isso altera amplamente nossa compreensão da noção de 'norma' (enquanto aquilo que coloca os *a prioris*): se ela é vista como o *sentido literal das estruturas*, por Granger, a partir de Wittgenstein nas *Investigações* ela passa a ser vista como o *sentido convencional da gramática*. As convenções gramaticais exprimem o 'vago' enquanto possibilidade de estruturas, as quais, uma vez organizadas, aí então engajam a convicção e ganham nossas

---

[94] "Os diferentes modos de apresentação são, para Wittgenstein, *constitutivos* das diferentes significações" (Moreno, 1989:105). A articulação mais precisa entre 'estilo' e 'pragmática' encontramos desenvolvida no artigo de 1995 (b), *Estilo, Pragmática, Filosofia* – publicado nos *Cadernos de Filosofia e História da Ciência* do Cle/Unicamp, série 3, vol. 5, n ° especial 'Estilo', Jan-Dez de 1995, (pp. 35-57), que pressupusemos no começo do capítulo I.

[95] "Para resumir a diferença dos dois projetos quanto à concepção do transcendental, podemos afirmar que para a Estilística trata-se de formular princípios que norteiam, precariamente, o trabalho, na medida em que se deixam encobrir pela opacidade da prática. Para a Gramática, trata-se de mostrar a transparência da prática, na medida em que se deixa ela encobrir pela opacidade da teoria" (Moreno, 1989:113).

certezas. Quer dizer que, para Wittgenstein, a norma é que é criada no interior do vago, sendo este quem oferece possibilidade de limites e de exatidão.

Granger parece ver os textos de Wittgenstein pós TLP como variações sobre a estrutura do TLP, no sentido de que, quando há norma (expressa em um trabalho objetivante do simbolismo, como o *Tractatus*) deve haver sempre algo que escapa, ou transborda (o estilo variegado das *Investigações*).

No estilo filosófico expresso nas *Investigações*, não há reconstrução de teorias singulares ou de sistemas conceituais, mas se ataca 'mitologias' genéricas que são problemas vagos. Em Wittgenstein, partimos dos usos (não das estruturas) onde estão encrustradas a certeza e a convicção, as normas: aquilo que parece não ser *arbitrário*, que parece ontológica ou epistemologicamente fundado.

Convenção e Arbítrio: fatores pragmáticos e formas de convicção

Chegamos com isso ao final desta exposição, chamando a atenção para os problemas conhecidos como o problema do 'convencionalismo', dito radical, de Wittgenstein, bem como para o problema da 'arbitrariedade na gramática', correlativa à sua autonomia. Para o Prof. Arley Moreno é o conceito de 'formas de vida' que oferece uma possibilidade de elucidação destes problemas, sendo assim o uso desta metáfora, bem como seu estatuto teórico, "uma das maiores dificuldades que apresenta a última fase do pensamento de Wittgenstein"[96].

Se, por um lado, toda 'necessidade' é gramatical, se todo *a priori* normativo, analítico ou sintético, "repousa sobre convenções", estabelecidas através da seleção de aspectos e dos usos que fazemos das proposições que os apresentam, em nossas formas de vida, por outro lado, "as proposições gramaticais não se reduzem a simples formulações de convenções lingüísticas arbitrárias"[97].

> "Se o conhecimento de fatos empíricos e as proposições matemáticas repousam igualmente sobre convenções lingüísticas, isso não implica que o conhecimento científico e o cálculo sejam arbitrários. Isso implica, simplesmente, que

[96] No cap. V de *Através das Imagens*, "*Entre o Transcendental e o Empírico: Formas de Vida*", lemos que "trata-se de substituir formas *a priori* por formas de vida, enquanto condições de possibilidade da significação (...). Wittgenstein emprega a metáfora para inserir a linguagem nos contextos prático e institucional em que ela é gerada e sublinhar, assim, as conseqüências de instabilidade e convencionalidade aí implicadas" (Moreno, 1995: 111).

[97] (Moreno, 1995: 92).

não podemos encontrar fundamentos fixos e inalteráveis para eles, aquém das formas de vida"[98].

Quer dizer que "não há, pois, fundamentos extra-convencionais ou extra-lingüísticos para a necessidade, mas há, isto sim, a necessidade de se estabelecer novas definições que delimitem convencionalmente o campo do sentido para qualquer jogo de linguagem"[99].

O tipo de acordo gramatical, ou 'consenso gramatical' que envolve nossas formas de vida (e não apenas nossas opiniões), evoca "nossa **convicção** e **certeza** a respeito do que fazemos ao dizer as proposições gramaticais com força de paradigma"[100].

Nas expressões de convicção ou certeza (do tipo 'é claro que eu sei que tenho dores!' ou 'lógico que o branco é mais claro que o preto!', ou ainda 'só eu sei o que quero!'), as quais não possuem base epistêmica alguma, mas apenas gramatical, estas convicções não estão instaladas em nossos intelectos, o que facilitaria bastante seu tratamento, mas estão "alojadas em nossa vontade"[101].

Deste modo, a terapia gramatical inclui uma tarefa extra-epistemológica, que poderíamos chamar propriamente de "ética", que seria a "superação da vontade gramaticalmente tornada dogmática"[102].

Ante a tarefa de "averiguar a *capacidade expressiva* da linguagem", o que focalizamos aí é "nossa capacidade, ou nossa vontade, de aceitar ou não tais inserções. É esta capacidade da imaginação, ou da vontade, que permite, finalmente, segundo Wittgenstein, indicar o contexto no qual serão encontrados os *aspectos* considerados *suficientes* para decidir da aplicação adequada de uma palavra segundo a regra"[103].

---

[98] "Formas de vida entre o transcendental e o empírico: é sua trilha por entre as imagens" (1995: 128-9).
[99] (Moreno, 2001: 254).
[100] "Mesma força, aliás, das imagens unilaterais através das quais interpretamos a significação da objetividade ao procurar seus fundamentos fora da prática lingüística" (Moreno, 2001: 255-6).
[101] (Moreno, 2001: 256).
[102] "Tarefa, pois, essencialmente negativa, que nada substitui ao que foi eliminado por dissolução" (Moreno, 2001: 257-8).
[103] (Moreno, 1998:171).

Por uma gramática da vontade

Entre a terapia gramatical e uma epistemologia pragmática encontramos uma última conexão que gostaríamos de explicitar, por remeter diretamente de volta ao objeto próprio desta tese.

Em terapia gramatical, por um lado, não se trata de apresentar "novas soluções" ou de "acumular resultados", mas de "modificar a *vontade* do interlocutor através do esclarecimento das situações conceituais", e isso parece implicar também que será preciso mostrar que "o *fundamento da vontade e do pensamento* é a gramática, nada além nem nada aquém"[104].

Se consideramos, gramaticalmente, a vontade como limite pragmático para a capacidade expressiva da linguagem, e também como alvo da atividade terapêutica, então o epistemólogo pragmata pode ocupar-se deste próprio limite, da vontade, enquanto uma das "formas da objetividade psicológica", e tratá-la em termos de *aspectos*, ou seja, como "introduzidas através de fragmentos da linguagem e de fragmentos das diferentes práticas envolvidas com a linguagem"[105].

Para falar da vontade, sem que fiquemos com "rodas soltas a girar sem o resto do mecanismo", será preciso levar em conta a "gramática que usamos ao falar da vontade". Nenhuma "experiência extra lingüística", seja ideal ou mental, é o fundamento da vontade, mas apenas o é a "gramática do conceito"[106]. Sensíveis a esta demanda é que tivemos querido desenvolver este trabalho.

ANEXO I.4- A Tópica Comparativa em Joëlle Proust

O terceiro passo deste Excurso consiste em apresentamos uma das orientações de nosso trabalho, um paradigma de método, chamado 'tópica comparativa'. Segundo a autora, trata-se de um tipo de "arqueologia conceitual"[107],

---

[104] (Moreno, 2001: 284). "Sua crítica é de natureza ética ao dirigir-se ao uso dogmático que é feito das proposições gramaticais no interior do processo civilizatório: mais uma vez, o cientificismo" (Moreno, 2001: 267).

[105] "Em todos estes casos aspectos de situações são instituídos enquanto norma regulativa para a organização da experiência através de signos, independentemente, pois, da própria experiência assim organizada" (Moreno, 1998:165).

[106] "As questões filosóficas são como rodas soltas a girar sem o resto do mecanismo, i.e., sua formulação não leva em conta a gramática que usamos ao falar da vontade" (Moreno, 2001: 253). "Há graus diferentes de liberdade, entre o voluntário e o involuntário, previstos na gramática do conceito – assim como há diferentes graus de dor (...). Não há, entretanto, nenhuma experiência extra-lingüística, mental ou ideal, que seja o fundamento da vontade, ou da dor, mas, apenas, as gramáticas dos conceitos" (Moreno, 2001: 259).

[107] "Parece difícil chegar a uma avaliação filosófica sem praticar, ainda que implicitamente, um tipo de arqueologia conceitual, a qual aqui propomos sob o nome de 'tópica comparativa' "- J. Proust, 1986: Introdução, pág. xxiv.

de inspiração grangeriana, que aparece portanto como um trabalho combinado de Epistemologia Comparativa e Estilística, como tentaremos mostrar a seguir.

A possibilidade de acompanharmos a história da analiticidade em seus diversos papéis em sistemas filosóficos distintos, em um período de mais de 300 anos (basicamente de Leibniz a Quine), sem adotar um dos conceitos particulares de 'analítico' como padrão de medida, é o que exige os cuidados metodológicos que nos interessa destacar. Tais cuidados envolvem entender de que modo se pode dizer que o "*mesmo* problema" é retomado, com "variações de *estilo*" por autores tão diversos, a partir de Kant, como Bolzano, Frege, o Wittgenstein do *Tractatus*, Russell e Carnap[108].

Levando em consideração tanto o método como seu conteúdo, detalhamos alguns aspectos desta proposta em três vertentes complementares, pretendendo colocar nosso trabalho em linha de desenvolvimento de três temas tratados por nossa autora. Dois são mais diretos e o terceiro aparece por contraste, coincidindo com nosso próprio objeto. Focalizaremos aqui a) o sentido do método da *tópica comparativa* em sua aplicação; b) o assunto tratado, a *analiticidade*, e os problemas que sua concepção envolve, tendo em vista o tratamento terapêutico wittgensteiniano da distinção analítico/sintético, através da noção de 'proposição gramatical'; e c) o trabalho de Joëlle Proust permite evidenciar também um aspecto estratégico da analiticidade, recorrente nas diversas táticas discriminadas, que é o papel sistemático cada vez mais importante que este conceito cumpre na 'autonomia da linguagem' (por oposição à da consciência kantiana) – implicando assim um problema correlato, que justamente nos interessa, acerca do lugar do 'convencional' e do 'arbitrário' nestes sistemas filosóficos.

Ressaltamos assim, que não apenas o método nos interessa, mas também seu objeto, que nos permite pôr em linha de consideração, no horizonte já de uma Pragmática Filosófica, e não mais de uma Epistemologia Comparativa *stricto senso*, o tratamento que a filosofia gramatical do segundo Wittgenstein pode estar oferecendo a estes temas clássicos.

---

[108] "Com variações de *estilo*, de terminologia, de doutrina, é o *mesmo* problema que se encontra retomado por Bolzano, Frege, o primeiro Wittgenstein, Russell e Carnap" (J. Proust, 1986: pág. xxvi).

Objetivo e problema

Como o revela o título de sua conclusão, "A Divisão Analítico-Sintético: Um Dogma do Empirismo?"[109], o alvo do trabalho é questionar *o sentido* da distinção entre o analítico e o sintético, mostrando que, mesmo com as notáveis "diferenças *táticas* de emprego" desta distinção, algo persiste: ela serviu sempre a uma "*estratégia* fundacional de inspiração racionalista" [110]. Isso lança em questão a proposição quineana de que esta distinção seria um dos dois dogmas do empirismo.

Uma tópica comparativa sobre este tema nos permite ver, distinguindo *estratégias* transcendentais em *táticas* diversas, que, na posição de Quine, ao se abandonar o fundacionismo de tipo transcendental por um ponto de vista 'imanente' (ou naturalista), e sustentando assim o problema da "unidade da ciência", não se trata de abandonar um dogma *do empirismo* (o que a distinção nunca foi, *de direito*, apenas *de fato*), mas sim de abandonar a própria estratégia transcendental, e, *com ela*, a distinção analítico/sintético[111]. Trata-se menos de pensar em que sentido essa divisão é um 'dogma', e mais de questionar em que sentido se tem pretendido que ela seja 'do empirismo'.

> "Pois a leitura kantiana de Hume fez escola. Como o mostra a citação de Quine (*From a Logical point of View*, pág. 20), é, com efeito, geralmente admitido hoje em dia que a divisão entre proposições analíticas e sintéticas é já desenhada desde o empirismo inglês, e que, se se trata mesmo de um dogma, trata-se de um dogma empirista antes de ser um dogma racionalista"[112].

Porém, se é esse o caso, como explicar Carnap? Como explicar que ele se diga empirista e "se reclame de Hume, de preferência a Kant?"[113]. Uma tópica comparativa pode mostrar que não podemos nos deixar confundir pela "adoção de rótulos" ante uma clara "convicção racionalista" acerca da autonomia das formas lingüísticas[114].

---

[109] (J. Proust, 1986:399).
[110] (J. Proust, 1986:399).
[111] "Adotar um ponto de vista estritamente imanente à prática científica conduz à renunciar ao dualismo analítico-sintético, o qual é funcionalmente solidário de um tratamento fundacional, seja do tipo 'ontotranscendental' ou 'sintático' " (J. Proust, 1986: 414).
[112] Proust, J., *Questions de Forme*, Op. cit., pág. 27.
[113] (J. Proust, 1986:406-7).
[114] (J. Proust, 1986:413). "Em lugar de apoiar Hume (...), Carnap persegue, durante sua vida, um projeto cujas origens kantianas nós temos sublinhado, procurando descobrir o fundamento lógico da indução" (J. Proust, 1986: pág. 407).

Por outro lado o caso de Popper vem sugerir-se a si mesmo, pois se for o caso que ele tenha, como o diz, realizado a "síntese de racionalismo e empirismo", seria toda a empresa tópico comparativa que se revelaria "inadequada"[115]. Porém, dentro desta tópica, o sistema de Popper "encontra naturalmente seu lugar", como solução tipicamente transcendental, enquanto *tática* inédita em uma mesma *estratégia*, "na linhagem ontotranscendental" - neologismo cunhado para caracterizar as posições de Bolzano e Frege[116].

O Método da Tópica Comparativa

Como já deve ter transparecido, a distinção entre tática e estratégia é central para a tópica comparativa. Fazer uma leitura tópica da distinção analítico/sintético significa tomá-la como "terreno de uma estratégia discursiva", como sugerido por Granger, ou seja, em um sentido "metassistemático": "como lugar de uma questão, que determina a urgência de certos problemas, mobiliza certas postulações, fixa certas teses, libera outras"[117].

O ponto comum, permitindo a tópica, é a identificação de uma mesma estratégia geral, pela qual se distingue o "tema transcendental" enquanto ele atravessa diversos sistemas distintos, ou seja, enquanto "transistemático", permitindo distinguir, de um esquema comum, as diversas "táticas transcendentais"[118].

Esta se caracteriza assim como "uma abordagem que toma por unidade de análise não mais o problema, mas a *problemática*, ou a 'formação discursiva'"[119].

Ao estabelecer uma continuidade, ainda que *minimal*, entre os sistemas a comparar, a tópica comparativa não se furta portanto à responsabilidade de assumir certas *escolhas* que permitam "selecionar e delimitar", ainda que "autoritariamente",

---

[115] "Gostaríamos portanto de mostrar como o sistema de Popper encontra naturalmente seu lugar na cadeia tópica aqui desenvolvida" (J. Proust, 1986: pág. 414-5).

[116] "Do ponto de vista genealógico a solução transcendental que Popper adota forma, na linhagem ontotranscendental representada por Bolzano e Frege, uma tática inédita no seio de uma estratégia globalmente idêntica" (J. Proust, 1986: pág. 419).

[117] "Gaston Granger descreve a dimensão estratégica da racionalidade: "ao nível estratégico a racionalidade é antes tópica que lógica, reflexiva e metacrítica em relação ao logicamente racional" (*Les deux niveaux de la rationalité*, 1987) (J. Proust, 1986: Introdução, pág. ix, nota 2).

[118] "Pudemos pôr em evidência três tipos de táticas na mesma estratégia fundacional: a tática *transcendental-subjetiva* (...); a tática *ontotranscendental* (...); a tática *sintática* enfim, que laiciza o recurso às condições prévias, esvaziando-as de todo conteúdo e reduzindo-as a puras formas lingüísticas" (J. Proust, 1986: pág. 402-3).

[119] (J. Proust, 1986: pág. xx).

seu domínio de investigação – e nisso se distingue da 'doxografia'[120]. O interesse da tópica se mostra pelo panorama que permite descortinar.

Pretender acompanhar um *movimento conceitual* ao longo de sistemas distintos, envolve o problema da conciliação entre uma abordagem histórica e uma abordagem lógica das questões, que tendem a se excluir. Há uma disputa pela 'primazia' de uma abordagem ou outra, na qual tenta-se ora reduzir a história a um caso da Linguagem, ora reduzir a linguagem a um momento da História. Mas, como o diz Jameson, com quem concordamos *neste* ponto, "nada se ganhará opondo-se um tema reificado – a História – a outro – a Linguagem – em um debate polêmico quanto à prioridade última de um sobre o outro"[121].

> "Uma tarefa mais urgente que se oferece ao historiador consiste em tentar fazer saltar os obstáculos que se opõem à compreensão global da situação filosófica presente. Para nós, o problema essencial, raramente colocado, da filosofia contemporânea, reside na incapacidade em que se encontram respectivamente os filósofos 'anglo-saxões' e os filósofos 'continentais' de se dispôr (*livrer*) entre si a uma troca crítica"[122].

Aplicação do método

O método comparativo deve nos permitir ver de que modo a *mesma* questão, da analiticidade, se desloca em seu papel sistêmico, desde Kant, para quem um juízo analítico é visto como um produto simples de um entendimento puro, incorporando apenas uma dimensão meramente classificatória e portanto estéril do conhecimento (reservando aos juízos sintéticos *a priori* o caráter produtivo), até o *Wiener Kreist*, onde a filosofia não trata de objetos conhecidos *a priori* nem de conteúdos da experiência dada, mas de formas de discurso, e assim todo enunciado filosófico se torna analítico, abolindo desse modo o sintético *a priori*, já que sua validade depende apenas das regras lógicas da linguagem utilizada. Entre estes dois pontos insere-se topicamente a analiticidade fregeana:

---

[120] "Efetuando a escolha de uma questão chave e delimitando autoritariamente a extensão de seu domínio de investigação, a tópica comparativa se opõe radicalmente à doxografia, que tipicamente se recusa a selecionar e delimitar" (Introdução, pág. xx) (J. Proust, 1986: Introdução, pág. xxiii).

[121] Jameson, F. – *O Inconsciente Político – A Narrativa como ato socialmente simbólico*, ed. Ática, São Paulo: 1992, pág. 91-2.

[122] J. Proust, 1986: Introdução, pág. xxvi.

"Frege enfrenta diretamente o nível arquitetônico fazendo da analiticidade o cimento de seu sistema da aritmética e o elemento universal da legalidade *a priori* do discurso"[123].

Em Kant a esterilidade dos juízos analíticos se deve à própria definição da lógica como "puro assunto de forma". Uma 'lógica transcendental' deveria assim complementar a lógica formal quando se trata de pensar sua *aplicação* a objetos possíveis do conhecimento.

Em Frege, a própria analiticidade devém "construtiva"[124], deixando de ser simplesmente formal, mas às custas de substituir o 'sujeito' pelo 'sistema' que é quem dá provas de fecundidade, ao "reproduzir objetivamente a essência da lógica"[125].

Já em Carnap, para que a distinção 'analítico/empírico' substitua devidamente a distinção analítico/sintético, colocando a questão da aplicação no lugar do sintético, a Sintaxe tem de ser "ela mesma articulada de maneira puramente analítica"[126]. Para tanto a sintaxe lógica tem de assumir seu caráter convencionalista, mas sem permitir que a escolha de seus pontos de partida (axiomas) caiam para o lado do 'puramente arbitrário'.

Interessa-nos agora destacar de que modo a 'pureza analítica', colocada enfim na origem dos sistemas – permitindo uma 'ciência unificada' -, seria capaz de afastar a pecha de 'pura arbitrariedade' que parece marcar, de maneira cada vez mais incisiva, suas tomadas de posição iniciais.

Analiticidade e exclusão do arbitrário

Na contestação de Kant ao método idealista leibniziano, da *Característica*, encontramos a acusação de se estar promovendo uma confusão entre a filosofia, que limita e explora um conceito *já dado*, e a matemática, onde se constitui os

---

[123] (J. Proust, 1986: Introdução, pág. xiii).
[124] "Pertence às *Grundlagen* consumar a ruptura com o critério kantiano" (J. Proust, 1986: pág. 224). "A analiticidade devindo construtiva, a lógica pode encontrar seu papel essencial em uma nova *Mathesis universalis*" (J. Proust, 1986: pág. 188).
[125] "À esterilidade da analítica kantiana Frege substitui como vimos a fecundidade da analítica.(...) É o sistema enquanto reproduz objetivamente a essência da lógica o que faz prova de fecundidade, e não a consciência que aí julga" (J. Proust, 1986: pág. 260).
[126] (J. Proust, 1986: pág. 359).

conceitos por "*ligação arbitrária*"[127]: o puro cálculo jamais poderia tornar uma 'definição nominal' em 'definição real'. Tradicionalmente, como na Lógica de *Port-Royal*, na definição nominal, se "assigna arbitrariamente" um som a uma idéia, sem que se tenha "nenhum uso antecedente a respeitar"[128].

No campo matemático é onde reina plenamente o '*Sic volo, sic jubeo*', mas isso *porque* o arbitrário, neste caso, coincide com a realidade da construção[129]. Já nas ciência da natureza isso não vale, pois aí temos de "ter em conta a experiência para saber o que entra na definição"[130], o que não é assunto de 'pura convenção'.

Kant contesta a Leibniz a legitimidade do *arbitrário discursivo*, trazendo para seu lugar um *arbitrário intuitivo*, posto por uma norma *a priori* não intelectual[131], que é só o que pode garantir a não vacuidade do simbolismo: o "verdadeiro lugar da invenção" sendo não o entendimento, mas a intuição [132].

Assim a 'definição real' passará a ser dita 'arbitrária', não no sentido em que a definia a lógica de Port Royal, mas no sentido de que ela "não é derivada de alhures", ou seja, de outros conceitos, tendo sua fonte em um "ato originário de síntese" na intuição. 'Arbitrário' ganha assim um sentido positivo: como "aquilo que não é conforme a nenhuma *norma extrínseca*"[133].

Bolzano, por sua vez, defende a existência de uma dupla fonte de controle para as expressões lingüísticas: de um lado uma fonte única de *racionalidade* que é seu 'em si' (donde o caráter 'ontotranscendental' de sua estratégia discursiva, segundo nossa autora), e de outro uma "*vontade* pessoal" que "se singulariza em tal intenção de comunicação"[134]. Uma tal dimensão de 'arbitrariedade' só pode ser portanto reconhecida em função de uma tomada de posição onto-transcendental que garante *a priori* a possibilidade de objetividade das definições. Neste quadro, o papel da lógica, enquanto teoria da ciência, é o de controlar a arbitrariedade da vontade, ou seja, de "nos *ensinar a escolher* entre as infinitamente numerosas verdades que

---

[127] "A prática manipulatória cega sobre abstrações não conserva legitimidade senão se o arbitrário está no princípio do pensar" (J. Proust, 1986: pág. 48-9).
[128] "Por ex., na Lógica de Port Royal (I, XII, 86-7)" (J. Proust, 1986: pág. 65).
[129] (J. Proust, 1986: pág. 75).
[130] "A construção matemática forma portanto o único domínio de validade da definição, enquanto é a única a determinar seu objeto *omni et solo conveniendo*" (J. Proust, 1986: pág. 73).
[131] (J. Proust, 1986: pág. 49).
[132] "Não é senão sob a condição de ser construído a *partir de uma intuição pura* que a simbolização é outra coisa que um formalismo vazio e gratuito (J. Proust, 1986: pág. 50).
[133] "O conceito elaborado por definição real é dito 'factício' (*factitus*) ou 'formado' (*gemacht*) e 'arbitrário' (*Willkürlich*): é porque 'ele não é derivado de alhures' (senão deste ato originário de síntese) (J. Proust, 1986:71).
[134] (J. Proust, 1986:167).

compõem uma ciência, aquelas que *merecerão* figurar no tratado correspondente"[135].

Em Frege a definição, enquanto ato simbólico, consiste apenas em "estipular por convenção" em função da "comodidade expressiva", não sendo portanto *essencial* para a dedução[136]. O problema que surge então é como conciliar este convencionalismo com a exigência de que as definições sejam *frutíferas*, segundo critérios epistemológicos "que excluem todo o arbitrário"[137]. Será preciso pois "ultrapassar a lei do *Sic volo* própria à estipulação"[138].

Para tanto a relação de definição terá de ser expressão de uma "verdadeira identidade" a qual depende do "valor da analiticidade como cimento sistemático"[139]. Aqui encontramos a objeção de Russell[140], para quem isso leva a renunciar ao 'conhecimento' da identidade nas (boas) definições, não se vendo aí senão uma "estipulação tipográfica".

Para que a identidade na definição não seja mera *invenção arbitrária*, *é preciso* que ela seja *descoberta* no exame da relação dos signos com seu 'conteúdo', o que, no entanto, traz a marca da contingência: "Como o nota Frege em *Sentido e Denotação*: 'Não se pode interditar a ninguém de tomar não importa que evento ou objeto arbitrariamente escolhido, para designar não importa o quê'"[141].

Desde Poincaré o problema do convencionalismo dos princípios mais gerais da lógica procura uma solução que negue seu caráter empírico e ao mesmo tempo seu caráter puramente arbitrário ou "nominal". As convenções deveriam cumprir um papel de 'mediação' no problema do sintético *a priori* enquanto este é traduzido em termos puramente analíticos[142].

Uma vez que em Carnap (contra Bolzano e Frege) a lógica não possui "objeto próprio", ela fica assim "perigosamente remetida à conta do nominal puro, ou seja,

---

[135] (J. Proust, 1986:172.)

[136] "Esta estipulação não sendo introduzida senão para fins de comodidade expressiva, daí segue que ela não é de modo algum essencial para a dedução" (J. Proust, 1986: pág. 199).

[137] "Não haveria aí ao menos, segundo a expressão de R. Grossmann, uma 'tensão' entre a concepção 'abreviativa' da definição, e os critérios epistemológicos que excluem todo o arbitrário?" (J. Proust, 1986:200).

[138] (J. Proust, 1986:201).

[139] (J. Proust, 1986:219).

[140] " '=..Df' não é uma das idéias primitivas da matemática, mas exprime apenas a minha *vontade*". (...)"O mesmo problema aparece na correspondência Frege-Peano, *N.*,II, 184 e 191" (J. Proust, 1986:219).

