

## 1 - Harmonia, método e filosofia

Antonio Ianni Segatto

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SEGATTO, AI. Harmonia, método e filosofia. In: *Wittgenstein e o problema da harmonia entre pensamento e realidade* [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2015, pp. 19-79. ISBN 978-85-68334-62-1. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

---



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

# 1

## HARMONIA, MÉTODO E FILOSOFIA

I

Os primeiros registros da reflexão filosófica de Wittgenstein atestam a preocupação do filósofo com a questão da natureza do sentido proposicional, que ele associa não por acaso, diga-se de passagem, à questão da essência do mundo. Em uma anotação de 22 de janeiro de 1915, ele resume sua tarefa nos seguintes termos: “*Toda minha tarefa consiste em clarificar a essência da proposição. Isso significa especificar a essência de todos os fatos, dos quais a proposição é figuração. Especificar a essência de todo ser*” (NB, p.39). Nessa caracterização do sentido específico da tarefa a ser cumprida, dois pontos fundamentais são indicados: 1) especificar a essência da proposição significa especificar a essência de todos os fatos; 2) a proposição é uma figuração de fatos. A fim de compreender esses dois pontos e seus desdobramentos, é preciso dar alguns passos atrás e acompanhar o percurso que conduz a eles.

Nas primeiras páginas dos cadernos de notas que restaram,<sup>1</sup> Wittgenstein se vê às voltas com uma questão lógico-filosófica an-

---

1 Sabe-se que o *Tractatus logico-philosophicus*, finalizado em 1918, foi elaborado a partir do material que Wittgenstein havia compilado em sete volumes de

tiquíssima: a questão da possibilidade do discurso falso. O cenário a partir do qual a questão foi originalmente montada decorre de um paradoxo introduzido pela sofística, que põe em xeque a própria possibilidade do discurso enunciativo ou proposicional (*logos apophantikos*). Embora tenha origem na sofística, o paradoxo pode ser entendido como a conclusão da concepção radical de Parmênides acerca da relação entre ser, de um lado, e pensamento e discurso, de outro. Como se sabe, Parmênides enuncia no fragmento II de seu poema as duas vias possíveis de investigação: “é, e não é possível que não seja; não é, e é necessário que não seja”. Com estas palavras, ele não apenas estabelece a separação estrita entre elas,<sup>2</sup> mas indica, ainda que de maneira indireta, a necessidade de se tomar a via que diz respeito ao ser.<sup>3</sup> No fragmento III do poema, Parmê-

---

notas, cuja redação ele iniciara pouco antes da Primeira Guerra e terminara durante o serviço militar. Três desses volumes, conhecidos como “Gmunden Notebooks”, foram publicados em 1960 e os outros se perderam. Os primeiros dois volumes contêm notas tomadas entre 22 de agosto de 1914 e 22 de junho de 1915; o terceiro contêm notas tomadas entre 15 de abril de 1916 e 10 de janeiro de 1917 (cf. Frascolla, 2006, p.2). Sobre a composição dos “Notebooks” e a origem do texto do *Tractatus*, cf. também: von Wright, 1982; Venturinha, 2006; Potter, 2008.

- 2 As expressões que acompanham a enunciação de cada uma das vias excluem os enunciados iniciais da via oposta: “não é possível que não seja” exclui o “não é”, assim como “é necessário que não seja” exclui o “é”. Isso faz que ambas sejam impossíveis. A colocação de cada uma delas representa não apenas uma oposição à outra; ela significa também a sua eliminação. Como elas esgotam todo o campo de possibilidades, não se pode pensar uma terceira via entre ou além delas. Em suma, as duas vias são mutuamente exclusivas e exaustivas. Por outro lado, dado que não podem ser ambas verdadeiras simultaneamente, assim como não podem ser ambas falsas simultaneamente, elas são contraditórias e não apenas contrárias. É possível identificar nesse fragmento uma versão “forte” do princípio de não-contradição: se algo é, é completa e absolutamente, se não é, é absolutamente nada. Não é possível, portanto, ser ou não ser parcialmente. Sobre isso, cf. Souza (2009, p.31).
- 3 Como as expressões modais que acompanham a enunciação das duas vias são negativas, a necessidade da via positiva decorre a impossibilidade da via negativa. A modalização que acompanha a enunciação da via do “não é” cumpre, assim, um duplo papel: ela marca não apenas o fechamento da via do “não é”, mas também a abertura da via do “é”. Tivesse dito que “é, e é necessário que

nides avaliza essa necessidade ao fazer as condições ontológicas do ser coincidirem com as condições lógicas de inteligibilidade do ser: “é o mesmo que há para pensar e para ser”.<sup>4</sup> Da conjunção do que é posto nos dois fragmentos, segue-se que sobre o não-ser nada se pode pensar e dizer, nem mesmo que não é. Quem pensa e diz, pensa e diz o que é. Um discurso, portanto, ou diz algo, diz o que é, sendo necessariamente verdadeiro, ou não diz nada, não tem sentido e não pode sequer ser chamado de discurso. O aparente beco sem saída que resulta daí é conhecido pelo nome de *paradoxo do discurso falso*: não parece possível que um discurso seja, ao mesmo tempo, falso e significativo. Ele não só rouba do discurso enunciativo uma de suas propriedades mais fundamentais, sua aptidão à verdade e à falsidade, como ameaça a própria distinção entre verdade e falsidade. Não é nosso propósito reconstruir todos os episódios em torno desse problema na história da filosofia, mas cumpre dizer que ele constitui uma das molas que impulsionam o discernimento das condições de possibilidade da representação enunciativa da realidade no *Sofista* de Platão, que, por sua vez, constituirá o pilar para

---

seja”, Parmênides teria apenas enunciado apenas um dos lados da questão. Como nota Aubenque, o juízo que acompanha a enunciação da primeira via é um juízo apodítico em que se aplica a definição aristotélica da necessidade, isto é, a impossibilidade do contrário. E disso se segue que “a tese de Parmênides é a afirmação do ser, assim como a afirmação concomitante da necessidade dessa afirmação (ou, o que dá no mesmo, da impossibilidade da negação contrária)” (Aubenque, 1987, p.110).

- 4 Na verdade, a manobra é ainda mais radical. Instituindo o que se pode, a justo título, chamar de uma estratégia lógica de argumentação, Parmênides faz as condições ontológicas do ser uma derivação de suas condições de inteligibilidade: “se o pensamento tem uma forma essencial, que cabe à lógica investigar, se dessa forma podemos derivar condições que algo deve necessariamente cumprir para constituir-se como objeto de pensamento, se essas condições são, à luz da tese da inteligibilidade do ser, também condições ontológicas de possibilidade do ser, então uma reflexão lógica sobre a forma do pensamento pode fundar conclusões ontológicas acerca da forma essencial do ser. Assim, o poema não só pressupõe a harmonia formal entre pensamento e ser, como faz dela premissa fundamental no estabelecimento do que é, por essência, o ser” (Santos, 1996, p.439).

a primeira exposição sistemática da doutrina lógica da proposição, feita por Aristóteles no tratado *Da interpretação*.<sup>5</sup> Pressionado pela concepção de Parmênides, que ameaça “acabar com qualquer espécie de discurso”, o Estrangeiro de Eleia, personagem que conduz o diálogo platônico, admite a presença do não-ser no discurso e é esse o primeiro passo para a desmontagem do paradoxo:

Se [o não-ser] não se misturar [com a opinião e com o discurso], a conclusão forçosa é que tudo é verdadeiro; misturando-se, torna-se possível haver opinião falsa e também discurso falso, pois pensar e dizer que não é: eis o que, a meu ver, constitui falsidade no pensamento ou no discurso. (Platão, 1980, p.88-9 [260b-c])

Em linhas gerais, é esse o problema que está em causa quando Wittgenstein escreve nos seus cadernos: “uma figuração pode representar relações que não existem!!! Como isso é possível?” (NB, p.8). O cenário a partir do qual ele retoma o problema não é, porém, o do confronto da posição de Parmênides por Platão. Um breve olhar sobre seus primeiros escritos revela que Wittgenstein herda de Frege e Russell o pano de fundo da discussão sobre a possibilidade da representação proposicional da realidade. A certa altura dos manuscritos conhecidos como “Notas sobre lógica”, redigidos em 1913, ele resume a crítica a Frege e Russell e imediatamente se posiciona:

O sinal de asserção é logicamente desprovido de qualquer significado. Ele apenas mostra, em Frege, Whitehead e Russell, que esses autores tomam como verdadeiras as proposições assim indicadas. “|—” pertence, portanto, tão pouco à proposição quanto (por exemplo) o número da proposição. Uma proposição não pode dizer de si mesma que é verdadeira.

---

5 Para um tratamento mais detalhado, cf. Santos (1994, p.18-24); Santos (1996, p.438-443).

Toda teoria correta do juízo deve tornar impossível que eu julgue que essa mesa porta-caneta o livro. A teoria de Russell não satisfaz essa exigência.

É claro que entendemos proposições sem saber se são verdadeiras ou falsas. Mas só podemos saber qual o *significado* (*meaning*) da proposição se soubermos se ela é verdadeira ou falsa. O que entendemos é o *sentido* (*sense*) da proposição. (NB, p.103)

Não vamos retomar aqui mais do que os elementos mínimos para compreender o teor das críticas. Em relação a Frege, Wittgenstein direciona seu ataque, antes de tudo, a uma tese geral, a saber: a tese de que proposições são nomes de uma certa espécie de objetos, os valores de verdade. O papel lógico das proposições, segundo a concepção fregeana, é o mesmo papel de um argumento para uma função, seja ele um termo numérico ou não: assim como um termo numérico, por exemplo, introduz um número como valor de uma função, uma proposição introduz um valor de verdade, o verdadeiro ou o falso, como valor de uma função proposicional. Além disso, do mesmo modo como não há nada no nome que implique ser este ou aquele objeto seu significado, nada na proposição implica ser o verdadeiro e não o falso, ou o falso e não o verdadeiro, seu valor de verdade. De um ponto de vista estritamente semântico, o nome – seja ele um termo numérico, uma descrição definida ou uma proposição – está vinculado a um sentido, que encerra as condições de identificação do significado e nada mais do que isso. A consequência dessa maneira de compreender a proposição é a seguinte: se o sentido proposicional não contém nenhuma indicação de qual objeto – o verdadeiro ou o falso – é nomeado, a proposição não encerra, em si mesma, nenhuma escolha por um valor de verdade. Assim sendo, o sentido proposicional não comporta nenhuma assertividade e as proposições não são suficientes para introduzir uma representação do que as coisas realmente são. Essa exigência deve ser cumprida por outra noção. A isso responde a noção de asserção, que Frege opta por introduzir na conceitografia pelo sinal

“|—”.<sup>6</sup> O ato de escolha expresso pelo sinal incide sobre o sentido da proposição e o apresenta como verdadeiro. Disso se segue que toda asserção é a exteriorização do reconhecimento da verdade de um sentido proposicional, implicada por este reconhecimento, mas independente dele. Se no plano da constituição do sentido a proposição funciona como um nome, que nomeia um valor de verdade, mas não indica qual, no plano das condições de verdade, é preciso introduzir um elemento adicional capaz de cumprir essa exigência. Que se considere a seguinte equivalência: “ $5 + 3 = 8$ ”. Ela nomeia um valor de verdade, introduzido por seu sentido, mas não diz qual; “|—  $5 + 3 = 8$ ”, por seu turno, apresenta a verdade como sendo este o valor.<sup>7</sup> Embora não compartilhem nem os pressupostos nem as conclusões radicais de Frege, Whitehead e Russell fazem uso do sinal nos *Principia Mathematica*. De qualquer forma, a crítica de Wittgenstein também os atinge, já que ele recusa a própria ideia de que seja necessária a introdução de algo que sinalize a exteriorização do ato de reconhecimento da verdade de um sentido proposicional.<sup>8</sup>

Essa recusa é consequência, como procuramos indicar, da recusa da tese fregiana que dá origem a ela: a tese de que proposições são nomes. Pouco antes de escrever as palavras citadas acima, Wittgenstein já adiantava que “proposições não são nomes” (NB, p.98) e que “nomes são pontos, proposições, flechas – elas têm *sentido*. O sentido da proposição é determinado pelos dois polos *verdadeiro* e *falso*” (NB, p.101-2). É preciso, pois, diferenciar o modo de significação dos nomes e das proposições. Ao fazê-lo, Wittgenstein pode tanto recusar a concepção fregiana quanto escapar do paradoxo do

6 Embora Frege já tivesse introduzido o sinal para a expressão de um juízo na *Conceitografia*, publicada em 1879, esse sinal assume um novo papel a partir de 1891 com a introdução da distinção entre sentido (*Sinn*) e referência (*Bedeutung*). Cf. Frege (1967).

7 Cf. Santos, 1994, p.40-43. Para um tratamento mais detalhado e adequado dessas questões, cf. a seção III do texto citado.

8 Nos *Principia*, Whitehead e Russell se valem do seguinte exemplo para explicar o sinal de asserção: “se “|—( $p \supset p$ )” ocorre, ela deve ser considerada uma asserção completa condenando os autores ao erro a menos que a proposição “ $p \supset p$ ” seja verdadeira (como é)” (Whitehead e Russell, 1910, p.9).

discurso falso. Mesmo sem conhecer todos os antecedentes filosóficos envolvidos na questão da natureza do sentido proposicional, Wittgenstein reata com a tradição que remonta ao *Sofista* de Platão e ao *Da interpretação* de Aristóteles. Em suma, ao reatar com a linhagem platônico-aristotélica, ele mata dois coelhos com uma cajadada só. Assim como seus predecessores gregos, Wittgenstein entende que, para um nome, significar é simbolizar *algo*; para uma proposição, ao contrário, significar é escolher um dos polos de uma alternativa exclusiva. Com isso, coloca-se uma diferença entre nomear e descrever: um nome nomeia algo na realidade; uma proposição descreve uma concatenação possível de objetos simbolizados por nomes. Por essa razão, Wittgenstein pode estabelecer o paralelo de nomes e proposições com pontos e flechas, respectivamente. Uma proposição não deixa de ter um sentido se não descrever uma concatenação efetivamente existente, assim como uma flecha não deixa de ser uma flecha se não atingir o alvo.

O sentido da proposição define-se pela possibilidade de descrever as coisas tal como efetivamente são e tal como efetivamente não são, ou seja, pela possibilidade de que seja verdadeira e de que seja falsa. A menção aos dois polos – verdadeiro e falso – retoma uma noção fundamental para a caracterização da essência da proposição. No início das “Notas sobre lógica”, ele escrevia: “para entender uma proposição  $p$  não basta saber que  $p$  implica ‘ $p$  é verdadeira’, devemos também saber que  $\sim p$  implica ‘ $p$  é falsa’. Isso mostra a bipolaridade da proposição” (NB, p.94). A noção de bipolaridade exprime justamente a possibilidade mencionada há pouco. Compreende-se, então, por que Wittgenstein dizia que o significado da proposição é o que corresponde ou não à proposição, tornando-a verdadeira ou falsa; mas seu sentido independe da verdade ou da falsidade efetivas. Entender a proposição supõe saber o que deve corresponder a ela se for verdadeira e o que deve não corresponder a ela se for falsa.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> André Maury chama a atenção para o fato de que o *princípio do terceiro excluído*, isto é, “regra segundo a qual uma proposição é (atemporalmente)



O problema da distinção entre sentido e verdade, associado a um problema ainda mais sério, reaparece na crítica que Wittgenstein endereça à teoria do juízo de Russell. Para compreender a crítica, é preciso traçar ao menos algumas coordenadas do projeto filosófico deste último no período que vai de 1903 a 1913. Em contraposição a uma certa tradição idealista, Russell defende nos primeiros anos do século XX, na esteira de G. E. Moore, o que se pode chamar, emprestando a expressão de Peter Hylton, de “atomismo platônico”. Uma maneira de caracterizar o confronto entre essa concepção e o idealismo de T. H. Green e F. H. Bradley é retomar a distinção entre *ato* do juízo e *objeto* do juízo, correlata à distinção entre a esfera mental, em que se situa aquele ato, e a esfera não-mental dos objetos. Para Russell e Moore, ao contrário do que pensavam esses idealistas ingleses, em todos os atos ou estados mentais há um contato com um objeto que não é mental. Mais do que isso, segundo o “atomismo platônico” professado por eles, a mente não tem qualquer papel ativo na constituição do real. Ao contrário, ela é completamente passiva. Não por acaso, Russell fala, desde os *Princípios da matemática*, de uma forma de conhecimento direto ou por familiaridade (*acquaintance*), que é não senão uma relação imediata da mente com o objeto. No que diz respeito à proposição em particular, eles não aceitam a ideia de Green, segundo a qual todo conhecimento é judicativo, já que as proposições são elas próprias coisas independentes da mente com as quais se tem uma relação de familiaridade (*acquaintance*).