[141] (J. Proust, 1986:226). Para Frege "seria um contra-senso compreender esses axiomas como um conjunto de hipóteses arbitrárias para ulteriores manipulações, no sentido em que os formalistas os usam. Os axiomas são para Frege a instância que lega ao sistema sua verdade" (Idem, pág. 241)

[142] "O deslizamento do sintético *a priori* em convencional prepara o revestimento final do convencional em analítico" (J. Proust, 1986: pág. 336).

da instituição convencional de signos"[143]. Na divisão absoluta do campo da "ciência unificada" entre o analítico e o empírico, a tarefa própria do primeiro está em "fixar as *convenções*", pois segundo Carnap "é convencionalmente que a lógica determina suas regras"[144].

Para tornar o convencionalismo compatível com o empirismo, bastaria sublinhar a "falta de conteúdo" das convenções, ou seu caráter 'tautológico'[145]. Porém, a tarefa de uma Sintaxe Lógica não pode ser apenas descrever regras convencionadas (se se tem em mira a unidade das ciências), mas chegar a "explicitar os fundamentos do discurso lógico matemático", ou seja, "explicitar as regras universais que valem para toda linguagem possível". Assim, a assignação de números naturais, na meta-linguagem, a todos os símbolos da linguagem-objeto, são "puramente convencionais", mas sem que por isso sejam "totalmente arbitrárias", no sentido de que *devem* permitir um "reconhecimento unívoco" dos signos assim instituídos[146].

O "novo logicismo" de Carnap procura incorporar os resultados de Gödel - desastrosos para o primeiro projeto logicista, de Frege e Russell -, de modo que a incompletude do sistema deixe de ser um defeito para se tornar *essencial*. Nesta incorporação, o analítico deve ser ampliado, "em sentido não finitista" de modo que as derivações, agora ilimitadas, podem exigir "uma infinidade de etapas individuais"[147].

O ganho que se tem na estratégia 'transcendental sintática' de Carnap estaria justamente em explicitar claramente as *decisões* "que é preciso tomar" para uma formalização adequada das matemáticas: não há que procurar *razões* ali aonde uma

---

[143] (J. Proust, 1986: pág. 274).
[144] (J. Proust, 1986: pág. 325).
[145] "Desde 1925 as convenções tornam-se compatíveis com o empirismo; é suficiente sublinhar que as convenções são sem conteúdo e, por conseqüência são de ordem tautológica, isto é, lógica. Elas continuam pois a ser pensadas com *a priori*, e permitem por conseqüência fazer passar todo o sintético *a priori* para o lado analítico (...). Em que sentido Carnap permanece um empirista?" (J. Proust, 1986: pág. 327).
[146] "Ultrapassar portanto os limites da linguagem representada, para explicitar as regras universais que valem para toda linguagem possível" (J. Proust, 1986: pág. 356).
[147] "Carnap 'desvia' de algum modo a técnica de Gödel para fazer dela o instrumento de um novo logicismo" (J. Proust, 1986: pág. 357). "A incompletude se revela *essencial*: mesmo se se acrescenta a fórmula de Gödel aos axiomas do sistema precedente, o sistema que daí resulta compreende de novo uma fórmula que é verdadeira mas indecidível, e assim ao infinito" (J. Proust, 1986: pág. 359). "Depois de Gödel a escolha não é mais entre o tautológico e o analítico, mas entre um analítico ampliado no sentido não finitista, e o retorno do sintético *a priori*" (J. Proust, 1986: pág. 360).

"decisão pragmática é soberana"[148]. Este modo de conceber os fundamentos terá de comportar assim um 'princípio de tolerância' para com este ato de 'colocar' as convenções.

O último ponto que queríamos destacar é justamente o da relação estabelecida por Carnap entre a concepção convencionalista estrita da sintaxe, e o princípio de tolerância. O fato da diversidade de possibilidades de estruturação de uma linguagem científica *não deve* deixar pensar que as regras são "*totalmente arbitrárias*": quer dizer que o princípio de tolerância só tem sentido sob a grave suposição da "universalidade da sintaxe lógica da ciência". O que justifica *a priori* o recurso "metalógico" a um conjunto de convenções é a "*necessidade* das regras da sintaxe geral". Só este pressuposto, transcendental, pode explicar a segurança de Carnap "contra eventuais dificuldades pragmáticas na aplicação de seus conceitos"[149].

ANEXO I.5- O Método ou Arte da Investigação – Beth Savickey

Neste trabalho a Profa. Beth Savickey[150] procura explicitar a orientação metodológica do segundo Wittgenstein nas *Investigações*, reconhecendo as dificuldades ligadas ao fato de chamar de 'método' a um procedimento que parece não seguir regras estritas. Por isso preferirá chamar a isso de uma 'arte', ou de 'arte da investigação' procurando marcar os aspectos que a caracterizam. Desta exposição gostaríamos de destacar três pontos, como mais um passo deste Excurso, explicitando desse modo algumas preocupações que nos acompanham em nosso trabalho com o texto das *Investigações*.

Primeiramente os cinco aspectos destacados[151] que caracterizam, segundo a autora, a *arte investigatória* do segundo Wittgenstein. Em segundo lugar, o recurso ao contexto austríaco de Wittgenstein e à sua experiência pedagógica nos anos 20, como fator decisivo para o entendimento da importante alteração metodológica que marca as diferenças no modo de apresentação da filosofia do *Tractatus* para as *Investigações*.; e terceiro, o questionamento que a autora introduz quanto à

---

[148] "Vê-se assim o quanto este novo tratamento da questão dos fundamentos tem sua parte ligada ao *Princípio de Tolerância*: 'nós não queremos levantar interdições, mas colocar convenções'(*L.S.*, par. 17). É por isso que 'em lógica não há moral' (*L.S.*, par. 17, 52)" (J. Proust, 1986: pág. 367).

[149] (J. Proust, 1986: pág. 369).

[150] SAVICKEY, B. *Wittgenstein's Art of Investigation*, Routledge, London, USA e Canada: 1999.

[151] "Este estudo proporciona um exame detalhado de seu uso da linguagem cotidiana, de questões, de jogos de linguagem, de casos particulares e de analogias" - B. Savickey, Op. Cit. pág. pág. 05.

'abertura' das *Investigações*, e seu estilo discursivo, destacando esse problema ('como começa?') como decisivo para o entendimento adequado de toda a concepção de filosofia que a partir de então se anuncia.

1-Aspectos do Método

É prefirível falar em 'arte' do que em 'método', porque esta segunda palavra pode dar a impressão de que poderíamos oferecer uma formalização adequada a um tal método, apesar de toda a ênfase de Wittgenstein em insistir que devemos olhar para o *uso*, e não para a *forma* das palavras. Porém, ao interpretar o próprio Wittgenstein, os "filósofos contemporâneos continuam a olhar para a forma e não para o uso feito por Wittgenstein de suas próprias palavras"[152].

Savickey destaca em seu estudo cinco aspectos da arte de investigar wittgensteiniana madura: 1) seu uso da linguagem cotidiana, 2) seu uso de questões, 3) o uso de jogos de linguagem, 4) o uso de casos particulares e 5) o uso de analogias. Um sexto aspecto desta arte, destacado pela autora, mas que não mereceu um capítulo particular, aparece no recurso que ela faz ao contexto vienense para tirar de lá a figura de Karl Kraus, e apontar no estilo deste escritor um traço marcante do estilo de Wittgenstein, aspecto presente no 'começo' e nos procedimentos gerais das *Investigações*: "Eles *começam com as palavras alheias* (...), respondem a casos particulares e usam a linguagem cotidiana"[153]. Assim, gostaríamos de contar como sexto aspecto o uso de palavras alheias para começar a investigação.

"Durante sua filosofia madura, Wittgenstein pretendia estar ensinando um método de investigação gramatical. A investigação gramatical descreve o uso de nossas palavras para o propósito de clarificação filosófica. Enquanto método isso é ambos, tanto filosófico como pedagógico"[154].

A linguagem é algo que aprendemos a usar em processos de formação. O que faz com que esses processos demandem investigações gramaticais está em que "aprendemos como usar palavras, mas não aprendemos como descrever

---

[152] B. Savickey, Op. Cit. pág. 01.
[153] "Kraus e Wittgenstein partilham um método de investigação gramatical que usa a linguagem como ambos, tanto como assunto quanto como instrumento de análise" (B. Savickey, 1999:02).
[154] (B. Savickey, 1999: 01).

nossos usos de palavras, ou como descrever as circunstâncias nas quais aprendemos seu uso. É isso o que Wittgenstein tenta nos ensinar"[155].

2- Um método pedagógico

Em seu *Ensaio Introdutório* (1985) o Prof. Arley Moreno já destacava a importância de se entender a atitude de Wittgenstein, enquanto *atitude filosófica* "de se retirar durante seis anos, após o *Tractatus*, do convívio dos filósofos, engajando-se como professor de ensino secundário em escolas do interior da Áustria. Essa atitude *filosófica* tem sido com freqüência negligenciada pelos comentadores de Wittgenstein"[156].

Vemos em B. Savickey uma tentativa de se começar a preencher esta importante lacuna, pois, ainda segundo Arley Moreno, "encontraremos em sua prática escolar de seis anos, as sementes que farão brotar as novas perspectivas segundo as quais passará ele a considerar a linguagem, a partir de sua volta a Cambridge"[157].

Por coincidência, "os anos de Wittgenstein como professor de escola elementar (1919-1926) correspondem aos anos do Movimento de Reforma Escolar Austríaca, com sua ênfase no *Arbeitsschule* (o método ativo ou de trabalho) e na *Bodenständigkeit* (o enraizamento da educação no contexto)"[158]. Segundo os princípios desta reforma, "a criança era guiada no sentido da auto-atividade, em parte, por dois métodos centrais. O primeiro era o método de *Bodenständigkeit*, o enraizamento da educação no contexto (...). O segundo era o método de *Gesamtunterricht*, pelo qual não há divisão estrita de assunto e de tempo de instrução (...). 'Tudo deve brotar naturalmente do tópico particular que está sendo tratado' (Papanek, 1962: 55)"[159].

Como traços estilísticos do método ou arte gramatical de Wittgenstein, vistos como remanescentes de sua participação nesta atividade educativa reformista, podemos notar a ênfase em "aprender fazendo": trata-se de "aquisição ativa e de *aplicação* de métodos gramaticais"[160]. Ao invés de ficar repetindo os exemplos e os problemas de Wittgenstein, temos de "aprender como aplicar suas variadas técnicas

---

[155] (B. Savickey, 1999:94).
[156] (Moreno, 1985:43-4).
[157] (Moreno, 1985:56).
[158] (B. Savickey, 1999: 02).
[159] (B. Savickey, 1999:52)
[160] "Como sugere a palavra 'investigação'," (B. Savickey, 1999:62).

gramaticais às nossas próprias confusões conceituais e ao que nos concerne. Isso é um labor filosófico e requer prática"[161].

"Seu método é *uma arte*. É uma competência ou uma técnica que pode ser ensinada, praticada e aprendida. É também uma arte no sentido em que é uma atividade criativa"[162].

Tanto o instrumento como o assunto desta arte ou técnica descritiva, são a *mesma* linguagem, ou seja, a linguagem cotidiana, com toda sua vaguidez característica[163], a qual, como já visto, passa a ser, nas *Investigações*, a corte de apelação última, o árbitro final em questões de significação e de limites do sentido.

3- A *abertura* das *Investigações Filosóficas*

> "*Há uma verdade na visão de Schopenhauer de que a filosofia é um organismo, e que um livro de filosofia com começo e fim é um tipo de contradição (...). Assim eu sugiro a repetição como um meio de alcançar uma visão adequada das conexões*" (AWL, 43)"[164].

"Wittgenstein reconhece que a crítica superficial vai perceber aparentes inconseqüências arbitrárias por toda parte (...). Em outras palavras, seus escritos não vão parecer seguir qualquer ordem lógica, ou parecerão ser algo trivial, insignificante ou feito ao acaso"[165]. Mesmo importantes comentadores como Baker e Hacker parecem ressentir a falta de uma ordem definida quando dizem que "as *Investigações* são, como tais, um esboço de livro de um mestre artista que não pôde produzir uma moldura definitiva"[166].

Ao invés de assumirmos as *Investigações* como um texto intrinsecamente incompleto, apenas esboçado ou irremediavelmente lacunar, preferimos partilhar a leitura de Savickey, de que a organicidade do texto não está nos assuntos de que ele trata, mas no método que nos ensina. Neste sentido nada está faltando às *Investigações* que pudesse preencher e completar os seus quadros. Assim, acreditamos também que:

---

[161] (B. Savickey, 1999:06).
[162] (B. Savickey, 1999:101).
[163] "Em filosofia a linguagem cotidiana é freqüentemente descrita como vaga e imprecisa. E como resultado, é feita uma tentativa de introduzir maior precisão em nossa linguagem e de introduzir termos especializados em filosofia" (B. Savickey, 1999:106).
[164] Citado por Savickey, 1999:65-6).
[165] (B. Savickey, 1999:67).
[166] (Baker e Hacker, 1983: 20, *apud* B. Savickey, 1999:80).

"um entendimento das passagens de abertura das *Investigações* (em toda sua densidade e complexidade) é nada mais nada menos do que um entendimento da última filosofia de Wittgenstein"[167].

Como exemplo dos problemas que esse modo de interpretar envolve, destacamos dois casos: a)o caso da epígrafe de Nestroy, e b)o caso Agostinho – o qual retomaremos depois como nosso próprio alvo.

a) O caso Nestroy

"As palavras da epígrafe são citadas da peça de Nestroy *Der Schützling* (O Protegido) ato II, cena 10. Gottlieb Herb, o filho de um livreiro pobre, lamenta o fato de que em uma era de progresso, tão pouco mal físico e social tenha sido erradicado do mundo (Spiegelberg 1987: 56)"[168].

Quanto à epígrafe, Baker e Hacker, por exemplo, afirmam que "pode ser sugerido que [a nota de Nestroy] traz a intimação de que o avanço feito nas *Investigações* sobre a filosofia do TLP, é menos substancial do que parece"[169]. Mas ao invés de situarmos a questão do 'progresso' na relação entre TLP e *Investigações*, como que em uma competição para ver quem progrediu mais, podemos fazer melhor situando a epígrafe em seu contexto e, se consideramos outras opiniões de Wittgenstein quanto ao sentido do 'progresso científico' em nossa 'civilização', aí então "o sentido do mote se torna claro". Wittgenstein não compara aí o *Tractatus* com as *Investigações* para alinhar um ao outro e dizer que talvez seu último escrito não tenha trazido tanto progresso quanto o primeiro, mas sim "contrasta a forma e os alvos de seus escritos filosóficos com a forma do progresso característica de sua civilização".

"Wittgenstein contrasta sua última filosofia com o falso ideal de progresso (pois está na natureza do progresso que ele pareça ser muito maior do que é realmente)"[170].

---

[167] (B. Savickey, 1999:163).
[168] (B. Savickey, 1999:10).
[169] "A hipótese avançada por Baker e Hacker falha em reconhecer que se o TLP representa o fim da filosofia para Wittgenstein, as *Investigações* representam um novo começo ou a continuação da filosofia".(B. Savickey, 1999: 42).
[170] (B. Savickey, Op. Cit. pág. 42-3).

b) O caso Agostinho

> "Agostinho é uma figura pivô na história da transição da oralidade para a escritura"[171].

Julgamos oportuna a interpretação de Savickey, ao chamar a atenção para um papel chave do próprio Agostinho na história das idéias, e destacar com isso algo do que começa a aparecer como implicado nesta escolha, nada *arbitrária*, de Wittgenstein.

> "A Agostinho ele mesmo é creditada a descoberta da leitura silenciosa, e suas *Confissões* marcam uma forma de introspecção e uma 'cada vez maior internalização da consciência', a qual é conecta com o próprio ato de escrever ele mesmo (Ong 1982: 153) (...). Uma tradição (da leitura silenciosa) que se tornou baseada em textos e que se tornou algo separado da vida e da linguagem cotidianas. É uma tradição que enfatiza escrever e ensinar a linguagem isolada do falar ou do uso da linguagem. (...) A Linguagem é isolada do falar da linguagem, e 'pensar' se torna 'falar para si mesmo'"[172].

Quer dizer que, ao escolher Agostinho, Wittgenstein estaria, implicitamente, reconhecendo este "momento paradigmático na luta entre oralidade e a escritura", que exprime a seu modo a luta entre a linguagem cotidiana, agora adotada, e as linguagens escritas, 'textualizadas', artificiais e idealizadas, que o progresso científico e filosófico pretendem e parecem alcançar[173].

> "Em sua tentativa de liberar a linguagem de sua textualização, as técnicas gramaticais de Wittgenstein e seus aparelhamentos estilísticos, são freqüentemente muito similares a formas orais de discurso e expressão"[174].

As *Investigações* começam já *no meio das coisas*: "as investigações gramaticais começam em resposta às palavras de Agostinho. Elas procedem em resposta a questões e em interação com o(s) interlocutor(es), que usa(m)

---

[171] "A ausência desta distinção ela mesma (entre linguagem (*langage*) e fala (*speech*)) já destaca o fenômeno espaço-temporal da linguagem, em detrimento da ênfase acadêmica na linguagem escrita" (B. Savickey, 1999:119).
[172] (B. Savickey, 1999:120).
[173] "De Agostinho a Wittgenstein, a tendência da filosofia foi a de textualizar o uso da linguagem; reduzir a linguagem ao texto (Ong 1982: 130)" (B. Savickey, Op. Cit. pág. 121).
[174] (B. Savickey, 1999:123).

plenamente a linguagem. Elas começam, em outras palavras, já no meio das coisas"[175].

> "Ele reconhece que o interlocutor vai querer continuar fazendo esta pergunta ('mas qual é o significado da palavra "cinco"?') (...). Ele entende porque o interlocutor quer fazer esta pergunta e entende que o interlocutor vai querer (*will want*) continuar fazendo esta pergunta. Isso é crucial"[176].

Pretendemos, a partir destas indicações, considerar o modo como Wittgenstein usa as 'vozes gramaticais' nas *Investigações*. Enquanto o *Tractatus* se apresenta em uma voz absoluta de terceira pessoa, como um Ele Impessoal que diz coisas que não poderiam ser ditas, nas *Investigações* este tom de voz é abandonado, e o que aparece em seu lugar é, mais do que apenas um contraste entre "primeira e terceira pessoas", como normalmente é visto, antes um verdadeiro exercício *polifônico* (mais que simplesmente 'dialético') que coloca *em jogo* uma primeira e uma segunda pessoa, que se alternam constantemente, além de recursos a diversas formas de dialogismo, tal como podem ser caracterizadas a partir de Bakhtin, e que permitem considerar com mais detalhes a riqueza do jogo de vozes com que manobra o texto das *Investigações*.

Que possamos usar categorias lingüísticas bakhtinianas nesta caracterização é algo que nos parece respaldável tanto internamente, pelo grau de elucidação que o procedimento pode nos proporcionar acerca do que se passa no texto das *Investigações*, quanto externamente, se levamos em conta que, como lembra Savickey:

> "Wittgenstein pode muito bem ter tido conhecimento das idéias de Bakhtin, ou ter entrado em contato com elas, através de sua amizade com Nikolai Bakhtin, o irmão mais velho de Mikhail. De acordo com Maurice Friedman, foi o trabalho de Nikolai em lingüística que influenciou grandemente o trabalho de seu irmão"[177].

---

[175] (B. Savickey, 1999:128).
[176] (B. Savickey, 1999:162).
[177] Nota 20, cap. 4: "A usabilidade de muitos conceitos de Bakhtin para posteriores descrições dos últimos escritos de Wittgenstein será aqui apenas reconhecida. (...) Eagleton também confirma uma conexão entre Wittgenstein e os irmãos Bakhtin em seu artigo 'Os amigos de Wittgenstein' (1982)" (B. Savickey, 1999:246).

ANEXO I.6- Benveniste: pronomes, discurso e enunciação

Aquilo que podemos ver como 'dimensão pragmática' da semiose, é caracterizado em geral como estudo das relações entre os signos e seus contextos de uso. Tratando de um fenômeno interpessoal ('intersubjetivo', segundo Benveniste), a pragmática ocupar-se-ia da 'enunciação' (ou do 'ato de enunciação', por oposição ao 'enunciado' ou seu 'conteúdo'), e a questão que se colocaria desde o ponto de vista de uma ciência lingüística é a da autonomia deste domínio específico para a constituição de uma teoria pragmática consistente. Como nosso interesse é filosófico-terapêutico e não teórico-científico, podemos reter os aspectos dessa discussão que nos parecem relevantes para uma análise do estilo das *Investigações*, ou seja, do sentido pragmático do uso que Wittgenstein faz aí das *enunciações*.

Do conjunto de ensaios de Benveniste, nos concentramos em sua quinta parte, 'O humano na linguagem', que trata de questões relativas ao tempo, à pessoa e aos pronomes[178]. Queremos destacar daí algumas implicações da noção de pragmática desse autor, para quem

> "É no discurso atualizado em frases que a língua se forma e se configura. Aí começa a linguagem. Poder-se-ia dizer, decalcando uma fórmula clássica: *nihil est in lingua quod non prius fuerit in oratione*"[179].

Ao examinar as 'vozes' no discurso, em suas variações (ativas, médias e passivas)[180], Benveniste aponta para o "campo posicional do sujeito", configurado pelo papel da pessoa, conforme o sujeito "entre na relação de pessoas eu-tu ou seja uma 'não pessoa' (na terminolgia usual, terceira pessoa)". A justificação para tal distinção a encontramos no artigo de 1946, *Estrutura das relações de pessoa no verbo*[181], onde se reconhece, em primeiro lugar, que a tradicional classificação grega das três pessoas ("verificada em todas as línguas dotadas de um verbo"), resume, nas três relações que institui:

---

[178] Benveniste, E., *Problemas de Lingüística Geral* – Cia Editora Nacional/USP: 1976. Como antecipa o Prefácio: " 'O humano na linguagem' é o título da parte seguinte; é a marca do humano na linguagem, definida pelas formas lingüísticas da 'subjetividade' e pelas categorias de pessoa, dos pronomes e do tempo", Op. cit., Introdução, pág. i.

[179] Benveniste, Op. cit., cap. 10, *Os níveis da análise lingüística*, pág. 140.

[180] Benveniste, Op. cit., cap. 14, *Ativo e médio no verbo*, pág. 187.

"O conjunto das posições que determinam uma forma verbal provida de um índice pessoal, e vale para o verbo de qualquer língua. Há sempre três pessoas e não há senão três" [182].

Para marcar o contraste da relação *eu-tu* com a relação com *ele*, Benveniste recorre à classificação árabe, segundo a qual a primeira pessoa é "aquele que fala", a segunda "aquele a quem nos dirigimos" e a terceira é "aquele que está ausente", e comenta que nesta classificação encontramos implícita uma "noção justa da relação entre pessoas; justa sobretudo por revelar a disparidade entre a terceira e as duas primeiras"[183]. O sentido aqui desta 'disparidade' ou 'assimetria' é o que queremos enfatizar.

Benveniste sugere que um enunciado é bem predicado da terceira pessoa, somente se 'fora da relação eu-tu', daí ser legítimo questionar esta forma como 'pessoa'. A rigor, a conseqüência deve mesmo "ser formulada com nitidez: a 'terceira pessoa' não é uma 'pessoa'" – ou é antes apenas uma 'não pessoa'[184]. Neste sentido a categoria de pessoa seria própria apenas às posições de 'eu' e 'tu', enquanto a terceira é, em virtude de sua própria estrutura, "a forma não pessoal da flexão verbal"[185].

Além disso as duas primeiras pessoas se distinguem em função de sua 'unicidade' característica (o eu e o tu são "a cada vez únicos"), enquanto o 'ele' pode ser "uma infinidade de sujeitos, ou nenhum". E, por fim, uma última particularidade: a terceira pessoa é "a única pela qual uma *coisa* é predicada verbalmente"[186]. Benveniste conclui, em resumo, com "duas correlações constantes" que organizam a expressão da pessoa verbal: 1- a "correlação de personalidade, que opõe as pessoas eu/tu à não-pessoa ele"; e 2- a "correlação de subjetividade, interior à precedente, e opondo eu e tu"[187].

A partir dessas correlações essenciais de pessoas, podemos compreender a oposição, em artigo posterior (1959), dos 'dois sistemas' talvez mais conhecidos de Benveniste, que "manifestam dois planos de enunciação diferentes" o do 'discurso' e

---

[181] Benveniste, Op. cit., cap. 18, pág. 247.
[182] Benveniste, Op. cit., cap. 18, pág. 248.
[183] Benveniste, Op. cit., cap. 18, pág. 250.
[184] Benveniste, Op. cit., cap. 18, pág. 250-51.
[185] Benveniste, Op. cit., cap. 18, pág. 252.
[186] Benveniste, Op. cit., cap. 18, pág. 253.
[187] Benveniste, Op. cit., cap. 18, pág. 258-9.

o da 'história'[188]. Em uma caracterização rápida dos dois planos, a enunciação 'histórica', "hoje restrita à linguagem escrita, caracteriza a narrativa dos acontecimentos passados"[189], enquanto, por contraste, a enunciação 'discursiva' tem de ser entendida em sua extensão mais ampla: "toda enunciação que suponha um locutor e um ouvinte e, no primeiro, a intenção de influenciar, de algum modo, o outro"[190]. Isso exibe o caráter 'inclusivo' do discurso em oposição à neutralidade exclusiva da história:

> "O discurso emprega livremente todas as formas pessoais do verbo, tanto *eu* ou *tu* como *ele*. Explicitamente ou não, as relações das pessoas estão presente em toda parte (...). Na narrativa histórica, não intervindo o narrador, a terceira pessoa não se opõe a nenhuma outra; é, na verdade, uma ausência de pessoa" [191].

Ao examinar diretamente 'a natureza dos pronomes'[192], Benveniste afirma que "o enunciado que contém *eu* pertence a este nível ou tipo de linguagem a que Morris chama pragmático, e que inclui, com os signos, aqueles que os empregam"[193], querendo dizer com isso que os pronomes pessoais não são apenas meios econômicos para referir a certos *objetos* da realidade, mas além disso, o que os caracteriza é o fato de poderem designar os seres *enquanto* personagens de um diálogo, no seu papel de *destinador* e *destinatário*, isto é, nesta atividade pragmática que constitui a *enunciação*. A pertinência desta abordagem estaria no fato de permitir entender a língua como atividade, não mais no sentido da 'fala' (*parole*) saussureana, mas como atividade que se inscreve sistematicamente no interior da própria língua. Quer dizer que a única 'realidade' a que se referem as palavras eu e tu, são uma "realidade do discurso, que é coisa muito singular. *Eu* só se pode definir em termos de *locução*, não de objeto"[194]:

---

[188] Benveniste, Op. cit., cap. 19, *As relações de tempo no verbo francês*, pág. 262.
[189] Benveniste, Op. cit., cap. 19, pág. 262.
[190] Benveniste, Op. cit., cap. 19, pág. 267.
[191] Benveniste, Op. cit., cap. 19, pág. 268.
[192] Benveniste, Op. cit., cap. 20, *A natureza dos pronomes*, pág. 277.
[193] Benveniste, Op. cit., cap. 20, *A natureza dos pronomes*, pág. 278.
[194] Benveniste, Op. cit., cap. 20, *A natureza dos pronomes*, pág. 278.

"Estas formas 'pronominais' não remetem à 'realidade' nem a posições 'objetivas' no espaço e tempo, mas à *enunciação*, cada vez única, que as contém, e refletem assim seu próprio emprego"[195].

Segundo Benveniste, por fim, não devemos esquecer que a 'terceira pessoa' é "a forma de um paradigma verbal (ou pronominal) que não remete a nenhuma pessoa, porque se refere a um objeto colocado fora da alocução"[196].

Com Benveniste temos assim esses "dois níveis distintos da enunciação" - os quais, lembremos, nunca se manifestam em seu 'estado de pureza' -, o nível do que ele chama de *discurso* e do que ele chama de *história*, que dizem respeito ao modo de integração do sujeito da enunciação no enunciado. Neste quadro, a semântica estudaria a conversão da linguagem em história enquanto a pragmática estudaria os mecanismos de conversão da linguagem em discurso.

As operações que convertem a linguagem em discurso são inclusivas em relação às que a convertem em história, mas não o contrário. Podemos ver esta assimetria como assimetria entre, de um lado, uma terceira pessoa, que 'diz a história' (no sentido de visar um dizer objetivo, sem interferência subjetiva dos falantes), e, de outro, uma alternância entre primeira e segunda pessoas, que constituem um discurso: o primeiro com seu caráter exclusivo e o segundo de caráter inclusivo.

ANEXO I.7 – Enunciações, dialogismo e interação verbal – Bakhtin

Vamos procurar aqui detalhar em que sentido o modelo bakhtiniano de reflexão sobre a categoria de 'discurso indireto livre' pode ser usado – por difícil que seja classificá-lo, entre a lingüística, a filologia, a filosofia, sociologia, teoria literária e história - na caracterização estilística das *enunciações discursivas*, que marcam o estilo das *Investigações Filosóficas*[197]. O discurso 'indireto livre' é um primeiro caso

---

[195] Benveniste, Op. cit., cap. 20, *A natureza dos pronomes*, pág. 280. Expressões psicológicas em primeira pessoa singular presente em certos casos funcionam como *indice sui*.

[196] Benveniste, Op. cit., cap. 20, *A natureza dos pronomes*, pág. 292.

[197] O primeiro uso de estilo nesta frase é segundo Bakhtin (caracterização estilística), o segundo é segundo Granger, terapeuticamente invertido (o estilo das *Investigações*). Além da referida sugestão de B. Savickey (Anexo I.4), há registro de outros encontros de Wittgenstein com Nicholai Bakhtin, como o de 1943: "É algo notável que, em 1943, quando Wittgenstein estava lendo o TLP com seu amigo, o filólogo russo Nicholas Bakhtin, ele tenha decidido publicar seu novo livro (a versão modificada de 1943 das *Investigações*) em um único volume junto com o TLP" – P. Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, B. Blackwell, Oxford: 1996, cap. 5, págs. 97-8. Parece-nos mais provável que Wittgenstein possa ter influenciado

de aplicação lingüística da noção de dialogismo, a qual em depois é usada por Bakhtin em teoria literária, na interpretação da obra de Dostoiévski ('romance polifônico').

Que o discurso indireto livre seja uma terceira forma é justamente a tese bakhtiniana cuja formulação focalizamos aqui, sendo que, como veremos a seguir, sua ênfase visa antes destacar a multiplicidade e a autonomia das formas discursivas diretas, indiretas e indiretas livres, visando menos uma pretensa unidade definitiva estabelecida em três categorias.

É importante destacar, para uma análise das interações discursivas, que o discurso indireto livre dificilmente pode ser apreendido através de critérios sintáticos ou morfológicos fixos e exatos. O que ganha relevância na consideração da interação discursiva das enunciações é a "tensão dialógica" em que se articulam as três formas de discurso muitas vezes sob uma única voz narrativa. Procuramos explicitar o contexto de questões a partir das quais Bakhtin operacionalizou aquela categoria, na medida apenas em que isso ajuda a examinar as implicações ligadas à opção pragmática do estilo dialógico das *Investigações.*

Nas *Investigações* o discurso do narrador-Wittgenstein é constituído por uma *composição de vozes* tal que o discurso do 'eu da enunciação' e o discurso dos personagens que aparecem no texto, ou seja, o 'discurso referido', o 'discurso citado' ou o 'discurso do outro', estão interligados de tal modo que a significação das enunciações depende diretamente, assim o cremos, da compreensão das relações dialógicas aí presentes.

O livro de Bakhtin, indicado como fonte para a discussão do caso clássico do discurso direto, indireto e indireto livre, é recomendado especialmente por sua terceira parte, os caps. 8 a 11[198].

Bakhtin pretende estar partindo do mais abstrato (as generalidades filosóficas) para o mais concreto (a aplicação aos casos). O grande obstáculo que

---

Mikhail Bakhtin, indiretamente, via seu irmão, do que o contrário. De qualquer modo a questão é irrelevante para a usabilidade das categorias bakhtinianas em descrições estilísticas das *Investigações* o que, mais que reconhecer, queremos aplicar.

[198] Intitulada *Para uma História das Formas da Enunciação nas Construções Sintáticas*, onde Bakhtin faz uma *aplicação* de sua concepção de linguagem - especialmente o capítulo 11 que analisa o "*Discurso Indireto Livre em Francês, Alemão e Russo*". Concentrando-nos nesta terceira parte podemos nos livrar de uma discussão algo obsoleta que a antecede, sobre as relações entre a doutrina marxista e a filosofia da linguagem. Não é o quadro teórico de Bakhtin que nos interessa, mas o sentido de seu uso da categoria de discurso indireto livre. No entanto, algumas considerações sobre as partes um e dois do livro permitem-nos explicitar alguns pontos de semelhança entre as concepções de linguagem de Bakhtin e do segundo Wittgenstein, bem como marcar pontos em que, ao nosso ver, se afastam completamente.

ele diz encontrar está no modo como os problemas são concebidos, ou seja, em um traço que ressalta uma preocupação comum a várias concepções da filosofia da linguagem do séc. XX, de que "os problema sejam percebidos como manifestações da consciência, isto é, como fenômenos de natureza psicológica"[199].

Trata-se pois de superar este obstáculo. Mas enquanto Wittgenstein procura superá-lo com a descrição de regras gramaticais, que são autônomas em relação a qualquer realidade mental que o psicólogo possa indicar, Bakhtin procura a fundamentação em "regras sociológicas"[200], mostrando pretender substituir leis psicológicas por leis sociológicas como fundamento da significação. Com isso não podemos concordar: 'formas de vida' não é um conceito sociológico nem pode ser elucidado por uma teoria sociológica, sendo que, antes, este (o uso sociológico da linguagem em ciências humanas) constitui um uso possível do simbolismo, um jogo aliás bastante complexo, que supõe vários outros jogos e convenções antes de poder começar, jogos estes cujas regras a gramática dos conceitos quer elucidar sem base em teoria prévia alguma.

Para Bakhtin, a *compreensão* implica semiose, ou seja, "a própria compreensão não pode se manifestar senão através de um material semiótico (por exemplo o discurso interior)", e "*a própria consciência só pode surgir e se afirmar como realidade mediante a encarnação material em signos*" [201].

No entender de Bakhtin o problema é que a oposição entre psicologismo e antipsicologismo, típica da filosofia da linguagem do século XX, não logrou obter sua "síntese dialética"[202], mas cada um procura recolher-se em si, em suas posições irredutíveis.

---

[199] Bakhtin, M.(Volochinov) - *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, Hucitec, São Paulo: 1995, pág. 25. Sobre a gênese lingüística da consciência, diz ainda Bakhtin que reconhece que os indivíduos *não adquirem* a língua materna, mas que é, antes, "por meio dela e nela que desperta a 'consciência' ". Não é a consciência que adquire uma língua materna para se exprimir, mas antes é ela que se constitui no processo mesmo de aquisição da língua materna, a qual nos aparece "como um irmão, como uma roupa familiar, ou melhor, como a *atmosfera* na qual habitualmente se vive e se respira" (Op. Cit. pág. 100) . Não recebemos a língua materna pronta para ser usada, mas para isso penetramos "na corrente da comunicação verbal". "É apenas no processo de aquisição de uma língua estrangeira que a consciência já constituída – graças à língua materna – se confronta com uma língua toda pronta, que só lhe resta assimilar" (Idem, ibdem).

[200] "É, portanto, indispensável compreender esse tipo de discurso e as regras sociológicas que o regem" - Bakhtin, M.(Volochinov) - *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, Hucitec, São Paulo: 1995, pág. 27; "No entanto, seus fundamentos não devem ser nem fisiológicos nem psicológicos, mas SOCIOLÓGICOS" – Idem, pág. 48. O quanto isso é apenas uma 'frase protocolar' em ambiente stalinista, não podemos avaliar.

[201] Bakhtin, M.(Volochinov) - *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, Hucitec, São Paulo: 1995, pág. 33 (grifos itálicos do autor). A 'consciência' tornou-se, segundo Bakhtin, o '*Asylum Ignorantiae*' da filosofia, o "depósito de todos os problemas não resolvidos" (idem, pág. 35).

[202] Bakhtin, M.(Volochinov) - *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, Hucitec, São Paulo: 1995, pág. 56.

Bakhtin denuncia "duas orientações gerais da lingüística" que seria preciso combater, e que poderíamos, por nosso lado, comparar com duas imagens que Wittgenstein utiliza em sua denúncia das mitologias das regras nas *Investigações*: a imagem das regras como "trilhos" que levam ao infinito e determinam de antemão a aplicação da regra a cada caso (*Investigações*, 218), e a imagem das regras como "besouros" (*Investigações*, 293), como algo que "só cada um poderia consultar" em sua caixola mental. Bakhtin, de certo modo, insere historicamente estes mitologemas, nomeando-os como o 'objetivismo abstrato' e o 'subjetivismo idealista'[203].

A imagem dos trilhos, no objetivismo abstrato, apresentaria a língua como "norma indestrutível"[204], e a imagem dos besouros, que aproximamos aqui do subjetivismo idealista, se fundaria, como em Wundt, no exemplo de Bakhtin, em uma "base voluntarista", que coloca "o livre arbítrio na base do psicologismo"[205]. O objetivismo abstrato seria a mitologia própria do idealismo iluminista do séc. XVIII, enquanto o subjetivismo idealista marcaria a reação romântica ao racionalismo, no séc. XIX[206].

Procurando ir além destas mitologias antagônicas e complementares, também para Bakhtin, "as leis lingüísticas são arbitrárias", ao menos "do ponto de vista do indivíduo"[207]. Isso sugere que elas não seriam arbitrárias do ponto de vista social. No segundo Wittgenstein podemos dizer que as regras são arbitrárias, pois a gramática ela mesma não pode ser justificada por nada de psicológico, de biológico, de antropológico ou de sociológico: o que 'justifica' a gramática são nossas formas de vida, o que podemos aprender a descrever com perspicácia, e assim as regras não são arbitrárias em relação às formas de vida.

Se o fundamento das regras da linguagem não o encontramos em formalizações abstratas objetivantes, nem na interioridade individual dos sujeitos, a indicação fundamental de Bakhtin nos parece ser a de apontar justamente para as *enunciações* e suas interações verbais como para aquilo que constitui a "realidade

---

[203] Bakhtin, M.(Volochinov) - *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, Hucitec, São Paulo: 1995, pág. 72.
[204] Bakhtin, M.(Volochinov) - *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, Hucitec, São Paulo: 1995, pág. 78.
[205] Bakhtin, M.(Volochinov) - *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, Hucitec, São Paulo: 1995, nota 08, pág. 74
[206] Bakhtin, M.(Volochinov) - *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, Hucitec, São Paulo: 1995, pág. 110.
[207] Bakhtin, M.(Volochinov) - *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, Hucitec, São Paulo: 1995, pág. 79.

fundamental da língua"[208] - ainda que ele procure caracterizá-las como 'fenômeno social'.

Dentre os diversos modos de usar as enunciações em interações verbais, o 'diálogo', em sentido estrito, ou seja, expresso no estilo direto é, segundo Bakhtin, apenas "uma das formas", ainda que "das mais importantes". Se é assim, então é insuficiente dizer das *Investigações* que aí encontramos 'diálogos'.

O que nos falta, no quadro da lingüística, segundo Bakhtin, é um modo de alcançar a "enunciação em si", ou seja, as "unidades reais" da cadeia verbal[209]. É em função de permitir que alcancemos o sentido das enunciações em si, e não apenas em função das estruturas, que ganha sentido a introdução da categoria estilística de 'discurso indireto livre'.

As enunciações, segundo Bakhtin, escapam àquilo que poderiamos enquadrar no conceito grangeriano de estilo, uma vez que sua "modelagem" responde aqui, a "particularidades fortuitas e não reiteráveis das situações da vida corrente"[210]. Enunciações só podem contar como fatos de estilo para Granger, como vimos, se encontramos nelas traços regulares, não fortuitos e reiterados, para que possam estar ao menos *apontando* para uma estrutura virtual.

No discurso citado acima referido, Bakhtin usa, aliás, o termo 'formas de vida' em sentido bastante distinto, vale destacar, do de Wittgenstein nas *Investigações*:

> "Só se pode falar de fórmulas específicas, de esteriótipos no discurso da vida cotidiana, quando existem formas de vida em comum relativamente regularizadas, reforçadas pelo uso e pelas circunstâncias".

Note-se que aí Bakhtin contrasta as 'enunciações em si' com as 'fórmulas esteriotipadas' da linguagem cotidiana, e usa o termo 'formas de vida' para embasar apenas esta possibilidade de regularidade e reforço comportamental, de reiteração, que permitiria por sua vez o surgimento de fórmulas esteriotipadas. Já o conceito

---

[208] "Agora estamos em condições de responder às questões que colocamos no início do quarto capítulo. A verdadeira substância da língua não é constituída por um sistema abstrato de formas lingüísticas nem pela enunciação monológica isolada, nem pelo ato psicofisiológico de sua produção, mas pelo fenômeno social da *interação verbal*, realizada através da *enunciação* ou das *enunciações*. A interação verbal constitui assim a realidade fundamental da língua" - Bakhtin, M., 1995, pág. 123 (grifos itálicos do autor).

[209] "As unidades reais da cadeia verbal são as enunciações" - Bakhtin, Op. Cit., págs. 124-5. Interpretamos estas unidades reais da significação na *práxis* lingüística cotidiana, como 'unidades pragmáticas', ligada ao 'ver aspectos' (e à vontade), no sentido sugerido pelo Prof. Arley Moreno (cf. Anexo I.2).

[210] Bakhtin, Op. Cit., pág. 125.

wittgensteiniano de formas de vida nos aparece como 'fundamento' gramatical daquilo que Bakhtin chama de 'enunciações em si' elas próprias.

A parte III do livro que aqui consideramos começa vinculando o problema da 'enunciação completa' ao conceito de *parágrafo*, o que queríamos destacar. As categorias das gramáticas normativas não lhe dão acesso [211], e esta "falha de definição", na lingüística, vale tanto para a "enunciação como um todo" como para as "unidades" que compõem uma enunciação, caso pretendam ser consideradas "unidades completas" de sentido.

> "Isso acontece com os parágrafos, que podem ser separados uns dos outros por alíneas. A composição sintática dos parágrafos é extremamente variada. Eles podem conter desde uma única palavra até um grande número de enunciações complexas. Dizer que um parágrafo deve conter a expressão de um pensamento completo não leva a nada (...). Penetrando mais a fundo na essência lingüística dos parágrafos, nos convenceremos de que, em certos aspectos essenciais, eles são análogos às réplicas de um diálogo (...). Na base da divisão do discurso em partes, denominadas parágrafos em sua forma escrita, encontra-se o ajustamento às reações previstas do ouvinte ou do leitor"[212].

Podemos marcar com isso uma diferença estilística importante entre o uso de aforismos e o uso de parágrafos como unidades de sentido no intercurso ou discurso filosófico. O abandono e substituição de um estilo predominantemente aforismático por um estilo dialógico em parágrafos corresponde, ao nosso ver, a uma alteração no entendimento da essência da linguagem, que faz mergulhar a investigação nas raízes pragmáticas dos usos, nas *circunstâncias* dos *atos de enunciação dos enunciados*, de onde brota, que nutrem, e com as quais 'colapsa', o sentido.

A 'completude de sentido' de uma enunciação não é algo garantido formalmente pelo uso de parágrafos, mas um parágrafo pode conter uma 'enunciação completa' em função exatamente de seu contexto, ou seja, pelo fato de ser antes de tudo uma 'réplica' em um diálogo virtual, e presumir assim as 'tréplicas' do interlocutor, de modo que, através da divisão em parágrafos, que promove em

---

[211] "Se ficarmos nos limites das categorias gramaticais efetivas da lingüística contemporânea, jamais poremos a mão sobre a inacessível enunciação completa" Bakhtin, Op. cit., pág. 141.

[212] Bakhtin, Op. cit. pág 141. Há em seguida há uma classificação sumária de tipos de parágrafos: "Os tipos clássicos de parágrafo são: pergunta e resposta (o autor faz as perguntas e dá as respostas); suplementação;

seu texto, o autor indica os ajustes que ele procura fazer ante as reações que prevê em seu leitor.

O último ponto que queremos destacar sobre o contexto bakhtiniano de uso da categoria de discurso indireto livre, é o vínculo que ele propõe deste tema com o tratamento das enunciações, através do problema do 'discurso citado'. Este seria o fenômeno 'nodal' que nos permitiria considerar os 'esquemas', e suas 'variantes', pelas quais se "transmite as enunciações de outrem" como também se "integra" as enunciações alheias em um "contexto monológico coerente"[213]. Ora, justamente o que julgamos encontrar como principal traço estilístico das *Investigações*, é o fato dela ser feita de uma *composição de vozes*, ou seja, de enunciações, entre interlocutores diversos, diversamente evocados, através dos pronomes, aspas e hífens, sem nos esquecermos que todas estas vozes são trazidas a um 'contexto monológico coerente' por seu autor, Witgenstein.

Em sua composição, nas *Investigações*, o narrador Wittgenstein integra, em parágrafos ordenados, várias enunciações, próprias e alheias, em uma 'tensão dialógica' constante, sem extrair delas, para nós, resultados conclusivos prontos. O sentido de se distinguir o discurso em estilo direto, indireto e indireto livre está, portanto, em permitir que focalizemos os diversos modos pelos quais são integradas as vozes alheias na voz do próprio autor[214].

Entendemos que este tipo de preocupação por parte de Wittgenstein está explícito no próprio discurso citado de Agostinho, que ele escolheu para abrir as *Investigações*, sendo que encontramos o seu jogo de vozes típico, ainda que *in nuce*, mesmo em seu Prefácio.

Vamos concluir esta introdução da categoria bakhtiniana de discurso indireto livre apresentando algumas determinações de seu modo de tratar as três formas de discurso, lembrando que cada um dos três esquemas é uma forma autônoma justamente porque "recria, à sua maneira, a enunciação, dando-lhe assim uma orientação particular, específica". Em uma caracterização geral, o 'discurso direto'

---

antecipação de possíveis objeções; exposição de aparentes incoerências ou contradições no próprio discurso, etc" (Idem, Ibdem). Há, por exemplo, em Guimarães Rosa, todo um extenso romance escrito em um único parágrafo.

[213] Bakhtin, Op. cit., pág. 143. Este aspecto do dialogismo nos parece crucial para a interpretação tanto do parágrafo 1 como do 618 das *Investigações*.

[214] "A enunciação do narrador, tendo integrado na sua composição uma outra enunciação, elabora regras sintáticas, estilísticas e composicionais para assimilá-las parcialmente, para associá-la a sua própria unidade sintática, estilística e composicional" – Bakhtin, Op. cit., pág. 145.

aparece como a forma mais primitiva e inerte de integração do discurso alheio, mantendo-o como "um todo compacto, inanalisável, imutável e impenetrável".

Porém, ainda que seja o modo mais rudimentar de assimilação do discurso alheio[215], mesmo o discurso direto tem várias variantes, que nos limitamos a enunciar aqui: o discurso direto pode ser dividido em discurso *linear* e discurso *pictórico*, comportando este último a subvariante 'rodiniana'. Além desses, Bakhtin distingue ainda o "discurso direto preparado", o "discurso citado antecipado ou disseminado" e o "discurso direto substituído", exibindo assim a multiplicidade de formas que se ocultam sob uma única denominação[216]. Do Discurso Indireto diz Bakhtin que ele: "ouve de forma diferente o discurso de outrem; ele integra ativamente e concretiza na sua transmissão outros elementos e matizes que os outros esquemas deixam de lado (...). A análise é a alma do discurso indireto"[217].

O Discurso Indireto Livre[218], por sua vez - no incremento dos 'modelos mistos' de transmissão do discurso alheio -, aparece como a "forma última de enfraquecimento das fronteiras do discurso citado". Ele não possui "marcas sintáticas claras", sendo mais bem marcado em francês, que em russo ou alemão, mas constitui, segundo Bakhtin, "o caso mais importante" de "convergência interferente de dois discursos"[219].

É contra Tobler, para quem o discurso indireto livre seria uma "peculiar mistura de discurso direto e indireto", que Bakhtin defende que esta terceira forma não é uma 'mistura mecânica' ou uma 'soma aritmética' das duas outras formas,

---

[215] "Encontra-se muito raramente o discurso indireto nos anais da Idade Média. O discurso de outrem é sempre introduzido sob a forma de uma massa compacta, fechada e pouco individualizada" – Op. cit., nota 4, pág. 149.

[216] ; ; "*estilo linear* (...) e *estilo pictórico*" – Op. cit. pág. 150.; "O discurso direto é preparado pelo indireto e emerge como que de dentro dele – como as esculturas de Rodin, em que a figura só parcialmente emerge da pedra – é uma das inumeráveis variantes do discurso direto tratado pictoricamente" -, pág. 164. ; "*discurso direto preparado*" –, pág. 166; "*o discurso citado antecipado ou disseminado*, oculto no texto narrativo e aparecendo realmente no discurso direto do herói" – , pág. 167. ; "*discurso direto substituído*" –, pág. 171, etc.

[217] Bakhtin, Op. cit., pág. 159. Como no caso do discurso direto, Bakhtin se interessa pelas variantes destes esquemas, destacando que o discurso indireto se divide, em sua intenção analisadora, segundo focalize o conteúdo ou a expressão da enunciação" - pág. 160. Outra variante da construção indireta "pode ser chamada *impressionista*" - Bakhtin, Op. cit., pág. 164-5.

[218] "Temos usado, e continuaremos a fazê-lo, o termo de Gertraud Lerch *Uneigentliche direkte Rede*, como o mais neutro de todos propostos"; (n do t: '*quase-direct discourse*'/'*style indirect libre*' (Bally))– pág. 174.

[219] ; ; ; "o discurso indireto sem sujeito aparente e, particularmente, o discurso indireto livre, que é a forma última de enfraquecimento das fronteiras do discurso citado" –, pág. 152.; "Além do discurso indireto livre, (...) as marcas do discurso indireto são fracas e, durante a conversa, podem ser facilmente confundidas com as do discurso direto" – pág. 156; A forma indireta livre teria surgido primeiramente na língua francesa, segundo Bakhtin, no séc. XIX em russo, e mais tarde ainda em alemão, só em Thomas Mann (n'*Os Buddenbrooks*,1901). "E é sobre a base dessa insuficiência gramatical, e não como procedimento estilístico livre, que se vê aparecer em francês antigo o discurso indireto livre", pág. 185. Em Português o discurso indireto livre está presente ao menos desde o século XIX, nos romances de Machado de Assis; a "convergência interferente de dois discursos com diversa orientação do ponto de vista da entoação" – pág. 170.

mas antes uma "tendência completamente *nova*" de apreensão ativa da enunciação alheia[220] – ela não se limita a uma mera "passagem da primeira à terceira pessoa", como o diz Bakhtin, mas introduz múltiplas interferências. O que distingue o discurso indireto livre é justamente a forma cada vez mais ativa, e não mais 'passiva' como no discurso direto, pela qual o discurso alheio é absorvido e transmitido, com interferências mútuas[221].

Esta manobra bakhtiniana com estas formas discursivas tem sua relevância para o entendimento da diversidade de modos como, no discurso, as vozes podem estar entrelaçadas – e de modo especial quando este entrelaçamento de vozes não é conduzido à resolução do seu sentido pela *conversão* de todas essas vozes à opinião de uma voz monológica dominante, mas mantida em tensão dialógica naquilo que Bakhtin chama de 'romance polifônico'. Naquele que é talvez o mais famoso livro de aplicação de sua concepção dialógica da enunciação, o *Problemas da Poética de Dostoiévski* [222], Bakhtin afirma, na introdução, estar convencido de que "Dostoiévski inventou um tipo inteiramente novo de pensamento artístico, a que chamamos condicionalmente de tipo polifônico".

Sua tese é a de que o que constitui a peculiaridade fundamental dos romances de Dostoiévski está na "multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis, e na autêntica polifonia de vozes plenivalentes"[223]. Para o "criador do romance polifônico" a tarefa é a de "construir um mundo polifônico e destruir as formas já constituídas de romance europeu, principalmente do romance monológico (homofônico)"[224]. Além de ser dito polifônico, o romance dostoieviskiano é dito ser 'dialógico': "O romance de Dostoiévski é dialógico. (...) O romance não somente nega qualquer base sólida fora da ruptura dialogal a uma terceira consciência monologicamente abrangente, como, ao contrário, tudo nele se constrói de maneira a levar ao impasse e oposição dialógica. (...) Com isso o autor conquista uma nova posição que está acima das posições monológicas"[225].

---

[220] Bakhtin, Op. cit., pág. 175.

[221] "O discurso indireto livre, longe de transmitir uma impressão passiva produzida pela enunciação de outrem, exprime uma orientação ativa, que não se limita simplesmente à passagem da primeira à terceira pessoa, mas introduz, na enunciação citada, suas próprias entoações, que entram então em contato com as entoações da palavra citada, interferindo nela" – Bakhtin, 1995, Op. cit., pág. 190.

[222] Bakhtin, M., *Problemas da Poética de Dostoiévski*, Forense Universitária, Rio de Janeiro: 1981.

[223] Bakhtin, M., *Problemas da Poética de Dostoiévski*, Forense Universitária, Rio de Janeiro: 1981, pág. 02.

[224] Bakhtin, M., *Problemas da Poética de Dostoiévski*,, pág. 03.

[225] Bakhtin, M., *Problemas da Poética de Dostoiévski*, pág. 13. Uma última nota vai para a questão da distinção entre os termos 'dialógico' e 'polifônico'. De Barros, D.L.P., sugere uma distinção clara ao reservar o "termo dialogismo para o princípio dialógico constitutivo da linguagem e de todo discurso, e empregando a palavra

Anexo II – *Resumo e Digressão*

ANEXO II.1- Adorno e Wittgenstein

Pedimos licença aqui para uma pequena digressão que visa explicitar, através de uma comparação algo inusual, o possível sentido do *trabalho do negativo* que encontramos percorrendo toda a obra de Wittgenstein.

Dialética Negativa e Positivismo Lógico, poderiam ter algo em comum? Em comum talvez tenham o fato de que são ambos tentativas de esclarecimento de mitos obscuros, através de mitologias pouco esclarecidas.

> "A tese principal do livro consiste na proposição enunciada no prefácio: 'O mito já é esclarecimento, e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia'"[226].