---

verdadeira ou falsa”, embora seja condição necessária e suficiente para definir o que é proposição em geral, não é condição suficiente para definir a “proposição com sentido”. Isso porque ele ainda não exclui as proposições lógicas. Para tanto, é necessário outro princípio, o *princípio de bipolaridade*, segundo o qual “uma proposição com sentido *pode* ser verdadeira e *pode* ser falsa”. O operador modal “pode”, presente na formulação do princípio, deve ser entendido como uma noção logicamente irreduzível. Dizer que uma proposição verdadeira tem sentido é dizer que ela, embora privilegie um dos valores de verdade, poderia ter sido falsa; dizer que uma proposição falsa tem sentido é dizer que ela, embora privilegie um dos valores de verdade, poderia ter sido verdadeira (Maury, 1977, p.11-53).

Em “A natureza do juízo”, Moore exemplifica a compreensão anti-idealista da proposição nos seguintes termos:

Quando, portanto, eu digo “esta rosa é vermelha”, não estou atribuindo uma parte do conteúdo de minha ideia à rosa, nem tampouco atribuindo partes do conteúdo de minhas ideias de rosa e vermelho conjuntamente a um terceiro sujeito. O que estou afirmando é uma conexão específica de certos conceitos que formam o conceito total “rosa” com os conceitos “este” e “agora” e “vermelho”; e o juízo é verdadeiro se tal conexão é existente. Similarmente, quando digo “A quimera tem três cabeças”, a quimera não é uma ideia em minha mente, nem qualquer parte de tal ideia. Não pretendo afirmar nada acerca de meus estados mentais, mas sim uma conexão específica de conceitos. Se o juízo é falso, isso não se dá porque minhas ideias não correspondem à realidade, mas porque uma tal conjunção de conceitos não se encontra entre os existentes. (Moore, 1899, p.126-7)

Conceitos não são fatos mentais. Na medida em que são compostas de conceitos, proposições também não o são. A verdade ou falsidade, por sua vez, é uma propriedade de relações entre conceitos, a cuja combinação dá-se o nome de proposição. O mais importante é que se algo merece o título de verdadeiro ou falso deve dizer respeito a um conceito. Ainda que seja falsa ou diga respeito a entidades que não existem, uma proposição expressa uma relação entre conceitos que dizem respeito a entidades que, de alguma forma, *são*. Uma quimera deve ser um conceito, pois é possível dizer que tem três cabeças. Portanto, ainda que não exista, isso não significa que não seja real. Como escreve Peter Hylton, “a resposta de Moore para o antigo enigma, como podemos fazer juízos (ou parecer fazê-lo) sobre o que não há, é que não podemos; tudo aquilo sobre o que (parecemos) fazer juízos, na verdade, *é* – ele tem ser, mesmo que não exista” (Hylton, 2002, p.142).

Por volta de 1900, Russell concebia também a proposição como uma entidade abstrata, feita de entidades mais simples, chamadas de termos. Mas identificar as entidades simples de que se compõe

a proposição ainda não significa explicar o que confere unidade a essa entidade complexa. Nesse período de combate ao idealismo, Russell se opõe à concepção de que a proposição é o produto de um ato da mente tanto quanto à ideia de que aquilo que confere unidade à proposição é um ato ou síntese mental. Uma proposição, e não apenas seus termos, não é algo que produzimos, mas algo que já está dado. Embora tivesse clareza sobre o que não confere unidade à proposição, faltava uma resposta positiva à questão.

Em meados da década de 1910, Russell se vê compelido a modificar sua teoria em função de sua concepção de verdade. Seu “forte realismo” e sua “atitude objetivista”, emprestando mais uma vez as expressões de Hylton, obrigam-no a conceber um juízo como uma relação entre uma pessoa e um fato. A verdade deveria, portanto, ser a correspondência entre nossos juízos e a realidade acerca da qual julgamos. Mas isso torna os juízos falsos uma relação entre uma pessoa e absolutamente nada, já que, nesse caso, não há nada que responda pelo que é julgado. A alternativa que resta é tratar verdade e a falsidade como propriedades simples e indefiníveis:

Segundo essa concepção, uma proposição verdadeira é um complexo que está em certa relação com o conceito de *verdade*; uma proposição falsa é um complexo que está na mesma relação com o conceito de *falsidade*; e os conceitos de verdade e falsidade são simples e indefiníveis. Dizer que a verdade é simples e indefinível, no entanto, é dizer que é inexplicável, que não temos uma ideia do que é para uma proposição ser verdadeira, ou do modo como uma proposição verdadeira difere de uma falsa. (Hylton, 2005, p.18)

Essa concepção, no entanto, traz novos problemas. Que uma proposição seja verdadeira ou falsa e que não possa ser as duas coisas é algo que não se pode explicar. Além disso, se não se pode explicar em que as proposições verdadeiras diferem das falsas, não se pode dizer por que as proposições verdadeiras são preferíveis às falsas. O próprio Russell, aliás, admite a dificuldade em seu artigo sobre Meinong:

Pode-se dizer – e essa é, acredito eu, a concepção correta – que não há problema algum na verdade e na falsidade; que algumas proposições são verdadeiras e algumas são falsas, assim como algumas rosas são vermelhas e outras são brancas [...] Mas essa teoria *parece* deixar com que nossa preferência pela verdade seja um mero prejuízo inexplicável, e não responde de forma alguma ao sentimento de verdade e falsidade. (Russell, 1973, p.75)

Russell não mantém essa posição por muito tempo. Poucos anos depois, ele deixa de considerar um juízo como a apreensão de uma entidade distinta do ato de julgar, uma proposição já dada, e concebe-o como uma relação entre uma pessoa e diversas entidades não-proposicionais. Segundo essa nova concepção, conhecida pelo nome de “teoria do juízo como relação múltipla”, trata-se de uma relação de ao menos três lugares (uma pessoa e duas ou mais entidades que compõem a proposição julgada).<sup>10</sup> Indo na direção contrária do realismo radical dos primeiros anos do século XX, Russell faz o juízo depender de um ato mental de unificação. No entanto, este ato não introduz nenhuma restrição acerca do que pode ou não ser julgado:

Russell não pode dizer que o que é julgado deve ser uma proposição, pois sua teoria do juízo não está subordinada a uma teoria independente da proposição. O objetivo é, ao contrário, que a teoria do juízo desempenhe o papel de uma teoria da proposição. Russell também não pode ter a pretensão de que o próprio ato mental de julgar imponha restrições sobre o que pode ser julgado, pois tal pretensão é um passo decisivo em direção à concepção kantiana do juízo. A teoria do juízo de Russell de 1910, portanto, não explica por que é impossível julgar um contrassenso; ela é, portanto, inade-

---

<sup>10</sup> Sobre a teoria do juízo como relação múltipla, cf. Russell (1966); Griffin (1985). Para uma comparação da teoria do juízo de Russell e as concepções fregeanas de juízo e verdade, cf. Santos (2008, p.74-8).

quadra para desempenhar o papel que Russell queria que ela desempenhasse. (Hylton, 2005, p.20)

Em 1913, Russell apresenta uma versão mais elaborada da teoria, mas seus defeitos são congênitos. No manuscrito conhecido pelo título de *Theory of Knowledge*, Russell introduz a noção de forma lógica. Ainda que um ato mental confira unidade aos elementos de que se compõe o juízo, a forma lógica determina como os objetos se organizam, “a maneira como os constituintes estão dispostos uns em relação aos outros” (Russell, 1984, p.98). Embora seja algo abstrato que condiciona a maneira como os objetos se organizam no juízo, a forma lógica é algo de que se tem conhecimento direto. Se os objetos de que se compõe uma proposição forem substituídos por variáveis, chegamos à forma (lógica) como esses objetos se combinam. A forma lógica de uma proposição como “O livro está sobre a mesa” seria, pois, a seguinte  $((\exists x)(\exists y)(\exists \Phi)\Phi xy)$ , isto é, “Algo tem alguma relação com algo”. Embora seja um objeto, a forma lógica, em função do papel que assume, tem que ser um tipo diferente de objeto. Russell, no entanto, não esclarece o estatuto peculiar desse tipo de objeto. Além disso, ele diz que a forma lógica não pode ser, ela própria, um constituinte da proposição, mas não esclarece o que são esses objetos que não ocorrem na proposição.<sup>11</sup> O mais grave, porém, é que, ao conceber a forma lógica um objeto, Russell não elimina a possibilidade de se julgar um contrassenso. Se a possibilidade de combinação de dois objetos em uma proposição não pode ser explicada em função dos próprios objetos e sua relação, tendo que recorrer à noção de forma lógica, essa possibilidade também não pode ser explicada em função da relação destes objetos com outro objeto, a forma lógica. Segundo Peter Hylton, é essa a objeção que Wittgenstein levanta contra a teoria do juízo de Rus-

---

11 A restrição visa evitar um regresso ao infinito: “Isso [a forma lógica] não pode ser um novo constituinte, pois se fosse, deveria haver uma nova maneira como ela e os dois outros constituintes estão dispostos uns em relação aos outros, e se tomarmos isso novamente como um constituinte, nos vemos enredados em um regresso ao infinito” (Russell, 1984, p.98).

sell, quando diz que ela não satisfaz a exigência de que é impossível julgarmos que essa mesa porta-caneta o livro.<sup>12</sup>


Tudo isto conduz à formulação, ainda sem muito refinamento nos *Cadernos de notas*, da tese de que a proposição é uma figuração. A tese começa a ganhar seus contornos em uma passagem redigida no dia 29 de setembro de 1914, que vale a pena reproduzir na íntegra:

O conceito geral de proposição traz consigo, também, um conceito completamente geral de coordenação entre proposição e estado de coisa: a solução de todas as minhas questões deve ser *extremamente simples!*

Na proposição, um mundo é montado experimentalmente. (Como no tribunal de Paris um acidente automobilístico é representado com bonecos etc.)

Isto deve dar imediatamente a essência da verdade (se eu não fosse cego).

Pensemos em escritas hieroglíficas, nas quais cada palavra representa seu significado! Pensemos que figurações genuínas de estados de coisas também podem concordar e *não concordar*.

“”: se nesta figuração o homem à direita representa o homem A e o homem à esquerda, o homem B, então o todo poderia, por exemplo, dizer: “A esgrime com B”. A proposição na escrita figurativa pode ser verdadeira ou falsa. Ela tem um sentido independentemente de sua verdade ou falsidade. Deve ser possível demonstrar nela tudo que é essencial. (NB, p.7)

---

12 Cf. Hylton (2005, p.23-4). Sobre a crítica de Wittgenstein à teoria do juízo de Russell, cf. também: Pears (1979); Sackur (2005). Em 27 de maio de 1913, Russell escreve a Ottoline Morrell: “Eu mostrei a ele [Wittgenstein] uma parte crucial do que tenho escrito. Ele disse que estava tudo errado, não percebendo as dificuldades – dizendo que tinha considerado minha concepção e sabia que não funcionaria. Eu não consegui entender sua objeção – na verdade ela era muito pouco articulada – mas eu sinto em meus ossos que ele deve estar certo, e que ele viu algo que me escapou” (Griffin, 2002, p.446).

Algum tempo depois, Wittgenstein retoma o mesmo exemplo:

Que duas pessoas não lutam pode-se representar na medida em que elas são representadas não lutando, mas também na medida em que elas são representadas lutando e diz-se que a figuração mostra como as coisas *não* são. *Poder-se-ia* representar com fatos negativos tão bem quanto com fatos positivos –. Queremos, porém, meramente investigar os princípios da representação *em geral*. (NB, p.23)

Fica claro que uma das preocupações de Wittgenstein é garantir a possibilidade da falsidade. A essa exigência responde a tese da bipolaridade da proposição e o princípio que a acompanha, a saber: o princípio da independência do sentido de uma proposição com respeito à sua verdade ou falsidade efetivas. Mas isto não é tudo. É preciso compreender como ambos se colocam no quadro da concepção de proposição como figuração. Nessa época, a solução que Wittgenstein apresenta, “*extremamente simples*”, resume-se a afirmar que a proposição é uma figuração na medida em que, nela, um mundo é montado experimentalmente. Conforme a anedota contada por von Wright, a ideia teria ocorrido a Wittgenstein ao ler uma reportagem sobre um processo judicial em Paris relativo a um acidente automobilístico.<sup>13</sup> No tribunal, um modelo em miniatura do acidente teria sido apresentado ao júri. Nesse caso, o possível estado de coisas também era montado experimentalmente, já que cada elemento do modelo deveria substituir um elemento do acidente real (carros, pessoas, casas etc.), e a relação entre os elementos deveria representar a mesma relação que os elementos reais supostamente mantiveram entre si no momento do acidente. Nada impede, porém, que, embora os elementos do modelo substituíssem elementos reais, a maneira como eles estavam relacionados não representasse o que, de fato, ocorreu.

---

13 Cf. von Wright (2001, p.8).

Enfatizando um aspecto específico envolvido na questão, Wittgenstein atenta nesses cadernos para o que chama de “mistério da negação”:

Esta sombra que a figuração, por assim dizer, projeta sobre o mundo: como devo compreendê-la exatamente?

Aqui há um mistério profundo.

Trata-se do mistério da negação: as coisas não são assim, e podemos dizer *como* elas *não* são. (NB, p.30)

Nesse momento, ele ainda não se satisfaz inteiramente com a solução preliminar que dá ao problema, pois ainda trabalha com um dualismo de fatos positivos e negativos (Cf. NB, p.33). Parece que proposições afirmativas falsas ou proposições negativas verdadeiras devem ter como correlatos fatos negativos, o que incomoda Wittgenstein por diferentes razões. A solução que se prefigura já em 1914 é dada pelo que ele chama de sua “ideia fundamental”: “minha ideia fundamental é que as constantes lógicas não substituem; que a *lógica* dos fatos não se *deixa* substituir” (NB, p.37). Isso significa, como comenta Luiz Carlos Pereira, que

[...] a ideia fundamental de Wittgenstein é que os operadores lógicos, e, em particular, a negação, não funcionam como nomes, como sucedâneos de objetos. A combinação de proposições por meio de operadores lógicos não produz fatos logicamente complexos. A realidade é para Wittgenstein fundamentalmente positiva; toda negatividade é da ordem do discurso. (Pereira, 2006, p.121)

A representação de duas pessoas lutando, retomando o exemplo, pode muito bem servir de descrição do fato de que duas pessoas não lutam, desde que seja acrescido a ela um operador de negação, que não substitui nada, mas inverte o sentido da descrição.

O exemplo dos dois homens esgrimindo pode ser instrutivo acerca de outro aspecto: há ali um ponto fundamental para o desenvolvimento da concepção figurativa de proposição. No desenho,



não há nenhum sinal introduzindo a relação de “esgrimir”. A figura à direita representa um certo homem, a figura à esquerda, outro, e é a relação mantida pelos elementos da figuração que mostra a relação mantida pelos objetos que elas substituem, caso a figuração seja verdadeira. E não é casual que não haja nenhum elemento substituindo a relação de “esgrimir”. Ao traduzir a figuração em uma sentença do português, pode parecer necessária a introdução desse elemento adicional. Na sentença “A esgrime com B”, além de A e B, há o verbo (e a preposição regida por ele), que introduz a relação. Na verdade, pode-se ir ainda mais longe: pode-se pensar que “esgrime” seja um nome designando um certo tipo de objeto, precisamente a relação de “esgrimir”. No entanto, o fundamental para Wittgenstein é o fato de que, no desenho, a relação entre os dois elementos, isto é, sua posição relativa, mostra a relação que os objetos mantêm entre si, caso a figuração seja verdadeira. Não é necessário, aos olhos de Wittgenstein, introduzir um sinal que designe a relação, nem possível um discurso, que decorreria dessa introdução, sobre os tipos nos quais os objetos designados por eles se distribuem. Levada ao limite, esta última ideia implica que também não pode haver um discurso sobre a estrutura lógica do mundo, posto que essa estrutura já faz parte das condições de sentido pressupostas por toda e qualquer proposição. Há uma necessária prioridade da “lógica do mundo” em relação a toda verdade e falsidade (cf. NB, p.14). Inverter essa prioridade seria colocar o carro na frente dos bois, isto é, fazer o sentido depender da verdade ou falsidade efetiva de certas proposições.

Um segundo ponto indicado no exemplo dos dois homens esgrimindo é a ideia de que, para poder ser verdadeira ou falsa, ela deve ser articulada. Diferentemente das escritas hieroglíficas, em que “cada palavra representa seu significado”, nas escritas usuais, “uma palavra não pode ser verdadeira ou falsa *no* sentido de que concorda com a realidade, ou o contrário” (NB, p.9). Em suma, uma única palavra não é essencialmente bipolar. Para que possa ter a propriedade de poder ser verdadeira ou falsa, uma cadeia gráfica ou sonora qualquer tem que ser articulada. Nesse ponto, Wittgenstein

tein reata novamente com a linhagem platônico-aristotélica, concebendo a complexidade essencial da proposição como indissociável da bipolaridade. Cada elemento da proposição deve substituir um objeto designado por ele: “A possibilidade da proposição repousa sobre o princípio de SUBSTITUIÇÃO de objetos por sinais [...] Na proposição, o nome substitui o objeto” (NB, p.37). É, pois, a articulação de nomes de uma determinada maneira que torna a proposição verdadeira, caso a articulação corresponda à articulação dos objetos que eles substituem, ou falsa, caso a articulação não corresponda à articulação dos objetos que eles substituem.

Na versão tractariana, a concepção figurativa da proposição ganha traços mais precisos. Antes de tudo, Wittgenstein define um conceito abstrato de figuração. Para que algo possa ser chamado de figuração, é preciso cumprir algumas condições. Em primeiro lugar, como ele escreve no aforismo 2.15 do *Tractatus*, é preciso que a figuração tenha uma forma e uma estrutura:

Que os elementos da figuração estejam uns para os outros de uma determinada maneira representa que as coisas assim estão umas para as outras.

Essa vinculação dos elementos chama-se sua estrutura; a possibilidade desta, sua forma de afiguração. (TLP 2.15)

Em um dos poucos exemplos que oferece, Wittgenstein diz que “fica muito clara a essência do sinal proposicional quando o concebemos como composto não de sinais escritos, mas de objetos espaciais (digamos: mesas, cadeiras, livros)” (TLP 3.1431). Se em uma figuração – em “O quarto em Arles” de Van Gogh, por exemplo – uma cadeira está ao lado da mesa é porque a cadeira está nessa relação com a mesa na situação figurada. Essas relações constituem a estrutura da figuração. Para que tal estrutura seja possível, é preciso que haja uma forma de afiguração. Nos aforismos 2.181-2.182, Wittgenstein parece identificar integralmente a forma de afiguração com a forma lógica de afiguração: “Se a forma de afiguração é a forma lógica, a figuração chama-se figuração lógica. Toda figuração

é *também* uma figuração lógica. (No entanto, nem toda figuração é, p.ex., uma figuração espacial)". Considerando a restrição entre parênteses, porém, a identificação entre a forma de afiguração e a forma lógica de afiguração deve ser qualificada. Toda figuração tem uma forma de afiguração que é necessariamente lógica, mas, nem por isso, toda forma de afiguração é apenas lógica. A forma de afiguração depende das relações que se põem em relevo (por exemplo, relações espaciais). A forma lógica é dada pelas possibilidades lógicas de combinação. A forma de afiguração é dada pelas possibilidades de combinação envolvidas nas relações relevantes.

Mas o que define quais são as relações relevantes? O que faz com que uma tela repleta de tinta seja uma figuração? Para tanto, é necessário associar a ela um método de projeção. Como se lê no aforismo 2.141, "a figuração é um fato". Mas é preciso notar que nem todos os fatos implicados em uma suposta representação são relevantes. No caso do quadro, são relevantes as relações espaciais entre os elementos. Em uma partitura, diferentemente, são relevantes as alturas e durações das notas. O que permite passar da partitura à sinfonia, como se pode ler no aforismo 4.0141, é uma lei de projeção. No caso do quadro, é preciso haver analogamente uma regra a fim de que um dos fatos implicados o institua como figuração, por exemplo, do quarto. Nada é por si mesmo figuração de algo. Para ser uma figuração, algo deve manter uma relação específica com o que pretende figurar e, para isso, é preciso que um método de projeção faça esse trabalho de coordenação, definindo alguns elementos como elementos da figuração.

Wittgenstein chama a relação mencionada de *relação afigurante*. Como dizem dos aforismos 2.1513-2.1514: "Segundo essa concepção, portanto, à figuração pertence também a relação afigurante, que a faz figuração. A relação afigurante consiste nas coordenações entre os elementos da figuração e as coisas". Ela associa a cada elemento do figurado um elemento da figuração. A forma de afiguração e a relação afigurante são como o direito e o avesso. Se a primeira introduz uma identidade entre a figuração e o figurado, a segunda

introduz uma diferença (ou assimetria) entre eles; diferença, aliás, fundamental, pois, não houvesse essa segregação, não se poderia distinguir o que é a figuração e o que é o figurado. Há, pois, um perfeito equilíbrio entre identidade e diferença:

Se uma figuração pode ser correta e pode ser incorreta, é porque algo no fato afigurado é substituído por algo diferente na figuração (os elementos) e algo não é substituído por nada na figuração, mas lá comparece de corpo presente (a forma). Dessa dosagem equilibrada de identidade e diferença, a figuração segrega sua virtude representativa. (Santos, 1994, p.62-3)

No grupo 3 de aforismos, Wittgenstein introduz a noção de pensamento e apresenta a vinculação das noções de projeção, proposição, sinal proposicional, método de projeção etc. Nos aforismos 3.11-3.13, lemos o seguinte:

Utilizamos o sinal sensível e perceptível (sinal escrito ou sonoro etc.) da proposição como projeção da situação possível.

O método de projeção é pensar o sentido da proposição.

O sinal por meio do que exprimimos o pensamento, chamo de sinal proposicional. E a proposição é o sinal proposicional em sua relação projetiva com o mundo.

À proposição pertence tudo que pertence à projeção; mas não o projetado.

Portanto, a possibilidade do projetado, mas não ele próprio. (TLP 3.11-3.13)

Antes de tudo, é preciso compreender a distinção entre sinal e símbolo, entre sinal proposicional e proposição. Retomando a antiga distinção entre fundo essencial e superfície aparente, ela supõe a distinção entre aquilo que se apreende sensivelmente, isto é, inscrições gráficas ou cadeias sonoras, e aquilo que dota essa superfície material de sentido. Ao dizer que a “proposição é o sinal proposi-

cional em sua relação projetiva com o mundo”, Wittgenstein evidencia que o sinal proposicional se torna uma proposição propriamente apenas quando mantém uma relação afigurante estabelecida por um método de projeção. Nas conversações que mantém com Waismann no início da década de 1930, ele revela que a concepção figurativa da proposição deve-se, em parte, ao empréstimo da noção de figuração tal como é utilizada na matemática (cf. WWK, p.185). Isso porque, pode-se acrescentar, a noção de projeção deve ser entendida em analogia com a geometria. Projetar uma figura geométrica em outra significa determinar os constituintes de uma a partir dos constituintes de outra. Uma projeção tem tanto mais semelhança com outra quanto mais direta for a maneira como se faz a passagem de uma a outra, como, por exemplo, no caso da projeção ortogonal. Quanto menos direta essa passagem, mais regras de transformação se fazem necessárias. Do sinal proposicional à proposição há uma “projeção transformadora” operando. Um mero sinal se torna proposição na medida em que se projeta uma situação possível neste sinal. Sendo o fundo oculto da proposição, o pensamento assume o ônus da relação projetiva. O caso mais direto de passagem do sinal proposicional à proposição é aquele da proposição completamente analisada, em que se podem discernir tantos constituintes materiais do sinal proposicional quantos são os constituintes do fato possível figurado.<sup>14</sup>

Entende-se, desse modo, por que Wittgenstein define o método de projeção como “pensar o sentido da proposição”. Mas se for assim, pode parecer que ele incorreria em uma espécie de mentalismo. Afinal, como se estabelecem as relações afigurantes? Ao interpretar a última sentença do aforismo 3.11 como uma definição do método de projeção, pode-se fazer de Wittgenstein um herdeiro de uma tradição à qual ele não pertence. Norman Malcolm propõe um paralelo com Locke, afirmando que a concepção do empirista britânico

---

14 Cf. Santos (1994, p.69-70).

[...] é substancialmente a mesma ideia de Wittgenstein de que pensamentos, compostos de “constituintes psíquicos”, têm uma existência separada dos sinais físicos, por meio dos quais os pensamentos são tornados perceptíveis aos sentidos. A ideia é que os pensamentos são independentes da linguagem escrita ou falada. (Malcolm, 1986, p.71)

Atribui-se, com isso, um estatuto ao pensamento que ele não tem, indo de encontro ao que diz a proposição 4 do *Tractatus*: “O pensamento é a proposição com sentido”. Para escapar dessa interpretação, Peter Winch interpreta em sentido inverso a sentença: ao invés de definir o método de projeção como pensar o sentido da proposição, Wittgenstein estaria definindo o pensar o sentido da proposição como o método de projeção. Isso porque “faz-se tudo que é possível para enfatizar que ele [o pensamento] é um termo *lógico*; não há nenhuma menção à psicologia [...] o que é apontado como essencial a um pensamento é a noção lógico-linguística de ‘projeção’” (Winch, 1987, p.14). Além do fato de não explicar o que é o método de projeção, a interpretação de Winch vai contra a versão da passagem em questão no chamado *Prototractatus*:

A expressão sensível do pensamento é o sinal proposicional.

O sinal proposicional é uma projeção do pensamento.

É uma projeção da possibilidade de uma situação.

O método de projeção é o modo de aplicação do sinal proposicional.

A aplicação do sinal proposicional é pensar seu sentido. (PTLP 3.1-3.13)

As primeiras sentenças definem o sinal proposicional recorrendo à noção de pensamento, que já havia sido definida como a “figuração lógica dos fatos” (PTLP 3). Em seguida, Wittgenstein define o método de projeção como pensar o sentido da proposição *via* noção de aplicação do sinal proposicional. Não há dúvida de que o método de projeção é definido como pensar o sentido da proposição, pois

este pensar é um modo específico de aplicá-lo.<sup>15</sup> Mas com isso ainda não se explicou como, ou melhor, quem estabelece as relações afigurantes. Anthony Kenny apresenta uma possibilidade de solução para o problema: “No *Tractatus*, o sentido é conferido pela vontade pura, a vontade pura do eu extramundano, solipsista e metafísico” (Kenny, 1984, p.9). O *eu* que faz a coordenação de objetos e nomes não é um eu empírico, cujas ações pudessem ser discriminadas, mas um sujeito que se situa nos limites do mundo, responsável por *fazer* essa coordenação. O pensamento envolvido na projeção de um fato possível em um sinal proposicional não é, portanto, o pensamento de um sujeito empírico.

No aforismo 4, o pensamento é definido como “a proposição com sentido”. Se o que importa à representação proposicional não é a materialidade do sinal e se as condições lógicas da representação são as condições de toda e qualquer representação, então faz pouca ou nenhuma diferença projetar um fato possível em um sinal ou em um fato mental, composto de “constituintes psíquicos”, conforme a expressão empregada por Wittgenstein em uma carta a Russell (cf. CL, p.125). Todo pensamento, como qualquer cadeia gráfica ou sonora que o materialize, pode ser chamado de proposição. Se “a proposição é o sinal proposicional em sua relação projetiva com o mundo”, o pensamento já é uma proposição com sentido na medida em que cabe a ele fazer a projeção.

Dito isso, podemos voltar para o problema que motiva a concepção figurativa da proposição, considerando seu tratamento tracteriano. Nos aforismos 4.022 e 4.024, lemos o seguinte:

A proposição *mostra* seu sentido.

A proposição *mostra* como estão as coisas *se* for verdadeira. E *diz* que estão assim. [...]

Entender uma proposição significa saber o que é o caso se ela for verdadeira.

---

15 Para uma defesa dessa leitura, cf. Hacker (2001a); Ammereller (2001, p.125-8).

(Pode-se, pois, entendê-la e não saber se é verdadeira.)

Entende-se a proposição caso se entendam suas partes constituintes. (TLP 4.022 e 4.024)

A compreensão do sentido de uma proposição independe, pois, da discriminação de seu valor de verdade. Pode-se, pois, como escreve Wittgenstein em 4.023, “*tirar conclusões* de uma proposição falsa”. Isso porque embora seja falsa, uma proposição, para receber essa qualificação, deve ter um sentido. Não se trata, no entanto, de afirmar que a uma proposição falsa deve ter como correlato um estado de coisas (*Sachverhalt*) não-subsistente e que a compreensão de uma proposição envolve a descrição de um estado de coisas meramente possível, mas não necessariamente atual.<sup>16</sup> A fim de desfazer esse equívoco, é preciso ler corretamente o aforismo 4.022, fazendo um paralelo com o aforismo 4.024. Neste aforismo, Wittgenstein não diz que entender a proposição significa saber, se for verdadeira, o que é o caso, mas que significa saber o que é o caso se for verdadeira. Do mesmo modo, deve-se ler o aforismo 4.022 não como a afirmação de que a proposição mostra, se for verdadeira, como as coisas estão, mas como a afirmação de que ela mostra como as coisas estão se for verdadeira (ou como as coisas não estão se for falsa). Essa pequena mudança na ordem dos fatores altera completamente o produto. A proposição, portanto, não mostra um “algo”, seja ele real ou meramente possível. A proposição mostra seu sentido, qual conexão de objetos, em se tratando de uma proposição elementar, a torna verdadeira. Não é casual que Wittgenstein destaque as palavras “mostra” e “diz”. Ao dizer que as coisas estão assim, isto é, ao dizer algo contingente, a proposição mostra uma relação interna entre linguagem e realidade – como as coisas estão se for verdadeira (ou como as coisas não estão se for falsa). Wittgenstein não reata com uma doutrina *à la Meinong*, segundo a qual há objetos que estão para além de ser e não-ser. Isso significa bloquear a ideia de

---

16 A tese foi defendida, por exemplo, em Stenius (1964).



que uma proposição elementar verdadeira seja acerca de um estado de coisas subsistente e que uma proposição elementar falsa seja acerca de um estado de coisas não-subsistente, já que isso implicaria supor que há um domínio de estados de coisas excedendo o domínio do que há.