Podemos notar que, assim como na *terapia negativa* das *Investigações*, o, assim visto, *positivismo lógico* do TLP, que articula em tensa coerência as exigências de uma epistemologia realista de base empírica (Russell-Hume) e a exigência transcendental-crítica de demarcação *a priori* dos limites do sentido (Frege-Kant), é ele mesmo de caráter bastante negativo.

Veja-se que, mesmo para o caso do uso aparentemente mais *positivo* da linguagem, o uso descritivo em ciências naturais, devemos lembrar que, no quadro tractariano, usar uma proposição empírica equivale menos a recolher positivamente objetos abstratos em um conjunto determinado, e mais a traçar uma linha no interior do espaço lógico, ordenar a *substância* do mundo, de modo a poder dizer dos objetos que eles estão de um lado e não de outro desta linha.

Assim, dizer que "todos os gatos são pardos" equivale menos a delimitar abstratamente um conjunto possível de objetos, e mais a definir uma ordenação do espaço lógico e dizer como ele está ocupado, ou seja, distinguir no mundo tudo o que é pardo do que não é, e manter *a priori* todos os gatos do lado de dentro desta

---

polifonia para caracterizar um certo tipo de texto, aquele em que o dialogismo se deixa ver, aquele em que são percebidas muitas vozes, por oposição aos textos monofônicos que escondem os diálogos que os constituem" – in: Diálogos com Bakhtin, ed.UFRP, 1996, pág. 36. Assim um texto pode ser dialógico sem ser polifônico, podendo ser monofônico e dialógico ao mesmo tempo. Uma consideração detida do estilo do *Tractatus* pode revelar que sua monofonia aparente escamoteia os elementos dialógicos que se apresentam abertamente, ou de modo polifônico, nas *Investigações Filosóficas*.

[226] Dialética do Esclarecimento, p. 15 – J.M.Gagnebin, Do Conceito de Razão em Adorno, p. 108, in: Sete Aulas sobre Linguagem, Memória e História, Imago, RJ: 1997.

linha. O desenho do espaço lógico tem de ser feito antes de eu compará-lo com a realidade de modo a saber se é Verdadeiro ou Falso.

Uma proposição que tem sentido tem de traçar uma linha divisória no interior do espaço lógico, figurando uma possibilidade de estado-de-coisas, seja depois verificada ou falseada. Tautologias e contradições não têm sentido, são pseudo-proposições, justamente porque não traçam linha divisória alguma no interior do espaço lógico. Sendo limites do sentido, nada separam, pois todo e qualquer estado de coisas está incluído pela tautologia ou excluído pela contradição.

Tautologias e contradições são limites e portanto não podem ser comparados com nenhum estado de coisas no mundo. São sempre verdadeiros ou sempre falsos não porque delimitem conjuntos de objetos ou de combinações de objetos em si mesmos necessários ou impossíveis, mas antes porque nada delimitam, envolvendo todo o espaço lógico, tudo o que é possível, ou nenhum espaço lógico, nada que seja possível. Por isso não tem sentido afirmar (ou negar) uma tautologia ou negar (ou afirmar) uma contradição.

A forma essencial da linguagem, que garante seus limites e a possibilidade de proposições com sentido, e portanto a possibilidade de proposições empíricas descritivas das ciências naturais e tecnológicas (positivas e instrumentais), é, por sua vez, o que está mais longe de poder ser dito *positivamente*: tanto os limites do sentido só podem ser *mostrados* em proposições degeneradas (formação de tautologias e contradições nas combinatórias de signos), como a própria formulação filosófica que afirma isso é um sem sentido.

A par com toda esta 'positividade' daquilo que pode ser dito, o que há ainda é o propriamente indizível, os valores, que ficam inexprimivelmente expressos naquilo que foi expresso, o que ultrapassa completamente os limites de qualquer possibilidade de figuração, o que enfim é objeto de uma grave recomendação conclusiva de místico silêncio, e que é, afinal, em certo sentido, o que há de mais positivo!

Não há como fazer jus à tarefa de delimitação do sentido empreendida pelo TLP sem levar em consideração todo este *trabalho do negativo* que coordena todo o modo de apresentação da Teoria da Figuração.

* * *

Imaginemos, só por um instante, que Wittgenstein tivesse de fato se encontrado com Adorno na Londres dos anos 30, o que teria sido possível, quando

este fazia ali uma permanência temporária, fugindo do alvorecer nazista rumo ao seu exílio norte-americano. Suponhamos também que em longa conversa com Adorno, Wittgenstein tivesse sido convencido de que era necessário superar o positivismo estreito e o instrumentalismo da razão a que o TLP dava ensejo, e que tal superação não poderia se dar através de alguma abordagem fenomenológica, como Wittgenstein vinha de experimentar sem sucesso, mas sim em uma abordagem dialética e materialista, freudianamente terapêutica.

Certamente, se fosse este o caso não teríamos as luzes das *Investigações* para atravessar o século, mas haveria em seu lugar, quem sabe, um outro estilo, como exacerbação ao limite daquele estilo marcadamente adorniano de construção de frases dialéticas – a que se resume o método dialético, afinal -, estilo que tem em Adorno, parece, seu esteta mais elaborado. Ambos concordariam que a linguagem filosófica não pode ser fácil: o texto filosófico não deve poupar ao seu leitor o dever kantiano que ele tem de aprender a pensar por si próprio. O TLP e a *Dialética do Esclarecimento* podem ser contados como exemplos clássicos desta competência, com seu alvo comum de se fazer realizar a Tarefa do Esclarecimento – cada um resguardando a seu modo a sua peculiar zona de obscuridade.

Como Wittgenstein, se por acaso encontrou-se com Adorno, não se deixou convencer por ele, foi por isso, entre outras razões, que acabou desenvolvendo seu próprio estilo, nas *Investigações.*

Wittgenstein desenvolveu seu próprio estilo, e parece ter, com isso, abandonado aquele princípio da linguagem filosófica (da abstrusidade, diria Hume) pois tudo o que ele aí diz parece trivial, se não superficial, simples, fácil de entender. E, reagimos: "Se é fácil de entender, então não pode ser (boa) filosofia". E neste ponto parece que devemos ter razão.

Acontece que nas *Investigações* a dificuldade da filosofia não é mais ostentada nas frases, o que é difícil de compreender não está mais no *que* (semântico) é dito, e nem mesmo no *como* (sintático) o é dito, mas antes em se tentar saber *por que* (pragmático) Wittgenstein teria se dado o trabalho de dizer o que disse e como o disse.

A obscuridade do TLP é a obscuridade de uma estrutura que precisamos apreender para podermos nos entender sobre a lógica de nossa linguagem, estrutura esta que não pode ser dita ela mesma, positivamente, por esta mesma linguagem que estrutura. Neste sentido trata-se de uma obscuridade bastante similar

à adorniana, com o complicante de ser a deste uma estrutura dialética e histórica, e não apenas ontológica e formal.

Já a obscuridade das *Investigações* vem justamente da aparente falta de sentido e de concatenação de suas notas, da impressão de não sabermos bem o que fazer com aquelas frases que entendemos tão facilmente, à primeira vista, de um algo frustrado "e daí ?..." que se segue ao rápido entendimento que julgamos obter, geralmente sem muito esforço, de algum de seus parágrafos. Em Adorno parece que se formos capazes de chegar a entender completamente o sentido de ao menos uma de suas frases profundamente dialéticas, então todo um universo de significações se abrirá imediatamente para nossa compreensão da vida e da história. Já o fácil entendimento das frases dialógicas das *Investigações* parece não garantir para nós nenhum acesso a um domínio privilegiado de compreensão, parece não nos conduzir mais a nenhum cume desde onde o sentido do ser, ou sua falta de sentido, finalmente, se nos desvelaria.

A falta de 'seriedade' às vezes atribuída às notas das *Investigações* pode ser em grande parte creditada, acreditamos, à deliberada ausência de qualquer esforço, por parte de quem as escreve, por tornar suas frases mais complicadas do que o necessário; à renúncia em tentar selecionar seu leitor através das torções sintáticas e semânticas que exige que ele faça para poder dar a, ou encontrar algum sentido em, parágrafos provocativamente barrocos; ao abandono de qualquer ostentação de um pensamento profundo (ou superior) na externalidade aparente das frases, como se esta fosse a marca da linguagem filosófica.

A resposta do Wittgenstein maduro ao TLP, ou ao *positivismo lógico* que ele, se não contém, ao menos suporta, não é dada através de uma *inversão de valores* pura e simples, isto é, não é através de um *negativismo dialético*, parece claro - e nem através da contemporização com um 'positivismo mitigado'[227] -, mas sim por uma *atividade* polêmico-pragmática, chamada de Terapia Gramatical.

Se Wittgenstein não é exatamente um positivista lógico, nem por isso tem de ser um dialético negativo. Podemos vê-lo como um terapêuta dialógico.

---

[227] Ou ainda um 'positivismo terapêutico', enquanto nova teoria, como é sugerido no *Dicionário* de Ferrater Mora.

ANEXO II.2– Das *Confissões e das Vontades de Agostinho*

Algumas boas razões de Agostinho para defender a existência de uma 'vontade fraca' a qual, apesar de já estar 'lá' (provavelmente na alma ou na mente do sujeito), ainda não é capaz de gerar a ação que lhe corresponde - chegando mesmo a condescender com ações que a contrariam -, podem ser encontradas no contexto narrativo das *Confissões*[228]. Não pretendemos aqui reproduzir ou reconstruir o sistema de significações com que o inventor do livre-arbítrio envolveu seu conceito de vontade, mas apenas observar seu uso no contexto daquele texto que forneceu as principais referências literárias das *Investigações*. Pretendemos apenas promover uma digressão que elucide por que (em que contexto suficiente) 'alguém poderia dizer' que tem sentido falar em 'vontade fraca' (a frase x).

Vejamos como esta imagem é utilizada nas *Confissões*. No livro VIII, "*A Conversão*", parágrafo 1, Agostinho afirma que "Desejava... não digo estar mais certo de Vós, mas mais firme em Vós. Tudo vacilava, porém em minha vida temporal". O passo decisivo da conversão não envolve mais um problema de certeza, de conhecimento, argumentação, crença ou de razões teóricas. Seu problema é de 'razão prática', de ter razões para agir, ou deixar de agir, de certo modo – de descrever e justificar suas próprias ações. Convencido do que devia fazer, ou não mais fazer, Agostinho já estava. Não é necessário buscar mais razões teóricas a esta altura. O que falta obter é a firmeza da vontade para manter as ações coerentes com as razões[229], para criar a harmonia entre o interior e o exterior. No cap. 05 do Livro VIII, "*A luta das Vontades*", Agostinho explicita o duelo interno de suas "duas vontades":

> "Por isso eu suspirava, atado, não pelas férreas cadeias de uma vontade alheia, mas pelas minhas, também de ferro.
>
> O inimigo dominava o meu querer e dele me forjava uma cadeia com que me apertava. Ora, a luxúria provém da vontade perversa; enquanto se serve à luxúria, contrai-se o hábito; e se não se resiste a um hábito, origina-se uma necessidade. Era

---

[228] Como sugere laconicamente Hacker comentando 618: "'(Agostinho)' – Confissões. VII, 8 (...). No parágrafo seguinte Agostinho explica a fraqueza da vontade em termos de conflito interno, ou de uma falha da mente em 'comandar plenamente' " - Hacker IV, Op. cit., pág. 600-1.

[229] O problema que o atormenta é mesmo especificado: "Agora que as paixões e a esperança de honra e dinheiro já não me animavam (...). Mas ainda estava tenazmente ligado à mulher". Para este problema Agostinho chega a cogitar, e descartar, na seqüência do par. 1, a solução radical pela autocastração ("ouví da boca da Verdade que

assim que, por uma espécie de anéis entrelaçados – por isso os chamei cadeia – me segurava apertado em dura escravidão. A vontade nova que começava a existir em mim, a vontade de Vos honrar gratuitamente e de querer gozar de Vós, ó meu Deus, único contentamento seguro, ainda não se achava apta para superar a outra vontade, fortificada pela concupiscência. Assim duas vontades, uma concupiscente, outra dominada, uma carnal, outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discordando, dilaceravam-me a alma".

Esta outra vontade, concupiscente, e lasciva e viciosa, também é *minha*:

"Mas, enfim, o hábito, que combatia tanto contra mim, provinha de mim, porque, com atos de vontade, eu chegava onde não queria"[230].

A conversão, nos jardins de Milão, é resultado de uma "Luta Espiritual" (Livro VIII, 07) entre as duas vontades, na qual, ainda que seja afirmada a autonomia da vontade, a identidade relativa de querer e poder, e a ligação interna entre querer e agir, o corpo é invocado para explicar por que "não acontecia assim", de modo que, na retórica agostiniana, mesmo uma "vontade fraquíssima da alma" é mais facilmente obedecida que sua "grande vontade", a qual deveria se *efetivar* "só com a vontade"[231]:

"Naquelas hesitações causadas pela dúvida, fazia os gestos que costumam fazer os homens que querem e não podem (...). Fiz, portanto, muitos movimentos, quando o querer não era o mesmo que o poder. Não fiz o que incomparavelmente desejava muito mais, apesar de o poder fazer logo que o quisesse, porque para o querer basta querer sinceramente. Ora, aqui a faculdade de poder identificava-se com a vontade; o querer era já praticar. E, contudo, não acontecia assim, porque o corpo, movendo ao mínimo sinal os membros, obedecia mais facilmente à vontade fraquíssima da alma do que a própria alma se obedece a si mesma para efetuar a sua grande vontade, só com a vontade".

'existiam eunucos que a si próprio se mutilaram por amor dos reinos do céus'."); e continuará a atormentá-lo, ao menos em sonhos, mesmo após realizada a conversão (como registrado no Livro X, 30.

[230] Agostinho, *Confissões*, VIII, 5.

[231] Aqui a retórica de Agostinho procura, ao que parece, inverter a relação de direito e de fato da vontade com a realidade: aquela vontade que é determinante de fato (do corpo), é chamada de 'vontade fraquíssima da alma', e a vontade santa (da alma), de fato fraca para se impor, é chamada, de direito, de 'grande vontade'.

No clímax de sua conversão encontramos, pois, Agostinho, com sua "Vontade em Guerra" (Livro VIII, cap. 09). O que aí parece um 'prodígio' (que minha vontade não me obedeça) é diagnosticado como sendo, na verdade, uma doença. Como pode ser que "a alma dá uma ordem ao corpo, e este imediatamente lhe obedece; a alma dá uma ordem a si mesma, e resiste!"?.

> "E a alma é a alma e a mão é o corpo! A alma ordena que a alma queira; e sendo a mesma alma, não obedece. Repito: a alma ordena que queira – porque se não quisesse não mandaria – e não executa o que lhe manda!".

A explicação é que "ela não quer totalmente". E "não é prodígio nenhum em parte querer e em parte não querer, mas doença da alma". O importante é que tal doença é endógena e não exógena, ou seja, "Contra os Maniqueístas" (Livro VIII, 10) é preciso afirmar o erro de inferir, a partir de "*observarem* a deliberação das duas vontades", que "temos duas almas de naturezas diferentes" :

> "A Alma é uma só, hesitante entre diversas vontades. Era eu o que queria e era eu o que não queria; era eu mesmo. Nem queria nem deixava de querer inteiramente".

E afinal, houvesse "tantas naturezas contrárias quanto as vontades que em nós se debatem, haveria não duas mas maior número de naturezas". Além disso, quando há duas vontades nem sempre uma é boa e a outra má, mas poderia haver várias más ou várias boas vontades em conflito, de modo que "lutam mutuamente até que se tome uma resolução para a qual a vontade, que dantes se dividia, se volte inteiramente, já unificada"[232].

Perguntamos: afinal, o que, na descrição de Agostinho de sua própria ação, é 'conhecimento de si' e o que é aí apenas 'forma de apresentação' das ações próprias?

---

[232] Agostinho, *Confissões*, VIII, 10. As "Últimas Lutas" (Livro VIII, 11), antes da conversão definitiva, debaixo da figueira (Livro VIII, 12), é marcada por esta tensão em que Agostinho "simplesmente se mantinha indeciso": "pelas palavras caminhava para a decisão final. Estava a ponto de a cumprir e não a cumpria". (A leitura aleatória de um trecho de uma epístola de São Paulo põe fim à tensão).

Não pretendemos aqui exaurir os exemplos do texto os quais, aliás, poderiam muito bem ser recortados de maneira diferente da nossa. Vamos primeiro tentar explicitar o sentido de cada exemplo, procurando marcar seu diferencial – arriscando dar um nome a cada um deles -, de modo a configurar o sentido do conjunto. Vejamos (ainda que do ponto de vista das anotações de Yorick) por que paragens Wittgenstein nos conduz neste amplo exercício gramatical de 'ver os aspectos' da imagem da 'liberdade da vontade'.

1 – 'A lei newtoniana ou alguma outra'

A muitos de nós ocorreria, naturalmente, ao pensarmos em uma lei natural, de lembrarmos da 'lei da gravidade' – a que me impede de sair flutuando pela janela como eu poderia querer, por exemplo. Mas mesmo aqui, onde os limites para a liberdade da vontade são meramente físicos, já é equivocado dizer que 'uma lei me compele' a ficar grudado na superfície da Terra. A lei da gravidade é ainda uma descrição geral (e pode vir a ser perfeitamente substituída por outra descrição, mais geral e mais simples, uma que unifique as 'quatro forças' da física, por exemplo). Mas isso não quer dizer que *então* deve haver outra lei, a que realmente compele [233], e que 'um dia vamos chegar lá'. Independente do *otimismo* científico da expressão, é a expressão mesma que é confusa, tomando uma 'tautologia' por uma 'descoberta'. Dizer que 'Alguma lei da natureza força as coisas a serem como são' não diz mais que 'as coisas são como são' [234].

Supor 'alguma lei explica' parece fazer um lance no jogo quando apenas adota um limite (um paradigma). Basta pensar no que seria o oposto disso: uma 'absoluta não-lei'?[235]. Trata-se de uma 'proposição científica' que 'não tem sentido negar'? Ou trata-se do próprio modo de apresentação de algo como 'científico'? O ponto nos parece ser que não tem sentido deixar que a questão do sentido da expressão 'liberdade da vontade' fique na dependência de avanços científicos (ainda

[233] "Uma certa lei natural os compele (...) qual lei natural? Se eu disser que é a lei da gravidade, então posso estar errado. (...) 'é outra lei' – 'então diga qual'. Suponha que não funcione, ele pode dizer: não conhecemos a lei. Alguma lei vale" – NFW, pág. 02.

[234] "'Alguma lei da natureza força as coisas a serem como são'. Isso diz algo além de que as coisas são como são?" – NFW, pág. 02.

[235] "Claro que você pode encontrar algum caso que não segue absolutamente a lei newtoniana. Portanto o que você diz nada significa. Significa que alguma outra descrição será verdadeira, se aquela se prova falsa. 'É

que descobertas científicas possam influir no modo de pensar sobre isso – como ressalta Wittgenstein duas vezes, a diante).

2- Leis da natureza e da cultura – Fatalismo, regularidades e suposições

Aqui os constrangimentos à liberdade da vontade são estendidos da física para o biológico ('anatomia') e o cultural ('educação'): leis naturais permitiriam 'prever as ações de um humano'[236]. Mais uma vez, dizer que uma 'lei natural compele algo a ser como é' não *significa* mais que dizer 'A lei natural é correta' – e isso deve ser suficiente para nos fazer perceber a 'gafe' que se comete ao dize-lo[237].

É na palavra 'lei' que está o problema (a 'idéia de compulsão'): o uso metafórico desta palavra aplicada à natureza sugere que ela é algo mais que apenas uma 'regularidade observada', conectando-se assim a um tipo de 'fatalismo' (a idéia do Grande Livro que contém tudo o que 'vai ocorrer')[238]. Mas regras em física não são mais que uma 'suposição'[239]. Supomos que a lei é esta, com base na regularidade das observações. Caso as folhas da macieira sempre dançassem à volta dela, ainda poderíamos ter a imagem de Newton que possuímos?[240]

Estamos confusos tanto em relação à idéia de lei natural e científica quanto à imagem do cientista como um 'descobridor de leis' que, diferentes das leis humanas, meras convenções violáveis, seriam leis 'inquebrantáveis' (necessárias e universais, invioláveis às arbitrariedades humanas). Precisaríamos terapeutizar estas imagens, revendo, por exemplo, como a 'ciência moderna' *realmente* recomeçou, com Galileu:

---

alguma outra lei'. O que é oposto a isso? Uma absoluta não-lei ? É quando poderíamos dizer que não há absolutamente nenhuma lei" – NFW, pág. 02.

[236] "Suponha que eu diga: 'Nossas decisões são determinadas pelas circunstâncias de nossa educação e por nossa anatomia completa. Não sabemos como são determinadas (...) 'Segue leis naturais' significa apenas que um dia poderemos, ainda que isso seja bastante enganoso e fora de questão de fato, prever (*forecast*) as ações de um humano" – NFW, pág. 03.

[237] "Mas pensar isso não é razão para dizer que, se as ações seguem leis naturais – que se conhecemos a lei que elas seguem – então elas são de algum modo compelidas. O que diabos significa (*What on the earth would it mean*) que a lei natural compele algo a ser como é. Que a lei natural é correta, e isso é tudo. (...) Se o que digo é correto, as pessoas perceberão ter cometido uma gafe (*blunder*)" – NFW, pág. 03.

[238] "Primeiramente que a idéia de compulsão reside já na palavra 'lei'. A palavra lei sugere mais que uma regularidade observada (...). O uso das palavras 'lei natural' conecta-se, pode-se dizer, com um certo tipo de *fatalismo*. O que vai ocorrer está já lá, em algum lugar ..... se pegamos o livro onde as leis naturais realmente estavam anotadas" – NFW, pág. 03.

[239] "As regras estão postas por uma deidade (*a Deity*) – escritas em um livro. Regras em física são uma suposição (*a guess*): 'eu suponho que é a lei'" – NFW, pág. 03.

[240] "Houvesse sempre sido o caso que a macieira tivesse folhas dançando em torno dela, você não acha que nós teríamos uma idéia diferente? " – NFW, pág. 03.

com a 'observação de regularidades, quando eram óbvias' – exemplarmente, com 'balística'[241].

> "Jamais teríamos dito 'só se conhecêssemos a lei, então...' se não tivéssemos ciência; e ciência só pode começar com regularidades óbvias, rumo a regularidades menos óbvias" [242].

Em nossas formas de vida (modernas e civilizadas) possuímos um 'reino gradualmente incrementado' de fenômenos submetidos a leis naturais (e um 'reino prodigioso' não submetido). Isso nos encoraja a cometer metáforas – que se tornam perigosas quando esquecemos que trata-se apenas de um 'símile' de um 'certo *modo de ver* as coisas' (e de agir)[243].

Toda uma elucidação epistemológica seria necessária para nos livrarmos das confusões geradas pela metáfora da 'lei natural'. Podemos reter apenas o ponto que Wittgenstein parece querer fazer aqui: as *razões* pelas quais eu digo que sou ou não livre não têm nada a ver com a observação de regularidades naturais no comportamento humano:

> "Não há uma razão pela qual eu não seria livre, mesmo se houvesse regularidade na decisão humana. Nada há sobre regularidade que torne algo livre ou não livre"[244].

Acolher a imagem de um 'Grande Livro', das regras como 'trilhos', do 'Determinismo', do 'Fatalismo', de que 'alguma lei explica, um dia saberemos qual', etc., não é *explicar* coisa alguma: é apenas *adotar* um 'modo peculiar de olhar as coisas', é construir uma atmosfera para nossas palavras.

---

[241] "Você sabe que toda ciência começou de novo (*started afresh*) nos tempos de Galileu, com as leis da gravitação e a observação dos planetas (...). O encorajamento para toda ciência era a observação de regularidades, quando eram óbvias. Por exemplo, ao atirar (*in shooting*): aí você vê regularidade real. É com isso que Galileu realmente começou, com a balística" – NFW, pág. 03.

[242] NFW, pág. 04.

[243] "O que nos encoraja a cometer tal metáfora é que temos efetivamente leis naturais. Há um reino prodigioso (*huge*) no qual não encontramos leis naturais. Mas há um grande reino, gradualmente incrementado, onde encontramos leis naturais. O símile representa apenas um *certo modo de ver* as coisas, um certo modo de agir, de ver regularidades, etc. Se as exceções forem a regra... " – NFW, pág. 04. Usamos novamente o termo 'burguês' como sinônimo de 'civil' e de 'cotidiano', reenviando ao parágrafo 125 das *Investigações*, como desde o começo.

[244] NFW, pág. 04.

"Se acolhemos a noção de compulsão, isso mostra já uma maneira peculiar de ver os eventos, no sentido de que o fatalismo é um modo peculiar de olhar para as coisas"[245].

3- O Ladrão e a Pedra (física e moral) – regular x inevitável

Caindo mais para os lados do reino moral, o exemplo agora contrasta os movimentos ('inevitáveis') do projétil atirado com os do ladrão de bananas[246]. Sua natureza faria o ladrão roubar uma banana de modo tão *inevitável* como a natureza da pedra atirada a faz cair. No caso da pedra, todo o sentido de falar em algo 'inevitável' está na 'regularidade das observações'. Mas no caso do ladrão, simplesmente 'não há' uma tal regularidade[247].

Por que então queremos fazer esta analogia? O ponto comum, onde a analogia se baseia, é que 'as coisas se movem'. Qual o ponto de supor, a partir disso, que 'há leis naturais' também no caso do ladrão? Que uma regularidade no seu comportamento furtivo foi observada – o que autoriza nomeá-lo como 'ladrão'[248]. E por que queremos passar de um 'movimento regularmente observado' para uma 'lei natural' neste caso?[249] Para quem teria sentido insistir em supor, também no caso do ladrão, que 'há um mecanismo aqui', ainda que 'mais complicado'?[250].

4- Ver similaridades entre pedras e ladrões

Wittgenstein elenca agora algumas situações nas quais parece fazer sentido *ver aspectos similares* entre pedras que caem e ladrões que roubam. O primeiro caso óbvio é o do 'cientista' – é este seu modo de olhar para a realidade. E se o interesse não é científico (se não nos interessam as causas das ações em geral)? Há ainda o sentido moral particular do uso da analogia: 'para não punir' as pessoas.

---

[245] NFW, pág. 04.

[246] "'O ladrão que rouba uma banana move-se inevitavelmente, tanto quanto uma pedra que cai'(...). Podemos dizer: 'Este projétil vai inevitavelmente por este caminho, tão inevitavelmente quanto se se movesse sobre trilhos'. Vai desse modo – o que quer dizer 'inevitavelmente'? " – NFW, pág. 04.

[247] "Como isso se aplica ao ladrão? – todo o ponto da questão da 'inevitabilidade', penso eu, reside na regularidade das observações. E o ponto com o ladrão é que não há tal regularidade" – NFW, pág. 04.

[248] "Você pode perguntar: quais os pontos de similaridade? 1- em ambos os casos as coisas se movem; 2- no caso do ladrão, também, uma certa regularidade foi observada" – NFW, pág. 04.

[249] "Se dizemos 'há também leis naturais no caso do ladrão' não temos absolutamente uma idéia clara. Qual é o ponto de dizermos isso? " – NFW, pág. 04.