Cumprir notar que, embora discrimine as condições de representação da realidade, Wittgenstein bloqueia expressamente a possibilidade de *dizer*, isto é, representar proposicionalmente, tais condições. Nos aforismos 4.12-4.121, ele escreve:

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

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

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

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

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

A proposição *mostra* a forma lógica da realidade.

Ela a exhibe. (TLP 4.12-4.121)

Dado que toda proposição com sentido é bipolar, uma proposição que pretende descrever um traço essencial da realidade é necessariamente uma transgressão do âmbito legítimo do sentido. Isso não significa, porém, que a proposição transmita apenas aquilo que *diz*, isto é, o estado de coisas que descreve. Ela *mostra* a forma lógica e, enfim, a harmonia entre a estrutura essencial da linguagem e a estrutura essencial da realidade. Mas não é apenas essa forma que a proposição não pode representar. Ela também não pode representar a “coordenação de fatos por meio da coordenação de objetos” (TLP 5.542), isto é, as relações afigurantes, que são feitas por um eu transcendental, agente daquele traço da linguagem que se costuma

chamar de intencionalidade.<sup>17</sup> Voltaremos a esse ponto no início do próximo capítulo. Antes, porém, cumpre examinar as consequências que a distinção entre *dizer* e *mostrar* tem para as concepções de filosofia e método do *Tractatus*, bem como a reformulação de tais concepções nos escritos pós 1930.<sup>18</sup>

## II

A distinção entre *dizer* e *mostrar* opera também no nível, por assim dizer, metodológico. Com efeito, ela é uma peça fundamental da articulação conceitual em torno da qual se conformam as noções de filosofia e método do *Tractatus*.

Pouco antes do final do livro, Wittgenstein apresenta uma resposta definitiva para a questão acerca da possibilidade da metafísica e da filosofia em geral enquanto modalidade peculiar de conhecimento dos fundamentos absolutos do mundo. Ele o faz, não por acaso, no contexto da caracterização do que chama de “método correto da filosofia”. Em 6.53, especificamente, declara que este método é aquele que permite dizer apenas o que se pode dizer, isto é, proposições com sentido, que interdita a formulação de proposições metafísicas e que mostra o porquê dessa interdição, ao mostrar que no caso destas proposições não se confere significado a um ou mais de seus constituintes. Para avaliar devidamente o teor da resposta, dada a brevidade da declaração, é preciso retomar alguns pressupostos.<sup>19</sup>

Nos dois grupos de aforismos que antecedem a conclusão do livro, Wittgenstein apresenta a condenação daquele gênero de proposições que reivindicam o título de necessárias. A conclusão é, no geral, a mesma tanto no que diz respeito às proposições filosóficas

---

17 Cf. Cuter (2000).

18 Sobre a origem fregeana da distinção entre dizer e mostrar, cf. Geach (1976).

19 Para um tratamento mais detalhado e adequado dessas questões, cf. Santos (1994), seções VIII e IX.

quanto no que diz respeito às proposições da lógica, da matemática e aos princípios das ciências naturais. Os porquês, no entanto, são diferentes. Se cada uma dessas espécies de proposições está condenada a não ter sentido, isso ocorre por razões muito diversas. As proposições da lógica, as proposições matemáticas – que não são senão equações – e os princípios das ciências naturais não representam nada. Isso não significa, porém, que não tenham, cada uma a seu modo, alguma relevância no que concerne aos meios de que nos valemos para representar proposicionalmente o mundo. As tautologias e contradições, embora não digam nada, mostram propriedades e relações internas: a proposição “ $p$  ou não- $p$ ” (“ $p \vee \sim p$ ”) mostra que “não- $p$ ” seleciona no espaço lógico exatamente o que “ $p$ ” exclui; a proposição “ $p$  e não- $p$ ” (“ $p \wedge \sim p$ ”) mostra que “não- $p$ ” seleciona no espaço lógico exatamente o que “ $p$ ” exclui; a proposição “se  $p$  e  $p$  então  $q$ , então  $q$ ” (“ $p \cdot \wedge \cdot p \supset q : \supset : q$ ”) mostra que a conclusão está contida nas premissas da inferência. Assim, os princípios do terceiro excluído, da não-contradição e o *modus ponens* não devem ser senão o reconhecimento da existência de determinadas relações formais entre proposições factuais; relações estas que não configuram supostas verdades lógicas, mas são apenas peças do cálculo lógico. Sua relevância está justamente no fato de *mostrar* por meio do simbolismo aquilo que não se pode *dizer*, pois faz parte das condições que facultam a representação proposicional. As proposições matemáticas, por sua vez, são também peças do cálculo lógico. Analogamente às tautologias e contradições, as equações da matemática mostram certas relações internas entre elementos de séries formais. Por último, os princípios das ciências naturais, como, por exemplo, as leis da mecânica, são apenas prescrições metodológicas, que dizem respeito à representação científica do mundo. Diferentemente das proposições filosóficas, que são contrassensos, as proposições matemáticas e os princípios das ciências se tornam contrassensos se forem interpretados como proposições com sentido.

Para enfatizar esse ponto, cabe contrastar as proposições da lógica às proposições filosóficas. Se as primeiras resultam de uma combinação legítima de sinais – mesmo que tal combinação, em

função das operações envolvidas, constitua um caso-limite de proposicionalidade –, as últimas resultam de uma combinação ilegítima de sinais, que não chega a constituir um símbolo. Isso porque não foi conferido significado a um ou mais de seus elementos, porque ao menos uma de suas partes não realiza uma possibilidade sintática e, assim, o sinal proposicional não chega a simbolizar, não chega a estabelecer relações projetivas com um estado de coisas. Se no primeiro caso a combinação de sinais beira a dissolução desta mesma combinação, mas ainda assim merece ser chamada de proposição; no segundo, percebe-se que sequer há algo que possa ser reconhecido como uma proposição. Daí a distinção crucial entre proposição sem sentido (*sinnlos*) e contrassenso (*Unsinn*).

Vemos, pois, que as únicas proposições que se pode dizer, isto é, as únicas proposições com sentido dizem respeito à existência ou inexistência de estados de coisas contingentes. Como notamos, as proposições da lógica, embora sintaticamente bem construídas, não têm sentido, pois não representam nada e são, no final das contas, analíticas. As proposições filosóficas, por sua vez, estão aquém ou além – conforme a interpretação que se adote – da sintaxe lógica da linguagem. Disso resulta que toda proposição com sentido é sintética *a posteriori* e diz respeito única e exclusivamente ao que é contingente, ao que é o caso, mas poderia, em princípio, não ser. Se há sempre um preço a pagar, o preço que se paga pelo sentido é a contingência e o preço que se paga pela necessidade é a anulação do sentido.<sup>20</sup>

Isso não significa, porém, que a filosofia não conserve ainda alguma relevância. Aquilo que importa à filosofia apreender não é uma ilusão. O mundo tem uma estrutura essencial e fundamentos absolutos, que são revelados ou, como querem alguns, impostos pela estrutura essencial da linguagem. As ilusões e contrassenso surgem quando se tenta representar proposicionalmente essa estrutura e esses fundamentos absolutos. A filosofia não pode, pois, ser uma teoria, um conjunto de proposições que digam o que

---

20 Empresto a formulação de Luiz Carlos Pereira (2006, p.122).

é o mundo ou, ao menos, o que deve ser um mundo permeável à representação proposicional. Mas ela pode ser uma atividade de clarificação dos mal-entendidos a respeito da lógica da linguagem, que estão na origem dos contrassensos filosóficos, e uma atividade de clarificação da estrutura própria à linguagem e ao mundo. Com efeito, é possível distinguir duas atividades complementares que o *Tractatus* prescreve a toda filosofia futura: a crítica lógica das ilusões e contrassensos da filosofia tradicional e a análise lógica das proposições com sentido. Do lado negativo, a crítica lógica fica encarregada de mostrar que a filosofia em sua tentativa de conhecer os fundamentos absolutos do mundo é necessariamente conduzida a ilusões e contrassensos. A tentativa de análise do suposto sentido das proposições filosóficas mostra que ela não pode ser levada a termo. Bloqueada a análise completa de tais proposições, desfaz-se a ilusão causada pela má compreensão da lógica da linguagem, já que se trata de uma combinação ilegítima de sinais, que não chega a constituir um símbolo, uma combinação de sinais em que não foi conferido significado a um ou mais de seus elementos. Em suma, a crítica lógica traça um limite para o que se pode pensar e dizer. Como escreve Wittgenstein no Prefácio ao *Tractatus*:

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

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

O limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem, e o que estiver além do limite será simplesmente um contrassenso. (TLP, p.2, trad. p.131)

Do lado positivo, a análise lógica das proposições com sentido fica encarregada de revelar a estrutura essencial e os fundamentos absolutos do mundo. Completada a análise das proposições que descrevem todos os estados de coisas existentes, mostrar-se-ia a totalidade dos objetos, o conjunto de possibilidades de que se compõe o espaço lógico. Se não se deve procurar a essência do mundo debaixo da superfície dos fatos, pode-se ainda buscar a forma essencial comum à linguagem e ao mundo debaixo da superfície dos sinais, no fundo oculto dos símbolos.

Não é difícil notar que Wittgenstein se afasta de duas orientações diametralmente opostas, mas igualmente perniciosas. De um lado, ele se afasta do relativismo por fazer coincidirem a forma essencial da linguagem e do pensamento e a forma essencial do mundo. Não fosse assim, isto é, se não houvesse uma harmonia formal entre pensamento (ou linguagem) e realidade, seria preciso admitir a existência de possibilidades exteriores ao espaço lógico; teríamos, no final das contas, que admitir a existência de uma multiplicidade de perspectivas representativas sobre o mundo. Ocorre que o espaço lógico é, por definição, uno e sem concorrentes e o mundo é necessariamente uma circunscrição desse espaço. Um mundo permeável à representação proposicional, portanto, é necessariamente um mundo cuja forma é idêntica à forma essencial da linguagem e do pensamento. Wittgenstein sempre adotou o perspectivismo, isto é, a ideia de que há uma correlação essencial entre o mundo e a perspectiva representativa sobre ele. No entanto, diferentemente do relativismo, ele não faz dessa perspectiva representativa um fato do mundo entre outros, algo que é assim, mas poderia, em princípio, não ser. Simplesmente não há mais do que uma única perspectiva possível. O espaço lógico não é como uma peça do vestuário que poderíamos trocar conforme as exigências da ocasião. De outro lado, ele se afasta do dogmatismo por bloquear a possibilidade de representação dos fundamentos absolutos do mundo e da estrutura essencial comum à linguagem, ao pensamento e à realidade. Se o espaço lógico determina quais são estes fundamentos e qual é esta estrutura, é evidente que ele não pode

estar sujeito à representação proposicional. Apesar de serem opostos, relativismo e dogmatismo compartilham o mesmo equívoco fundamental. Embora o primeiro advogue a coexistência de uma multiplicidade de perspectivas representativas e, portanto, a coexistência de uma multiplicidade de formas que o mundo pode ter, e o segundo advogue que o mundo é o que é em si e por si mesmo, ambos concebem aquilo que supostamente é o fundamento e a essência do mundo como fatos passíveis de representação.

Nesse ponto, é possível traçar um paralelo interessante entre a crítica lógica da filosofia proposta no *Tractatus* e a crítica kantiana da metafísica dogmática:

No *Tractatus*, a crítica da ilusão metafísica trilha, pois, caminhos análogos aos trilhados pela crítica kantiana. A filosofia define-se como o conhecimento da estrutura essencial do mundo e de seus fundamentos absolutos. A crítica lógica da filosofia revela que o mundo tem uma estrutura essencial e tem fundamentos absolutos, mas que estes são, por princípio, inacessíveis à representação proposicional. Assim, o propósito da filosofia é legítimo e valioso; os meios que ela tradicionalmente julgou apropriados para o cumprimento desse propósito é que são inadequados. (Santos, 1994, p.110)

O projeto filosófico do *Tractatus* pode ser aproximado do projeto kantiano na medida em que ambos se apresentam antidogmáticos: trata-se de recusar o acesso àquilo que está além dos limites do que pode ser conhecido, limites estes impostos pela própria natureza das faculdades subjetivas do conhecimento, no caso de Kant, e pela forma essencial da proposição, no caso de Wittgenstein. Fica bloqueado, ao menos em princípio, o acesso aos objetos tradicionais de que trata a metafísica. Ambos realizam uma virada reflexiva.<sup>21</sup> Mas, ao retomar o projeto kantiano, Wittgenstein propõe uma inversão na relação entre pensamento e linguagem.

---

21 Cf. Glock (1997, p.288).

A linguagem não é mera exteriorização de pensamentos, que se constituem enquanto tais em uma instância supostamente anterior. Pensamentos já são proposições com sentido, sinais proposicionais em sua relação projetiva com o mundo. Se os limites do que pode ser conhecido coincidem com os limites do que pode ser pensado, eles coincidem também com os limites do que pode ser expresso proposicionalmente.

Mas se o *Tractatus* qualifica as proposições filosóficas como contrassensos e bloqueia a possibilidade de representação dos fundamentos absolutos do mundo e da estrutura essencial comum à linguagem, ao pensamento e à realidade, como pode conter proposições filosóficas e, entre outras coisas, dizer o que o mundo é? Não seria o livro um grande despropósito? A resposta a essa questão só pode ser afirmativa. E a aparente contradição em que incorre o livro só é desculpável pela confissão de Wittgenstein no penúltimo aforismo:

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

Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente. (TLP 6.54)

As proposições do *Tractatus*, devidamente qualificadas como contrassensos, devem ser lidas como os degraus da escada que conduz à solução de todos os problemas filosóficos. Na verdade, trata-se de dissolver os supostos problemas filosóficos ao mostrar que eles não existem, ao menos não da forma como a filosofia tradicional os coloca. O que resta é a indicação ao leitor de que deve procurar por si mesmo aquilo que não pode ser dito nas proposições, mas se mostra. Afinal, o autor já dissera no Prefácio que o livro talvez só fosse entendido por quem já tivesse pensado por si mesmo o que nele é expresso. O *Tractatus*, então, prepara uma certa “experiência” metafísica e coloca as balizas para seu desdobramento. A



“experiência” metafísica é a experiência do mundo como totalidade limitada, como circunscrição de um espaço de possibilidades que definem sua face contingente. As balizas conduzem essa experiência não para os contrassensos filosóficos, mas para o misticismo. Não por acaso, o aforismo 6.522 diz: “Há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico”.