[250] "Você pode dizer (no caso do ladrão): 'Há um mecanismo aqui, mas um muito mais complicado'" – NFW, pág. 05.

A questão então é querer ou não '*tomá-lo como* responsável' por suas ações[251]. Se ele *não podia* evitar sua ação, então é tão inocente quanto uma pedra.

5- 'Polias livres'? Escolher o modo de falar

Agora o humano fica momentaneamente de lado, para termos a descrição de um mecanismo, com o qual ele vai ser comparado. Wittgenstein expõe aqui um caso imaginário de um automóvel sem ninguém dentro movido de modo irregular "por alguma razão que desconhecemos", no qual polias e travas cumprem o papel de um 'elemento livre' no mecanismo[252]. Pois teria sentido dizer neste caso que as polias 'são livres', ou que se movem 'livremente': na ausência de uma lei ou uma causa que explique seu movimento[253]. Mas nada nos 'compele' a falar de liberdade aqui: isso pode significar apenas que você 'desistiu inteiramente' de buscar uma lei para este caso. Digamos que de repente uma regularidade é descoberta. Isso o obriga a abandonar o discurso sobre a liberdade das polias?

Bem, se a ação ser livre ou não nada tem a ver com a observação de regularidades (cf. exemplo 2), então neste caso, *nada me obriga* a abandonar meu discurso anterior. O recado de Wittgenstein aqui é bem claro (ainda que o mecanismo imaginado do exemplo possa não ser): "Você *pode escolher ver assim ou não*" [254]. Adotar uma forma de apresentação da realidade como 'livre' ou 'não livre' não é algo que dependa da observação da realidade (ou das regularidades) empírica(s). Não é a ausência de leis naturais o que nos compele a falar de liberdade, assim como não é a presença de regularidades observáveis o que no-lo proíbe.

---

[251] "Quem insistiria sobre haver uma similaridade entre o ladrão e a pedra? 1- cientistas. 'Vamos...'. 2- Para não punir humanos. Uma pedra não pode ser punida. Não mais pode assassinar quem ergueu um pesado instrumento. É uma questão de *tomá-lo* ou não *como* responsável. 3- Ele foi criado (*was brought up*) deste modo, eu desse. Tudo isso é tão inevitável quanto maquinal (...). Esta fórmula particular 'inevitável como uma pedra' nada mais é que a comparação de sua ação com uma pedra"– NFW, pág. 06.

[252] "Imagine que temos um plano liso e polido (*smooth plane*) com um automóvel sobre ele. (...) Polias de direção e travas (*Steering wheel and throttle*) podem estar fixadas (...). Podemos imaginar que elas "se moviam de lado a lado de modo inconstante (*were wobbly*)" de modo que o carro "descrevesse um caminho estranho (*a queer path*)" seja lá por que "razão que desconhecemos (*for some reason we didn't know*)"- NFW, pág. 06-7.

[253] "Você pode comparar isso com aquilo que você imagina ser os movimentos de um ser humano? Há, você poderia dizer, um elemento livre no automóvel (*a free element in the motor car*). As polias, de algum modo, fazem o que fazem. O que nos faria dizer que as polias se movem livremente? a) se não podemos encontrar nenhuma causa; b) se não podemos encontrar nenhuma lei" – NFW, pág. 06.

[254] "Somos compelidos a dizer que as polias são livres? Não. Você pode procurar alguma lei. Por outro lado, você pode desistir inteiramente disso e dizer que as polias são livres. Um dia você descobre uma regularidade nestes movimentos. Você teve de abandonar a posição? Você pode dizer: elas são livres, mas agora preferem seguir regularmente. Você *pode escolher ver assim ou não*" (grifos do original) – NFW, pág. 07. Os últimos exemplos de Wittgenstein se concentram, como veremos, na relação entre 'escolha' e 'previsão' da ação.

6- O relógio – determinação e responsabilidade

Ao sugerir a comparação da ação humana com a ação mecânica do relógio, Wittgenstein procura discernir o que é que parece nos obrigar a *inferir*, do fato de que as ações são (ou não são) determinadas, para o fato de que seu autor é ou não responsável por ela[255].

Há aqui uma ambigüidade da anotação do texto que amplia, e não invalida, seu alcance. Na primeira versão, citada acima, a formulação contrasta assumir que a pessoa é responsável pelas ações, com assumir que elas 'não são determinadas'. Mas no início da página 09 há a repetição de todo este trecho, com ao menos uma diferença importante – porém, o trecho está riscado com um grande xis por cima, no original. Aqui se diz: "Não posso ver porque eles não teriam assumido que um ser humano é responsável, e ter já assumido que suas *decisões são determinadas*, significando que as pessoas podem encontrar leis naturais". Daí o trecho segue idêntico até "é um fato de psicologia".

Esta variação da formulação evidencia, para nós - o que é o ponto da questão -, a independência relativa entre a 'responsabilidade' (moral) pela ação e seu 'ser determinado ou não' por uma lei natural. A possibilidade de encontrar leis naturais (ou seja, de ver regularidades), mais uma vez, nada acarreta, ao modo de um a implicação ou inferência, para o juízo acerca da responsabilidade ou liberdade da vontade da pessoa. O ponto aqui, mostra Wittgenstein é outro:

> "Parece que, se você está fortemente impressionado pela responsabilidade que um humano tem por suas ações, você estará inclinado a dizer que estas ações e escolhas não podem seguir leis naturais. Conversamente, se você está muito fortemente inclinado a dizer que elas seguem leis naturais, então você está inclinado a dizer que não posso me fazer responsável por minhas escolhas. Que você está inclinado de tal modo, eu poderia dizer que é um fato de psicologia"[256].

Não interessa o problema 'prático', se de fato eu estou inclinado de um modo ou de outro. O problema importante é o filosoficamente 'pragmático', ou seja, o entendimento da 'base' que torna algo com sentido falar em responsabilidade pelas

[255] "Compare você o caso com aquele do relógio – mecanicamente determinado. *Não posso ver* porque eles não poderiam ter assumido que um ser humano é responsável, e rapidamente assumem que suas decisões não são determinadas – quer dizer, as pessoas podem encontrar leis naturais (mas nada mais) " – NFW, pág. 07.

[256] NFW, pág. 08.

escolhas que se faz. Tenho de olhar para o que quero fazer ao adotar este modo de falar, não para a presumida base enganadora de uma inferência científica. Longe do jogo da inferência científica, o que dá sentido a estas palavras é o jogo de impressões (imagens e aspectos) a que estamos submetidos.

Geralmente atribuímos liberdade às pessoas de quem não gostamos, pois assim podemos fazê-las (apresentá-las como) culpadas por suas ações que nos desagradam. Elas sempre escolhem fazer o mal que nos fazem – elas não tinham de fazê-lo, e se o fizeram foi 'por querer'. Já das pessoas que gostamos, e que não queremos ver condenadas devido a suas ações, dizemos que elas 'são assim mesmo', que, dada a sua natureza (que julgamos conhecer) elas não podiam agir de outro modo, ou ser de outro modo, que entendemos 'sua lógica' e por isso perdoamos seu inevitável modo de ser. Elas não têm escolha, e se fazem o mal é 'sem querer'.

7- O papel e o vento

Em um exemplo à la Spinoza, podemos nos perguntar como descreveríamos o comportamento de um pedaço de papel que rodopia ao vento. Suponhamos que o papel, como a pedra spinozista, tivesse consciência de si para decidir por onde vai. Diríamos: 'ele decide, mas o vento o carrega'. A 'força' que o move, moveria também suas 'decisões'[257]. Podemos imaginar que o papel se move livremente, segundo suas decisões, mas que suas decisões são determinadas pelo vento? Podemos descrever ações humanas do mesmo modo? O exemplo é antes um típico 'exemplo de filósofo'. Podemos adotar um modo de descrição para defender um certo 'modo de ver' determinista.

> "Nesse sentido, há um certo *modo de ver*: 'Estamos sendo determinados todo o tempo. Pensamos que decidimos, mas todo o tempo estamos sendo empurrados. Quer dizer que estamos enganados ao pensar que fazemos o que queremos'"[258].

Mas é só 'quando filosofamos' que dizemos coisas tais[259]. Na vida cotidiana, falamos em 'tomar decisões', e podemos, terapeuticamente, examinar os casos em

[257] "Você vê algumas vezes um pedaço de papel rodopiando ao vento. Suponha que o pedaço de papel pudesse tomar a decisão: 'agora quero ir para este lado'. Eu digo: 'Estranho, este papel sempre decide onde é para ir, e todo o tempo é o vento que o carrega. Eu sei que é o vento que o carrega'. Aquela mesma força que o move, move também, de modo diferente, suas decisões" – NFW, pág. 09.

que se diria que alguém 'pensa que decidiu', mas não decidiu – outra variação do Paradoxo de Moore: depende das circunstâncias, da descrição, dos aspectos e do que se quer fazer, não de uma decisão filosófica *a priori* - ou da descoberta de leis naturais.

8- Prisão e liberdade – o mecanismo de controle da vontade alheia.

Agora os exemplos entram de modo mais decidido nas relações entre humanos, tornando mais densa a idéia de '*pensar* que' se faz algo 'livremente' quando, na realidade, se é 'compelido'. A prisão parece ser o exemplo mais óbvio de 'falta de liberdade de ir e vir' [260]. Em contraste, eu, nesta sala, posso ir e vir como bem quiser. Para quebrar esta impressão fácil, Wittgenstein constrói a imagem de um mecanismo objetivo (com manivelas), que determinaria meus movimentos, enquanto eu 'penso que' me movo livremente[261].

Não devemos nos deixar impressionar aqui pela esquisitice do exemplo. A inexistência empírica de mecanismos desse tipo não significa que outros meios não possam alcançar o mesmo efeito. O caso não é inteiramente fantástico – apenas o modo de objetivação do 'mecanismo' pode parecer ser. Há *mecanismos* mais sutis, e nada incomuns, para fazermos com que os outros façam precisamente o que a gente quer, enquanto pensam que fazem exatamente apenas aquilo que querem. Podemos encontrar casos 'primitivos' que se aproximam bastante disso, como o do sujeito que faz o outro escolher a carta que ele quer que o outro escolha[262].

9- Fazer livremente o que o outro quer (de extraordinário) – justiça

Variando o exemplo, agora o mecanismo é usado para fazer o outro fazer coisas inusuais segundo seus hábitos. Ainda que seja raro, pode haver casos em que se diria, com razão, que 'ele pensa que é livre' mas, na realidade, 'controlamos

---

[258] NFW, pág. 09.

[259] "Normalmente, exceto ao filosofarmos, não falamos desse modo. Falamos de tomar decisões. Há algum caso do qual poderíamos efetivamente dizer que alguém pensa que decidiu, mas que realmente não decidiu?" – NFW, pág. 09.

[260] "Em uma prisão normalmente você está trancado, e aí é dito não ser livre" – NFW, pág. 10.

[261] "Estou nesta sala, livre para ir para onde quer que eu queira. Suponha que na sala ao lado há um homem, que há certamente pessoas com ele, e que ele diz: 'Veja, sou capaz de fazer Wittgenstein ir exatamente para onde eu quiser'. Ele tem um mecanismo, ele o regula com uma manivela, e você vê (com um espelho) que eu caminho exatamente como o homem quer. Então alguém vem até mim e diz: 'por onde você é arrastado (*dragged about*)? Você foi livre?'. Eu digo: 'claro que fui livre'" – NFW, pág. 10.

[262] "Efetivamente, há casos que se aproximam bastante disso. Como o homem que pode fazer outro escolher a carta que ele queria que o outro escolhesse. Esse, é claro, é um *caso primitivo*. Todos diriam que ele escolheu livremente, e todos diriam que ele o fez escolher o que ele queria que o outro escolhesse" – NFW, pág. 10.

todos seus movimentos' [263]. Poderíamos mesmo fazê-lo 'matar alguém', enquanto ele pensa que o fez porque quis – e não são raras no cinema e na literatura descrições de verossímeis casos assim.

Em um caso desses, como terminaria o filme, com seu clássico desfecho na corte de justiça? Se eu pudesse arrolar o mecanismo controlador como prova, o acusado provavelmente, como sugere Wittgenstein, seria inocentado.

O importante do exemplo é o próprio recurso à 'corte de justiça': é esta *instituição* o que nos dá uma idéia do que 'chamamos de livre, responsável'[264]. Se eu quiser saber o que significa liberdade e responsabilidade, tenho de olhar para as situações em que a palavra é aplicada regularmente com sentido (e as encontramos, normalmente, por exemplo, na corte de justiça, não na filosofia).

10- Variação: fazer livremente o que os outros querem (de ordinário)

Muitas vezes o 'mecanismo' que me faz fazer o que os outros querem pensando que faço o que quero é mais sutil e difuso do que podemos perceber de imediato. Aqui o caso é do tipo em que a pessoa 'pensou que estava decidindo', mas estava sendo 'efetivamente compelida' [265]. O exemplo aqui é o de brigar com alguém com quem sempre se briga, exatamente como os outros esperam que se faça[266].

11- Modos de ver e impressões impostas (procurar a chave)

No desespero de não encontrarmos a chave que procuramos, podemos adotar a idéia de que uma deidade omnisciente, que sabe portanto onde ela está,

---

[263] "Você pode descrever um caso no qual você diria de modo definitivo: ele pensa que é livre, mas estamos, na realidade, regulando todos seus movimentos. E, por outro lado, este é realmente , um caso raro" – NFW, pág. 10.

[264] "Eles poderiam não apenas mover minhas pernas e meus braços, mas fazer-me matar alguém. O que se diria em uma corte de justiça? Diriam que fui responsável ou não? As pessoas da sala ao lado seriam punidas ou o seria eu? Ou ambos? A *corte de justiça nos dá uma idéia do que chamamos de 'livre', 'responsável'*. Eu poderia dizer que eles diriam que não fui responsável " – NFW, pág. 11.

[265] "Estamos *comparando* o caso de um ser humano com aqueles casos especiais nos quais diríamos que um humano estava decidido: onde diríamos que ele *pensou que estava decidindo livremente*, mas efetivamente estava sendo *compelido*. Por que estaria alguém *inclinado a comparar* casos ordinários com um tal caso bastante especial? " – NFW, pág. 11.

[266] "Você imagina provavelmente que eles me fazem fazer coisas estranhas. Suponha que tive violentas querelas com um senhor particular todos os dias. Todas as pessoas razoáveis esperavam assistir uma briga a qualquer momento. Eu, que ajo de acordo com o que eles *fazem*, fiz apenas o que todos poderiam ter esperado que eu fizesse. Este caso é diferente daquele no qual eu teria feito algo estranho ao meu caráter ordinário"–NFW, pág. 11.

troça de nós[267]. A idéia pode parecer fantástica, mas não está muito longe da suposição de que 'alguma lei existe'. Que razões temos para adotar ou recusar tais imagens?

> "Quero imprimir em você que, dada uma certa atitude, você pode, por razões desconhecidas, ser compelido a vê-la de certo modo. Uma certa imagem pode forçar a si mesma sobre você"[268].

Se algo nos compele aqui, não é nem uma lei natural, nem uma deidade, nem a manivela do mecanismo controlador na sala ao lado: é apenas uma imagem que nos domina. Não *temos de* ver as coisas assim ou assado, mas às vezes parece que não temos escolha: "Você tem de ver o procurar algo deste modo? Não. Mas este é um dos fatos mais importantes da vida humana, que algumas vezes tais impressões se forçam a si mesmas sobre você"[269].

12- 'Está escrito' – medo e coragem

Que queremos fazer se usamos a imagem do Grande Livro onde tudo o que está para acontecer já está escrito? Não é ciência, pois aqui vale a observação das *Investigações*, 201: o que quer que aconteça pode ser interpretado de acordo com a regra (com o que está escrito)[270].

Mais razoável é imaginar que a imagem é usada para efeito moral: com ela podemos, por exemplo, nos mostrar destemidos diante das incertezas do futuro. Mas lembremos que é possível, e não necessário, que a imagem de 'estar escrito' tenha conexão com a imagem da 'coragem'[271].

13- Calcular e Punir – entender e perdoar

Suponhamos não só que as ações humanas 'seguem leis naturais' mas também que 'as conhecemos': poderíamos assim 'calcular' o que alguém vai fazer.

---

[267] "Algumas vezes, enquanto procurava freneticamente por uma chave, pensei: 'se um ser omnisciente está me vendo, deve estar troçando de mim. Que brincadeira para uma deidade, vendo-me procurar enquanto ele sabe todo o tempo onde está'. Suponha que eu pergunte: 'há alguma boa razão para ver isso desse modo?'" - NFW, pág. 11.

[268] NFW, pág. 11.

[269] NFW, pág. 11.

[270] "Suponha que alguém pudesse mostrar-lhe que o que está para vir a ocorrer está já escrito. Há uma escapatória ao dizer: quando vier a hora. O que quer que esteja escrito pode ser interpretado de modo diferente" – NFW, pág. 12. Caso exemplar é o das 'Profecias de Nostradamus'.

[271] "A idéia de que isto que está escrito *pode ser* a expressão da minha falta de medo. Mas *não é necessário* que a imagem de seu estar escrito possa conectar-se com a coragem" – NFW, pág. 12.

Isso nos *obrigaria* a desresponsabilizá-lo? Nos *impede* de puni-lo?[272] Não se vê por que isso *teria de* ser assim[273]. O entendimento das circunstâncias de uma ação, de suas razões e seus motivos, de modo nenhum acarreta, por si só, a conseqüência de que 'não podemos responsabilizá-lo' [274]. Isso faria parecer que só pode haver responsabilidade quando não há possibilidade de entendimento do que acontece.

14- Explicação natural e livre escolha – distinguir casos

Em uma discussão na qual eu explico uma ação (um roubo) de acordo com leis naturais (a impossibilidade de resistir a certas tentações), e o outro insiste em que 'sua escolha foi livre', sendo portanto o réu culpado, o que é que pode decidir a questão aqui? Ou seja, "Qual o *critério* para ser verdade dizer que eu poderia ter feito algo outro ou ter escolhido de outro modo?"[275].

Não há critério definido aqui: há apenas a possibilidade de 'distinguir casos' em que se diria uma coisa ('ele poderia ter escolhido de outro modo') ou outra ('ele não poderia ter escolhido de outro modo')[276], assim como podemos sempre *distinguir casos* nos quais se diz 'o humano é livre' e 'o humano não é livre', etc. O critério aqui diz apenas que o argumento é bom, 'se ele o converte'[277] a um modo de ver os fatos.

15- Culpa e desculpa (própria e alheia) – fraqueza e inocência

Quando falamos de 'fraqueza' e 'força', não a física, mas a 'moral', da vontade ou do caráter, das pessoas (dos outros ou de nós mesmos), temos de procurar não pelas supostas bases observacionais empíricas ou naturais deste modo de apresentação das vivências - pois isso não é a conclusão de um argumento nem o

---

[272] "Suponha que você diga: 'se assumimos realmente que suas ações seguem leis naturais, assumamos então que conhecemos estas leis: conhecido todo o trabalho de suas células atuando sobre as outras, tornando assim possível *calcular* o que ele *vai fazer*. Isso poderia nos determinar a dizer 'agora vemos, depois de tudo, que ele não é responsável por suas ações. Devemos puni-lo?, etc." – NFW, pág. 12..

[273] "Eu quis dizer que, se alguém realmente pudesse fazer tal cálculo (do que alguém estava indo fazer), não vejo porque ele não poderia ainda tomá-lo como responsável" – NFW, pág. 12.

[274] 'Tudo entender é tudo perdoar'. 'Se você entendeu o trabalho de sua mente e entendeu todas as circunstâncias tão bem como a uma peça maquinária, você não poderá torná-lo responsável por suas ações'. Eu diria: como você sabe?" – NFW, pág. 13.

[275] NFW, pág. 13.

[276] "A menos que você *distinga casos* nos quais você diz 'ele poderia ter escolhido de outro modo', e casos nos quais você diz 'ele não poderia ter escolhido de outro modo'. Você poderia dizer por ex., que se ele estivesse bêbado, não poderia ter escolhido de outro modo" – NFW, pág. 13.

[277] "Você pode *distinguir casos* nos quais você diz 'o humano é livre' e casos onde diz 'o humano não é livre', 'o humano é responsável' e 'o humano não é responsável'. Neste caso, um *argumento* está em *pleno direito, se ele o converte*" – NFW, pág. 14.

resultado de uma observação regular de fenômenos -, mas temos sim de procurar entender quais as conseqüências de se *adotar* um tal modo de apresentação, 'que se segue daí?' – isso, porém, não tem interesse no tempo empírico, 'prático', histórico e social, e sim na geometria atemporal da gramática, no tempo de uma 'pragmática' (filosófica).

Podemos fazer por exemplo um deslocamento pronominal da terceira para a primeira pessoa singular, e perguntar 'que teria feito *eu* em tais circunstâncias?' A comparação pode inocentar ou condenar [278]. Falta de força ou presença de fraqueza, são *geralmente*, 'ainda que não sempre', o *começo* de um 'apelo pela inocência' (seja própria ou alheia). Trata-se de um 'modo de olhar para o caso' que *adotamos* quando 'não queremos julgar':

> "'Ele não deu a si mesmo força e fraqueza', etc. Geralmente isto é, ainda que não sempre, o começo de um apelo para a inocência (não culpa). Este é o *modo como olhamos* para o caso quando *não queremos* julgar"[279].

16- Liberdade e Experiência (própria)

> "Suponha que digas: 'se a vontade é livre ou não, só a experiência pode nos ensinar'. Outra coisa que tem sido dita: 'se *olhamos para dentro* de nós mesmos, lá *experimentamos* ou lá *vemos* uma *vontade livre*'. *Como* alguém olha para dentro de si e experimenta uma vontade livre nele mesmo? " [280].

Já passamos aqui para o outro lado da questão: as presumidas bases para a *inferência* que permitiria concluir que 'somos livres'. Eu *provo* que posso 'fazer o que quiser', que 'sou livre' – e, nesse caso, não mais que o presidiário – por exemplo, 'andando em torno do quarto' segundo minha própria previsão?[281]

[278] "Há casos em que você diz: 'veja como ele foi criado. Ele não tem força de caráter, etc.'. Que segue daí? Suponha que então eu pense para mim mesmo: 'o que teria eu feito sob tais circunstâncias ? Claro, exatamente a mesma coisa'. Mas eu poderia ter dito também: 'sim, ele é um canalha e assim eu também. Estou envergonhado e assim ele também'" – NFW, pág. 13.

[279] NFW, pág. 13.

[280] NFW, pág. 14.

[281] "1-) se estou bastante tranqüilo, estou inclinado a andar em torno de meu quarto e mover minha cabeça de várias maneiras, e posso dizer: 'Sim. Posso fazer isso. Posso fazer aquilo' etc. Eu ando em torno, desse modo, para provar a mim mesmo que posso andar como eu quiser. Ainda que seja óbvio, ninguém me compele a isso" - NFW, pág. 14.

É diferente o caso se a ação tem conseqüências importantes para mim e para outras pessoas – mas ainda neste caso permanecem ambas as possibilidades em aberto: lançar mão de um 'sentido forte' de liberdade da vontade, e fazer-se senhor da situação, ou enfraquecê-la ao limite do fatalismo, dizendo 'Não sou livre', ou 'Não escolhi as circunstâncias'[282].

17- O 'não-herói' – as bases da convicção.

E o que significa fazer esse lance ('não tenho escolha!')? Que estou efetivamente dizendo a mim mesmo quando digo 'não sou um herói'?[283] Trata-se de uma informação que será mais dia menos dia confirmada ou refutada pela ciência?

Neste ponto o texto dá lugar a um curto diálogo em estilo direto que passamos a sintetizar: L. pergunta se o sentimento de ser livre não é base suficiente para se dizer que se é livre, e, se não, quais são então suas 'bases de convicção'. A resposta de Wittgenstein aqui nos parece exemplar, coincidindo inclusive com a resposta final do último trecho do texto: 'Não há bases'. 'Você pode escolher o que quer que considere mais interessante'[284].

18- Descrição das circunstâncias – significação e ação (caridade)

Se a *significação* de uma expressão depende das circunstâncias de seu uso e aprendizagem, aonde vamos parar em sua descrição? As circunstâncias quer dizer as concomitantes, as anteriores e as posteriores?[285] Bem, não há uma fórmula para definir quanto de circunstâncias é suficiente em cada tipo de caso, e o exemplo que Wittgenstein dá em seguida parece sugerir que, em qualquer caso, devemos estar

---

[282] "2-) suponha que eu estivesse ocupado em fazer algo com grandes conseqüências para mim mesmo e para alguém mais. Posso lançar mão de um sentido muito forte para o que posso chamar de liberdade da vontade. (...) E posso também imaginar dizer a mim mesmo: 'Não sou livre. Que posso fazer? Não escolhi estas circunstâncias' NFW, pág. 13.

[283] "'Por que eu faria isso? Ninguém faria. Não sou um herói'. Neste caso, o que estou *efetivamente dizendo a mim* mesmo? Estou dizendo algo sobre leis científicas, ou sobre o que será provavelmente encontrado quando eles descobrirem mais sobre a mente humana? " – NFW, pág. 15.

[284] "Lewy. O sentimento de ser livre é base suficiente para dizer que se é livre? Wittgenstein. Não sei de que sentimento você está falando. Ao invés das palavras 'ele teve o sentimento' eu poderia muito bem dizer 'ele teve os pensamentos' Lewy. Suponha que eu pergunte: quais são as *bases de sua convicção* de *ser livre*. Wittgenstein. Posso dizer: *não há bases*. E, como para *todos os sentimentos*, você *pode escolher* o que quer que *considere mais interessante*" – NFW, pág. 15. A resposta não é o que se *diz*, é o que se *mostra* na resposta.

[285] "Se você diz: 'o *que é a significação*?', como poderíamos assentar algo sobre *descrever a significação* de uma sentença absolutamente? Você quer dizer por 'as circunstâncias nas quais isso é dito' as circunstâncias contemporâneas, ou as circunstâncias contemporâneas e antes, ou as circunstâncias contemporâneas, antes e depois? " – NFW, pág. 15.

atentos ao modo como as *ações* afetam o que se *quer dizer* nas circunstâncias em que se o *diz*:

> "Suponha que alguém tome uma *resolução* e diga 'serei mais caridoso de agora em diante', e em seguida atire o próximo com quem está falando para fora do quarto, sua *ação* afeta o que ele *quer dizer*?"[286].

19- Responsabilidade: frase infantil ou resultado de um embate

Uma declaração de responsabilidade pelas próprias ações, não sendo a observação íntima da própria causalidade em ação, pode ter várias significações: pode ser a repetição insignificante de uma 'mera frase' que se ouviu na infância[287], como pode ser altamente significativa, enquanto 'resultado de um embate' – e a elucidação disso é o que elucida sua significação[288].

Do mesmo modo dizer 'estou livre' tem sentido em suas circunstâncias, não como *informação* que se dá a si mesmo, mas, por exemplo, no final de um 'período de pressão'. Assim também o que a gramática de 'escolher' pode envolver é simplesmente a descrição dos 'pensamentos afins', dos 'pensamentos precedentes' e das 'circunstâncias' nas quais a escolha está envolvida[289].