O paralelo com a crítica kantiana pode, então, ser estendido. Se Kant teve de suspender a razão para dar lugar à fé, se teve que bloquear o projeto metafísico no plano da razão teórica para recolocá-lo no plano da razão prática; Wittgenstein bloqueia o projeto metafísico no plano da lógica, mas recupera-o no plano do sentimento místico.<sup>22</sup> Entre um e outro, não há, porém, uma relação de exclusão: o sentimento místico mostra o lado ético daquilo que a análise lógica da linguagem também mostra. E, aqui, faz-se notar sua inclusão na linhagem do misticismo racional:

No sentimento mítico mostra-se o que a análise lógica das proposições também revela: a substância do mundo em sua correlação essencial com a vida. A verdade da ética é a verdade do solipsismo. O *Tractatus* prepara o sentimento místico, a experiência ética fundamental. A revelação da estrutura essencial da proposição é a revelação da estrutura essencial do mundo e, enquanto tal, a revelação da identidade fundamental entre Deus, o sujeito, o mundo e o valor. Ao desincumbir-se da tarefa tradicionalmente atribuída à metafísica geral, o *Tractatus* faz convergir no sentimento místico

---

22 Bento Prado Jr. apontava nesse mesmo sentido quando escrevia: “Ao delimitar o campo do dizível e do pensável, o filósofo aponta para o inefável como *télos* de sua empresa. É mais ou menos como na *Crítica da razão pura*, onde se coloca para além do cognoscível as ideias de Deus, alma e mundo que, no entanto, constituem o alvo último (embora inatingível pela metafísica) da Razão. *Idem* pra Wittgenstein. Um pouco como Kant que dizia: ‘tive que limitar o conhecimento para dar lugar à fé’. Wittgenstein diria: ‘tive de delimitar o campo do dizível para dar lugar à ética, à arte e à religião, isto é, à *vida*’” (Prado Jr., 2004, p.126-7).

os temas tradicionais das metafísicas especiais: Deus, o sujeito, o mundo como totalidade, os valores. (Santos, 1994, p.110)<sup>23</sup>

Essa conclusão, no entanto, não é aceita por todos os comentaristas. Nas últimas décadas, o círculo dos “Wittgenstein *scholars*” se dividiu em dois partidos. Numa trincheira, estão os defensores da interpretação dita tradicional ou inefabilista, que coincide, em certa medida, com a interpretação exposta até aqui. Ela sustenta que, embora as proposições do *Tractatus* sejam realmente contrassensos, elas podem nos conduzir à apreensão de algumas “verdades inefáveis”. A fim de esclarecer a possível perplexidade causada pela conclusão do livro, Peter Hacker, porta-voz dessa leitura, argumenta que é preciso fazer algumas distinções suplementares àquelas introduzidas pelo autor. Diferentemente das proposições sem sentido (*sinnlos*), os contrassensos violam as regras da sintaxe lógica da linguagem. Mas nem sempre essa violação acontece de maneira patente. Ela pode ocorrer de maneira manifesta, como na “questão de saber se bem é mais ou menos idêntico ao belo” (TLP 4.003); mas pode ocorrer de maneira encoberta, como acontece na maioria das proposições filosóficas. Daí a distinção entre contrassenso manifesto (*overt nonsense*) e contrassenso encoberto (*covert nonsense*). No âmbito dos contrassensos encobertos, é possível distinguir, ainda, entre contrassensos enganadores (*misleading nonsense*) e contrassensos esclarecedores (*illuminating nonsense*). São os últimos que “irão guiar o leitor atento a apreender o que é mostrado por outras proposições que não pretendem passar por filosóficas; mais do que isso, eles irão indicar sua própria ilegitimidade àqueles que captam o que se quer dizer” (Hacker, 1986, p.18). Ao fim e ao cabo, “eles nos levam a ver o mundo corretamente, de um ponto de vista lógico correto” (Ibid., p.26). Embora o leitor deva reconhecer essas proposições como contrassensos e deva jogar a escada fora depois de ter subido por ela, ele ainda tem a posse de algumas “verdades”. Cumpre

---

23 Sobre as relações entre Wittgenstein e Schopenhauer, que faz a mediação entre nosso autor e Kant, cf. Glock (1999).

lembrar que Hacker coloca no topo da lista precisamente a questão da harmonia entre pensamento e realidade: “há (ou parece haver) uma harmonia (ou como Wittgenstein coloca posteriormente, numa alusão deliberada a Leibniz, uma harmonia preestabelecida entre a representação e o que é representado” (Hacker, 2001, p.98).

Na trincheira oposta, estão os defensores da interpretação dita resoluta. Encabeçada, sobretudo, por James Conant e Cora Diamond, essa interpretação se diz resoluta justamente porque pretende fazer uma interpretação austera do aforismo 6.54, segundo a qual as proposições do *Tractatus*, por serem simples contrassensos, isto é, não serem sequer proposições, não dizem nem mostram nada. Segundo esses autores, inclusive a distinção entre dizer e mostrar deve ser jogada fora. Conant, por exemplo, diz que a atribuição ou não ao *Tractatus* de uma doutrina segundo a qual contrassensos podem tornar manifestas “verdades inefáveis” depende de quão seriamente se toma a exortação de Wittgenstein para jogar a escada fora uma vez que se subiu por ela. À pergunta “Com o que, então, se fica uma vez que se jogou a escada fora?”, ele oferece uma resposta taxativa: “Nada”. E, em seguida, acrescenta: “A ideia de que não ficamos com nada deve também ser jogada fora [...] A resposta à pergunta ‘Com o que ficamos uma vez que jogamos a escada fora?’ é: nosso próprio sentimento de privação” (Conant, 1990, p.337). Não levar a sério a exortação de Wittgenstein, como fariam os leitores inefabilistas, é, conforma a expressão de Diamond, amedrontar-se (*to chicken out*).<sup>24</sup>

---

24 A autora caracteriza essa postura nos seguintes termos: “amedrontar-se é fingir jogar a escada fora, enquanto se permanece firmemente, ou tão firmemente quanto possível, nela [...] Isso envolve sustentar que as coisas a respeito das quais falamos são membros dessa ou daquela categoria, real e verdadeiramente, apenas não podemos dizer isso. *Que* elas são representadas na linguagem de uma outra forma. As sentenças do próprio *Tractatus* são tomadas de modo a exprimir essa forma de realismo, embora a própria doutrina requeira que qualquer tentativa de expô-la como uma doutrina deva falhar” (Diamond, 2001, p.194). Frente a isso, ela diz que não amedrontar-se é “dizer que não é, realmente não é, sua visão que há características da realidade que não podem ser colocadas em palavras, mas que se mostram. O que é sua visão é que essa

A divergência em relação à leitura inefabilista recai, antes de tudo, na maneira de interpretar a noção mesma de contrassenso. Enquanto Hacker sustenta que há uma distinção entre contrassensos enganadores e contrassensos esclarecedores (ou melhor, entre dois papéis que os contrassensos podem assumir) e que as proposições do *Tractatus* estão nessa última categoria, Conant e Diamond dizem que não há mais do que uma única noção de contrassenso: simples contrassenso. Assim, não amedrontar-se diante da conclusão do livro é tomar seriamente a noção de contrassenso com algo que não esconde um resíduo metafísico inexprimível. Isso porque “o *Tractatus* não delimita verdades profundas, mas inexprimíveis – ele pretende desmascarar a pseudoprofundidade das ‘verdades’ filosóficas” (Conant, 1990, p.341). Em favor dessa leitura, os autores lembram, em primeiro lugar, a passagem do Prefácio, em que Wittgenstein fala que “o que estiver além do limite [do pensar] será simplesmente contrassenso (*einfach Unsinn*)” – que eles traduzem incorretamente, diga-se de passagem, por “*plain nonsense*”.<sup>25</sup> Em segundo lugar, eles lembram que, no aforismo 5.4733, Wittgenstein diz que “toda proposição possível é legitimamente construída”. Disso, eles concluem que não há algo como uma proposição mal-construída logicamente e não há violação possível da sintaxe lógica da linguagem. Diferentemente da interpretação inefabilista, segundo a qual os contrassensos

---

maneira de falar pode ser útil ou mesmo, por algum tempo, essencial, mas que no final deve ser abandonada e honestamente tomada como contrassenso real, mero contrassenso, o qual nós não devemos no final pensar que corresponda a uma verdade inefável” (Ibid., p.181).

- 25 Alfred Nordmann, ainda que simpático à leitura inefabilista, nota o equívoco: “Em vez de enfatizar – como Conant e Diamond supõem – que além do limite da linguagem há “*einfacher Unsinn*” (simples ou puro contrassenso), Wittgenstein usa “*einfach*” (simplesmente) como um termo metodológico que caracteriza sua estratégia: uma vez especificadas as condições que tornam sentenças significativas, qualquer coisa que não as satisfaça é simplesmente e automaticamente contrassenso (“*was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein*”) [...] Traduzir “será puro contrassenso” exigiria uma construção adverbial que normalmente ocorre apenas como uma exclamação no tempo presente “*das ist doch einfach Unsinn!*”, como em “Isso é simplesmente absurdo!” (Nordmann, 2005, p.82).

estão para além da sintaxe lógica, a interpretação resoluta sustenta que eles estão aquém dela.

Para que a exortação do aforismo 6.54 faça sentido, Conant e Diamond afirmam, por um lado, que Wittgenstein pede ao leitor que entenda não as proposições do livro, mas seu autor. Ao dizer “minhas proposições elucidam dessa maneira: quem *me* entende acaba por reconhecê-las como contrassensos”, ele estaria chamando a atenção para o fato de que não podemos entender suas proposições, mas podemos entender o autor e a atividade na qual está envolvido, qual seja, mostrar que estamos sob a ilusão de pensar que queremos dizer algo, quando, na verdade, não queremos nem podemos querer dizer nada. Por outro lado, para que o livro como um todo faça algum sentido, Conant e Diamond têm que salvar algumas de suas sentenças da pecha de contrassenso. Essas comporiam o que chamam de moldura (*frame*) do livro, embora, como eles próprios reconhecem, esta moldura não pareça fixa, pois não parece haver um critério definitivo para saber quais são elas exatamente.

Seja como for, para Conant, uma leitura bem-sucedida do *Tractatus* é aquela na qual

primeiro apreendo que há algo que *deve* ser; então vejo que isso não pode ser dito; então apreendo que se não pode ser dito, não pode ser pensado (que os limites da linguagem são os limites do pensamento); e então, finalmente, quando alcanço o topo da escada, apreendo que não houve nenhum “isso” em minha apreensão o tempo todo (que aquilo que não posso pensar também não posso “apreender”). (Conant, 2000, p.196; 2002, p.422)

O método do *Tractatus* pode, então, ser caracterizado nos seguintes termos: “o único procedimento que se mostrará genuinamente elucidatório é aquele que procura entrar na ilusão filosófica de entendimento e explodi-la de dentro” (Conant, 1990, p.346). Assim, embora não seja possível entender as proposições do livro, há a ilusão do entendimento destas proposições. E a distinção implícita no aforismo 6.54 entre entender as proposições do livro (o que,

segundo Conant, não somos pedidos a fazer) e entender seu autor (o que somos pedidos a fazer) é mobilizada a fim de dar sustentação a essa tese. Entender o autor é entrar imaginariamente no ponto de vista a partir do qual um certo contrassenso parece dizer algo.

Não deve causar estranhamento que essa leitura tenha gerado um sem-número de reações, desde aquelas que se colocaram a favor da conciliação, isto é, que buscaram uma terceira via a fim de combinar os argumentos de cada uma das leituras, até aquelas que simplesmente a recusaram. Hacker, que teve a “honra” de ser o principal alvo dos autointitulados “novos wittgensteinianos”, reagiu com veemência. Mobilizando evidências textuais internas e externas ao *Tractatus*, ele aponta o descompasso entre a letra do texto wittgensteiniano e o espírito que os leitores resolutos pretendem lhe imputar. Mesmo sem poder entrar em todos os detalhes da argumentação do autor (já que isso excederia nossos propósitos), é preciso mencionar alguns lances decisivos. No que concerne à concepção de filosofia do livro, Hacker acusa Conant e Diamond de não considerar corretamente os aforismos 4.11-4.116, em que esse ponto é explicitamente tematizado. Acerca desses aforismos, Conant escreve:

Em 4.112, nós é dito que uma obra de filosofia “consiste essencialmente em elucidações”. “Filosofia” aqui significa: filosofia tal como praticada pelo autor do *Tractatus* [...] Quando Wittgenstein diz (em 4.112) que uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações, o termo “elucidação” é uma versão da mesma palavra alemã (*Erläuterung*) que ocorre no § 6.54. (Conant, 2000, p.175; 2002, p.379)

Fica claro que Conant lê o livro, ou melhor, a “moldura” do livro como um todo coerente: aquilo que as observações metodológicas prescrevem, o livro de fato realiza, isto é, o *Tractatus* consiste essencialmente em elucidações, pois permite que o leitor reconheça o corpo do texto como contrassenso puro e simples. Ocorre que a leitura resoluta não explica por que Wittgenstein coloca, ao lado

de observações supostamente sérias ou austeras a respeito do que é e qual o propósito da filosofia, o aforismo 4.115, no qual lemos: “Ela [a filosofia] significará o indizível ao representar claramente o dizível”; ela também não explica por que Wittgenstein escreve, pouco antes da conclusão, o seguinte: “Há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico” (TLP 6.522). Segundo Hacker, não há razão nenhuma para supor que esses aforismos são transitórios ou irônicos e que as verdades comunicadas por eles não existem. É possível, inclusive, objetar que, como não apresentam um critério para a inclusão ou não de algum aforismo na suposta moldura do livro, os leitores resolutos não podem justificar por que incluem nessa moldura precisamente os aforismos que incluem e por que excluem todos os outros. Por outro lado, Hacker argumenta que o aforismo 6.54

[...] não fala de “clarificações” ou “elucidações”, mas meramente que “minhas sentenças elucidam”, na medida em que alguém que entenda seu autor as reconhecerá eventualmente como contrassenso. Mais uma vez, parece óbvio que essas “clarificações” não são as previstas em 4.112. Elas são as tentativas autoconscientes do autor de dizer o que só pode ser mostrado e que é mostrado pelas proposições bem-formadas da linguagem. Elas transgridem os limites do sentido, mas, ao fazê-lo, elas gradualmente levam o leitor atento ao ponto de vista lógico correto. (Hacker, 2003, p.22)

Diferentemente do aforismo 6.54, as elucidações de que fala o aforismo 4.112 não se referem ao corpo do texto. E isso, podemos acrescentar, porque a atividade de elucidação à qual se refere não seria a de “desmascarar a pseudopropriedade das ‘verdades’ filosóficas”, como quer Conant, mas “tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos”. O resultado não seria o desmascaramento do contrassenso, mas o pensamento clarificado.<sup>26</sup> Em suma, à questão sobre se a concepção

---

26 O argumento é emprestado de Proops (2001, p.377).

de filosofia referida em 4.112 aplica-se ao *Tractatus* ou se é um programa para a filosofia futura, Hacker responde: “parece claro que ela é programática”.