20- O herói e o bolo – tipos de analogias – uso e propósito

'Não sou um herói' parece ter sentido análogo a 'isto não é um bolo', ou seja, o sentido de não ter sentido dizer de algo que ele seja algo outro. Mas como é feita a comparação no caso do herói?[290] Podemos entender a razão da analogia se atentarmos *para que* ela é feita. Uma possibilidade: 'para não ser feito responsável'.

---

[286] NFW, pág. 15.

[287] "'Sou totalmente responsável pelo que estou fazendo', ouço alguém dizer. Por tudo mais, eu sei que isso pode ser uma mera frase que ele ouviu na infância" – NFW, pág. 15.

[288] "Se você quer caracterizar a significação dessas palavras ('eu sou responsável' etc.), você terá de dizer se as palavras são *resultado de um embate* (*a struggle*). Não é isto uma parte de dizer o que a *significação* dessa palavra é? " – NFW, pág. 15.

[289] "Suponha que alguém que tenha passado o dia sob pressão diga: 'agora estou livre para fazer o que quiser', ele está dando a si mesmo a informação de que é livre ? Se alguém que estava tomando uma grave decisão diz: 'eu poderia fazer o que eu mesmo escolher', eu diria: 'se você quer oferecer sua significação, você terá de oferecer pensamentos afins a isso, pensamentos que precedem seu proferimento, e as circunstâncias nas quais isso é dito" – NFW, pág. 16.

[290] "Suponha que eu diga: ele está fazendo uma comparação de sua situação com uma coisa ao invés de outra. Ele diz 'não sou um herói', como pode dizer 'isso não é um bolo. Como isso poderia *ser algo outro*?' (...) Como ele sabe que não é um herói? Porque sempre agiu deste modo? No caso do herói nada há de análogo ao caso do bolo. Por que absolutamente você está fazendo desta analogia um ponto? " – NFW, pág. 16.

Outra possibilidade é a *atividade* de ver a vida de modo trágico[291]. Outra ainda é a 'exclusão de expectativas': não posso esperar que ele aja de certo modo[292]. Ele não é outra coisa (um herói): ele é apenas o que ele é.

Mas o ponto é que fazer isso não é fazer uma analogia. Quando digo que 'ele é assim mesmo', 'ele é como é' (que equivale a: 'alguma lei natural o compele a ser como ele é'), não estou indicando 'assim como' ele é. Não estou fazendo aí uma analogia, estou excluindo uma esperança: fazer isto está 'fora de questão'[293].

21- O imutável caráter inteligível – assumir e experimentar

'Ele não é um herói' quer dizer que 'ele não é o que ele não é', ou seja que 'você não deve esperar que ele seja quem ele não é', pois 'ele é como é', e 'nada pode mudá-lo': 'você tem de aceitá-lo como ele é' e 'não pode querer que ele seja outro'.

Esta série de expressões partilha a imagem do 'caráter imutável'. Mas quando dizemos que 'o caráter não muda', o que nunca dizemos é o que é 'isso' que não muda nunca[294]. Porém, este é o uso da expressão: você *assume* de certas coisas que *não quer* que elas mudem, e a isso chama de 'caráter'[295]. O ponto, afinal, é claro:

> "O *meu ponto* era que esses enunciados não eram *enunciados científicos, não* eram corrigidos pela *experiência*"[296].

Temos de atentar para o uso, não para a forma das palavras e, especialmente no caso da 'liberdade da vontade', temos de ver de que modo são usadas tais enunciações – as quais não têm absolutamente uso científico. Neste ponto Wittgenstein faz sua ressalva quanto à idéia de que 'nenhuma descoberta científica influenciaria' estas enunciações. Descobertas científicas modificam nosso modo de

[291] "Uma coisa é: para não ser feito responsável. Outra pode ser: uma atividade particular de ver o que há de trágico em uma vida humana. Você pode estar se dirigindo para isso se diz 'o que você quer? É assim que ele foi feito'" – NFW, pág. 16.

[292] "Entre outras coisas, dizer isso *exclui certas expectativas*. Posso esperar que Mr. Lewy aja em diferentes casos de modos diferentes. Então alguém diz 'o que você quer? Ele simplesmente *é assim*'" – NFW, pág. 16.

[293] "Isso *não é analogia*. Ele é *assim como*? A razão porque isso é dito é, em geral, de modo a dizer: '*exclua qualquer esperança*; isto está fora de questão'" – NFW, pág. 16.

[294] "Se você diz: 'o caráter não muda', o que é o objeto ao dizê-lo? Que é isso que pertence ao caráter? *Isso* nunca é dito" – NFW, pág. 16.

[295] "Em certos casos está perfeitamente tudo certo em dizê-lo. Você *assume* acerca de certas coisas que *não quer que elas mudem*, e chama isso de *caráter*" – NFW, pág. 16.

falar das coisas, sem dúvida, mas o ponto enfatizado aqui é que *não podemos* colocar o problema da elucidação da significação de tais expressões (e com isso a própria possibilidade de dizer que 'sou livre') na dependência de que um dia '*eles* descubram tal e tal' [297].

22- A imagem diamática (explicação histórico-econômico: embriaguês política)

Para não se dizer que Wittgenstein não falou também de flores, temos ao menos um parágrafo dedicado à explicação materialista dialética da significação. O texto diz de seu autor que ele julga mesmo 'muito natural' pensar em se reduzir *todas as explicações*, não exatamente a 'explicações materialistas'[298], mas a 'explicações econômicas de estados de coisas históricos'[299].

Wittgenstein parece se perguntar, diante disso, que paradigma esta *forma de apresentação* efetivamente nos coloca. Para poder compor e acompanhar as 'explicações econômicas de estados de coisas históricos' eu teria, provavelmente, de ler jornais, por exemplo (para nem aventarmos questões de doutrina). Mas os jornais, 50 anos atrás, escreviam "coisas totalmente diferentes a cada seis meses", reclama-se o texto. E mesmo o mais persistente leitor de jornais pode sempre estar equivocado a respeito de quais fatos partir a fim de fazer suas previsões[300]. Posso seguir em frente ainda e dizer que os jornais, realmente, não significam absolutamente nada: o que importa mesmo é a 'condição econômica do povo' (que tem fome, frio e pressa). Muito bem. Mas, uma vez tendo chegado aqui parece que agora está 'tudo explicado!'. Não nos damos conta de que, ao invés de termos 'explicado tudo', tudo o que fizemos foi '*adotar uma explicação*', a qual nos inebria como uma 'descoberta' (mesmo que possivelmente não esclareça nada)[301].

---

[296] NFW, pág. 17.

[297] "Esses enunciados não são usados como enunciados científicos absolutamente, e nenhuma descoberta científica influenciaria tal enunciado. Isso não é totalmente verdadeiro. O que quero dizer é: não poderíamos agora dizer 'se eles descobrem tal e tal, então direi que sou livre'. Isso não é dizer que descobertas científicas não tenham influência em enunciados deste tipo" - NFW, pág. 17. É notável que mais de uma vez Wittgenstein conceda certo poder de influência ao discurso científico sobre a elucidação filosófica, mas não a inversa.

[298] "A idéia de que você pode *conectar prever* o que um humano vai *escolher* com o materialismo é tolice. Previsão não significa que você preverá a partir de dados materiais – NFW, pág. 18.

[299] "É muito natural pensar que todas as explicações podem e deveriam ser dadas tal como explicações econômicas de estados-de-coisas históricos. 'Uma onda de entusiasmo religioso percorre a Europa', enquanto isso é efetivamente uma mera metáfora" - NFW, pág. 17.

[300] "Agora os jornais escrevem coisas totalmente diferentes a cada seis meses. Suponha que alguém tentasse explicar os eventos dizendo: 'porque basta ler o *Times* etc., para ver o espírito da nação'. (...) Você pode estar completamente enganado acerca de que fatos partir para fazer uma previsão" - NFW, pág. 17.

[301] "Você pode sentir: 'uma coisa eu sei: se as pessoas têm fome, elas querem comer. O frio quase sempre produz a reação de querer obter calor', etc. Você pode dizer agora, por ex.: 'o que os jornais dizem agora é

23- Experiência da escolha e experiência da liberdade de escolha

Sabemos 'por experiência' que temos escolha (afinal os termos psicológicos cotidianos vivem na confluência de confusões conceituais e experiências vividas, assim como a matemática vive de confusões conceituais e métodos de demonstração). Mas não é no mesmo passo, ou por causa disso, que sabemos que 'somos livres'. O erro do Bispo Barnes é pretender inferir, da vivência da possibilidade de escolha, para uma prova da verdade da tese do livre arbítrio – ainda que apenas em primeira pessoa[302].

Não podemos passar tão rapidamente do autêntico problema dos limites gramaticais do 'arbítrio' ('escolha voluntária') para o pseudo problema, ou problema filosófico, da tese do 'livre arbítrio' (o dilema 'liberdade x determinismo' que se lhe acarreta).

'A experiência me ensina que eu posso escolher'. Sim, ela ensina que eu 'posso escolher o que gosto', por exemplo, mas não que 'então eu sou livre para escolher o que eu quiser'. A experiência não me ensina que eu posso 'escolher escolher' [303] (e a gramática me ensina que 'não posso querer querer').

24- Escolher e Prever (1) – ações (alheias) e contradições

O primeiro da série de exemplos 'Escolher e Prever', que encerra o texto, introduz o caso das ações alheias: sua previsibilidade parece comprometida pelo fato de que ele possa fazer escolhas[304]. Mas a incompatibilidade não está em que ele faça previsões sobre minhas escolhas, ou eu sobre as dele. Mesmo que ele tenha previsto exatamente o que eu escolhi, nem por isso eu escolhi menos.

25- Escolher e Prever (2) – ações (próprias) e contradições – Lembrar

Previsão e escolha se tornam 'incompatíveis' nos casos em que a mesma

---

absolutamente nada. A condição econômica do povo é que é importante'. Uma vez que você tenha chagado a isso, ou tenha ouvido de alguém, a reação natural é pensar: 'agora está tudo feito'. É como se você *tivesse explicado tudo*, quando *tudo o que fez* foi *adotar uma explicação*, a qual poderia não ter explicado nada absolutamente. A descoberta inebria você" - NFW, pág. 17.

[302] 'A experiência constante e inevitável me ensina que tenho liberdade de escolha' (Bispo Barnes). Ele poderia ter dito: 'que tenho escolha'. Se ele tivesse dito isto eu concordaria. Dizemos que os humanos escolhem coisas; dizemos freqüentemente que eles escolhem fazer uma coisa ou outra" – NFW, pág. 18.

[303] "Ele poderia ter dito: 'a experiência constante me ensina que posso escolher o que gosto'" (...).Ninguém diria: 'escolha escolher tal e tal'. 'Eu escolho escolher caminhar' – tomo isto como vindo a dar no mesmo exatamente que dizer: 'escolho sair para caminhar'" – NFW, pág. 18.

[304] "Ele não diz apenas que pode escolher, mas o fato de que ele *possa escolher* contradiz o fato de que suas ações podem ser *previstas*" – NFW, pág. 18.

pessoa deve fazer tanto a previsão como a escolha[305]. As coisas parecem complicar ante a possibilidade de que eu me lembre, na hora de escolher, de minha própria previsão. Se eu escolher o que previ estarei escolhendo de fato ou apenas cumprindo uma previsão? E se eu não escolher o que previ então tenho de admitir que faço previsões erradas sobre mim mesmo[306].

Wittgenstein destaca aqui o tipo de dificuldade, o aspecto que o interessa no caso: a descrição de uma *atividade*, a qual parece estar pressupondo "*dois estados mentais contraditórios*" em uma mesma pessoa: 'certeza e incerteza', 'saber e não saber'[307].

Há incompatibilidade aqui porque dois estados mentais contraditórios não podem habitar a mesma alma, ao mesmo tempo - ainda que o papel 'aceite tudo'? Se previ e lembrei, *então* não escolhi? Se escolhi de fato, *então* não fiz realmente uma previsão? Se eu previ, então eu *sabia* o que ia fazer; se escolhi, então eu *não sabia* o que ia fazer – até ter escolhido. Se eu previ e depois eu escolhi então eu sabia e não sabia ao mesmo tempo o que é que eu ia fazer?

> "Enquanto questão *de fato*, podemos saber todo o tempo o que vamos escolher e, no entanto, um processo de escolha tem lugar"[308].

26 – Escolher e Prever (3) – Lembrar e Fazer – eu x outro – Ignorância

Podemos predizer não apenas o que alguém vai escolher, mas também *como* a pessoa escolherá, isto é, posso predizer todo seu 'processo de escolha'[309].

A incompatibilidade posta em foco está entre os pressupostos da atividade de 'prever', ou 'calcular' um processo de escolha, e a atividade de 'escolher' propriamente dita. O que Wittgenstein quer mostrar é que esta incompatibilidade não é epistêmica (devida a pressupostos científicos) nem é empírica (devida a dados observacionais). Se há exclusão aqui, ela não se deve a uma exclusão dos fenômenos entre si (como nas regras gramaticais para exclusão de cores).

---

[305] "Previsão é incompatível com escolha nos casos em que *você mesmo prediz* o que vai escolher, ou em que eu predigo e então lhe digo. Você pode imaginar que hoje predigo o que escolherei amanhã, e que efetivamente escolherei isso" – NFW, pág. 18.

[306] "Há a possibilidade de que, ao escolher, eu me lembre do que predisse, e há a possibilidade de que eu não lembre. As pessoas estão inclinadas a dizer que a situação na qual reside uma dificuldade é aquela na qual, ao escolher, me lembro do fato de ter previsto minha escolha" – NFW, pág. 18.

[307] "A *dificuldade* que sinto vem dar em algo como isso: *pode haver ambos, certeza e incerteza*? Pode-se dizer: em sua descrição você não está pressupondo *dois estados mentais contraditórios* nessa pessoa, de ao mesmo tempo *saber e não saber*? " – NFW, pág. 18.

[308] NFW, pág. 18.

Se há incompatibilidades *necessárias* neste caso, isto é, essenciais, então elas devem ser expressas na gramática das palavras, que guarda tudo que há de necessário neste nosso mundo. Só a gramática das palavras pode esclarecer o que as torna incompatíveis. Insistir na incompatibilidade entre calcular e escolher pode querer dizer apenas que nosso conceito de 'escolha' está definitivamente ligado ao de 'ignorância': que só podemos escolher enquanto não sabemos calcular – e assim que só falamos em 'vontade livre' porque somos ignorantes das leis da natureza[310].

Se essas leis fossem conhecidas então poderíamos 'saber' que não existe 'vontade livre'. Pois se soubéssemos o que não sabíamos talvez não tivéssemos ficado escolhendo[311]. Por outro lado, o conhecimento dessa coisas que não conhecemos poderia mudar, não a essência da vontade humana, mas sim toda a situação, e com ela as 'tarefas' que teríamos para realizar[312].

27- Escolher e Prever (4) (Moore e eu) – o jogo de azar e o de nomear

A possibilidade de fazer escolhas corre junto com a possibilidade de jogar um jogo, assim como a de calcular e prever lances. Mesmo que a parte que compete à escolha seja devida exclusivamente à nossa ignorância das leis, o fato é que *somos ignorantes agora*, e por isso podemos jogar os jogos que jogamos.

Podemos mesmo fazer esta previsão: se a previsão fosse possível então não teríamos escolha e não jogaríamos estes jogos. Talvez apenas não jogássemos mais estes jogos que conhecemos. Talvez o ponto dos jogos mudasse envolvendo cálculos para nós inconcebíveis e processos de escolha para nós incompreensíveis. Se pudéssemos prever o que hoje não prevemos, talvez não reconhecêssemos mais nossos jogos atuais como jogos, talvez os reconhecêssemos como jogos diferentes. A última frase anotada no texto é peremptória como a arbitrariedade da gramática,

---

[309] "Suponha que alguém diga: 'não apenas posso prever e dizer o que Mr. Malcolm vai escolher amanhã, mas posso também predizer todo o processo de escolha'" – NFW, pág. 18.

[310] "Quando falamos sobre escolher e alguém diz que isso não é compatível com calcular nossa escolha, podemos dizer: 'então nossa *escolha depende* simplesmente de nossa *ignorância*. Se não fôssemos tão ignorantes quanto somos, não teríamos escolha'. Você pode dizer: 'nossa apreensão (*apprehension*) de uma vontade livre é devida apenas à nossa ignorância das leis da natureza'" – NFW, pág. 19.

[311] "É como se, se conhecêssemos estas leis, poderíamos *saber que* não temos vontade livre. Por outro lado poderíamos dizer: 'se conhecêssemos estas leis, então nossa vontade não seria livre', no sentido de que pode-se dizer: 'se eu tivesse profetizado ao Mr. Malcolm o que ele ia escolher amanhã e se ele tivesse lido minha profecia, então ele não teria deliberado" – NFW, pág. 19.

[312] "O conhecimento dessas leis mudaria simplesmente a tarefa. Há verdade nisso. Pode-se dizer: 'ser capaz de calcular coisas que não podemos calcular agora alteraria igualmente toda a situação'; ((e se eu pudesse calcular coisas, ainda poderia dizer que calculo fatos de escolha)) " – NFW, pág. 19.

exprimindo sua moral: "Eu diria: você pode chamar a isso de um jogo diferente ou não chamar a isso de um jogo diferente"[313].

Não aprendemos a significação da vontade pela experiência, e nem por isso sua significação é inefável. A essência da vontade está expressa na gramática, e se manifesta tipicamente no modo de apresentação das ações próprias e alheias quando se quer ou não julgá-las (como boas ou más, por exemplo).

ANEXO III - *Apêndices*

ANEXO III.1- Quantificação Pronominal do Prefácio das IFs

Quando falamos em 'quantificação' e 'dinâmica pronominal' temos em vista simplesmente o modo como são introduzidos e distribuídos os pronomes pessoais (e nomes pessoais) na composição do texto, como recurso de incrementação da distribuição de vozes, ainda latentes, que compõem o Prefácio.

Discriminamos assim os dez parágrafos que formam o Prefácio, e podemos descortinar uma certa ordem na sua distribuição pronominal. No parágrafo 1 o reenvio é exclusivo à primeira pessoa (eu, me, minha intenção). No parágrafo 2, em meio a quatro 'eus' (*Ich*) aparece um 'nós' (*uns*).

No parágrafo 3 o 'eu' não aparece, só há uma segunda ou terceira pessoa ('*you*' duas vezes, na versão em inglês). Aqui aparecem claramente as opções do tradutor. No original alemão é usado *man* em relação a *Betrachter* (com reenvio a pessoa), e *sie* em relação a *diese* (*wenn man diese ausschied*) que não reenvia a pessoa, mas ao 'mesmos pontos' (*gleichen Punkte*) e suas 'imagens' (*Bilder*) (sendo que os dois 'you' da versão inglesa são usados para traduzir apenas o *Betrachter* do original, transferindo a voz da terceira pessoa, mais passiva – ele, o observador –, para uma segunda pessoa, mais ativa – "*so that if you looked at them you could get a picture of the landscape*"). Na versão em Português o reenvio à pessoa é mais de

---

[313] "Se Moore e eu jogamos xadrez ou roleta e um terceiro pudesse predizer o que acontecerá (dizendo-o a nós), nós simplesmente pararíamos de jogar roleta. Suponha que alguém diz: 'este não é absolutamente um jogo de azar. O que nos faz pensar que é um jogo de azar é apenas nossa ignorância'. Eu poderia contradizê-lo ao dizer: 'não. Isso é um jogo de azar agora, já que somos ignorantes; se no futuro não o formos mais, então isso não continuaria a ser um jogo de azar'" – NFW, pág. 19. "Podemos mesmo dizer que se a predição fosse possível, Moore e eu não jogaríamos o jogo. Você pode dizer: o ponto do jogo seria então diferente. E o ponto de escolher mudaria se tivéssemos uma previsão dele. Eu diria: você pode chamar a isso de um jogo diferente ou não chamar a isso de um jogo diferente" – NFW, pág. 19.

acordo como o original, na figura do 'observador' (do dativo *dem Betrachter*)[314], ao qual aquelas imagens (*Bilder*) poderiam oferecer um retrato da paisagem (*ein Bild der Landschaft*).

Nos parágrafos 4 e 5 volta a dominar absoluto o 'eu', seis vezes no parágrafo 4, e quatro vezes no parágrafo 5. No sexto parágrafo o 'eu', que aparece nove vezes, divide espaço apenas com os dois nomes pessoais mencionados no texto, Ramsey e Sraffa.

No parágrafo 7, ao lado de cinco 'eus' aparece um 'os outros' (*was Andre heute schreiben*), no sentido que chamamos de 'atual' ou efetivo, ou seja, reenviando a o que "outros escrevem hoje".

No oitavo parágrafo aparece o 'eu' uma vez, no início, e uma vez o 'outro', no sentido de um outro 'possível', ou seja, reenviando a "um ou outro cérebro" (*ein oder das andere Gehirn*) no qual estas notas poderiam "lançar luz".

No parágrafo 9, que como o oitavo e o décimo, começa pela palavra 'eu', este pronome aparece uma só vez, e o 'outro' duas: a primeira no sentido de um outro a quem não se quer poupar o "trabalho de pensar" (*Andern das Denken ersparen*), e a segunda provavelmente a este mesmo outro como alguém (*jemand*) que deve "pensar por si próprio" (*eigenen Gedanken anregen*).

No parágrafo conclusivo do Prefácio o pronome eu (a primeira pessoa) é reiterado duas vezes (*Ich* e *mir*), e posto em relação com seu 'tempo' (*die Zeit ist vorbei*), ou seu 'momento' (na tradução brasileira), enquanto um tempo já passado, no qual seu autor poderia ter corrigido ou melhorado (*verbessert*) suas notas, e assim 'ter escrito um bom livro'.

Podemos assim divisar três grupos de parágrafos no Prefácio das *Investigações*, segundo a distribuição pronominal, mantendo o décimo isolado: o grupo A (parágrafos 1-3) põe em relação eu, você/ele (*you* na versão em inglês e 'o observador' no original) e nós; o grupo B (parágrafos 4-6) põe em relação o eu do autor e nomes pessoais; o grupo C (parágrafos 7-9) relaciona então eu e os outros – nos três sentidos assinalados; e se quisermos, enfim, um grupo D (parágrafo 10), que relaciona o eu do autor do prefácio com o eu do autor do arranjo das notas que compõem o texto, confinado em seu próprio tempo (perdido).

---

[314] "Dar ao observador um retrato da paisagem" - na tradução de J.C. Bruni, acima referida.

ANEXO III.2- Correlação Numérica entre *TLP, 5.6* e *Prototractatus*

No *Prototractatus* o item 5 é especificado até 5.4 (o último aforismo do 'item 5' no *Prototractatus* é 5.4223)[315]. No *Tractatus* surgem os novos itens 5.5 e 5.6, sinalizando a reordenação sofrida pela versão final do texto. No *Prototractatus* a proposição 5 é analisada em 4 itens (5.1-5.4). No *Tractatus* em 6 itens (5.1-5.6). O 'solipsismo' (sujeito) ocupa, alternadamente com as proposições elementares (objetos), os itens 5.4 e 5.6 do TLP. Vamos traçar agora alguns paralelos numéricos entre o *Prototractatus* e o *Tractatus* de modo a caracterizar assim os deslocamentos no último arranjo das notas, pelo qual se altera completamente o final do item 5: do tema de 5.4223 do *Prototractaus* - que corresponde a 5.557 no TLP (sobre a 'aplicação da lógica') –, para o tema do 'solipsismo', que antes estava no meio dos aforismos 5.33ss do *Prototractatus*, e agora preenche o trecho conclusivo do item 5 do *Tractatus*, tomando o item 5.6 praticamente todo para si.

Queremos fazer notar que o longo item 5.3 do *Prototractatus* (que envolve 109 aforismos em seu escopo, de 5.3001 a 5.3432, pp. 161-190) e seu item 5.4, são desmembrados e redistribuídos de modo a formar os itens 5.3, 5.4, 5.5 e 5.6 do *Tractatus*, em sua configuração definitiva. Isto sinaliza, ao nosso ver, um reavaliação final, por parte de Wittgenstein, do peso lógico destes aforismos.

Vejamos algumas correspondências entre *Prototractatus* e *Tractatus*. Descontando um ou outro aforismo extemporâneo, *grosso modo* os aforismos se rearranjam do seguinte modo: 5.301 – 5.3073 (do *Prototractatus*) corresponde a 5.451 – 5.476 (do *Tractatus*). Respectivamente: 5.31 – 5.3344 corresponde a 5.51 – 5.5352. O trecho 5.335 – 5.33552 do *Prototractatus* é o que dará origem, no *Tractatus*, à maior parte de 5.6 - 5.641 (exceto 5.61), o seu trecho final quanto ao escopo do item 5.

Mas o *Prototractatus* continua, e seu trecho 5.34 – 5.404 corresponde a 5.55 – 5.5542 do *Tractatus*. O entrecho do *Prototractatus* 5.4041 – 5.4043 torna-se o 5.61 (1-4) do *Tractatus*. Em seguida, o *Prototractatus* 5.405 volta a corresponder a 5.555 do *Tractatus*, até 5.411, que corresponde a 5.556s, e finalmente o trecho 5.421 – 5.4214 (mais o aforismo 5.4223 isolado abaixo), o final do item 5 no *Prototractatus*, corresponde a 5.557 do *Tractatus*, agora penúltimo capítulo do item 5: final do novo

item 5.5, ao qual foi acrescido ainda o item 5.6 (o problema do solipsismo), recolhido dos antigos itens 5.3 e 5.4 do *Prototractatus*[316].

Esta tediosa correspondência numérica visava permitir focalizar o deslocamento de textos através do qual Wittgenstein, na versão final, resolve conceder um espaço de maior destaque ao problema do solipsismo, como conclusão de seu tratamento da questão de "quais sejam todas as formas possíveis de proposições elementares" (TLP, 5.55), antes da apresentação da forma geral da proposição, como abertura do item 6. De 6.01 em diante os aforismos do *Prototractatus* e os do *Tractatus* passam a se corresponder com bastante regularidade. Em comparação com o item 6, o item 5 sofreu bem mais amplas alterações de arranjo. O tema do solipsismo ganha maior relevância e destaque na versão final do *Tractatus*.

ANEXO III.3- Sentido e Significação são Conceitos Vagos

O sentido de uma enunciação passa a depender, como tudo mais, de suas circunstâncias de aplicação.

Para marcar esta questão acerca da radicalidade com que a *autonomia do sentido* passa a oscilar junto, ou mesmo a 'colapsar junto', com as diversas *significações* que as palavras adquirem, de acordo com suas *circunstâncias de uso e aprendizado* - uma vez que a significação da palavra é seu uso -, selecionamos e analisamos em anexo[317] um pequeno conjunto de parágrafos de *Zettel* (131; 150; 154) que põe em relevo o destino desta distinção clássica.

De que modo estaria garantida a autonomia do sentido, se agora o sentido não teria de ser algo 'completamente determinado' (seja pela coordenação de objetos simples em estados de coisas, no mundo, objetos de estudo das ciências naturais, seja pela ordenação de constituintes psíquicos, na mente, que competiria à psicologia estudar)? Como o sentido permanece autônomo se o sentido de uma

---

[315] Usamos a expressão 'item x' para reenviar ao conjunto de aforismos que caem no escopo deste aforismo. Por exemplo, o escopo do 'item 5' são todos os aforismos iniciados por 5; o escopo do 'item 5.44' todos os aforismos iniciados com 5.44.