Além disso, ao dizer que as elucidações referidas no aforismo 4.112 são as mesmas de que fala o aforismo 6.54, Conant incorre no seguinte paradoxo: ele força Wittgenstein a dizer que o método incorreto é o método correto da filosofia. Isso porque o filósofo havia caracterizado, no aforismo 6.53, o método correto como aquele em que se pode dizer apenas o que faz sentido e havia dito, no aforismo 6.54, que as proposições do livro não são senão contrassensos. Com isso, ele distinguiu o método estritamente correto do método empregado no *Tractatus*. Ocorre que, ao vincular as elucidações referidas em 4.112 à elucidação referida em 6.54 e não ao método correto mencionado no aforismo 6.53, Conant chega, conforme a formulação de um leitor resoluto moderado, à “visão paradoxal, segundo a qual, de acordo com Wittgenstein, a filosofia, tal como ele pensa que deveria ser praticada, não se adéqua ao método correto da filosofia” (Kuusela, 2006, p.44).<sup>27</sup> Mais uma vez, a saída pode ser buscada nas colocações de Hacker, mais especificamente, na distinção, introduzida em *Insight and illusion*, entre a filosofia tal como é proposta e a filosofia tal como é praticada no *Tractatus*. A

---

27 Embora seja muito perspicaz ao denunciar esse paradoxo na leitura de Conant, Oskari Kuusela acaba enredado em outros equívocos da leitura resoluto. Ao fazer dos contrassensos do *Tractatus* uma mera propedêutica ao método estritamente correto, o que para ele significa uma mera introdução aos princípios da notação regida pela sintaxe lógica, ele esquece, por exemplo, que Wittgenstein afirma categoricamente a existência do inefável e a necessidade da filosofia, de alguma forma, se referir a ele. Que o *Tractatus* não seja apenas nem exclusivamente uma propedêutica ao método estritamente correto é confirmado pela seguinte declaração de Wittgenstein em uma carta a Ludwig von Ficker: “meu livro consiste em duas partes: naquilo que aqui está e em tudo aquilo que *não* escrevi. E justamente essa segunda parte é a importante. Em meu livro, o ético é como que delimitado a partir de dentro; e estou convencido de que ele, *rigorosamente*, pode ser delimitado *apenas* assim” (BLF, p.35). Kuusela apresenta sua leitura da filosofia tardia de Wittgenstein em seu livro bastante interessante, mas completamente equivocado nas teses que defende (cf. Kuusela, 2008).



esse respeito, Hacker escreve: “a concepção *de jure* e oficial de filosofia é totalmente diferente da prática *de fato* da filosofia no livro” (Hacker, 1986, p.12). E mais adiante:

segundo o *Tractatus*, a filosofia, tal como praticada no livro, tinha um status *de fato* de descrição da essência do mundo, do pensamento e da linguagem, mas um status *de jure* de contrassenso. A filosofia futura, cujos fundamentos são postos pelo *Tractatus*, deveria ser puramente elucidatória. (Ibid., p.156)

A distinção entre uma concepção *de jure* e uma concepção *de fato* de filosofia significa também uma distinção entre o método *de jure*, que Wittgenstein qualifica como o “único rigorosamente correto”, e o método *de fato* empregado no *Tractatus*. É ao método *de jure* e não ao método *de fato* que os aforismos dedicados à noção de filosofia no *Tractatus* se referem. E isso desfaz o paradoxo presente na leitura resoluta.

Parece-nos igualmente problemático o seguinte fato: diferentemente dos leitores ditos inefabilistas, que não condenam a concepção que detectam no *Tractatus*, os leitores resolutos não apenas atribuem a Wittgenstein a concepção de que (quase) tudo não passa de contrassenso puro e simples, mas subscrevem essa concepção, isto é, endossam a concepção austera de contrassenso.<sup>28</sup> Isso torna sua própria tarefa de elucidação do livro um contrassenso. Se o livro não contém nenhum argumento a favor de nada, se não existe um diálogo, alguém da superfície do texto, com a tradição lógica de reflexão e se é preciso adotar a concepção de que se deve em algum ponto abandonar a filosofia, então não faz sentido ou, no máximo, faz muito pouco sentido se engajar no comentário filosófico dessa pura negatividade.

Mobilizando, como foi dito, evidências externas ao *Tractatus*, Hacker lembra, ainda, que Wittgenstein continuou a sustentar nos escritos posteriores ao livro, mesmo que apenas por algum tempo,

---

28 O argumento é emprestado de Glock (2007, p.56).

a distinção entre o que pode ser dito e o que não pode ser dito, mas apenas mostrado.<sup>29</sup> Isso confirmaria a tese de que, no momento em que escrevera o livro, ele realmente acreditava na existência de “verdades inefáveis” e na necessidade de não jogá-las fora junto com a escada que conduz a elas. Do mesmo modo que o sentimento místico conduz à intuição do mundo *sub specie aeterni*, a análise lógica das proposições com sentido conduz à apreensão da harmonia formal entre linguagem, pensamento e realidade. É sintomático, nota Hacker, que Wittgenstein tenha continuado a sustentar que essa harmonia não pode ser descrita na linguagem, mas apenas mostrada. E isso é confirmado, entre outras passagens, pelo seguinte trecho dos manuscritos:

A concordância do pensamento enquanto tal com a realidade não pode ser expressa. Se tomarmos a palavra concordância no sentido de que uma proposição verdadeira concorda com a realidade, isso não está correto, pois há também pensamentos falsos. Mas um outro sentido não pode ser reproduzido através da linguagem. Como tudo que é metafísico, a harmonia (preestabelecida) entre pensamento e realidade nos é dada pelos limites da linguagem. (WA 3, p.19; MS 109, p.31)

Dado o paradoxo do discurso falso, é evidente que a concordância entre pensamento e realidade não pode ser a concordância entre uma proposição verdadeira e a realidade. Mas, sendo essa concordância uma harmonia formal, não é possível *dizer*, no interior dos limites da própria linguagem, em que ela consiste. Na verdade, trata-se de uma das condições *transcendentais* do que se pode dizer e pensar. Curiosamente, não muito tempo depois de escrever essa

---

29 Na carta a Russell de 19 de setembro de 1919, posterior à conclusão do livro, Wittgenstein escreve sintomaticamente: “O ponto principal é a teoria do que pode ser expresso (*gesagt*) por proposições – i.e., pela linguagem – (e, o que dá no mesmo, o que pode ser *pensado*) e o que não pode ser expresso por proposições, mas apenas mostrado (*gezeigt*); que, acredito eu, é o problema fundamental da filosofia” (CL, p.124).

passagem nos manuscritos, Wittgenstein troca a expressão “limites da linguagem” da última frase por “gramática”. Essa mudança, que aparentemente não teria maiores consequências, é sintoma de uma transformação profunda em sua compreensão da questão da harmonia entre pensamento e realidade, bem como de suas concepções de filosofia e método. Examinamos a seguir tal transformação, primeiramente, no que concerne às concepções de filosofia e método a partir da retomada de Wittgenstein de sua atividade filosófica em 1929.

### III

A conclusão do *Tractatus* parecia coincidir com a solução definitiva dos problemas filosóficos. A tarefa negativa que Wittgenstein prescrevera à filosofia futura encontrava seu corolário no aforismo final do livro: “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (TLP 7). A única alternativa que restava era resignar-se ao silêncio e abandonar a filosofia. Após uma década de aposentadoria prematura, porém, ele percebe que o livro não estava isento de certos comprometimentos dogmáticos, como supusera. Se seu projeto crítico estava assentado na suposição da existência de uma correlação entre linguagem, pensamento e realidade e na conclusão aparentemente razoável, diga-se de passagem, de que as proposições filosóficas são destituídas de sentido, isso se fazia a um preço muito alto.

O reconhecimento da existência de certos comprometimentos dogmáticos leva Wittgenstein, não sem alguma hesitação, a abandonar suas apostas na tarefa positiva que o *Tractatus* legava à filosofia futura. Vimos que uma filosofia verdadeiramente crítica deveria, negativamente, desmascarar as ilusões e contrassensos da filosofia tradicional e, positivamente, exibir a estrutura essencial da linguagem e do mundo por meio da análise lógica das proposições com sentido. Ocorre que, depois da tentativa frustrada de reformular sua concepção de análise lógica, incorporando a investigação dos próprios fenômenos, como testemunha o artigo “Algumas observações sobre a forma lógica”, o filósofo se dá conta de que a própria questão

da exibição da forma essencial da proposição fazia entrar pela porta dos fundos os velhos prejuízos dogmáticos que o projeto crítico do livro deveria ter expulsado pela porta da frente. Antes de mais nada, ela implicava a postulação da existência de um espaço lógico, isto é, um espaço total de possibilidades, mas não permitia que sua estrutura fosse definida. Entretanto, isso não era o mais grave. Havia um *parti pris* ainda mais fundamental contido na questão da exibição de uma forma supostamente essencial: ela significava reeditar um certo expediente característico da metafísica dogmática. Se esta duplicava a realidade, situando no fundo oculto da essência aquilo que pretendia conhecer, isto é, os fundamentos absolutos do mundo, o *Tractatus*, de maneira análoga, duplicava a linguagem, localizando no fundo oculto dos símbolos aquilo que pretendia alcançar, isto é, os fundamentos últimos do pensamento e do mundo.<sup>30</sup>

Essas dificuldades são expressamente reconhecidas por Wittgenstein já em seus manuscritos, conversações e aulas do início na década de 1930. Em um fragmento das conversas que mantém com Waismann, datado de 9 de dezembro de 1931 e posteriormente intitulado “Sobre o dogmatismo”, ele censura o que chama de “abor-

---

30 Cf. Santos (1996, p.451). Curiosamente, a percepção desse comprometimento assemelha-se em seus traços mais gerais a um dos ataques que Nietzsche dirige a Kant. Com efeito, no *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche ataca o “chinês de Königsberg”, entre outros, por supor um mundo inteligível como o mundo verdadeiro, que embora seja ou talvez precisamente por ser “inatingível, indemonstrável, impossível de ser prometido” é “um consolo, um compromisso, um imperativo”. O paralelo é entre os dois cenários é mais ou menos o seguinte: assim como no *Tractatus* os fundamentos absolutos do pensamento e do mundo, embora não pudessem ser representados proposicionalmente, deveriam, de alguma forma, ser apreendidos, o “mundo verdadeiro”, denuncia Nietzsche, embora inatingível, deveria poder ser pensado por aqueles que o postulavam. O que pode parecer surpreendente a alguns e menos a outros é que *mutatis mutandis* a alternativa nietzscheana também se assemelha, como veremos, àquela para a qual o Wittgenstein pós-*Tractatus* aponta: não se trata de tomar partido de um ou outro lado da dicotomia, trata-se, antes, de recusar o próprio *parti pris* fundamental, isto é, a duplicação. Afinal, escreve Nietzsche, “suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente!” (Nietzsche, 1999, p.81).

dagem dogmática” por colocar questões para as quais não tem ainda as respostas, acreditando poder encontrá-las posteriormente. Ele exemplifica essa censura lembrando que, no *Tractatus*, a tarefa da análise lógica era especificar a forma das proposições elementares, o que ficava a cargo da aplicação da lógica. Embora não supusesse hipoteticamente que sua forma era tal ou tal, ele comprometia-se com a ideia de que essa forma *poderia* em algum momento ser especificada e que, portanto, ela existia. O mesmo problema, aliás, se colocava em vários níveis. Embora fosse impossível especificar *a priori* a sintaxe lógica da linguagem, quais são os objetos que existem, os tipos em que se distribuem e as formas possíveis dos estados de coisas, em suma, embora fosse impossível especificar *a priori* a constituição íntima do espaço lógico, a aplicação da lógica poderia preencher essa lacuna ao realizar tais especificações *a posteriori*. A questão da caracterização da constituição íntima do espaço lógico era introduzida sem que se tivesse uma resposta para ela, embora se acreditasse poder apresentar uma solução posteriormente.<sup>31</sup>

Alguns dias antes de fazer essas colocações, Wittgenstein escreve nos manuscritos sintomaticamente que sua concepção era falsa:

primeiro, porque não era claro para mim o sentido das palavras “em uma proposição, um produto lógico está escondido” (e coisa parecida), segundo, porque também pensava que a análise lógica deveria trazer à luz do dia coisas ocultas (como fazem as análises química e física). (PG, p.210; WA 4, p.237; MS 112, p.133v-134r)

---

31 Como nota Gordon Baker, o *Tractatus* fazia afirmações *a priori* sobre a estrutura da proposição e “elas eram conhecidas antes de qualquer análise filosófica detalhada da linguagem. A investigação da aplicação da lógica, porém, resulta não em verdades contingentes, mas em proposições *a priori* adicionais. Consequentemente, o *Tractatus* encapsula a visão de que a gramática da linguagem pode ser dividida em duas camadas, uma mais fundamental que a outra” (Baker, 1988, p.110). Isso se reflete, aliás, no estatuto peculiar que a análise tem no livro: “a clarificação da essência da proposição não é justificada por argumentos indutivos baseados nos produtos da análise, embora a descrição da essência da linguagem dependa da possibilidade de análises reveladoras que se conformem a um padrão predeterminado” (Ibid., p.86).

Como ele próprio nota nesse mesmo contexto, o problema da análise lógica não era construir uma *teoria – horribile dictu –* das proposições elementares, como Carnap tentara. Wittgenstein tem clareza de que nunca foi vítima desse equívoco. Sua concepção era falsa por outras razões: concebendo a proposição como função de verdade de proposições elementares, ele se comprometia com a ideia de que havia algo oculto sob a forma aparente das proposições da linguagem comum e, conseqüentemente, com a ideia de que a análise lógica traria à luz o que estava oculto.

Diante desse diagnóstico, cabe recuperar o que havia de correto no *Tractatus* contra o próprio *Tractatus*. Wittgenstein lembra, naquele mesmo fragmento das conversas com Waismann, que nos manuscritos preparatórios ao livro escrevera que as soluções (*Lösungen*) das questões filosóficas não podem nunca surpreender e que, em filosofia, não se trata de fazer descobertas, mas reconhece não ter compreendido isso claramente. A tarefa que se coloca a partir de então não é outra senão a de ser o mais conseqüente possível em relação a essas máximas metodológicas. Recolocadas no contexto da denúncia desses comprometimentos dogmáticos, no entanto, as máximas ganham um novo sentido. Compreendê-las corretamente significa, a partir de agora, reconhecer que “nós nos movemos no domínio da gramática de nossa linguagem comum e esta gramática já está aí. Nós já temos, portanto, tudo e não precisamos esperar pelo futuro” (WWK, p.183).

Apesar de aparentemente menos grave, Wittgenstein faz outra censura à “abordagem dogmática”: ela é arrogante. Isso significa que o dogmatismo *impõe* uma forma de representação sem concorrentes. Não por acaso, no *Tractatus*, as condições que a proposição tinha que cumprir para fazer aquilo que se supunha que deveriam fazer, isto é, representar correta ou incorretamente os fatos, eram exigências impositivas. Não por acaso, tais exigências podem ser formuladas utilizando expressões modais, que traduzem certas necessidades: as proposições *devem* ser fatos, as proposições com sentido *devem* ser bipolares, toda proposição *deve* ser uma função

de verdade de proposições elementares etc.<sup>32</sup> Ora, é justamente essa imposição que Wittgenstein, desde os primeiros anos da década de 1930, coloca na origem das confusões filosóficas em geral e de seus próprios equívocos:

as confusões com que nos envolvemos na filosofia aparecem por se tentar, constantemente, construir tudo de acordo com um paradigma ou modelo. A filosofia surge, podemos dizer, de certos prejuízos. As palavras “deve” (*must*) e “não pode” (*cannot*) são palavras típicas que exibem esses prejuízos. Eles são prejuízos que favorecem certas formas gramaticais. (AWL, p.115)

Nesse momento, ele se dá conta de que uma das raízes dessa espécie de dogmatismo é a confusão, que permeia também a metafísica, entre o modelo de que nos valem para representar algo e o que é este algo que nos propomos a representar. Comentando o método comparativo de Spengler, o filósofo dirige a ele uma censura que se pode estender a toda forma de dogmatismo: não se reconhece o objeto de comparação como mero objeto de comparação, isto é, como um modelo do qual resulta uma determinada forma de representação do mundo. Não o fazendo, termina-se por “afirmar *nolens volens* também do objeto o que corresponde ao modelo de observação (*Urbild der Betrachtung*), a partir do qual fazemos observação; e afirmar ‘*deveria sempre...*’”. Em outras palavras, ao confundir modelo e objeto, “deve-se atribuir de modo dogmático ao objeto o que deve caracterizar apenas o modelo” (VB, p.469; WA 4, p.60-61; MS 111, p.119-120). Mas isso não é uma porta aberta para o relativismo. Wittgenstein faz questão de dizer que o modelo não deixa de ter uma “validade universal”. Ocorre apenas que ele não retira mais essa validade da suposta aplicabilidade a todo e qualquer objeto, mas apenas do fato de ser constitutivo da “forma de observação”, como outras formas de observação constituiriam diferentemente a maneira como se representa os objetos. Embora

---

32 Cf. Baker (1988, p.127).

os enunciados de que se vale para representar a realidade sejam sempre relativos a uma determinada perspectiva representativa, ainda assim pode-se perguntar se eles realmente representam o que supomos que devam representar. Se eles são relativos, é preciso reconhecer que são relativamente relativos.

Apesar das sucessivas reformulações a que submete suas reflexões, Wittgenstein não recua na denúncia dessa confusão. Nas seções das *Investigações filosóficas* dedicadas à noção mesma de filosofia, ele associa ao “dogmatismo em que facilmente caímos ao filosofar” a concepção segundo a qual há um “pré-conceito ao qual a realidade *deve* corresponder” (PU §131). A mesma ideia é reforçada, ademais, pela denúncia de que, sob a ilusão da estrutura essencial da proposição, “predica-se do objeto o que se encontra na forma de representação” (PU §104). Comentando essa última passagem, Peter Hacker resume um dos modos como a confusão aparecia no *Tractatus*:

Wittgenstein escolhera uma forma particular de representar a linguagem – em particular, proposições (como figurações) e seus constituintes (como pontos de contato entre linguagem e realidade) – e projetara a forma de representação nas entidades linguísticas representadas por meio dele. Ele, então, acreditou encontrar nomes simples e proposições elementares com tal-e-tal forma em nossa linguagem real. E quando não pôde encontrá-las nos fenômenos superficiais da linguagem, ele acreditou que eles deviam estar sob a superfície. Por que *deviam*? Porque, do contrário, as proposições (e os nomes que as compõem) não poderiam ser capazes de *fazer* as coisas notáveis que evidentemente fazem. (Hacker, 2005b, p.257)

A hipótese de uma certa forma de representação implicava, entre outras coisas, conceber os constituintes últimos das proposições elementares como nomes simples que deveriam corresponder a objetos simples, objetos estes que constituíam a substância do mundo. Com isso, Wittgenstein pretendia garantir a determinação do sentido e discriminar o “mecanismo por meio do qual a propo-



sição, não importa se verdadeira ou falsa, poderia ‘tocar a realidade’ e garantir a harmonia preestabelecida (WA 2, p.270; MS 108, p.186) entre pensamento e mundo” (Ibid., p.258). Ao denunciar a confusão entre modelo e objeto, ele não pode deixar de denunciar que o nome simples como constituinte último da proposição, que chamará de “nome ideal”, não é senão “uma forma de representação, à qual estamos inclinados”, “uma imagem que comparamos à realidade, por meio da qual representamos como ela é (*wie es sich verhält*)” (PPO, p.170; DB, p.76; MS 183, p.162-3).

Sob um certo aspecto, a virada reflexiva do *Tractatus* era mais radical do que aquela levada a cabo por Kant; sob outro, menos. Se tudo o que podia ser conhecido era o que podia ser pensado e o que podia ser dito, parecia não haver nenhum resquício dogmático, nenhuma “coisa em si mesma”, que deveria ser pensada, mas não poderia ser conhecida. No entanto, aquilo que era necessário, aquilo que compunha a forma essencial da representação proposicional, derivava da “substância do mundo”:

A forma lógica da proposição é determinada pela forma dos nomes que a constituem, e a forma lógica desses nomes, suas possibilidades de combinação, espelha a forma dos objetos simples que substituem [...] De uma perspectiva kantiana, portanto, o *Tractatus* combina uma versão linguística da virada reflexiva com uma atitude pré-crítica em relação à fonte da necessidade. (Glock, 1997, p.296-7)

Dissemos anteriormente que o perspectivismo presente no *Tractatus* não coincidia com o relativismo, pois não havia mais do que uma única perspectiva possível. Ora, a recusa dessa saída, que leva ao reconhecimento da existência de uma multiplicidade de perspectivas representativas, passa pelo reconhecimento de que essa perspectiva única era uma imposição daquilo que supostamente compunha a essência da realidade.

Por outro lado, essa atribuição do que é próprio à perspectiva representativa ao objeto da investigação é acompanhada pela su-

blimação das formas de representação. Ao afirmar que “A proposição é uma coisa muito notável”, já que é capaz, por exemplo, de dizer que as coisas são o que realmente não são ou que não são o que realmente são, supõe-se uma forma pura, livre dos entraves materiais (sinais gráficos, por exemplo), que confere à proposição esse poder. Wittgenstein nota que se trata da “tendência de supor um intermediário puro entre o *sinal* proposicional e os fatos. Ou mesmo de querer purificar, sublimar o próprio sinal proposicional” (PU §94).<sup>33</sup> Cumpre lembrar, a fim de clarificar essa alegação, que um dos movimentos de demarcação conceitual do *Tractatus* era justamente uma progressiva “desmaterialização do símbolo”:

[...] tudo que concerne à natureza intrínseca do sinal, ao modo peculiar de produzir materialmente o símbolo, é logicamente desprezível. A essa desmaterialização do símbolo, Wittgenstein chamará ironicamente “sublimação do sinal” nas *Investigações filo-*

---

33 O verbo “sublimar” (*sublimieren*) pode ser entendido aqui a partir de seu sentido químico, isto é, como a passagem direta do estado sólido ao gasoso. Segundo David Stern, que aponta essa possibilidade de leitura, “uma maneira de ler essa menção a ‘sublimar’ nossa linguagem é tomá-la como sendo a respeito da tentativa equivocada de purificar ou refinar o material heterogêneo de nossas atividades cotidianas em algo puro e simples” (Stern, 2006, p.99). Eike von Savigny, apontando na mesma direção, diz que “sublime” pode significar “elevado” ou “divino”, mas também “puro” e se posiciona a favor dessa última alternativa: “a crítica da purificação dos meios e formas de representação certamente sugere que o que está em questão no que diz respeito às regras da linguagem serem ‘sublimes’, em §89, é se elas são ou não puras, mais do que se elas são ou não elevadas” (Savigny, 2002, p.43). Esse é um dos pontos que sustentam sua leitura estritamente imanente segundo a qual as observações de Wittgenstein no suposto capítulo “Sobre a filosofia” (PU §89-133) referem-se exclusivamente às seções precedentes, que apresentam uma concepção de linguagem como cálculo. Isso porque não faria sentido sublimar ou purificar um texto, como, por exemplo, o *Tractatus*, mas apenas um método. Não concordo, porém, com essa leitura, pois as seções do suposto capítulo podem se referir às seções precedentes e à concepção de linguagem como cálculo, mas certamente também se referem à *concepção* defendida no *Tractatus*. Isso é confirmado, entre outras coisas, pelo vocabulário que Wittgenstein utiliza (sinal proposicional, pensamento etc.) e pela menção explícita ao livro na seção 97.

*sóficas*. Sem os entraves materiais do sinal, o produto dessa sublimação, a proposição pode sem problemas reclamar para si o título de figuração lógica do mundo. (Santos, 1994, p.74)

A partir da constatação do paradoxo do discurso falso (“Pode-se pensar o que não é o caso”, conforme a fórmula wittgensteiniana), surge a tentação, a fim de resguardar sua aptidão à verdade e à falsidade, isto é, sua bipolaridade, de supor uma forma essencial e pura da proposição: “isto e aquilo é assim e assado” (*das und das – so und so – ist*) ou, conforme a fórmula tractariana, “as coisas estão assim” (*Es verhält sich so und so*). Com ela, acreditamos estar no encaço da natureza da representação proposicional. No entanto, ela não é senão um símile que subjaz à própria maneira como se institui a perspectiva representativa. Para que essa modalidade de representação seja possível, acreditamos ser necessário repetir indefinidas vezes o prejuízo gramatical “isso tem que *ser assim*”.

Em suas conversas com Waismann, Wittgenstein revela o sofisma contido nessa concepção. A afirmação “toda proposição deve ser verdadeira ou falsa” é comparável à afirmação “toda peça de xadrez deve obedecer às regras do jogo de xadrez”. Mas elas podem ser consideradas sob dois pontos de vista opostos. Se forem uma *especificação* do que é para uma proposição ou uma peça de xadrez ser parte do cálculo proposicional ou do jogo de xadrez, tudo parece ir bem. No entanto, se forem consideradas como se *determinassem* o que é para essas coisas serem o que são, os problemas começam:

primeiro, acredita-se ter um determinado conceito de proposição, *independentemente* das regras e, então, exige-se que as regras *devem* se *conformar* a esse conceito – como se as regras se seguissem do conceito de proposição, ao invés de o constituírem. (VW, p.380)

A forma proposicional geral (“as coisas estão assim”), diz Wittgenstein nas *Investigações filosóficas*, é igual à definição de que uma proposição é o que pode ser verdadeiro ou falso. E isso pode ser simplesmente posto do seguinte modo:

“p” é verdadeiro = p

“p” é falso = não p

Invertendo os termos da argumentação anterior, mas mantendo o argumento, ele diz que tudo se passa como se já se tivesse um conceito do que é verdadeiro e falso, e que a proposição deveria se conformar a ele para ser chamada de proposição. Inserida, porém, em uma prática simbólica, o que parecem ser as notas características que a definem, não são senão o que a constitui. Se a afirmação fosse de que uma proposição é o que se conforma aos conceitos de “verdadeiro” e “falso”, deveria haver a possibilidade de dizer o que seria não conformar-se. Mas isso sequer faria sentido.

A denúncia da atribuição do que caracteriza a perspectiva representativa ao objeto de investigação é paralela à denúncia da confusão que permeia a metafísica, entre a investigação conceitual e a investigação factual: “Investigações filosóficas: investigações conceituais. O essencial sobre a metafísica: que não é clara para ela a diferença entre investigações factuais e investigações conceituais. A questão metafísica tem a aparência de uma questão factual, apesar do problema ser conceitual” (BPP §949; Z §458; MS 134, p.153). Sintomaticamente, Wittgenstein atribui essa confusão a sua concepção anterior:

O falso modo de consideração (*Betrachtungsweise*) é na verdade metafísico. Fala-se sobre a essência lógica do mundo e diz-se, por exemplo, que ela resolve-se em fatos, passa-se daí diretamente para a essência da proposição e suas propriedades, como se se tratasse de um dado gênero. (VW, p.380)

Tudo se passa como se o pensamento e a linguagem fossem o perfeito correlato, a figuração (*Bild*) do mundo, e como se houvesse uma ordem *a priori* do mundo, uma ordem de *possibilidades*, que seria comum ao pensamento e ao mundo. Em suma, como se houvesse uma harmonia preestabelecida entre linguagem, pensamento e realidade. No entanto, ao colocar os conceitos de proposição, lin-

guagem, pensamento e mundo em série, perde-se a prática simbólica na qual eles se inserem. Conforme a bela metáfora de Wittgenstein, tenta-se andar sobre o gelo, mas não se consegue, pois falta o atrito. Daí a palavra de ordem: “de volta ao chão duro!” (PU §107).<sup>34</sup>

Diante disso, Wittgenstein reconhece que “o *prejuízo* da pureza cristalina só pode ser eliminado se dermos uma virada em toda nossa observação” (PU §108). Essa pureza cristalina não era um dado; ela era, antes, uma exigência (cf. PU [Urfassung (MS 142)], p.141; MS 142 §108), figurando como um dos prejuízos dogmáticos aos quais ele estivera preso. Com a virada, tal ideal passa de um prejuízo projetado sobre a realidade para *uma* forma de representação da realidade entre outras possíveis (cf. MS 157b, p.5r). A virada significa, então, a passagem de uma concepção que se funda em um pré-juízo (*Vorurteil*) ao qual a realidade *deve* corresponder, para uma concepção de filosofia que se baseia em um modelo (*Vorbild*) empregado enquanto objeto de comparação, meio de representação. A virada significa igualmente a passagem de uma concepção que recorre a postulações especulativas e passa daí a teses sobre a constituição da realidade para uma investigação voltada exclusivamente aos instrumentos de que nos valemos para representar a realidade.

Um dos propósitos na introdução dos famosos jogos de linguagem é precisamente obter um *objeto de comparação*, que pode lançar luz sobre o uso que fazemos da linguagem, pois nos permite ver em quê eles se aproximam ou se distanciam desse uso. O que se pode chamar de método do jogo de linguagem n° 2 é, nesse sentido, paradigmático. Wittgenstein propõe um jogo de linguagem que se adéqua à descrição da linguagem de Agostinho e nos propõe considerar esse jogo como uma linguagem completa. Em seguida, examina em que pontos ele funciona como a linguagem que de fato se utiliza e em que pontos isso não ocorre. Por meio disso, pode-se simultaneamente desembaraçar-se das ilusões causadas por uma certa des-

---

34 Em uma versão anterior, Wittgenstein risca “de volta ao chão duro!” e escreve “de volta aos exemplos *concretos*, aos *exemplos reais*” (MS 152, p.84). Essa variante favorece a interpretação defendida adiante.

crição do funcionamento da linguagem e obter uma representação mais ou menos panorâmica do modo como ela realmente funciona.

Assim, ocupado, como antes, em apontar a confusão da metafísica em relação ao estatuto de suas próprias proposições e delinear o tipo de investigação que a filosofia deve ser, Wittgenstein denuncia os mal-entendidos daquela disciplina no privilégio de uma única forma gramatical e na projeção do que é apenas uma forma de representação da realidade à própria realidade. Em face disso, propõe a investigação da gramática. Se a cura tem a mesma natureza do mal que aflagra, as confusões filosóficas, surgindo de confusões gramaticais, só podem ser solucionadas no interior da gramática e com os elementos que ela própria fornece. Paradoxalmente, tal investigação revela exatamente o que o essencialismo esconde: a essência. Cabe, agora, colocá-la em seu devido lugar, isto é, reconhecê-la como um expediente de nossas formas de representação do mundo:

não queremos dogmatizar, mas deixamos a linguagem como está e colocamos uma imagem gramatical ao lado, cujas características dominamos completamente. Nós construímos um caso ideal, sem a pretensão de que corresponda a algo, mas nós o construímos apenas para obter um esquema perspicuo com o qual comparamos a linguagem, algo como um aspecto, que não afirma nada, que também não é falso. (VW, p.278)

Não há unanimidade, no entanto, em relação ao modo como se deve compreender esse novo posicionamento metodológico. O sentido da crítica ao dogmatismo e a nova concepção de filosofia e método tornaram-se *quaestiones disputatae*. Duas posições gerais colocaram-se frente a frente. Uma foi proposta por Gordon Baker em seus últimos textos. A outra é defendida por comentadores como Peter Hacker e Hans-Johann Glock.

Negando a presença de um certo propósito positivo na concepção de filosofia de Wittgenstein, Baker pretende distanciá-lo do projeto de uma geografia lógica da linguagem, que os *soi-disants* wittgensteinianos incorretamente imputar-lhe-iam. A fim

de defender esse posicionamento interpretativo, ele explora, com um certo grau de exagero, a comparação entre o que entende ser o procedimento wittgensteiniano e a psicanálise. Ele constata que Wittgenstein associava os problemas filosóficos a uma gama de termos correlatos, que indicavam estados de confusão mental como “tormento”, “medo”, “inquietação”, “ânsia”, “prejuízo”, “supers-tição”, “ilusão” etc. Dada essa origem das confusões, sua cura não significaria solucionar um enigma, mas apenas conduzir aquele que sofre a um estado de calma, de alívio. Ele também nota que o filósofo vinculava esses problemas a formulações que incluíam termos modais como “deve”, “não pode”, que indicam uma necessidade impositiva. Contra essa aparente necessidade, caberia à terapia levar o paciente ao reconhecimento de que as coisas não precisam necessariamente ser do modo como elas parecem dever ser. Aos enunciados contendo as expressões modais como “deve”, “não pode” etc., que caracterizam dogmas gramaticais e conduzem a um “uso metafísico de nossas palavras”, contrapor-se-iam enunciados contendo “qualificações modais” como “pode-se dizer”, “podemos dizer”, “é melhor dizer”, “nós dizemos”. Assim, não haveria nada errado com as analogias em si mesmas. Elas não devem ser descartadas, mas apenas reconhecidas *como* analogias e, com isso, evitar-se-ia a tentação de supor que elas revelam qualquer tipo de essência. Evitando postular qualquer validade supostamente universal, Wittgenstein estaria mais preocupado em introduzir “diferentes pontos de vista, por meio da exploração de possibilidades negligenciadas, de causar mudanças em nossos modos de ver as coisas, realmente levando a mudanças da mente e modificando a *vontade* (como nós *queremos* ver as coisas)” (Baker, 2004, p.68).<sup>35</sup>

A terapia proposta pelo filósofo não poderia, segundo Baker, ser a imposição de um outro ponto de vista. Ela dependeria do re-

---

35 Nas conferências sobre estética, Wittgenstein diz algo que parece confirmar essa leitura: “Tudo que estamos fazendo é mudar o estilo de pensar e tudo que eu estou fazendo é mudar o estilo de pensar e tudo que eu estou fazendo é persuadindo as pessoas a mudar seu estilo de pensar” (LC, p.28).

conhecimento por parte do paciente de que seu ponto de vista é unilateral e de que suas confusões resultam do aprisionamento num único modo de ver as coisas:

seu propósito era fazer cada paciente reconhecer as origens de suas confusões conceituais particulares (especialmente por meio do trabalho com analogias ou imagens de que não estaria consciente) e o reconhecimento do próprio paciente das regras nas quais está enredado é uma pré-condição da correção do diagnóstico, bem como da efetividade da cura. (Ibid.)

O lema de Waismann segundo o qual “a essência da filosofia reside em sua liberdade” caberia perfeitamente a Wittgenstein. Além disso, a terapia não envolveria argumentos, simplesmente porque não haveria argumentos que deveríamos aceitar como irrefutáveis. Mais uma vez, as palavras de Waismann caberiam perfeitamente a Wittgenstein: “nós não forçamos o interlocutor. Nós o deixamos livre para escolher, aceitar ou rejeitar qualquer uso das palavras”. E aí estaria “o verdadeiro modo de fazer filosofia não-dogmaticamente” (Waismann, 1963, p.356).<sup>36</sup>

Diante disso, o comentador propõe que, se as imagens “põem amarras em nosso pensamento, nos colocando em posição de confinamento”, se “restringem a liberdade intelectual” e “produzem câimbras mentais”, a saída estaria na *conversão* a um novo modo de ver as coisas. E isso não envolveria argumentos – ao menos, não o que estamos habituados a chamar de argumentos genuinamente filosóficos –, mas “*negociações* com outros (seus leitores e interlocu-

---

36 Katherine Morris propõe a seguinte comparação entre o Wittgenstein de Baker e Nietzsche: “Para Wittgenstein e para Nietzsche, há apenas uma tarefa filosófica: libertar as pessoas dos prejuízos filosóficos. Para eles, o que há de *errado* com um prejuízo filosófico é precisamente *que restringe a liberdade intelectual*. A libertação do prejuízo não serve a nenhum *outro* propósito. Assim, Wittgenstein, como Nietzsche, tal como o leio, é puramente um anti-dogmático” (Morris, 2007, p.74). Como não consideramos correta essa interpretação, pelas razões expostas adiante, é preciso notar que a comparação entre Wittgenstein e Nietzsche, proposta no início desta seção, deve ser nuançada.



tores, reais ou imaginários) sobre imagens, *Auffassungen*, concepções” (Baker, 2004, p.169).

A harmonia entre pensamento e realidade não seria senão uma entre uma série de imagens que deveriam ser dissolvidas. Concentrando-se em um dos aspectos da questão, Baker afirma:

em conformidade com seu procedimento usual, ele procurou *dissolver* os enigmas que criam o “problema da intencionalidade”. A ideia de que são atos mentais (de significar e compreender) que conectam linguagem e mundo não é a resposta errada para uma questão filosófica importante, mas, antes, uma resposta para a questão errada (uma que ele achava que devemos reconhecer como contrassensitiva). A ideia antitética de que são expressões linguísticas que forjam uma ligação entre pensamento e realidade (ou que explicam como estados ou atos mentais podem se referir a coisas no mundo) pode passar por uma resposta para uma pergunta absurda. A esse respeito, “é na linguagem que expectativa e cumprimento se conectam” é precisamente comparável à observação “a equação ‘ $2+3=5$ ’ é uma regra da gramática”. Ambas podem parecer ser explicações de verdades necessárias em termos de convenções linguísticas, mas na realidade com ambas se pretende demolir o próprio quadro no qual as harmonias metafísicas entre pensamento, linguagem e realidade parecem ser problemáticas. (Baker, 2004, p.65-6)

A interpretação de Baker, no entanto, é bastante questionável. Contra o que chama de “*no position*”-*position* de Baker, Hans-Johann Glock argumenta que o antidogmatismo de Wittgenstein supõe, antes de tudo, a recolocação das questões filosóficas que estão nas origens das confusões gramaticais. Não respondê-las, pelo menos não da forma como tradicionalmente foram respondidas, não significa que devam ser descartadas sem maiores considerações ou simplesmente dissolvidas:

tomar um problema comum de nova forma é precisamente a ideia por trás da concepção de filosofia de Wittgenstein [...] e ele sugeriu

seu “novo método” como uma nova forma de lidar com esses problemas, sem necessariamente responder as questões que tradicionalmente se pensou cristalizá-las. (Glock, 1991, p.75)

Além disso, recolocar a questão em novos termos implica defender que sua nova formulação é mais apropriada, o que não pode prescindir de argumentos, de certos padrões filosóficos de argumentação. Se os argumentos wittgensteinianos forem reduzidos a “modos de ver gramaticais”, o meio para se alcançar quietude intelectual, apaga-se a diferença entre a retórica meramente persuasiva e a argumentação dialética, que procede por *ignoratio elenchi*. E, com isso, perde-se o critério para saber se a solução ou dissolução de um problema se deu internamente, em função da própria natureza do problema, ou por meios externos, por exemplo, ministrando uma certa droga ou batendo na cabeça daquele que sofre:

Se a filosofia wittgensteiniana deve ser distinguida logicamente da mera manipulação, ela deve envolver argumentação que revele a ilegitimidade da posição que ataca. O método não-dogmático promete tal tipo rigoroso de argumento [...] o propósito é demonstrar uma certa inconsistência na posição filosófica ou questão atacada, uma *inconsistência concernente ao uso das palavras*. O ponto é que é constitutivo das teorias e questões metafísicas que seu emprego dos termos está em desacordo com sua explicação desses termos e que essas teorias usam regras desviantes em relação às ordinárias. (Ibid., p.84)<sup>37</sup>

O procedimento antidogmático de Wittgenstein visa, pois, levar o interlocutor ao reconhecimento da inconsistência ou ininteligibilidade de sua posição. Não se trata de uma forma de conversão,

---

37 Vale notar que o argumento de Glock contra a leitura meramente “terapêutica” de Baker é uma adaptação do argumento de Wittgenstein contra a concepção causal de Russell, Ogden e Richards. Sobre isso, ver o capítulo 2 deste livro.

mas de uma *reductio ad absurdum*, que transforma um contrassenso velado em um contrassenso evidente. Embora os resultados desse procedimento devam ser triviais, os meios para solucionar ou dissolver uma determinada confusão gramatical devem fazer jus à complexidade das questões, o que evidentemente não pode prescindir de argumentação. E isso significa, mais uma vez, que as questões filosóficas não devem e não podem ser meramente descartadas.

Por outro lado, a leitura meramente terapêutica peca pela parcialidade ao fazer da psicanálise o método por excelência de dissolução dos problemas filosóficos e ao esquecer que a terapia está a serviço de um propósito positivo. Entre as muitas críticas que dirige a essa interpretação, Peter Hacker lembra que:

A “terapia” de Wittgenstein envolve muitos métodos, não um. O mais saliente entre eles é recolher lembranças de como as palavras relevantes são geralmente usadas, fazer com que as pessoas se lembrem de que usam as palavras de tal e tal modo. Devemos atentar para as regras gramaticais familiares e ordená-las de modo que uma visão perspicua da estrutura conceitual seja alcançada e o problema em questão dissolvido [...] Seria equivocado supor que isso não envolve a tarefa positiva de delinear a geografia lógica dos conceitos problemáticos. É claro que isso não é *l’art pour l’art* (cartografia conceitual para seu próprio fim) – o mapa conceitual é produzido para nos ajudar a encontrar o caminho e nos prevenir de nos perdermos. (Hacker, 2007, p.100)

Hacker lembra, ainda, que em uma carta endereçada a Schlick, datada de novembro de 1931, Wittgenstein situa a principal diferença entre a concepção defendida no *Tractatus* e sua nova concepção no seguinte ponto: a análise das proposições não conduz ao descobrimento de coisas ocultas, “mas na *tabulação*, na representação perspicua da gramática, isto é, dos usos gramaticais das palavras” (Ibid., p.104). A representação perspicua das regras é realizada com um propósito específico, a saber: dissolver a ilusão

causada pelo mau uso da linguagem, que leva à má compreensão de um problema ou uma gama de problemas. À pergunta sobre se isso significa uma recaída no dogmatismo, Hacker responde não apenas negativamente, mas diz que a descrição do modo como usamos as palavras normalmente é justamente o antídoto para ele, o que é confirmado pelas palavras de Wittgenstein na carta mencionada: “se alguém quiser entender, por exemplo, a palavra ‘objeto’, que olhe para o modo como é realmente utilizada [...] com isso, tudo de dogmático que disse no *Tractatus* sobre ‘objeto’ e ‘proposição elementar’ colapsa”.

Tal como Wittgenstein a entende, a filosofia ainda se caracteriza por um propósito negativo e por um propósito positivo. Se ele abandonara suas apostas na tarefa positiva que o *Tractatus* legava à filosofia futura, era para indicar um outro propósito positivo a ela. Assim, negativamente, a filosofia ainda se caracteriza pelo propósito geral de desfazer os mal-entendidos e ilusões causados pelo mau uso da linguagem; mas, positivamente, ela agora se caracteriza pelo propósito de oferecer uma visão perspicua de um determinado domínio da linguagem. Embora seja possível aproximar essa visão panorâmica à “concepção (*Auffassung*) logicamente correta” do *Tractatus*, há aqui uma diferença decisiva: se num caso, o que se fazia era uma espécie de “geologia”, escavando debaixo da superfície da linguagem em busca de sua estrutura oculta; no outro, o que se faz é uma espécie de “topografia”.<sup>38</sup>

Além dessas críticas, a interpretação de Baker está sujeita a, pelo menos, mais uma objeção: ele apresenta um Wittgenstein que, se não é exatamente relativista, tem uma certa feição cética. O cético ensina que a cada argumento é possível sempre opor um novo argumento; o comentador diz que, para Wittgenstein, a cada imagem ou modo de ver as coisas é possível sempre opor uma nova imagem ou modo de ver as coisas. Mas, ao contrário do cético, não se coloca a alternativa de nos recolhermos à vida comum. Ficamos

---

38 Cf. Hacker (1986, p.151-2). Sobre os propósitos negativo e positivo da filosofia, cf. Hacker (2005a).

apenas com um jogo infinito de modos de ver, que não encontra nunca um ponto fixo.<sup>39</sup>

O que resta, pois, da questão da harmonia entre pensamento e realidade? Antes de mais nada, parece claro a quem quer que tenha tido a ocasião de passar os olhos pelo espólio de Wittgenstein que ele nunca deixou de se ocupar com a questão. No último ano de sua vida, por exemplo, ele escreve um índice para o que poderia vir a ser um livro e, entre os pontos que enumera, inclui não apenas aqueles que gravitam em torno da questão (por exemplo, “O pensamento, a expectativa, o desejo etc. parecem antecipar os fatos”), mas inclui também uma referência explícita à “harmonia entre pensamento e realidade” (TS 235, p.3). Além disso, que ele tenha recolocado a questão em outros termos significa não apenas que ela não é simples contrassenso, mas também sua nova formulação parece mais adequada conforme os argumentos que apresenta. A resposta à pergunta sobre como enfrentar a questão está, pois, na maneira como se entende a afirmação preempatória de Wittgenstein: “Como tudo

---

39 A mesma objeção vale para as tentativas de interpretar as várias vozes presentes nas *Investigações filosóficas* como uma oscilação entre uma perspectiva pirrônica e uma perspectiva não-pirrônica. David Stern, seguindo Robert Fogelin, lê os escritos tardios do filósofo como “uma batalha constante entre dois Wittgensteins: um é o filósofo não-pirrônico, cuja resposta às intuições fundacionalistas do interlocutor é uma teoria não-fundacionalista da justificação; o outro é o antifilósofo pirrônico, que é igualmente indiferente tanto em relação ao fundacionalismo quanto ao antifundacionalismo” (Stern, 2006, p.34-5). Ora, colocar a questão nestes termos já significa decretar a vitória do cético, o que, sabe-se, Wittgenstein nunca foi. Ou se aceita um jogo infinito de vozes, que não encontram em nenhum ponto uma certeza, ou, como Stern prefere, “o texto realmente contém argumentação filosófica, mas o autor vê a argumentação como a escada que devemos jogar fora depois que captamos a moral pirrônica” (Ibid., p.170). É certo que “as explicações terminam em algum lugar”, mas elas não terminam com a vitória do quietismo. Elas terminam onde começa a descrição do modo como a linguagem é utilizada e do modo como nós *agimos* (cf. PU §1). As explicações terminam quando reencontramos a certeza fundamental de que “no princípio era o ato”. Vale dizer também que não concordamos com a tese defendida por Stern e outros de que nenhuma das vozes presentes nas *Investigações* seja a voz de Wittgenstein. Embora o livro seja polifônico, é possível identificar a voz do filósofo em momentos-chave.

que é metafísico, a harmonia entre pensamento e realidade deve ser encontrada na gramática da linguagem” (PG §112; Z §55; MS 114, p.152). Ela certamente não é apenas um slogan, como pensa Baker, que, encapsulando uma série de outras observações,<sup>40</sup> implica a simples dissolução da questão. Ela é, por assim dizer, a expressão sintética dessas e de outras observações, que são sempre acompanhadas por uma argumentação cujo propósito é limpar o terreno de toda contaminação metafísica e dogmática para que nele se instale uma investigação adequada sobre algo ainda digno de ser investigado. Veremos na sequência as facetas que a questão da harmonia entre pensamento e realidade assume nos escritos do Wittgenstein pós-*Tractatus*.

---

40 Elas são, por exemplo, as seguintes: “quem vê a expressão da expectativa, vê o que é esperado” (PG §86; MS 116, p.68), “a expectativa de que p seja o caso, deve ser o mesmo que a expectativa da realização dessa expectativa” (BT, p.284; PB §25; WA 2, p.199; WA 11, p.260; MS 107, p.293), “a resposta à questão ‘o que é realizar o comando?’ é uma *transformação gramatical* do comando p e nada mais” (Waismann, 1997, p.119), “na linguagem, expectativa e cumprimento se tocam” (PU §445).