[316] Há ainda um pequeno trecho do *Tractatus*, 5. 54 – 5.5423, que no *Prototractatus* vinha depois do aforismo 6 (de 6.001 – 6.005). Os atuais 6.001 – 6.002 do *Tractatus* não têm correspondente no *Prototractatus*.

[317] Anexo III.3- *Sentido e Significação são Conceitos Vagos*.

enunciação passa a depender de suas circunstâncias particulares de uso e aprendizagem da linguagem cotidiana?[318]

> "Como podem então o sentido (*Sinn*) e a verdade (*Wahrheit*) (ou a verdade e o sentido) da sentença colapsarem juntos? (Se sustentarem e caírem uma com a outra?)"[319].

A primeira coisa a lembrar será talvez, que a significação ou a verdade de uma proposição não tem de ser mais, exclusivamente, a *referência* da proposição (este é apenas um dentre diversos jogos de linguagem) - como a Imagem Agostiniana poderia nos ter levado a crer. Há inúmeras formas lógicas e a diversidade das ligações internas que podemos fazer ou deixar de fazer pelo uso da linguagem é tão grande quanto as formas de vida que se utilizam delas. O sentido é autônomo – e *por isso* podemos sempre distinguir uma mera exclusão gramatical da possibilidade de dúvida de uma ilusoriamente pretendida propriedade de uma certeza epistêmica absoluta.

Do ponto de vista gramatical, sentido e significação 'colapsam juntos'. *Zettel* 154, traz na forma de uma conclusão, como que extraída do exame e da comparação de certos exemplos particulares, a afirmação da essencial vaguidez dos conceitos de sentido (*Sinn*) e significação (*Bedeutung*). Cremos que vale a pena considerar o contexto dos exemplos do caso, para procurar neles os elementos criteriais que permitiriam extrair tal conclusão: "Por isso que sentido e significação (*Sinn und Bedeutung*) são conceitos vagos (*vage Begriffe*)"[320].

Zettel, 154, começa reenviando ao parágrafo 150, o qual nos apresenta um caso duvidoso de entendimento de uma exclamação, relativa à expressão de uma experiência pessoal, em um contexto em que uma palavra está por uma sentença (em língua desconhecida)[321]. Daí introduz, para comparação, uma expressão que

---

[318] Ou seja, das circunstâncias que estamos chamando de 'pragmáticas' (no sentido 'lógico', ou seja, 'gramatical', ou 'geométrico' e 'atemporal'), por oposição às circunstâncias 'práticas' (os problemas empíricos particulares e locais dos envolvidos nas circunstâncias em questão).

[319] Zettel, par. 131.

[320] Zettel, par. 154.

[321] "Alguém que não sabe português me ouve dizer em certa ocasião: 'Mas-que-luz-ma-ra-vi-lho-sa!' ('*Welch herrliche Beleuchtung!*'). Ele capta o sentido e usa ele mesmo a exclamação, assim como eu o fiz, mas sem entender cada uma das três ou quatro palavras separadamente. Entende ele a exclamação?" – Zettel, par. 150. Zettel 151 explica que a escolha deste tipo de exemplo, de expressão da própria sensação (*einer Empfindung Ausdruck*), é devida ao fato de que, neste tipo de caso "sons que não pertencem a linguagem alguma são ditos serem cheios de significação (*voll von Bedeutung*)".

funciona como parte do condicional de uma hipótese ('Se o trem...?')[322]. O ponto em questão é o exame dos tipos de caso em que ainda diremos que tem sentido dizer que a palavra está ('realmente') pela sentença.

Podemos então passar a imaginar circunstâncias nas quais o uso freqüente contrai uma frase em uma palavra só[323]. As palavras, pelo uso, mudam de sentido, o qual acompanha, colapsando junto, as significações, até os limites onde elas ainda têm uso. Que usos podemos excluir como sem sentido? Ora, o que *é preciso* é "imaginar como o uso da palavra é aprendido"[324], em que circunstâncias se poderia dizer isto ou aquilo.

Será preciso examinar (imaginar), enfim, o 'tipo de troca' lingüística (*Gespräch*) as regras do jogo permitem, o que se pode fazer em cada caso, que lance se pode ou não fazer com a expressão (no caso, a expressão parcial e a expressão contraída) naquele jogo de linguagem:

> "Mas lembre-se disso: em nossa linguagem alguém se diz 'Ele está chegando às 5 horas'; outro replica: 'Não, às 5 e 10'. Há também este tipo de troca (*Art Gespräch*) na outra linguagem? Por isso que sentido e significação (*Sinn und Bedeutung*) são conceitos vagos"[325].

Nada impede, por outro lado, que tomemos estes conceitos básicos, essencialmente vagos, e que façamos usos exatos de certas palavras, segundo o contexto e o propósito que temos em vista, seguindo o "curso de nossas investigações"[326].

---

[322] "(Sobre o nº 150). Pode-se facilmente imaginar uma linguagem na qual as pessoas usam uma única palavra para a exclamação. Mas como seria o caso de uma palavra para uma sentença como 'Se o trem...' ('*Wenn der Zug...*')? Em que tipo de caso poderíamos dizer que a palavra efetivamente está pela sentença (*Satz steht*)?" – Zettel, par. 154.

[323] "Digamos este: as pessoas começam a usar sentenças como as nossas, mas então surge a circunstância na qual a sentença tem de ser proferida tão freqüentemente que eles a contraem em uma única palavra. Assim estas pessoas poderiam ainda explicar a palavra por meio da sentença" – Zettel, par. 154. Podemos, em português, lembrar do coloquial 'vou-me embora', onde 'embora' *está por* 'em boa hora', ainda que ninguém se lembre (nem precise se lembrar) disso ao usá-lo.

[324] "Mas pode ainda se dar o caso de que as pessoas possuem *apenas* uma única palavra com aquele sentido, que seja para aquele uso? E por que não? É preciso imaginar como o uso da palavra é aprendido, e em que circunstâncias nós poderíamos dizer que a palavra realmente está no lugar daquela sentença" – Zettel, par. 154.

[325] Zettel, par. 154.

[326] "Nossa investigação não tenta *encontrar* a significação exata apropriada das palavras; ainda que estejamos freqüentemente *dando* significações exatas às palavras no curso de nossas investigações" – Zettel, par. 467.

> "(O que significaria, se alguém dissesse:'O tema musical diz-me a si mesmo'?)"- *IF, 523.* " 'O que seria neste caso a significação dos sons?' - Qual a significação deles na música?"- *IF, 529.*
>
> "A compreensão de uma frase da linguagem é bem mais aparentada com a compreensão de um tema na música do que se crê"– *IF, 527.*

I - Uso e Papel da música no TLP e nas *Investigações*

No TLP a música aparece como paradigma justamente do modelo enganoso ali defendido, de uma 'harmonia preestabelecida' entre 'linguagem e mundo'. A música entra no TLP como mais um exemplo a comprovar que, ainda que não aparente, é a *forma lógica* subjacente o que garante a unicidade e determinação do sentido musical em cada uma de suas diferentes manifestações, quando dizemos que a *mesma* música está tanto no material sonoro ouvido, na idéia musical do artista, na notação musical da partitura e no meio físico reprodutivo (o disco de vinil ou ainda os meios eletromagnéticos e eletrônicos atuais).

É interessante comparar os contextos nos quais a música é introduzida no TLP e nas *Investigações*, passando esta do estatuto de paradigma de uma teoria para o de uma questão por ser elucidada.

Depois de dizer em 3.11 que "o método de projeção é pensar o sentido da proposição", em 3.12 que "o sinal por meio do que exprimimos o pensamento, chamo de sinal proposicional" e em 3.13 que "na proposição está contida a forma de seu sentido, mas não o conteúdo", então, em 3.141 a música aparece como exemplo para ilustrar esta autonomia da articulação de sons com sentido:

> "A proposição não é uma mistura de palavras. - (Como o tema musical não é uma mistura de sons.) A proposição é articulada".

A relação de uma proposição com a realidade que ela figura, seu método de projeção, é algo que não aparece imediatamente na superfície da frase, estando em dependência de uma notação lógica adequada para ser exibida, assim como a escrita musical não parece ser, à primeira vista, uma "figuração da música" - o que

se revela ser o caso apenas ante uma consideração mais atenta[327]. Todos estes meios de manifestação (o disco de vinil, a fita K7, o CD, o MP3, a idéia musical, a escrita musical, as ondas sonoras) para expressarem a *mesma* música *têm de* ter algo *em comum*, segundo o *Tractatus*. O que eles têm em comum é a "mesma relação interna afiguradora" que existe entre "linguagem e mundo", ou seja, "a construção lógica" seria o que haveria de haver de "comum a todos" [328].

Deve haver uma 'regra geral' que permita 'traduzir' a música da partitura visual para o material sonoro, dos sulcos do vinil para o som, e do som material de volta para a partitura, uma regra geral que garanta a possibilidade de traduções mútuas através de uma "semelhança interna" entre todas estas configurações. "E essa regra é a lei da projeção" [329]. Nestas semelhanças internas o que reconhecemos em comum seria a *forma da afiguração*, não seu 'conteúdo' [330].

A partitura (notação escrita) representa a música (sua forma essencial) devido a uma semelhança interna oculta tal e qual aquela que deve existir entre a linguagem e o mundo, e que o TLP pretende estar trazendo à luz. A música é assim arrolada pelo jovem Ludwig como comprovação quase intuitiva da teoria do simbolismo lógico, defendida no TLP.

Se no horizonte das *Investigações* não se pressupõe mais uma oculta '*harmonia*' (esta mesma uma noção musical pitagórica) entre linguagem e realidade, aqui então a música deixa de ser um exemplo paradigmático que elucida uma teoria para se tornar uma questão, um problema: o que representam ou figuram as relações internas musicais, ditas comuns, entre o som auditivamente percebido, a escrita visual, os sulcos táteis no vinil para a sensibilidade da agulha, e os 'constituintes psíquicos' de uma 'idéia' ou de um 'pensamento' musical? O que o pensamento da *frase* (musical ou não), a escritura e a leitura da frase, a emissão vocal da frase (além do *modo* de *fraseá-la*) e a audição da frase têm em comum

---

[327] "À primeira vista, a proposição – como vem impressa no papel, por exemplo – não parece ser uma figuração da realidade de que se trata. Mas tampouco a escrita musical parece ser, à primeira vista, uma figuração da música (...). E, no entanto, essas notações revelam-se figurações, no próprio sentido usual da palavra, do que representam" - TLP, 4.011.

[328] "O disco gramofônico, a idéia musical, a escrita musical, as ondas sonoras, todos mantém entre si a mesma relação interna afiguradora que existe entre a linguagem e o mundo. A construção lógica é comum a todos" - TLP, 4.014.

[329] "Que haja uma regra geral por meio da qual o músico pode extrair a sinfonia da partitura, uma por meio da qual se possa derivar a sinfonia dos sulcos do disco e, segundo a primeira regra, derivar novamente a partitura, é precisamente nisso que consiste a semelhança interna dessas configurações, que parecem tão completamente diferentes. E essa regra é a lei da projeção, lei que projeta a sinfonia na linguagem das notas" – TLP, 4.0141.

[330] TLP, 3.13.

(para que exprimam a 'mesma' frase)? A resposta do Wittgenstein maduro já seria, a esta altura, previsível:

> "Como se fundamentam tais comparações? – Há aqui diferentes espécies de fundamentações" [331].

O contexto onde o *problema da música* é introduzido, nas *Investigações* (seção 520-30), é também elucidativo por reenviar, por um lado, diretamente à discussão do *tema* no *Tractatus*, por colocar claramente a questão 'lógica' (relações internas), o 'logicamente possível', em dependência da 'Gramática' - e ampliar com isso seu horizonte de consideração -, sem deixar, por outro lado, de colocar o problema da 'autonomia' da gramática e da radical 'arbitrariedade' que parece dela decorrer. Além disso, a *dissolução* deste problema tem também seu caminho indicado no parágrafo 520: a filosofia torna as palavras 'inúteis' quando não reflete devidamente em suas *aplicações* [332]; ou seja, sempre é possível uma 'elucidação completa' de uma situação contextual confusa, em nossa compreensão pragmática e filosófica da atividade terapêutico-gramatical do segundo Wittgenstein, e assim, se quisermos elucidar uma significação, seja a da música ou da linguagem, temos de atentar para os usos dessas expressões.

Que significa afirmar a autonomia da música ou a autonomia de uma imagem? Se o 'si mesmo' de uma imagem consiste, por exemplo, em sua 'estrutura', suas 'formas e cores'[333], então em que consiste o 'si mesmo' da música aquilo que o *tema* musical autonomamente 'me diz'? Consistiria sua estrutura em 'alturas e pulsos'? Ou seja, *melodia e harmonia* por um lado, e *ritmo* por outro? Mas,

---

[331] "A compreensão de uma frase da linguagem é bem mais aparentada com a compreensão de um tema na música do que se crê. (...). Por que intensidade e andamento devem movimentar-se exatamente *nesta* linha? (...). Como se fundamentam tais comparações? – Há aqui diferentes espécies de fundamentações" – IF, 527.

[332] ""Mesmo quando se concebe a frase como imagem de um estado de coisas possível e se diz que ela mostra a possibilidade de um estado de coisas, então, no melhor dos casos, a frase pode fazer o que faz uma imagem pintada ou plástica, ou um filme; e ela, em todo caso, não pode colocar o que não se dá. Portanto, depende inteiramente de nossa gramática o que é (logicamente) dito possível e o que não é, - a saber, o que ela autoriza?" – Mas isso é arbitrário! – É arbitrário? Não é com toda figuração em forma de frase que sabemos o que fazer. Nem toda técnica tem um emprego em nossa vida, e quando, em filosofia, somos tentados a contar entre as frases algo de inteiramente inútil, isso freqüentemente acontece porque não refletimos suficientemente na sua aplicação" – IF, 520.

[333] " 'A imagem diz-me a si mesma' – gostaria de dizer. Isto é, o fato de ela dizer-me algo consiste na sua própria estrutura, nas *suas* formas e cores. (O que significaria, se alguém dissesse: 'O tema musical diz-me a si mesmo'?)" – IF, 523.

justamente, "'o que seria neste caso a significação dos sons?'- Qual a significação deles na música?" [334].

Pois nas *Investigações* a música não é mais apenas um exemplo de algo que há 'em comum' às diversas manifestações de uma linguagem, mas também exemplifica aquilo que há de único, de perfeitamente singular e de insubstituível em certa frase lingüística, como ocorre com certos *temas* musicais[335].

A modificação da significação de uma expressão lingüística pode ser comparada com a modificação de uma expressão facial, a qual *deve* ser comparada com a "modificação de um acorde na música, quando o sentimos como transição para esta ou para aquela tonalidade". Esta última passagem, do parágrafo 536, a destacamos aqui menos devido ao que acrescenta e mais porque com ela podemos marcar uma limitação em relação ao próprio 'mundo musical' de Wittgenstein: ele se revela aí restrito ao chamado 'Mundo Tonal', o qual tem seus limites historicamente traçados pelo antecedente 'Mundo Modal' (dos gregos ao uso da dissonância no século XIV-XV) e pelo subseqüente 'Mundo Serial' (do atonalismo do séc. XX em diante)[336].

A comparação da linguagem com a música a adota, em geral, como paradigma de um sistema simbólico autônomo. Em que sentido? Antes de assumirmos e repetirmos o bordão é preciso ter alguma clareza acerca do que é, ou elucidar sob que aspectos se toma a 'música' e a 'linguagem musical', ou seja, em qual dentre seus diversos e polêmicos sentidos se as toma, em função das confusões que o discurso estético, científico ou filosófico apresentam a seu respeito.

Mais uma vez, menos que pretender apresentar 'a gramática dos sons' de Wittgenstein, nossa preocupação é a de procurar delinear aqui, de acordo com o conceito de filosofia gramatical defendido, alguns aspectos que caracterizam e norteiam, ao nosso ver, um olhar gramaticalmente terapeutizado sobre as confusões típicas dos discursos tanto da epistemologia, acerca dos sons objetivos, como da estética, acerca da subjetiva criação e percepção musical.

A 'autonomia da música' significa que temos nela a representação articulada de um conteúdo transcendente, que aí encontramos a expressão de um *pensamento*

---

[334] IF, 529.

[335] "Falamos da compreensão de uma frase (...) também no sentido em que ela não pode ser substituída por nenhuma outra. (Tampouco quanto um tema musical por outro)"- IF, 531.

[336] Em sua "história da linguagem musical", Wisnik conta como capítulos básicos o mundo 'Modal', 'Tonal' e 'Serial'" – Wisnik, *O Som e o Sentido*, pág. 09.

musical articulado, significa a imanência do seu conteúdo enquanto quintessência irracional, significa que seu conteúdo imanente é 'puramente formal' (ou mesmo 'puramente sentimental') ou significa ainda que a música não tem 'conteúdo' algum propriamente?

'Autonomia da música' significa que desde sempre as notações musicais se distinguem devido a sua capacidade de revelar, de maneira perspícua, a natureza essencial do *som em si* (como se vê na *descoberta* da *série harmônica* por Pitágoras), que as notações musicais são autônomas e arbitrárias em relação à realidade sonora que representam, ou que sua autonomia foi uma conquista histórica paulatina do racionalismo ocidental, uma conquista alcançada pelo moderno *Mundo Tonal* contra o antigo *Mundo Modal*, conquista esta que teria sido posta em crise pelo *Mundo Serial*? O que significa a ruptura da música do século XX com aquele mundo tonal racionalmente temperado, através do atonalismo, do dodecafonismo, do serialismo, do minimalismo e da música eletro-acústica, e que conseqüências o surgimento deste novo mundo musical (*Serial*, conforme designação de Wisnik) traz para a compreensão da autonomia da música?

Focalizamos mais o problema epistemológico-gramatical do conhecimento do som e de seus sistemas de notação simbólica convencionados do que de propriedades estéticas de tal ou tal sonoridade determinada, de tal ou tal *estilo* de composição ou execução musical – pensando uma 'Gramática dos Sons em Wittgenstein' em analogia com seu trabalho sobre a 'Gramática das Cores'.

Questão fulcral: Pitágoras *descobriu* matematicamente a natureza essencial do som em si na série harmônica, ou *codificou* uma primeira gramática dos sons, como sempre, autônoma e arbitrária?

Pitágoras descobriu a essência do som em si, ou convencionou uma notação simbólica que o mundo modal grego associou a uma semântica precisa, que o mundo tonal racionalizou (temperou) e explorou ao limite, e que com Schönberg se aboliu? As diversas notações usadas para registrar o som são meras convenções independentes de uma descrição objetiva da percepção do som em si? A fenomenologia do som revela sua verdadeira natureza, algo que depois as convenções simbólicas vêm apenas traduzir para uma linguagem formal? Temos acesso ao som em si, independentemente dos conceitos que usamos para descrevê-lo? O simbolismo musical representa, exprime ou constitui o sentido do som, tal como o percebemos?

II – O Som, sua Beleza e seu Sentido

Um primeiro passo é focalizar o discurso estético acerca do que torna um som 'belo' musicalmente, antes de tocarmos nas questões relativas à sua comparação propriamente dita com a linguagem (o que dá 'vida' a um signo?). Partimos assim de Diderot e de seu conceito de 'relações' na arte em geral para em seguida levantarmos com Hanslick alguns aspectos do discurso estético sobre a música em particular, e sua possibilidade de comparação com a linguagem. Depois destacamos algumas confusões típicas que o próprio paradigma da linguagem como modelo para explicar a arte suscitou, no século XX - a partir do trabalho de Hagberg -, além de algumas confusões providas pelo olhar histórico e fenomenológico que Wisnik e Adorno lançam sobre a música. Tudo entremeado de considerações wittgensteinianas maduras sobre o som e seu sentido.

Na introdução de seu ensaio investigativo[337], Diderot apresenta o 'belo' como uma daquelas coisas das quais "mais se fala e menos se conhece". Seu estilo, quase analítico, de abordar o tema, faz previamente uma recensão de posições filosóficas insuficientes quanto à sua determinação, por pecarem ora pelo excesso ora pela falta.

No que podemos ver como doutrina negativa do 'mostrar x dizer' de Platão, encontramos, segundo Diderot, a cada linha de suas obras, "exemplos de belo", de modo que ele "nos *mostra* muito bem o que ele não é, mas nada nos *diz* do que ele é". Na Imagem Agostiniana da Beleza Perfeita, Agostinho teria reduzido "toda beleza à unidade" ("O que me parece constituir antes a essência do perfeito que do belo"). Wolff, por sua vez, teria confundido "o belo com o prazer que ele ocasiona e com a perfeição", enquanto M. Crousaz "não percebeu que quanto mais multiplicava os caracteres do belo, mais o particularizava". Hutchenson, inventor inglês do '*sexto sentido*', "não provou sua realidade" além do que "seu princípio de uniformidade na variedade não é geral"; Shaftesbury teria tomado "o *útil* como único fundamento do belo" (revelando-se assim "mais defeituoso ainda que os precedentes"); e o Padre André, jesuíta, teria sido quem "aprofundou melhor o assunto", faltando-lhe, no

[337] Diderot, *Investigação Filosófica sobre a Origem e a Natureza do Belo* (1751) in: *Oeuvres Esthétiques* – par Paul Verniére, Col. Garnier, 1959, (pp. 387-436).

entanto, ainda, desenvolver adequadamente a "origem das noções que se encontram *em nós*, de relação, ordem e simetria" [338].

Para Diderot o conceito adequado ("em uma palavra, aquilo pelo que a beleza começa, aumenta, varia ao infinito, declina e desaparece"), só pode ser este: "Ora, não há senão a noção de *relações* capaz desses efeitos" [339], e por este termo "não entendo senão que, para chamar algo de belo, é preciso apreciar qual é o tipo de relações que aí reina"[340]. Partimos deste ponto por considerá-lo, de acordo com Wittgenstein, como fundamentalmente correto, apenas alguns *ajustes* e *esclarecimentos* sejam feitos: justamente em relação à noção de 'relações' (internas e externas), que devem ser situadas, gramaticalmente, para além das relações entre 'sujeito e objeto' a que se atém, compreensivelmente, Diderot.

Por um lado, a ilusão de que em estética se julga "pelo sentimento" é desmascarada por Diderot em termos semelhantes aos de Wittgenstein, ao se evocar aqui o processo de aprendizagem, o treino, como aquilo que torna um princípio 'fácil' de se aplicar, que torna uma regra fácil de ser seguida, e de modo tão 'súbito' (ou em *ein Augenblick*), que chega a parecer se dever a um 'sentimento'[341]. As *relações* de Diderot são tais, como na gramática, que dependem das 'circunstâncias' de uso e aprendizagem nas quais se inserem[342], mas, por outro lado, o que Diderot entende por 'relação em geral' é uma "operação do entendimento" [343].

As *relações* de que trata a estética são 'subjetivas' para Diderot, mas não apenas, pois "ainda que a relação não esteja senão em nosso entendimento, quanto à percepção, não tem ela menos seu fundamento nas coisas"[344]. Tal compreensão do interno e do externo como subjetivo e objetivo, como operação do entendimento com fundamento nas coisas, é o ponto confuso que a gramática pode vir a elucidar (através do conceito de 'ver aspectos' e 'relações internas'). Os 'ajustes' que aqui precisam ser feitos envolvem a noção de 'relações', a ser entendida como 'relações

---

[338] Diderot, Op. Cit., págs. 414-15. O interno 'em nós' é o que se nos apresenta como problema.
[339] Diderot, Op. Cit., págs. 418.
[340] Diderot, Op. Cit., págs. 419.
[341] "Ouso assegurar que todas as vezes que um princípio nos seja conhecido desde a mais tenra infância, e que façamos por hábito uma aplicação fácil e súbita dele aos objetos postos fora de nós, cremos julgar pelo sentimento" - Diderot, Op. Cit., págs. 419
[342] "Então a resposta ("*Qu'il mourût*") que não era nem bela nem feia, se embeleza à medida que se desenvolve suas *relações* com as *circunstâncias*. (...) Mude as circunstâncias e as relações" (do teatro francês para a Comedia dell'arte, por exemplo) e a frase, de trágica "se torna burlesca" - Diderot, Op. Cit., pág. 423.
[343] Diderot, Op. Cit., págs. 423.
[344] Diderot, Op. Cit., págs. 424.

internas', ou seja, 'regras gramaticais' (pois quando vemos aspectos o que vemos são relações internas), e a noção de 'operações', que não são 'do entendimento' mas operações *lingüísticas* e pragmáticas, ou seja, usos contextuais do simbolismo.

Quanto à música, portanto, temos com Diderot que o *belo musical* se deve basicamente à consideração das *relações* nas peças musicais, noção à qual pode ser reduzido tudo o que há de esteticamente relevante neste domínio[345].

Como se explorasse o conceito de 'relações' de Diderot, E. Hanslick entende o *belo, especificamente musical*, como algo que em nada depende de um 'conteúdo exterior', consistindo exclusivamente na *ligação* artística (ou *relações*) de sons entre si [346]. Em sua abordagem *do Belo* propriamente *Musical*, de 1854, Hanslick não combate apenas a intromissão dos 'sentimentos' em estética (o wagnerianismo), mas a própria noção de 'representação': é dela que derivam, segundo este autor, "os maiores erros da estética musical"[347]. Sua paradigmática defesa da 'autonomia da música' faz sua beleza inerir 'aos sons' sem a intromissão de pensamentos "extra-musicais" [348]. A instância estética decisiva ao tratarmos a música como arte é assim, para o austríaco Hanslick, a 'fantasia' ou imaginação [349].

O caráter de 'representação de um *conteúdo*', pela música, é substituído, por Hanslick, pelo seu caráter 'simbólico', no sentido de que o que fica da expressão musical é "uma *forma* essencialmente diversa" dela [350]. Hanslick acredita que os

---

[345] "Se se considera as *relações* nas peças musicais têm-se o *belo musical* (...), em qualquer objeto, sob cada *aspecto* que considereis as relações em um mesmo objeto, o belo tomará diferentes *nomes*". (...) "Pois todas estas palavras (ordem, arranjo, simetria) não designam senão modos de entrever as relações elas mesmas" – Diderot, Op. cit., pág. 420.

[346] "De que natureza é o belo na música?". Um belo 'especificamente musical' seria tal que "sem depender e sem necessitar de um conteúdo exterior, consiste unicamente nos *sons* e em sua *ligação* artística" Hanslick, *Do Belo Musical*, pág. 61. "O conteúdo da música são formas sonoras em movimento" – Idem, pág. 62.

[347] Hanslick, E. – *Do Belo Musical* (1854 - 8ª edição revista, de 1891), 2ª ed., Ed. Unicamp: 1992. "Não se trata de uma discussão ociosa opormo-nos expressamente ao conceito de 'representar', pois é dele que derivam os maiores erros da estética musical" pág. 09.

[348] "A beleza de uma composição é especificamente musical, isto é, inerente aos sons, sem relação com o círculo de pensamentos estranhos, extramusicais" – pág.10; indo contra aqueles que "rejeitavam do modo mais cabal a autonomia da música (como Liszt), apresentando-a aos ouvintes apenas como um expediente utilizado para evocar imagens" – Op. cit., pág. 11.

[349] "A obra musical surge da fantasia do artista para a fantasia do ouvinte"(...). "Tratando, portanto, de música como arte, deve-se reconhecer, enquanto sua instância estética, a fantasia e não o sentimento" – Hanslick, Op. cit.,págs. 18 e 19. Este ponto evoca, sem dúvida, a defesa kantiana de uma 'Imaginação Transcendental' tal como aparece na primeira *Crítica* e é depois desenvolvida na defesa da autonomia da estética na terceira *Crítica* kantiana, da *Faculdade de Julgar*. Não precisamos, porém, aqui, voltar ao tema dos juízos sintéticos *a priori*, cujas 'sínteses' interpretamos de modo *filosoficamente pragmático*, como já salientado no Anexo I. 3. Por nossa parte distinguimos, com Wittgenstein, 'ver aspectos' de 'ver isto' e de 'imaginar' (representações mentais nada figuram).

[350] "O que, na música, parece retratar determinados estados de ânimo, é simbólico" – pág. 38; e "Demos a ele o nome de 'simbólico' pois não representa de imediato o conteúdo, restando, porém, uma forma essencialmente diversa dele" – Op. cit., pág. 39.

sons, assim como as cores, possuem "em princípio e isoladamente, um significado simbólico" – algo que uma "hermenêutica" adequada poderia nos revelar[351].

Quanto à comparação propriamente dita, entre linguagem e música, que Hanslick critica, encontramos dez aspectos relevantes (entre analogias e desanalogias) que gostaríamos agora de elencar. Têm-se procurado elucidar a significação da música aplicando-se a ela as 'leis' da linguagem (além da matemática e da arquitetura), de modo a *reduzir* a primeira à segunda – que é o que Hanslick tem a criticar neste modo de comparação[352]. Com o segundo Wittgenstein, sabemos que a comparação não visa mais nenhuma redução a leis gerais, mas as noções vão se esclarecendo mutuamente umas às outras. Porém, as linhas de comparação sugeridas pelo próprio Hanslick nos parecem bastante relevantes.

A música não possui modelo na natureza, como a linguagem (relação arbitrária). Hanslick nos aconselha mesmo a resguardarmo-nos do preconceito de acreditar que um certo sistema musical (este nosso atual, por exemplo) seja 'natural' ou 'necessário'. Diferente da linguagem, a música "não exprime um conteúdo conceitual", de modo que, para falarmos dela, somos constrangidos a usar, ou "termos técnicos áridos", ou então "imagens poéticas". Para falar de música não temos senão metáforas[353]. A música é, assim, para Hanslick, uma *espécie de língua*, que falamos e compreendemos, "mas que não somos capazes de traduzir"[354]. Uma 'frase' musical se torna reconhecível enquanto tal quando os sons nela reunidos e postos em movimento fazem sentido.

Na música a dispensabilidade da noção de 'intenção' é patente. Se a expressão musical não é boa, de nada adianta apelar para a idéia de que 'na intenção' ela era boa. Na música o que é manifesto não é mais intenção, e o que

---

[351] "Como as cores, os sons também possuem, em princípio e isoladamente, um significado simbólico, que atua externamente e antes de qualquer intenção artística" – pág. 38; "Também possuímos uma hermenêutica, só que muito mais diligente, para o significado dos elementos musicais" – como para as cores. Op. cit., pág. 39. Ao nosso ver é a confusão entre uma Fenomenologia do som e uma Gramática dos sons o erro comum de Hanslick e Wisnik, como veremos.

[352] "Também com a linguagem (além da matemática e a arquitetura) se tem freqüentemente tentado estabelecer um paralelismo na música, e aplicar a esta última as leis da primeira" - pág. 85. "Toda característica e eficácia da música foi reduzida a analogias com a linguagem"- Hanslick, Op. cit., pág. 86. "Nos tratados musicais fala-se inúmeras vezes sobre a analogia que sem dúvida existe entre a música e a arquitetura" – Idem, pág. 21.

[353] "Como a música não possui um modelo na natureza e não exprime um conteúdo conceitual, só se pode falar dela com termos técnicos áridos ou com imagens poéticas (...). O que para qualquer outra arte não passa de descrição, para a música já é metáfora"- Hanslick, Op. cit., pág. 65.

[354] Hanslick, Op. cit., pág. 66. "Resguarde-se do equívoco de achar que este (atual) sistema musical seja o único natural e necessário" - Idem, pág. 139.

não é manifesto simplesmente não existe[355]. Este aspecto da música pode ser elucidativo da nossa linguagem.

Na arte musical a relação entre estrutura (a composição) e o estilo (a execução) é distintamente peculiar. Não tem sentido perguntar qual das execuções é mais *verdadeira* (mais fiel à composição original), pois não existe 'a música' independentemente de suas interpretações[356].

A língua e a música como não possuem "modelos na natureza exterior", vão - diria Wittgenstein – "se formando aos poucos e precisam ser aprendidas"[357]. Na busca da *origem* da significação lingüística e musical, quando chegamos a certo ponto, é "impossível retroceder ainda mais"[358] – para além das formas de vida.

O problema do 'conteúdo' na música pode ser elucidativo para uma compreensão não referencialista da linguagem. Se pensamos o conteúdo como 'determinado' por conceitos, então a música não tem nenhum – o que, contra Hegel, não a torna inferior às outras artes, muito pelo contrário. Na música "forma e conteúdo se condicionam e se complementam reciprocamente", não são *separáveis*, de modo que aí "não existem conteúdos diante de formas, porque esta arte não tem forma fora do conteúdo"[359].

Mas uma desanalogia fundamental aponta para o fato de que na linguagem "o som é apenas um signo", um *meio* para o "objetivo de exprimir qualquer coisa de completamente estranha a este meio", enquanto na música "o som tem uma importância em si, ou seja, é o objetivo em si mesmo"[360]. Assim, Hanslick conclui que "as opiniões mais desastrosas e confusas vieram da ânsia e se conceber a música como um tipo de linguagem". Um alvo desta crítica é a depreciação hegeliana da música, que não vendo nela nenhum conteúdo conceitual, nenhuma 'idéia', a rebaixa ante outras artes representativas[361]. Não se trata de comparar a

---

[355] "Não existe na música nenhuma 'intenção' que poderia substituir uma 'invenção' deficiente. O que não chega a se manifestar não existe de fato na música, e o que é manifestado deixou de ser pura intenção" – Hanslick, Op. cit., pág. 77-8.

[356] "A divisão da música em composição e execução (é) uma das mais conseqüentes particularidades de nossa arte" – Idem anterior, pág. 97.

[357] Hanslick, Op. cit., pág. 140.

[358] "Para as figuras a carvão podem ser comprovados os modelos na natureza; para o canto popular não; é impossível retroceder ainda mais" - Hanslick, Op. cit., pág. 147.

[359] Hanslick, Op. cit., págs. 159 e 160. "Se, assim, não podemos compartilhar o ponto de vista de Hegel sobre a falta de mérito na música, parece-nos ainda mais falso que ele atribua a esta arte somente a expressão da 'interioridade privada de individualidade' " - Hanslick, Op. cit., pág. 165-66.

[360] Hanslick, Op. cit., págs. 86-7.

[361] "Também Hegel, tratando de música, tem freqüentemente induzido a erros (...) ao atribuir à música determinações que ela em si jamais teve" - Hanslick, Op. cit., pág. 82.

música com a linguagem para reparar nela esta pretendida 'falha'. Na campanha de Hanslick, "uma estética musical" deveria mesmo estabelecer, com todas as suas conseqüências, o princípio segundo o qual "ao se tratar da essência específica da música, as analogias com a linguagem perdem toda sua utilidade"[362]. As filosofias da linguagem do século XX, quando se ocuparam de estética, parecem ter se empenhado, como o mostra Hagberg, em dar razão neste ponto a Hanslick.

Notemos que, no segundo Wittgenstein, não é mais uma certa definição da essência da linguagem o que elucida a natureza *comum* da música, mas é por um apelo à analogia com a natureza da música, colocando em questão o que *nela* os sons significam, que Wittgenstein quer elucidar a natureza autônoma e arbitrária da linguagem. É ao se tratar da essência específica da linguagem que a analogia com a música mostra toda sua utilidade.

Revelador do que barra o horizonte de visão de Hanslick é sua afirmação de que as "respostas que se encontram além da ponte escura envolvem milenários circunlóquios de um enigma primordial: a relação da alma com o corpo. Esta esfinge jamais se lançará dos rochedos" - acredita ele[363]. O *enigma não existe*, desde que compreendamos gramaticalmente o interno das relações, como constituído na *prática* da linguagem. Lançamo-nos sem medo com a esfinge, dos rochedos, e depois deste desterro encontramos esclarecida a ponte e, depois de passarmos por ela, o que encontramos é sempre, de novo e apenas mais e mais trabalho.

Em seu exame de diversas confusões promovidas, já no século XX, por analogias entre arte e linguagem, e linguagem e música em particular, Hagberg mostra que muitas delas são derivadas de influências e interpretações inspiradas na própria filosofia da linguagem de Wittgenstein. Mas reconhece que, com o segundo Wittgenstein, "a significação artística não pode ser mais sucintamente encapsulada ou reduzida a fórmulas definidoras do que a significação lingüística"[364]. "A natureza da significação artística pode ser iluminada por referência à significação lingüística apenas se clarificamos primeiro com considerável precisão a teoria particular da linguagem que empregamos na analogia", nota Hagberg[365]. Mas lembremos também

---

[362] Hanslick, Op. cit., págs. 89.
[363] Hanslick, Op. cit., pág. 111.
[364] Hagberg, G.L. – *Art as Language, Wittgenstein, Meaning and Aesthetic Theory*, Cornell Univ. Press, USA: 1995, pág. 07.
[365] Hagberg, Op. cit., pág. 31.

que é justamente para clarificar nossa concepção de linguagem que recorremos à música, a qual não é algo independente da concepção que falemos ter dela.

Passando por Susan Langer (1953) para quem a *Picture-Theory* é "o modelo da linguagem para a arte", por Collingwood para quem "o objeto imaginário precede tanto lógica como temporalmente a expressão", pela teoria de Ducasse para quem "imagens de sentimentos são, para a arte, análogos às idéias na mente do falante"[366], o que vemos é que, com idéias como estas, o grande problema estético, como a intransponível 'ponte escura' de Hanslick, passa a ser "uma função da óbvia incompatibilidade metafísica" entre a "emoção interna" e o "objeto exterior". "Como pode o sentimento *entrar* (*be got into*) no objeto?", pergunta B. Bosanquet em 1915. Ou seja, tratar-se-ia fundamentalmente do "misterioso movimento do privado para o público"[367]. Nestes casos tudo o que encontramos são "vestígios estéticos de uma mitologia lingüística"[368].

Danto, com sua teoria dos Indiscerníveis (1990), e Dickie, com sua teoria Institucional (1974) têm o mérito de colocar a *questão duchampiana*: "perguntar se estamos justificados ao incluir o que parece ser meramente uma coisa real na categoria mais alta de arte"[369]. A música de Schönberg, por exemplo, é para ser "contada com a de Bach e Brahms como música?"[370]. Um certo traço é para ser contado como signo lingüístico? Um certo corpo é para ser visto como uma pessoa? Os três campos de analogia não têm mais um centro de referência fixo.

Margolis (1980), com apoio em Strawson (*Individuals*, 1959)[371], procura especificar as "analogias entre pessoas, arte e linguagem: um corpo se torna uma pessoa, marcas se tornam linguagem e um objeto torna-se uma obra de arte". Nestas teorias é uma certa teoria da linguagem o que tem sido tomado como 'o fundamental' [372]; nestas novas harmonias é a linguagem que dá o tom. Por nosso lado, não dispomos e nem pretendemos vir a dispor de qualquer teoria da linguagem, mas concordamos com Hagberg que a "melhor estratégia" para elucidar a "experiência estética" continua sendo a das "investigações da linguagem"[373].

---

[366] Hagberg, Op. cit., respectivamente, págs. 09, 35 e 55. Hagberg recorre aqui a uma interpretação das *Investigações*, 256 (o uso de 'S'), 258 (falar de 'certo'), e 293 (os 'besouros na caixola'), Op. cit., págs. 123-131.
[367] Hagberg, Op. cit., págs. 120-21.
[368] Hagberg, Op. cit., pág. 135.
[369] Hagberg, Op. cit., pág. 154.
[370] Pergunta Hagberg, com apoio em *Sobre a Certeza*, 206, Op. cit., pág. 157.
[371] Hagberg, Op. cit., pág. 162.
[372] Hagberg, Op. cit., pág. 170. "Nestas analogias tem sido a linguagem o fundamental" – idem, pág. 185.
[373] Hagberg, Op. cit., pág. 190.

Se, contudo, nos dispomos a investigar a linguagem musical, não podemos nos restringir ao Mundo Tonal, que em muitos tratados de música é apresentado como sendo toda a música ocidental (ou, ao menos, toda a que importa). A chamada 'crise do sistema tonal', no século XX, vista por Wisnik como o "fim do grande arco evolutivo da música ocidental"[374], demanda talvez uma abordagem tópico-comparativa para a devida compreensão de seus limites, marcados pelo 'primitivo' Mundo Modal e pelo 'incompreensível' Mundo Serial – dado o padrão tonal.

Os 'Mundos' Musicais

Queremos concluir este esboço de problematização gramatical do som e seu sentido destacando alguns obstáculos que nos parecem ainda fazer resistência a uma visão mais esclarecida da compreensão musical da linguagem e do entendimento lingüístico da música. Trata-se de confusões conceituais sistemáticas que queremos por fim indicar como alvos preferenciais de uma terapia gramatical do conceito de música.

No mundo Modal a música, com seu "caráter sacrificial"[375], trazia consigo uma semântica política e moral considerada como intrínseca. Na Grécia, o papel da Ginástica e da Música, na formação dos cidadãos, corresponderia ao das nossas 'educação física' e 'educação moral'. A audição de uma escala deveria criar no ouvinte imediatamente uma *disposição* determinada, para a qual ele fora devidamente treinado. A marca do mundo modal é sua semântica fixa em escalas moduladas e seu uso político[376].

O mundo Tonal tem sua origem com o "uso das dissonâncias" a qual "teve início, de forma paulatina, do séc. XII até o séc. XV", e "limitou-se à 8ª, salvo exceções", segundo Hanslick [377]. Com a 'racionalização' dos tons por Bach, a 'afinação temperada', com suas divisões iguais, abre-se, na prática, a partir do

---

[374] Wisnik, J.M. – *O Som e o Sentido*, Cia das Letras, 2ª ed., São Paulo: 2001, pág. 11.
[375] Wisnik, *O Som e o Sentido*, Op. cit, pág. 28.
[376] Os quatro modos gregos principais possuíam um significado fixo: o modo Eólio era música de farra (festas e vinho), o Frígio dispunha para a guerra (música marcial), o modo Lídio era música de lamento e, para solenidades, políticas ou religiosas, se acionava o modo Dório. A música modal era um meio para um fim político-pedagógico, uma "percepção patológica", segundo Hanslick (Op. cit., pág. 125). Também na China modal o Fá (keng) significava o príncipe, Sol (chang) os ministros, La (kio) o povo, Do (tché) os negócios e Re (yu) os objetos (cf. Wisnik, Op. cit., pág. 76: A *Economia Política dos Intervalos*).
[377] Hanslick, Op. cit., pág. 137.

começo do séc. XVIII[378], a temporada de exploração do mundo tonal até o extertorar de seus limites (com Wagner e Mahler).

Com o rompimento schönberguiano com o tonalismo (1909), o caos atonal é ultrapassado pelo sistema dodecafônico (1923), e sua definição de uma nova noção básica, a noção de 'série'[379]. O "espaço sonoro" torna-se, assim como o espaço lógico tractariano, "inteiramente neutro, homogêneo, isotrópico, não orientado (...). A série é invariável, não codificada, relativística, descentrada e descentrante", definindo-se então como "uma estrutura puramente relacional dos intervalos" (as 48 permutações possíveis)[380].

Tendo perdido a semântica moral fixa do mundo modal, o temperamento tonal adquire uma nova 'moral', a qual consiste em "instaurar uma crise para repará-la a seguir". Este é o "pacto que funda a tonalidade"[381].

> "Como disse Hegel da música, a volta à conciliação consoante é o 'único movimento verdadeiro' depois da tensão dissonante". E já "para Adorno, contemporâneo de Schönberg, o único *movimento verdadeiro* da contradição está justamente no recusar-se à conciliação, como forma de negar as relações sociais coisificadas". "A construção de uma série, escreve Schönberg, tem por objetivo retardar o maior tempo possível o retorno de um som já escutado"[382].

Uma fé hegeliana na história orienta o trabalho de Wisnik, como o de Adorno, na intepretação do som e seu sentido no mundo serialista contemporâneo. Mesmo criticando o 'hegelianismo de Adorno', que toma Beethoven como padrão de medida[383], na abordagem de Wisnik tal profissão de fé é assegurada quando ele, por exemplo, confia a Stockhausen o papel de representar uma 'fase' que guardaria "em

---

[378] "A solução foi a afinação temperada, adotada somente no começo do séc. XVIII" – pág. 130; e a "padronização do intervalo mínimo, o semi-tom". O 'espaço sonoro' fica assim "racionalizado pela divisão igualitária" – Idem, Wisnik, Op. cit., pág. 131.

[379] "O atonalismo define-se na obra de Schönberg por volta de 1909 e espera até 1923 a sua sistematização dodecafônica, através da qual se procura ultrapassar o caos atonal pela definição da *série*" – Wisnik, Op. cit., pág. 143.

[380] Wisnik, Op. cit., págs. 181 e 179.

[381] Wisnik, Op. cit., págs. 139.

[382] Wisnik, Op. cit., respectivamente, págs. 147, 170 e 174.

[383] "O hegelianismo de Adorno tem como referência (...) a obra de Beethoven" - Wisnik, Op. cit., nota 29 da pág. 247. Mais que uma teoria filosófica sobre a música, Adorno parece pretender uma teoria filosófica musical, como "teoria social" que possa "explicar a justiça ou injustiça estética que está no âmago dos objetos" - Adorno, *Filosofia da Nova Música* (1958), Ed. Perspectiva, 3ª ed., São Paulo: 2002, pág. 30

si" toda a potencialidade da fase seguinte[384]. Wisnik acredita que a música possui uma "vocação antiga para ensaiar no seu próprio campo as possibilidades de transformação que estão latentes na história"[385]. Quanto a isso nada sabemos (das lactências ocultas da história), mas desconfiamos de haver aí, em lugar de uma 'autêntica vocação' apenas mais um mito antigo.

Longe de confiar nos desdobramentos imanentes dos conteúdos latentes no espírito do tempo, a partir de Wittgenstein, e do 'convencionalismo radical' da gramática, não temos de confundir o sentido do som com o 'sentido histórico' pressuposto, e nem confundir a 'fenomenologia' do som com sua gramática - isso em relação a cores, a dores, a sons, a números o que seja. O olhar de Wisnik, seu modo de ver, o coloca em uma sinuca típica, entre uma "Interpretação dialética" *ou* uma "pós-moderna alegoria do vazio"[386] – pseudo dilema que não *tem de* existir desde o ponto de vista de uma pragmática filosófica.

A consideração histórica de Wisnik é precedida, como ele explica na introdução de *O Som e o Sentido*, por uma "descrição geral do fenômeno sonoro e de seus modos de uso (o som, o ruído e o silêncio)". A abordagem prévia do som como *fenômeno*, sobre o qual recaem as *interpretações históricas*, denuncia, para nós, a principal falha estrutural de sua abordagem do problema do sentido. Esta oscilação 'dialética' entre a objetividade do som (fenomenológica), e sua subjetividade (histórica), grassamente presente também em Adorno[387], constitui justamente o dualismo enganoso da abordagem, na qual uma gramática dos sons não precisa cair. Uma tal 'descrição geral do fenômeno' nos indica, antes de mais nada, a presença de uma confusão filosófica típica, entre razões e causas, entre gramática e experiência.

---

[384] "Stockhausen poderá chamar a atenção" no futuro devido talvez a "essa ambivalência que está contida em Bach, a de ser o último representante de uma fase, guardando em si toda a potencialidade da seguinte" – Wisnik, Op. cit., pág. 219. Diz também Adorno que "Os novos meios da música são, contudo, o resultado do movimento imanente da música antiga, da qual se distingue também por um salto qualitativo" – Op. cit., pág.19.

[385] Wisnik, Op. cit., pág. 213.

[386] Wisnik, Op. cit., pág. 191.

[387] A 'morte da arte', tal como "hoje se delineia, seria unicamente o triunfo do puro ser sobre a visão da consciência que a ela pretende resistir e se opor" – Adorno, Op. cit., pág. 22. Vemos aqui apenas uma metafísica dialética presumida, um modo de apresentação adotado, resultado de uma dieta unilateral de imagens, alvo de uma terapia gramatical. "Esta tensão, que se resolve na obra de arte, é a tensão entre sujeito e objeto, entre interior e exterior" - Adorno, Idem, pág. 27. Falta a Adorno clareza sobre relações internas e externas. A negação da redução empirista não leva à afirmação positiva da transcendência (nem no TLP nem nas IFs), e a recusa de um apelo transcendental (nas IF) não se apóia em uma teoria da imanência dialeticamente negativa – como sugerimos no Anexo II.1.

Adorno vê em Schönberg um momento histórico no qual a 'autonomia da música', duramente conquistada pelo mundo tonal, entraria em cheque. "O deslocamento do conteúdo social da nova música radical, (...) não se deve ao fato de que esta música tome posições, mas ao de que destrói hoje, desde o interior, (...) esses muros que a autonomia estética havia levantado tão cuidadosamente pedra sobre pedra" [388]. Há aqui uma incompatibilidade entre a visão historicista da autonomia estética e a concepção da autonomia de sua linguagem.

Wisnik admite a arbitrariedade do 'recorte' que estabelece o que é um 'som' no contínuo de ruídos que ouvimos – assim como é arbitrário o recorte que fazemos no contínuo do arco-íris a fim de identificarmos e nomearmos as cores. Mas reconhece, como 'fenômeno acústico decisivo' para a ordenação do espaço sonoro, "a série harmônica subjacente a cada som"[389] – a abordagem fundante da racionalidade e da metafísica ocidentais por obra de Pitágoras (a primeira aplicação consistente da matemática – formas - à realidade exterior essencial - conteúdos). Wisnik é devidamente ambíguo ao abordar o assunto, dizendo ambas as coisas, que Pitágoras "formulou" e que Pitágoras "descobriu" a série harmônica.

> "Pitágoras foi quem primeiro *formulou*, na tradição do ocidente, o caráter numérico e harmônico dessas formações sonoras (...). A *descoberta* desta ordem numérica inerente ao som teve largas conseqüências para a edificação da metafísica ocidental" (a 'música das esferas')[390].

A série harmônica parece constituir a realidade independente do som, trazida à luz pela notação matemática. Para Pitágoras, "a música das esferas não é apenas ideal, mas constitui uma realidade física"[391] – e o que o prova é sua 'estrutura matemática'. Há na série harmônica uma relação exata entre comprimento da corda e a altura do som[392], *descoberta* por Pitágoras. Os primeiros harmônicos geram o acorde básico (de 1ª, 4ª e 5ª). Mas todas as outras notas soam também na série

---

[388] Adorno, *Filosofia da Nova Música*, Op. cit. pág. 155. Já para Wisnik a nova música minimalista exarceba a autonomia musical a níveis insuspeitados: "A música minimal expõe a nu processos sonoros que parecem se realimentar não da intervenção do artista, mas de sua própria lógica autônoma, até atingir a entropia"- Wisnik, Op. cit., pág. 195.

[389] Para fazer seu "recorte, que equivale à decomposição arbitrária do contínuo do arco-íris", o fenômeno acústico decisivo foi "a série harmônica subjacente a cada som" - Wisnik, Op. cit., pág. 59.

[390] Wisnik, Op. cit., pág. 62. Curiosamente, Adorno omite Pitágoras de sua história da música.

[391] Gorman, P., *Pitágoras, Uma Vida*, Círculo do Livro, São Paulo: 1979, pág 183.

[392] Na série harmônica, dada a fundamental (1 inteiro, Do, por exemplo), o primeiro harmônico é a 8ª (½), o 2° uma 5ª (Sol - 2/3), o 3° uma 4ª (Do - ¾), o 4° em 4/5, e o 5° em 5ª (Sol - 5/6).

harmônica 'completa' de cada nota (o microcosmo) – e somos nós que só percebemos bem os três primeiros harmônicos. Se percorrermos todo o espaço lógico-sonoro as hierarquias se esborroam.

O quando de confusão pode haver em torno de Pitágoras é algo bem ilustrado por seu biógrafo Gorman, para quem, sem dúvidas, "foi através dos sentidos que Pitágoras *descobriu* as consonâncias musicais. As circunstâncias em que essa *descoberta* se deu não eram de modo algum ideais ou místicas; ele caminhava quando ouviu os martelos de um ferreiro produzirem os sons das consonâncias musicais. Desse modo, a *descoberta* de Pitágoras ocorreu de um modo totalmente empírico". Não se poderia pedir um exemplo melhor de confusão entre o empírico e o gramatical. Para o autor da biografia, parece que Pitágoras sempre foi um empirista inglês, e "sempre soube que, para o homem, os sentidos eram o ponto de partida para atingir o conhecimento das realidades que transcendiam os próprios sentidos" [393]. Segundo Gorman, "podemos afirmar com toda segurança que Pitágoras *descobriu o fundamento matemático das consonâncias musicais*" [394].

E a matemática seria o quê? A descrição de uma realidade última, mais fundamental? Uma super-ciência da essência a realidade? Ou antes uma estética, ou seja, uma pura construção de modelos que depois outras ciências de verdade vão *aplicar* a uma realidade qualquer? O que prova, sobre a natureza da música, a 'descoberta' de suas relações internas em correspondência com um sistema aritmético qualquer?

O convencionalismo radical (*full-blooded*) de Wittgenstein não deixaria 'pedra sobre pedra' dessas mitologias dos sons, assim como em sua gramática das cores ele já procurara desmitificar as confusões entre causas e razões, entre as palavras e as coisas, promovidas por discursos que não têm clareza sobre a natureza convencional e *a priori* da proposição gramatical (seja "o branco é mais claro que o preto", seja "o primeiro harmônico de uma nota qualquer *é sempre a mesma* nota uma oitava acima").

Os mistérios do som, e as confusões filosóficas armadas em torno dele, aguardam ainda uma abordagem sistemática, terapêutica e pragmática de suas regras gramaticais.

---

[393] Gorman, P., *Pitágoras,* Op. Cit. pág. 183.
[394] Gorman, P., *Pitágoras,* Op. Cit. pág. 186.

Pitágoras não *descobriu* as regras da série harmônica, como a trilhos objetivos preexistentes, que seguem até o infinito, onde se ocultam, por trás da realidade última; mas também não os inventou como a besouros mentais que tivesse tirado genialmente de sua mítica caixola mística ou de sua genial racionalidade empirista. Pitágoras foi, no máximo, perspicaz em ver/ouvir e selecionar os aspectos relevantes para uma notação simbólica adequada e soube comparar perspicuamente os aspectos tanto da matemática como da música que então, como nunca mais depois, propriamente, se *inventava*.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE