

**Mundo e Visão do Mundo:
Conhecimento e Compreensão em Wittgenstein**

Maria Joana de Oliveira Vilela da Silva

**Tese de Doutoramento em Filosofia
Especialidade em Filosofia do Conhecimento e
Epistemologia**

Lisboa, Julho 2023

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de
Doutor em Filosofia, especialidade de Filosofia do Conhecimento e Epistemologia,
realizada sob a orientação científica de Professor Doutor Nuno Venturinha

DECLARAÇÃO

Declaro que esta tese é o resultado da minha investigação pessoal e independente. O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas no texto, nas notas e na bibliografia.

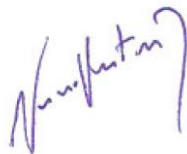
A candidata,

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Mafalda', written over a horizontal line.

Lisboa, 31 de Julho de 2023

Declaro que esta tese se encontra em condições de ser apreciada pelo júri a designar.

O orientador,

A handwritten signature in purple ink, appearing to read 'Nuno António', written over a horizontal line.

Lisboa, 31 de Julho de 2023

Aos meus pais, Fátima e António.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não teria sido levado a cabo sem a ajuda e o incentivo de alguns a quem desejo expressar o meu agradecimento sincero.

Ao Professor Doutor Nuno Venturinha, com quem tenho tido o privilégio de trabalhar nos últimos dez anos e que é para mim um exemplo do rigor e da atenção essenciais ao exercício da filosofia. Por tais razões não posso deixar de lhe agradecer, por aceitar orientar-me na elaboração deste trabalho e por, repetidamente, me apoiar num percurso marcado por incontáveis dúvidas e angústias. Se hoje o meu trabalho traduz um posicionamento pessoal e autónomo sobre os temas que aborda, devo-lhe a sua disponibilidade e o seu interesse, bem como o acompanhamento que lhe dedicou, dando-me espaço para a reflexão e para o questionamento, partilhando os seus conhecimentos, sugestões bibliográficas e todos os materiais que pudessem contribuir no sentido da sua melhor execução. Com a sua intervenção foi também possível conhecer e contactar com vários autores e comentadores da obra de Wittgenstein com quem por várias ocasiões foi possível discutir pontos de vista e algum *work in progress* em seminários e outros encontros da sua iniciativa. Apesar de a minha presença ter sido, na grande maioria das vezes no decorrer deste processo, discreta e recolhida, em nenhum momento deixou de me incluir nas suas atividades académicas com relevância para o meu trabalho e onde onde as minhas reflexões e abordagens podiam também acrescentar, destacando-se os eventos realizados no âmbito do ArgLab (Laboratório de Argumentação, Cognição e Linguagem) e do recente Lisbon Wittgenstein Group, por si coordenado, no Instituto de Filosofia da Nova (IFILNOVA). Por fim, gostaria de particularizar a importância que tiveram para o início do desenvolvimento dos trabalhos os seus Seminários Mensais de Orientação Coletiva (SMOC) que decorreram até ao irromper da pandemia de Covid-19 em 2020. Esse espaço de encontro foi verdadeiramente essencial, não apenas pela discussão em torno do progresso

dos nossos exercícios, feita com grande liberdade e interesse por parte de todos os colegas, como pelas relações pessoais que daí advieram, que ainda hoje mantenho e que cumpriram, muitas vezes, a superação de um essencial isolamento que o exercício da filosofia e um trabalho como este acarretam. Dirijo, por isso, igualmente um bem-haja muito grato ao João Regueira, ao António de Carvalho Pais e à Vanessa Latânsio, pela partilha tão generosa de ideias, títulos e conversas de várias naturezas e temáticas.

Por fim, uma palavra de gratidão a todos os que me acompanharam e que viram nascer e crescer esta tese, com todos os seus incontáveis momentos que ao longo de sete anos se sucederam e os marcaram, em vários dos casos, pelo insólito. À Mónica Mindelis, pela amizade, pela ternura e compreensão, pelos cafés que salvaram uma significativa parte dos meus dias. Ao João, por me levar a não desistir. Aos meus pais, por confiarem inocente e cegamente naquilo que faço, achando sempre que será bom ou muito bom.

Se, por consequência do esforço colocado sobre este trabalho e sobre a superação das dúvidas e dos obstáculos inerentes ao caminho, não tivessem prevalecido o afeto, as relações e as partilhas que daí advieram, então, não teria valido a pena.

MUNDO E VISÃO DO MUNDO:
CONHECIMENTO E COMPREENSÃO EM WITTGENSTEIN

Maria Joana Vilela

RESUMO

Este estudo debruça-se sobre a obra filosófica de Wittgenstein com o objetivo de identificar e investigar os argumentos e os conceitos que, no âmbito da sua filosofia da linguagem, se apresentam como fundamentos para a clarificação de um sentido de conhecimento que, à luz desta tese, coincide com a própria ideia de compreensão ou daquilo a que chamamos “visão do mundo”. A pesquisa orienta-se pela convicção de que, tendo o filósofo dedicado o seu trabalho ao estudo das possibilidades de representação do sentido, nele se delineia, em simultâneo, a apresentação e a caracterização da nossa forma de acesso à realidade que aqui se entende como uma forma essencialmente conectada com o próprio ato de conhecer ou com o próprio fenómeno do conhecimento. O conceito de “mundo” aparece nesta tese como a sua pedra-de-toque; é a evolução que ele segue à medida em que surge ou é manifesto no escopo reflexivo e argumentativo de Wittgenstein que produz consequências para o entendimento aqui proposto. A expectativa é a de que, através de um percurso delimitado pelo estudo das duas obras que melhor apresentam o projeto filosófico de Wittgenstein – o *Tractatus* e as *Investigações Filosóficas* –, enquanto afinamentos de uma metodologia adequada ao objeto de estudo da filosofia – a linguagem – seja possível tornar visível a dimensão de “intuição” (*Anschauung*) da própria visão e do sentido do mundo, enquanto sistema que acolhe toda a experiência, interior e exterior, individual ou partilhada e, bem assim, o movimento transitório que, por natureza das coisas, coloca esse mesmo sentido e essa mesma visão sempre a ponto de se modificarem. Deste modo, a caracterização do mundo alimenta-se de conceitos tão caros à filosofia de Wittgenstein como são “gramática” ou “eternidade” e não prescinde, enquanto transita em termos daquilo que representa no seio da obra wittgensteiniana, do constante *re*-conhecimento dos seus limites e fronteiras, já que serão esses também os aspetos que nos permitem, em última instância, relacionar “mundo”, “visão do mundo” e conhecimento enquanto dimensões de uma unidade epistemológica a partir de onde se extraem, por fim, consequências relevantes a favor da resolução do problemático (da experiência), sustentadas pelo potencial estético (*poiético*) inerente à própria natureza do “mundo”.

PALAVRAS-CHAVE

Compreensão, Conhecimento, Eternidade, Gramática, Limites, Linguagem, Mundo, Visão do Mundo, Wittgenstein.

ABSTRACT

This study focuses on Wittgenstein's philosophical work with the aim of identifying and investigating the arguments and concepts that, within the scope of his philosophy of language, serve as foundations for the clarification of a sense of knowledge that, in the light of this thesis, coincides with the very idea of understanding or what we call the "worldview". The research is guided by the conviction that, as the philosopher dedicated his work to the study of the possibilities of representing meaning, it simultaneously outlines the presentation and characterization of our way of accessing reality, which is understood here as essentially connected with the act of knowing or the phenomenon of knowledge itself. The concept of "world" thus appears in this thesis as its touchstone; however, it is the evolution it undergoes as it emerges or is manifested within Wittgenstein's reflective and argumentative scope that has consequences for the proposed understanding. The expectation is that, through a solid and consistently delimited argumentative path guided by the study of the two works that best present Wittgenstein's philosophical project – the *Tractatus* and the *Philosophical Investigations* – as refinements of a methodology appropriate to the object of study in philosophy, language, as justified by the Wittgensteinian argumentation, it is possible to make visible the dimension of "intuition" (*Anschauung*) of one's own view and sense of the world, as a system that embraces all experience of existence (in the world), both internal and external, individual or shared, and, in this way, the transitory movement that, by the nature of things, places this very sense and this very view always on the verge of modification. Thus, the characterization of the world draws on concepts that are central to Wittgenstein's philosophy, such as "grammar" or "eternity" and does not forego, within Wittgenstein's work, the constant recognition of its limits and boundaries since these are also and always the aspects that ultimately allow us to relate "world", "worldview" and knowledge as dimensions of an epistemological unity from which, ultimately, relevant consequences can be drawn in favor of the resolution of what is problematic (of experience), based on the understanding of the aesthetic (poietic) potential inherent in the very nature of the "world".

KEYWORDS

Eternity, Grammar, Knowledge, Language, Limits, Understanding, Wittgenstein, World, Worldview.

ÍNDICE

Advertências.....	15
Abreviaturas e Siglas dos Títulos das Obras de Wittgenstein.....	16
INTRODUÇÃO.....	17
 <i>PRIMEIRA PARTE</i>	
 O <i>Tractatus</i>: Observações Iniciais	
O Ponto de Vista Adotado e a Incidência sobre o Conceito de “Mundo”.....	29
 1.1. O Mundo enquanto Totalidade dos Factos	
1.1.1. Os Objetos e os Factos.....	34
1.1.2. Os Factos no Espaço Lógico.....	40
 1.2. A Linguagem como Sistema Lógico de Representação	
1.2.1. O Facto e a Proposição.....	46
1.2.2. O que <i>não</i> pode ser dito.....	52

1.3. Os Limites do Mundo

1.3.1. O Sujeito como um Limite do Mundo.....59

1.3.2. As Condições *a priori* da Existência do Mundo.....64

1.4. As Margens da Compreensão Lógica do Mundo

1.4.1. O Silêncio como Sintoma da Compreensão.....72

1.4.2. O Sentido Estético e o Ponto de Vista da Eternidade.....79

Excursão

Em Torno de uma Totalidade Compreensiva e as suas Margens.....83

Observações Finais

Fundamentos Tractarianos para a Caracterização do Conceito de Mundo.....88

SEGUNDA PARTE

O Período Transitório e as *Investigações*: Observações Iniciais

Os Limites Traçados para a Nossa Observação e a Incidência sobre o Conceito de
“Gramática” como Princípio de “Visão” e “Compreensão”.....95

2.1. O Mundo e a “Visão do mundo”

2.1.1. A Magia da Linguagem.....99

2.1.2. Gramática e Formas de Vida.....106

2.2. Os Jogos de Linguagem

2.2.1. Seguir Regras.....112

2.2.2. O Cálculo Gramatical.....	119
----------------------------------	-----

2.3. Limites e Aberturas

2.3.1. A Gramática e as Regras.....	124
-------------------------------------	-----

2.3.2. A Visão Súbita de um Aspeto.....	130
---	-----

Excurso

O Jogo Gramatical enquanto Atividade Plástica: Criação e Transformação.....	136
---	-----

Observações Finais

A Diferença entre Conhecer e Compreender.....	142
---	-----

CONCLUSÃO	147
------------------------	-----

Bibliografia	154
---------------------------	-----

ADVERTÊNCIAS

Os textos de Wittgenstein serão citados pela abreviatura ou sigla do título seguida do número do parágrafo correspondente. Todo o corpo do trabalho é escrito em português, pelo que são feitas as traduções das obras citadas noutras línguas. As versões originais figuram ocasionalmente em nota de rodapé. Também os textos em português do Brasil ou que no português não seguem o novo acordo ortográfico são adequadamente alterados. Todas as outras modificações estão assinaladas no próprio texto.

ABREVIATURAS E SIGLAS DOS TÍTULOS DAS OBRAS DE WITTGENSTEIN

AC *Anotações sobre as Cores*

Aulas e Conversas *Aulas e Conversas sobre Estética, Psicologia e Fé Religiosa*

BT *Big Typescript TS 213*

Cadernos *Cadernos 1914 – 1916*

CE *Conferência sobre Ética*

CV *Cultura e Valor*

DC *Da Certeza*

GF *Gramática Filosófica*

IF / Investigações *Investigações Filosóficas*

LA *O Livro Azul*

LC *O Livro Castanho*

ORD *Observações sobre o Ramo Dourado de Frazer*

TLF / Tractatus *Tratado Lógico-Filosófico*

UEFP *Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia*

VW *Voices of Wittgenstein / The Vienna Circle – Ludwig Wittgenstein and Friedrich Waismann*

WC *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911-1951*

Z *Fichas (Zettel)*

INTRODUÇÃO

Este estudo é desenvolvido em torno da obra filosófica de Ludwig Wittgenstein (Viena, 1889) com o objetivo de identificar e investigar os argumentos e os conceitos que, no âmbito da sua filosofia da linguagem, se apresentam como fundamentos para a clarificação de um sentido de conhecimento que, à luz desta tese, coincide com a própria ideia de compreensão ou de “visão do mundo”. A pesquisa orienta-se pela convicção de que no âmbito do estudo wittgensteiniano em torno das possibilidades de representação do sentido é possível identificar o delineamento e a caracterização da forma humana de acesso à realidade enquanto essencialmente conectada com o próprio ato de conhecer ou com o próprio fenómeno do conhecimento e que aqui não pode senão se entendido enquanto conhecimento do mundo.

Interessa, contudo, apontar que a importância dada ao conceito de mundo neste trabalho nasce, apesar de tudo, de uma leitura mais primária e mais desinteressada da obra de Wittgenstein, feita no nosso primeiro contacto com as ideias do filósofo, e que se enraizou na impressão de sobre isso haver algo a dizer, no sentido de contribuir para a inserção de novas camadas nas interpretações já conhecidas da obra wittgensteiniana a respeito dos temas do conhecimento e aos quais essa compreensão fazia crer poder acrescentar-se algo de interessante para o estudo da obra do filósofo, em particular, e para os estudos da Filosofia, em geral. Isso está possivelmente também relacionado com o facto de nos movermos pela convicção de que o conceito de “mundo” tem ainda muito a dar aos estudos filosóficos. Essa é a razão pela qual a nossa preocupação é pautada, a todo o momento, por encontrar os contributos certos para a sua elucidação. No entanto, ela conta, no seu ponto de partida, com algumas dificuldades: por um lado, o conceito de mundo

apenas aparece claramente tratado na obra inicial de Wittgenstein, o *Tractatus*; é certo que antes disso encontramos algumas menções ao conceito nos *Cadernos* e nos outros textos de preparação do primeiro livro ou em registos do período transitório, como n’*O Livro Azul*, onde o conceito de mundo também surge. Outra razão, com relação à primeira, reside no facto de o nosso entendimento sobre o conceito de mundo se basear nos próprios contornos que o vemos adquirir através da obra de Wittgenstein, pelo que proceder a um levantamento de todas as entradas do conceito de mundo no *Nachlass* seria um trabalho exaustivo e sem consequências para o nosso projeto. É, aliás, isso o que justifica que o conceito de mundo apareça muitas das vezes iluminado por outros três conceitos caros à filosofia wittgensteiniana e que sustentam parte da argumentação deste trabalho, sendo esses: gramática, limites e eternidade. No nosso entender, a definição do conceito de mundo, equivalente à ideia de “mundividência” (*Weltanschauung*) e sinónima de “intuição” (*Anschauung*), como procuraremos argumentar, não pode senão ser tomada também por relação com o conceito de “gramática” e a partir de onde os “limites” e a “eternidade” se apresentam como os seus contornos *operativos*.

Outra das orientações deste trabalho pauta-se por mostrar como na filosofia de Wittgenstein não é expectável encontrar mais do que aproximações aos temas da epistemologia, sobretudo na sua fase mais inicial. Assim o filósofo o admitiu num parágrafo do *Tractatus*, que “[a] teoria do conhecimento é a filosofia da psicologia” (*TLF*, 4.1121). Do mesmo modo, e apesar de algumas reflexões nos levarem a inserir termos estéticos na caracterização do “mundo” que aqui se propõe, não é isso indicador de que se tenha em vista apresentar quer o carácter estético da filosofia wittgensteiniana, quer proceder a um levantamento da sua relação com o tema. O que se procura é realmente identificar o que na filosofia de Wittgenstein sustenta o delineamento de uma “visão de mundo” enquanto um próprio sistema-de-conhecer-e-de-ver e que, segundo pretendemos afirmar, é manifestamente estético pela medida de uma transformação ou tradução originária que o faz transitar entre apresentação e representação de tal modo que toda a visão acaba por poder ser tomada como *uma elaboração compreensiva em si mesma*, com espaço para ser a todo o momento intuída de forma mais ou menos concreta em sentido conceptual – ou até mesmo pictórico, se em vista tivermos a argumentação do *Tractatus*.

Wittgenstein não estava, portanto, efetivamente interessado em traçar limites para o conhecimento, nem qualquer tipo de condições a respeito da cognição, estados mentais ou outros assuntos que só à epistemologia ou à psicologia respeitam. E também não tinha uma agenda estética como alvo. O desígnio do filósofo, traçado desde os primórdios da sua obra, era tratar dos problemas da filosofia de tal modo que ela pudesse encontrar a paz. Esse projeto atravessou todo o seu trabalho, passando por várias fases que requerem aqui alguma atenção para promover um esclarecimento devido. Antes de mais, aquilo a que Wittgenstein se refere ao falar de problemas da filosofia está ligado à ideia de que a filosofia deixou exatamente de tratar de *problemas da filosofia*. Possivelmente influenciada pelo espírito progressista daquele tempo, com ecos ainda do período moderno, espírito esse que Wittgenstein criticava, a filosofia desviou-se, segundo ele, das tarefas que lhe competem para, ao invés disso, enunciar teorias confusas que não só não resolvem os seus verdadeiros problemas como condicionam a possibilidade de eles serem detectados.

O seu primeiro objetivo é, por isso mesmo, ultrapassar os obstáculos que a filosofia colocou diante de si mesma. E o segundo, que só pode decorrer daquele, encontrar a posição a partir de onde se devem, de novo, interrogar os filósofos, compreendendo, desde logo, que essa necessidade decorre de uma compreensão indevida, incorreta, da nossa linguagem. Estes objetivos são traçados no seu primeiro livro – o *Tractatus* –, onde as suas palavras confirmam o propósito enunciado:

O livro trata dos problemas da Filosofia e mostra – creio eu – que a posição de onde se interroga estes problemas repousa numa má compreensão da lógica da nossa linguagem. Todo o sentido do livro podia ser resumido nas seguintes palavras: o que é de todo exprimível, é exprimível claramente; e aquilo de que não se pode falar, guarda-se em silêncio. (*TLF*, p. 27)

Essa obra foi quase totalmente escrita durante o período da Primeira Grande Guerra, entre 1914 e 1918, altura em que foi feito prisioneiro em Cassino, no norte de Itália, aí permanecendo até meados de 1919. Desse período, alguns dos seus cadernos de anotações, vulgarmente conhecidos por *Cadernos 1914-1916*, mostram a obra tractariana no seu

desenvolvimento mais primário. Por comparação, podemos averiguar que algumas das ideias, mais tarde inseridas no livro, eram ali já originalmente pensadas.

No *Tractatus*, publicado numa revista alemã em 1921 e em edição inglesa em 1922, encontramos influências diretas de Gottlob Frege, filósofo por quem Wittgenstein nutria grande admiração, e Bertrand Russell, de quem começou por ser discípulo, sendo depois amigo, desde que iniciou os seus trabalhos em Cambridge, antes da guerra. Por via dessas influências, com as quais o próprio texto tractariano, por vezes, dialoga, alguns dos comentadores da filosofia de Wittgenstein procuram reconhecer na sua estratégia metodológica e nos seus princípios uma ligação que o aproxima à tradição da filosofia analítica. Mas a aproximação entre o método tractariano de Wittgenstein e dos seus objetivos a essa área da filosofia nem sempre se torna clara. É verdade, conforme o título do texto anuncia, que aquele é um trabalho com raiz na lógica, que estava na base dessa tradição analítica, mas o que daí resulta não é um trabalho sobre lógica, senão uma exposição dos limites lógicos das nossas representações, a partir de onde se traçam os limites do pensável, pelo que é logicamente pensável, e do dizível, pelo que é lógica e corretamente dizível.

Após a publicação do *Tractatus*, tendo aí cumprido os propósitos definidos para essa obra, Wittgenstein afasta-se da filosofia. No final do Prólogo do livro pode ler-se:

Sou [...] da opinião de, essencialmente, ter encontrado a solução final dos problemas. E se nisso não estou enganado, então a segunda parte do valor deste trabalho consiste em que ele mostra quão pouco se consegue com a solução destes problemas. (TLF, p. 28)¹

O seu período de afastamento é relativamente longo. Embora alguns registos documentem o facto de Wittgenstein nunca ter deixado efetivamente a atividade filosófica, e apesar de durante esse tempo ele se encontrar afastado do contexto académico, é só por volta do ano de 1929 que, regressando a Cambridge, Wittgenstein retoma realmente o seu trabalho. É nessa altura que o filósofo retorna à atividade terapêutica, quer em relação à

¹ Parênteses retos nossos.

sua filosofia, quer em relação à filosofia em geral. O sentido terapêutico que se assinala segue propósitos muito semelhantes aos da sua primeira obra, a saber, ajudar a filosofia a reencontrar o seu lugar e a corrigir tanto o ponto de vista de onde parte para a observação dos seus assuntos, como o próprio discurso nublado. Trata-se verdadeiramente de clarificar a atividade filosófica em todas as suas dimensões. A retoma dos trabalhos é, contudo, realizada por razões inusitadas pois Wittgenstein acaba por reconhecer que no *Tractatus* ele teria cometido um erro. Um registo feito por Friedrich Waismann, na sequência de conversas que mantinha com Wittgenstein, para que as suas ideias pudessem ser integradas nos trabalhos do Círculo de Viena, dá conta disso mesmo. Wittgenstein terá afirmado:

O meu erro foi fazer uma Concepção errada de análise, ou seja, a Concepção de que algo está oculto numa proposição, que uma estrutura deve ser trazida à luz. Eu tinha a Concepção – que é produzida pelo nosso uso enganoso da linguagem – de que o sentido de uma expressão está oculto, por assim dizer, por trás da expressão. (VW, p. 133)²

Este comentário denota bem o que Wittgenstein viria a procurar corrigir na sua filosofia. Daí em diante, assistimos a uma viragem do seu ponto de vista em relação ao método de resolução dos problemas filosóficos. Embora o seu desígnio continuasse a recair sobre as formas de representação e sobre a possibilidade de significação dos nossos conceitos, não estaria mais em causa, na sua filosofia, a procura pela “estrutura lógica” da linguagem mas, antes, uma averiguação do que pode estar envolvido no próprio *uso* da linguagem, para além de uma necessidade “lógica”. Essa mudança é tão significativa que Peter Hacker se refere a ela como a “Revolução Copernicana” do pensamento de Wittgenstein, por analogia com a referência que se faz ao Transcendentalismo de Kant.

Contudo, é o facto de o filósofo se manter firme em relação aos seus princípios corretivos, à sua tarefa primária de eliminar da atividade filosófica todos os problemas em que ela está envolta, que se admite, ao contrário de grande parte do conjunto de leitores da

² Na tradução inglesa: “My error was a wrong Conception of analysis, namely the Conception that something is hidden in a proposition, a structure that has to be drawn into the light. I had the Conception – which is produced by our misleading use of language – that the sense of an expression is hidden, as it were, *behind the expression.*”

obra de Wittgenstein, não uma ruptura mas uma continuidade no seu pensamento. As leituras a favor da ruptura consideram, por um lado, que a transição operada no método de Wittgenstein e, em alguns casos, nos princípios basilares do seu pensamento é de tal forma significativa que quase não é admissível compreender as duas fases como parte de uma única obra; noutros casos, há leituras que consideram que o *Tractatus* falha naquilo que propõe, motivo pelo qual deve ser colocado num lugar que represente esse mesmo afastamento em relação ao *novo* Wittgenstein.

Este trabalho, embora a decisão não se reflecta num impacto efetivo sobre a análise desenvolvida, coloca-se em linha com os argumentos apresentados por James Conant e Cora Diamond a favor de uma continuidade. Leia-se:

Wittgenstein dá voz a uma aspiração que é central para a sua filosofia posterior, bem antes de se tornar o Wittgenstein posterior, quando escreve no §4.112 do *Tractatus* que o trabalho da filosofia não é formular uma doutrina ou uma teoria, mas consiste antes na prática de uma atividade – uma atividade que ele passa a caracterizar como a elucidação ou o esclarecimento – uma atividade que ele diz não resultar em *philosophische Sätze*, em proposições da filosofia, mas sim em *das Klarwerden von Sätzen*, no nosso alcance de clareza na nossa relação com as proposições da nossa linguagem que invocamos para expressar os nossos pensamentos. (Conant e Diamond, 2004, p. 46)³

O segundo livro de Wittgenstein, as *Investigações Filosóficas*, é o resultado de muitos anos de trabalho. Desde que começou a concebê-lo por volta do ano de 1933, até ao ano da sua morte, em 1951, o filósofo nunca o deu por completo. Apesar disso, não consta que não estivesse terminado. A obra acabou por ser publicada postumamente, dois anos depois, em 1953. Nessa obra que é, muitas das vezes, editada em conjunto com o *Tractatus*, de acordo com a vontade de Wittgenstein, encontramos uma forma de “praticar” filosofia

³ No original: “Wittgenstein gives voice to an aspiration that is central to his later philosophy, well before he becomes later Wittgenstein, when he writes in §4.112 of the *Tractatus* that philosophy is not a matter of putting forward a doctrine or a theory, but consists rather in the practice of an activity – an activity he goes on to characterize as one of elucidation or clarification – an activity which he says does not result in *philosophische Sätze*, in propositions of philosophy, but rather in *das Klarwerden von Sätzen*, in our attaining clarity in our relation to the sentences of our language that we call upon to express our thoughts.”

totalmente distinta da que era apresentada no seu primeiro livro. A “estrutura lógica” é substituída pelas regras gramaticais, que não se referem senão a princípios com base nos quais a linguagem pode ser usada corretamente. Só que essas regras não advêm de uma estrutura metafísica, como a lógica do *Tractatus*, elas são fruto do uso *natural* dos sistemas da nossa linguagem, de um uso natural dos conceitos, sendo conhecidas e adquiridas no seio da própria prática. Essa viragem do ponto de vista de Wittgenstein para a prática e para os comportamentos assinala a transição para uma forma de fazer filosofia a que os comentadores genericamente concordam em sediar no âmbito da Antropologia Filosófica.

Não se entende, contudo, tal como acontece com o *Tractatus*, que seja possível analisar as *Investigações Filosóficas* sem considerar analisar, em paralelo e cumulativamente, os textos que perpassam todo o período da sua preparação, ou seja, toda a obra filosófica de Wittgenstein desenvolvida até ao final da sua vida, tendo maior relevância para o estudo das *Investigações* os registos da chamada “fase transitória” do autor. Entre eles, e porque adquirem um interesse particular para este trabalho, podem destacar-se: *O Livro Azul* e *O Livro Castanho*, as *Observações Sobre o Ramo Dourado de Frazer*, o chamado *Big Typescript* ou os vários registos de conversas e cartas trocadas entre Wittgenstein e outros autores, compilados em *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911-1951*. Nesses textos assistimos ao desenvolvimento do pensamento de Wittgenstein, sob a égide da sua nova perspectiva e do sentido corretivo que a acompanha, podendo também testemunhar-se a evolução do seu pensamento em relação à cultura ou à religião no curso desse novo caminho.

Para além das *Investigações* e dos textos já assinalados, o *Nachlass*, organizado por Georg Henrik von Wright após a sua morte e que representa a totalidade dos textos que fazem parte da sua obra, é composto por cerca de 20.000 páginas de reflexões, das quais fazem parte os seus manuscritos não publicados, vários escritos datilografados, ditados (aulas ou outros) e alguns diários, que contrastam com o publicado *Tractatus*. Desde a morte do filósofo que o seu espólio tem sido trabalhado, primeiro pelos seus alunos e colegas mais próximos, depois também por alguns investigadores da sua obra que o têm publicado em conjuntos, normalmente orientados por épocas ou pelos temas que essencialmente atravessam as reflexões e que justificam a publicação integrada dos mesmos. Entre os mais importantes ou com maior relevância para o estudo geral da filosofia

do autor encontramos: *Cultura e Valor*, Zettel, *Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia e Da Certeza*.

Nesse sentido, justifica ainda reforçar a razão por detrás da decisão de este trabalho não se estender para lá das *Investigações*, para textos como o *Da Certeza* ou os *Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia*. É que é verdadeiramente entre o *Tractatus* e as *Investigações*, inclusive, que Wittgenstein redesenha o seu projeto filosófico; esse que se baseia, desde o primeiro momento, no estudo da linguagem para desfazer equívocos filosóficos. Só que, nesse empreendimento, aquilo que Wittgenstein oferece sempre é uma análise da própria linguagem como sistema de representação e também como um sistema de representação de alguma coisa que entendemos como podendo ser o mundo, apresentando para ele, sempre dentro do mesmo espaço de equacionamento, os limites e as possibilidades. Para lá das *Investigações* o que encontramos não é já um estudo de um mecanismo operativo, mas a aplicação dos termos entretanto propostos para o trabalho filosófico que é sempre, claro, um trabalho com a linguagem.

Assim, em linha com os objetivos traçados, este trabalho debruça-se sobre duas partes fundamentais da obra wittgensteiniana: o *Tractatus* e o período transitório acoplado às *Investigações Filosóficas*. A decisão de nos cingirmos a esses textos pauta-se pela convicção de que nestes períodos o projeto filosófico de Wittgenstein fica essencialmente traçado. Aquilo a que chamamos a sua “filosofia da linguagem”, como princípio investigativo, deixa-se aí completamente definido. E isso significa que a correção metodológica que denuncia os problemas do *Tractatus* e que incita Wittgenstein a manter-se na atividade filosófica ou, mais exatamente, a voltar a ela, pode dar-se por terminada. Aquilo que vem a seguir é já um filosofar sobre essas convicções mais básicas e, de uma vez por todas, resolvidas para a sua filosofia. Isto não significa que Wittgenstein não manifeste, até ao fim, a necessidade de se corrigir, mas isso tem já que ver com o próprio domínio da atividade filosófica.

A estrutura da tese em duas partes resulta da metodologia empregada para o estudo dos dois períodos e ambas se desenvolvem a partir de um tronco semelhante, mais ou menos espelhado. Em qualquer dos casos, o conceito de “mundo” é colocado no centro da análise que se desenvolve sistematicamente em torno dos conceitos envolvidos em cada fase do trabalho de Wittgenstein para chegar a averiguar dois temas fundamentais: os

limites do mundo e as opções de abertura, normalmente relacionadas ao tema da eternidade, sendo esse um conceito-chave da sua filosofia inicial e transitória.

Assim, na primeira parte, que assenta numa leitura revisionista e sistemática do *Tractatus*, procura-se destacar os principais argumentos da obra. Sendo estes: (i) a ideia de que o mundo é a totalidade dos factos; (ii) a relação que um facto tem com a realidade e com os seus objetos (ou estados de coisas); (iii) a relação que um facto tem com uma proposição e quais os limites lógicos traçados para a linguagem. Tendo como objetivo principal reconhecer os limites do mundo impostos por essa obra, chegar-se-á à elucidação de um outro conjunto de ideias fundamentais nesse texto, como o binómio dizer-mostrar, a partir de onde Wittgenstein assinala o que pode e o que não pode ser dito, e o ponto de vista da eternidade ou a *visão sub specie aeterni*. Nesta síntese programática deixa-se desde já visível a participação de três dos conceitos essenciais ao estudo aqui desenvolvido: Mundo, Limites e Eternidade (o conceito de Gramática só mais tarde aparece na filosofia de Wittgenstein).

Já na segunda parte do trabalho a análise recai, num primeiro momento, sobre a crítica ao texto de James George Frazer *O Ramo Dourado* para sustentar a apresentação das conceções embrionárias por detrás das noções de “gramática” e “jogos de linguagem” que figuram e são essenciais à compreensão do texto das *Investigações* e ainda da abordagem metodológica apresentada nessa fase posterior da filosofia wittgensteiniana. Nos pontos seguintes, as restantes obras do período transitório e as *Investigações* acabam por se misturar, aparecendo na análise na medida em que são necessárias para a suportar e clarificar. O caminho a seguir nesta fase estabelece-se na compreensão essencial dos conceitos e noções que acompanham a definição do seu método, sempre baseado na apresentação clara do objeto de estudo, a saber, a linguagem. Contudo, desta feita, apontando a ideias como linguagem *natural*, mitologia, gramática, formas de vida, jogos de linguagem e regras, o cenário muda significativamente. Na sequência da análise desses conceitos procuraremos, à semelhança da fase anterior, estabelecer as bases para a nossa reflexão, procurando determinar, novamente, agora à luz de outro paradigma, quais os limites do mundo ou, neste caso, para a “visão do mundo” e quais as opções de abertura ao âmbito da eternidade.

Para além da introdução e da conclusão, este trabalho inclui ainda, no início e no fim de cada uma das suas partes, um conjunto de observações iniciais e finais, no sentido de procurar sistematizar os objetivos e as conclusões de cada uma delas. Os dois blocos são ainda acompanhados de um excurso, onde se leva a cabo uma leitura mais desviante em relação à análise sistemática que os antecede.

Quer para a leitura do *Tractatus*, quer para a da fase transitória, são particularmente relevantes os comentários e análises de autores da tradição wittgensteiniana com grande trabalho feito sobre algumas variações conceptuais e alguns contextos históricos associados ao desenvolvimento das obras: Elizabeth Anscombe, Stanley Cavell, Gordon Baker e Peter Hacker, para além dos já mencionados Conant e Diamond, estão entre eles. Não de menor importância são também os contributos de Nuno Venturinha, José Zalabardo e Nuno Crespo, apresentando-se este último como um excelente guia no âmbito das questões do domínio da estética. É ainda assinalável a utilidade do *Dicionário de Wittgenstein*, da autoria de Hans-Johann Glock que, sobretudo no que respeita à primeira fase da filosofia wittgensteiniana, fornece elucidações fundamentais para que a análise possa ser levada a cabo. Já no que respeita a questões no âmbito da teoria do conhecimento, embora a maioria das abordagens se coloque numa esfera de equacionamento um pouco diferente da que aqui se pretende desenvolver, convocar-se-ão autores como Terrance Klein ou ainda a *Crítica da Razão Pura* de Kant e alguns escritos comparativos entre Kant e Wittgenstein, nomeadamente os desenvolvidos por Hacker e Fiona Hughes. Nesse âmbito, interessa ainda destacar os contributos dados pela leitura de Matthew Kieran e Markus Gabriel, tendo este último ajudado nos esclarecimentos do próprio sentido que quisemos dar a este trabalho.

Apesar de não se afirmar como um comentador da obra de Wittgenstein (embora encontremos várias referências ao filósofo nos seus textos), Gabriel oferece uma visão em torno do conceito de “mundo” que escapa precisamente às razões que a epistemologia tende a definir para justificar o fenómeno do “saber”. Na sua obra *Porque Não existe o Mundo*, Gabriel reflete sobre as teses que suportam a visão do conceito a partir das bases argumentativas tradicionais da epistemologia. Contudo, se entendemos aquilo que ele aí quer mostrar, acabamos por perceber que “o mundo não existe”, não pelo menos enquanto o “super-objeto” ao qual constantemente nos reportamos, mas sim como algo que

constantemente se reporta a nós. Embora não tenhamos a intenção de apresentar uma análise dessa obra, não queremos deixar de indicar o muito que devemos à sua leitura.

PRIMEIRA PARTE

O TRACTATUS

OBSERVAÇÕES INICIAIS

O PONTO DE VISTA ADOTADO E A INCIDÊNCIA SOBRE O CONCEITO DE “MUNDO”

Neste capítulo propõe-se uma leitura de alguns dos principais argumentos do *Tratado Lógico-Filosófico* de Wittgenstein. Nesta obra, encontramos uma exposição do funcionamento lógico da linguagem, cujos objetivos são traçados pelo filósofo no Prólogo do livro. A intenção, aí declarada por Wittgenstein, é contribuir para mostrar como os problemas da filosofia “[repousam] numa má compreensão da lógica da nossa linguagem”, pelo que “[t]odo o sentido do livro podia ser resumido nas seguintes palavras: o que é de todo exprimível, é exprimível claramente; e aquilo de que não se pode falar, guarda-se em silêncio.” (TLF, p. 27)

Do esforço que vai no sentido de mostrar como a linguagem *deve* ser usada, e não de apresentar uma linguagem logicamente perfeita – como erradamente Russell afirma na Introdução do *Tractatus* (TLF, pp. 1-24) –, decorre a caracterização de um conceito, em particular, que se apresenta, na leitura que dele fazemos, como um objeto de relevante valor epistemológico, a saber: o mundo. Assim, se é certo que Wittgenstein não pretende desenvolver na sua obra uma “teoria do conhecimento”, assunto que ele remete para a esfera da psicologia (TLF, 4.1121), dificilmente nos podemos conter relativamente ao tema, já que, desde logo, a obra se propõe traçar as fronteiras do pensamento e da linguagem como expressão dele. De facto, em nenhum momento o *Tractatus* se dispõe a tratar dos mecanismos próprios da atribuição de sentido e de outras capacidades cognitivas que a psicologia tem em vista identificar, que são o objeto do seu trabalho e que têm também o

seu interesse epistemológico; o texto investe apenas e somente no esclarecimento lógico da estrutura da linguagem, como expressão do pensamento, impondo uma divisão muito clara entre dois lados: o que se deixa e o que não se deixa pensar. Contudo, o conceito de mundo que, em princípio, aparece como parte de apenas um dos lados, acaba por vir a preencher também o outro, embora em condições inexprimíveis e atravessando uma esfera da experiência que, segundo Wittgenstein, deixa de ser um tema de que a filosofia se possa ocupar.

Mas é precisamente o que no *Tractatus* o mundo representa para um lado e para o outro daquela separação e, assim também, o que ele representa enquanto totalidade cognoscível, que insere, não necessariamente no texto, mas numa leitura que o transponha, o seu valor para a epistemologia. Deste modo, não temos em vista uma “leitura resoluta” do texto, como o fizeram alguns dos seus comentadores, a fim de mostrar a inconseqüência dos seus objetivos e formulações no quadro de uma obra que se estenderia muito para lá do próprio texto tractariano e que também, à luz de muitas interpretações, se afasta totalmente dele.⁴ Pelo contrário, a compreensão que aqui fazemos, em particular a partir do conceito de mundo que nos é dado na obra, é que esse se apresenta como um bom indicador de que o *Tractatus* de Wittgenstein se oferece como a origem de um caminho que tem necessariamente de ser continuado. Isso é o que justifica o percurso de análise que aqui seguimos e que persegue quase de forma sistemática a estrutura do próprio *Tractatus*, em parte em acordo e em parte em desacordo com as inúmeras sugestões de leitura da obra que encontramos no conjunto de comentários ao texto. O caminho que seguimos nesta tese coincide com a evolução da nossa compreensão do conceito de mundo e que deriva desse acompanhamento da obra, da compreensão daquilo que Wittgenstein tem em vista clarificar, a cada momento, pelo que não se justifica a tomada de uma posição crítica sobre a eficácia ou não eficácia da sua proposta metodológica e filosófica.

É verdadeiramente o conteúdo argumentativo que o filósofo transpõe para a obra que nos interessa e que ilumina a visão alcançada sobre o que o mundo representa e que nos interessa iluminar no ponto de partida deste trabalho. Neste sentido, interessa destacar os argumentos que ao longo do texto tractariano se apresentam tanto como suporte para a

⁴ Veja-se, por exemplo, a crítica aos textos de Meredith Williams ou de Peter Sullivan levada a cabo por Conant e Diamond. (2004, pp. 42-97).

sua tese, como os que, a partir dela, revelam os aspetos mais interessantes para a nossa apresentação do conceito de mundo, nomeadamente: (i) o que se entende por mundo enquanto a totalidade dos factos; (ii) como os factos se relacionam com o pensamento e com a linguagem (quer dizer, como é que nós nos relacionamos com o mundo); (iii) quais os limites do mundo aí traçados; e (iv) a partir de onde o *Tractatus* admite que estamos fora dele (e, assim também, como é que nós nos relacionamos com esse “fora do mundo”, em sentido lógico). Deste modo, alguns outros assuntos que no *Tractatus* são inseridos como parte da argumentação lógica que sustenta o projeto de demonstrar o funcionamento do sistema da linguagem, como a análise verifuncional, a exploração do conceito de “função de verdade” – digamos, assuntos realmente da lógica –, não são aprofundados no nosso texto, por não acrescentarem nenhuma elucidação a respeito do conceito a explorar.

Diante do exposto, cabe-nos ainda dizer que, de acordo com os objetivos desta tese que se propõe a identificar fundamentos para uma teoria (estética) do conhecimento a partir da filosofia da linguagem de Wittgenstein, com a análise do *Tractatus* apenas começamos a aflorar o tema. Se, para a maioria dos seus comentadores e de acordo com as intenções definidas pelo próprio filósofo, o texto tractariano não deve ser entendido como um contributo para a elucidação do fenómeno do conhecimento, muito menos nos será permitido dizer, não sem colocar ressalvas e um conjunto adequado de esclarecimentos, que o mesmo ofereça uma contribuição à formulação de uma teoria estética. Uma vez mais, clarificamos que tudo aquilo que vamos dizer é consequência da interpretação que fazemos dos seus argumentos, na extensão daquilo que entendemos que eles representam. Digamos que aqui o *Tractatus* aparece como o ponto de partida para o equacionamento de um outro conjunto de ideias que, a certa altura, já quase não lhe dizem respeito, mas que apenas é possível levar a cabo no âmbito do espaço por ele iluminado.

Nem podia ser de outro modo; se há alguma coisa que o *Tractatus* não admite é precisamente a elaboração de proposições da estética e da ética (*TLF*, 6.421), ou que a filosofia mantenha no seu horizonte de questionamento a possibilidade de esclarecer discursivamente esses assuntos (*TLF*, 6.53). Por isso, o que aqui procuramos mostrar é somente aquilo que aparece sob a luz desse texto, digamos, para lá dele, não deixando porém de apresentar um trajeto analítico desenvolvido ao longo dos quatro momentos apontados acima e, assim, de tal forma que as reflexões a respeito do propósito

epistemológico desta tese apenas possam figurar no final desse percurso, depois de iluminado o seu espaço de sentido. Trata-se precisamente de subir a escada antes de nos podermos desfazer dela, como Wittgenstein propõe na conclusão do *Tractatus* (TLF, 6.54).

Isso é, aliás, o que acontece sempre em filosofia, que um argumento ilumine um novo espaço de argumentos e, assim sucessivamente, até que eventualmente, um dia, o seu assunto se dê por concluído. Se é verdade que, desde o *Tractatus*, Wittgenstein tem em vista que a filosofia seja compreendida não como uma doutrina ou teoria, mas como uma atividade de esclarecimento de proposições (TLF, 4.112), então ela só pode ser compreendida como uma atividade dialógica que encontra os seus argumentos muito mais na observação do outro do que através de si próprio, sem que com isso se possa excluir que a atividade se desenvolve, depois do encontro inicial, na relação com as ideias daquele que formula o argumento seguinte. Assim sucedeu com a análise e reflexão que aqui expomos e assim terá acontecido com o próprio Wittgenstein, como assinala Hacker, a partir de uma anotação feita pelo autor do *Tractatus*, num dos cadernos de apontamentos do período da guerra:

Em 29 de setembro de 1914, Wittgenstein, no seu caderno, referiu-se ao facto de que, nos tribunais de Paris, um acidente automobilístico é representado por um modelo que emprega carros e figuras de brinquedo. Ocorreu-lhe que não existe apenas uma analogia entre o modo como tal modelo representa os factos do acidente e o modo como uma proposição representa uma situação, mas sim que um modelo, uma imagem, uma proposição são vários casos especiais de representação e devem compartilhar certas características comuns em virtude das quais podem representar o que quer que representem. Em todos esses casos, a representação deve, de alguma forma, ser coordenada com o que ela representa. (Hacker, 1986, p. 56)⁵

⁵ No original: “On 29 September 1914 Wittgenstein, in his notebook, referred to the fact that in law courts in Paris a motor car accident is represented by a model employing toy cars and figures. It struck him that there is not merely an analogy between the way such a model represents the facts of the accident and the way a proposition represents a situation, but rather that a model, a picture, a proposition are severally special cases of representation and must share certain common features in virtue of which they can represent whatever it is that they represent. In all such cases the representation must, in some way, be co-ordinated with what it represents.”

Ora, isto é precisamente o que vemos ser analisado no *Tractatus*, a forma da representação ou, mais concretamente: como e porque simbolicamente nos é possível representar. Essa deriva da evidência maior de que a nossa linguagem, enquanto sistema simbólico que pode conter diversas formas e aspectos, refere-se ao que se passa no mundo e para lá dele e que, portanto, alguma coisa tem que acontecer para que o que a linguagem representa o possa *efetivamente* representar ou, então, não o representar de todo.

Esta é a base para compreender aquilo que se passa no *Tractatus* e aquela que dá suporte ao enquadramento que, em consequência da sua análise, propomos. Será, como se disse, a pesquisa no espaço aberto pelas proposições tractarianas que procurará não se estender também muito para lá dos limites do seu alcance, já que o que aqui se procura é contribuir para uma extensão da leitura da obra de Wittgenstein, sem corromper os seus contributos, indo apenas para lá dela, mas em linha com a própria modificação do olhar filosófico por ele iniciada, e que encontrará o seu expoente na sua obra posterior, quando o filósofo aponta a sua visão ao *uso* e não tanto à estrutura “lógica”; alguns comentadores apelidam essa mudança de “revolução copernicana”, à semelhança do que aconteceu com o transcendentalismo de Kant. Essa modificação do ponto de vista é apresentada pelo *Tractatus* de uma forma muito particular, pelo *ponto de vista da eternidade* que Wittgenstein insere nas proposições finais, também na fundamentação lógica do texto e no conceito de mundo a ela associado, um espaço de abertura para a “investigação epistemológica de cariz estético” que aqui pretendemos iniciar e que põe fim à primeira parte deste trabalho.

1.1.

O MUNDO ENQUANTO TOTALIDADE DOS FACTOS

1.1.1.

OS OBJETOS E OS FACTOS

A abertura do *Tractatus* introduz o leitor à compreensão do mundo enquanto conjunto de tudo o que acontece na realidade. A afirmação é lançada no primeiro parágrafo do texto: “[o] mundo é tudo o que é o caso.” (TLF, 1) Ora, se o mundo se apresenta enquanto a união dos factos, será também em factos, ou em casos, que o mundo se decompõe (TLF, 2). E, sendo esse o caso, o facto será a unidade mínima do mundo; “o facto, não a coisa”, conforme esclarece Wittgenstein (TLF, 1.1).

A ressalva, desde logo antecipada, justifica-se pela confusão que pode surgir em relação à interpretação das palavras de Wittgenstein a respeito de o mundo ser a totalidade dos casos, se tivermos no horizonte de interpretação das palavras do filósofo a impressão puramente empírica de que um acontecimento da realidade se decompõe também ele em unidades menores – objetos ou coisas simples –, o que nos levará, numa direção distinta da proposta tractariana, a pensar “a coisa” como o elemento básico de constituição da realidade e do mundo. Isso é, aliás, o que tendemos a compreender se olhamos à nossa volta e procuramos enumerar tudo quanto encontramos. O levantamento exaustivo de todos os objetos que nos rodeiam, dos mais complexos ou compostos aos mais singulares, pode levar-nos a crer que estamos, de facto, a descrever a totalidade daquilo que vemos; e, assim, fazendo-o para toda a realidade, estaríamos também a descrever o mundo *todo*. Isto acontece, talvez, por nos apercebermos que damos nomes às coisas e não aos factos (Cadernos, p. 141).

Contudo, é precisamente em linha com a clarificação e correção destes argumentos que vai o *Tractatus*. O texto acaba por apresentar razões para que essa nomeação dos objetos (e não dos factos) aconteça, mas elas decorrem da compreensão da própria natureza dos objetos e dos factos que o *Tractatus* propõe e que confirma porque o mundo só pode ser compreendido enquanto a união de todos os factos e não de todas as coisas. O fundamento da clarificação tractariana sobre este tema assenta num aspeto característico dos objetos a que chamamos a sua “essência relacional” e que é expresso elucidativamente por Glock na entrada dedicada ao “facto” em *A Wittgenstein Dictionary*:

Os objetos não ocorrem por si mesmos, mas devem estar em combinações com outros objetos. Assim, uma lista de todos os fatos positivos menciona todos os objetos. Além disso, os objetos não têm apenas propriedades externas (por estarem realmente combinados com outros objetos em factos), mas também propriedades internas, que é a capacidade de serem combinados com outros objetos em possíveis estados de coisas. Todo o objeto contém na sua natureza todas as possibilidades de estar em relação com outros objetos. Isso significa que a totalidade dos objetos, que é dada com a totalidade dos estados de coisas obtidos (= mundo), determina a totalidade dos estados de coisas possíveis (= realidade). De facto, mesmo que um único objeto *a* seja dado, *todos* os objetos são dados. Pois a natureza de *a* determinará, para todos os outros objetos, se eles podem ou não ser combinados com *a*. (Glock, 2005, p. 117)⁶

Digamo-lo assim: o que é essencial a um objeto que existe na realidade é *estar em relação com* os outros objetos; isso é algo que lhe é dado desde logo pela natureza do seu “ser objeto” ou, em linha com o *Tractatus*, pelas suas “propriedades externas”, conforme Glock refere. Um objeto aparece na realidade sempre acompanhado de outros objetos e

⁶ No original: “Objects cannot occur on their own, but must enter into combinations with other objects. A list of all positive facts therefore mentions all objects. Moreover, objects have not only external properties (of being actually combined with other objects in facts), but also internal properties, the capacity of being combined with other objects in possible states of affairs. Every object contains within its nature all the possibilities for its entering into combination with other objects. This means that the totality of objects, which is given with the totality of obtaining states of affairs (= world), determines the totality of possible states of affairs (= reality). Indeed, if even a single object *a* is given, *all* objects are given. For the nature of *a* will determine for all other objects whether or not they can be combined with *a*.”

sempre dentro de uma *situação* ou *estado de relação* com eles ou, mais exatamente, dentro de um “estado de coisas”, para se falar nos próprios termos tractarianos (TLF, 2.011). Assim, a determinação exata do que é o objeto *a* depende e é delimitada pelo conjunto de relações que ele *pode* ou *não pode* estabelecer com os restantes elementos da realidade de tal forma que, no seguimento do que Glock esclarece, os limites do objeto são dados pelos limites das suas “propriedades internas”, assim definidos pelo conjunto de todas as suas possibilidades de ocorrência em estados de coisas da realidade (TLF, 2.01231). Em suma, um objeto *a* é independente por ser essencialmente dependente, ou nos termos tractarianos:

Uma coisa é independente na medida em que pode ocorrer em todas as situações *possíveis*, mas esta forma de independência é uma forma de conexão com um estado de coisas, uma forma de dependência. (TLF, 2.0122.)

O que constantemente encontramos ao longo dos parágrafos do *Tractatus* dedicados à relação entre os objetos e o mundo (ou os factos) são argumentos que confirmam esta espécie particular de independência. À medida que avançamos vamos percebendo porque é que apesar das características apontadas pela “essência relacional” acima descrita, o correto é dizer dos objetos que eles são simples e até mesmo que eles são incolores (TLF, 2.02, 2.0232). Ora, se é verdade que os objetos contêm em si a possibilidade de todas as situações em que aparecem ou podem aparecer (TLF, 2.014), isso significa que eles são independentes da própria situação em que surgem: eles constituem o elemento que não pode já, de todo, ser decomposto, sendo, deste modo, a forma dada pela sua possibilidade de ocorrência em estados de coisas (TLF, 2.0141). Por isso temos no *Tractatus* que “os objetos formam a substância do mundo” (TLF, 2.021) e, mais adiante, que “a substância é o que permanece independente daquilo que é o caso” (TLF, 2.024). Digamos que um objeto *a* é azul e que está sobre a mesa, havendo nele a *possibilidade* de estar dentro da minha mochila, mas não de ser verde, por exemplo. O objeto *a* é substância para uma determinada circunstância e tem, em si mesmo, as possibilidades que o levam a estar ou não estar em certas situações, a ser e a não ser certa coisa. Ou seja, a proposição “*a* é azul” descreve um facto e o objeto *a* só é verdadeiramente determinado quando tivermos excluídas todas as suas propriedades externas, nomeadamente a sua cor. Isso é exatamente

o que se resume no *Tractatus* quando Wittgenstein indica: “Dois objetos da mesma forma lógica, excluídas as suas propriedades externas, só são distintos entre si, por serem diferentes.” (TLF, 2.0233)

Torna-se assim claro por que razão o objeto tractariano não equivale a uma unidade mínima de composição do mundo, mas à matéria que sustenta a própria constituição do facto enquanto a unidade mínima de composição do mundo. O objeto é o que permanece indiferente ao caso, é o imutável, mas que atua na configuração do mundo ou, mais corretamente, do estado de coisas, o mutável (TLF, 2.0271, 2.0272). O que Wittgenstein tem em vista é verdadeiramente a determinação do facto enquanto o elemento a partir do qual o mundo se decompõe em unidades complexas. Isso é evidenciado pelo uso da palavra alemã *Sachverhalt* [habitualmente traduzida por facto atómico] que expressa exatamente a ideia de unidade da “situação” ou do “estado de coisas”, conforme a análise feita por Anscombe:

Wittgenstein abre o *Tractatus* dizendo que o mundo é a totalidade dos factos (*Tatsachen*). Mas ele rapidamente introduz um novo termo (traduzido como 'facto atómico'): “*Sachverhalt*”. Literalmente, esta palavra significa 'situação'. Etimologicamente, sugere “o conter das coisas”, ou seja, a maneira como as coisas se relacionam umas com as outras. (Anscombe, 1971, p. 29)⁷

Se assim é, podemos dizer que o conceito tractariano de “facto” mostra que os elementos de composição da realidade e do mundo dependem de conexões particulares entre objetos que, assim, determinam a estrutura e a configuração do mundo. Essa estrutura ou forma é dada pela teia complexa, precisa, excepcional, independente do todo e, nessa medida, indecomponível, que é o “estado de coisas” (*Sachverhalt*) (TLF, 2.061). A este propósito, vejam-se ainda os seguintes argumentos tractarianos:

⁷ No original: “Wittgenstein opens the *Tractatus* by saying that the world is the totality of facts (*Tatsachen*). He quickly introduces a new term (translated 'atomic fact'): “*Sachverhalt*”. Literally this word simply means 'situation'. Etymologically it suggests “hold of things” i.e. a way things stand in relation to one another.”

Num estado de coisas os objetos dependem uns dos outros como os elementos de uma cadeia. (TLF, 2.03)

Num estado de coisas os objetos relacionam-se entre si de modo e maneira precisos. (TLF, 2.031)

O modo e a maneira como os objetos estão em conexão num estado de coisas, é a estrutura do estado de coisas. (TLF, 2.032)

A forma é a possibilidade da estrutura. (TLF, 2.033)

A estrutura do facto consiste nas estruturas dos estados de coisas. (TLF, 2.034)

O exposto guia-nos sobre a compreensão da substância do mundo (os objetos e os estados de coisas possíveis) como uma espécie de limite estabelecido pela realidade para aquilo que é ou não é o mundo e, bem assim, para aquilo que ele *pode* ou *não pode vir a ser*. Um estado de coisas é ou não é possível, dá-se ou não se dá e “[a] existência e a não existência de estados de coisas é a realidade” (TLF, 2.06), como escreveu Wittgenstein alguns parágrafos à frente. E, nesse caso, reconhece Crespo:

Se a estrutura dos estados de coisas é dada pelo modo e maneira como os objetos se relacionam (relação dependente do conjunto de possibilidades que a sua natureza interna permite), então os estados de coisas já estão, à partida, totalmente determinados pela forma e configuração dos objetos que os constituem. (Crespo, 2011, p. 102)

Ou seja, uma peculiar limitação de tipo apriorística parece impor-se ao mundo antes mesmo de qualquer experiência de que o mundo é *assim*, tem aquela forma, etc. E isso

determina que essa não seja uma limitação empírica mas *transcendental* ou, mais concretamente, uma limitação lógica. Senão veja-se: se é claro que para Wittgenstein a realidade é o conjunto de todas as possibilidades que os seus objetos apresentam, interna ou externamente, e que os factos são determinados pelo lugar que cada objeto ocupa ou pode ocupar, então quando, por exemplo, o filósofo afirma que “a realidade total é o mundo” (TLF, 2.063), ele não está a reformular uma proposição anterior onde se lê que “a totalidade dos estados de coisas que existem é o mundo” (TLF, 2.04.), mas a acrescentar algo de fundamental, pois, ao referir “a realidade total”, Wittgenstein leva-nos para além do que pode ser confirmado empiricamente, colocando-nos cara a cara com a evidência de que o mundo é a totalidade do que é *possível* acontecer e, portanto, algo mais do que o *já sucedido*, se assim quisermos dizer.

Por isso, compreender o conceito de “objeto” é elementar para compreender o ponto de vista lógico do *Tractatus* e o que está em causa na sua proposta filosófica. O objeto é mandatário sobre a ordem do mundo e tem, na visão daquele texto, a responsabilidade máxima sobre os limites do que nele é possível suceder. Conforme resume Crespo:

Com o conceito de objeto [apresentado por Wittgenstein no *Tractatus*] não está em causa a determinação de quaisquer realidades empíricas ou materiais do mundo ou de um seu acontecimento, trata-se da possibilidade de alguma coisa poder existir. (Crespo, 2011, p. 98)⁸

Neste sentido, perceber a realidade enquanto a totalidade dos estados de coisas possíveis e também como um limite do mundo, dado pela totalidade dos factos possíveis, ainda em linha com Crespo, “não significa a negação da multiplicidade do que acontece, mas implica a não existência de surpresas pois toda a possibilidade tem que estar já prevista e pré-figurada logicamente” (*ibid.*, p. 102).

⁸ Parênteses retos nossos.

1.1.2.

OS FACTOS NO ESPAÇO LÓGICO

A análise da afirmação tractariana segundo a qual “os factos no espaço lógico são o mundo” (TLF, 1.13) suporta a relação entre os conceitos investigados acima e a compreensão do que, à luz do *Tractatus*, se entende por “mundo” ou, mais exatamente, por “mundo lógico”. Apesar de a proposição acima ser uma das primeiras do texto, até mesmo anterior às que se proporcionam o esclarecimento da relação entre os objetos e os factos, na nossa análise optou-se por clarificar preliminarmente aqueles conceitos e só depois tratar dos assuntos da lógica. A decisão justifica-se pelo que as últimas linhas da secção 1.1.1 antecipavam, mostrando que a partir da compreensão dos objetos enquanto origem da estrutura e da forma do mundo, pela medida da estrutura e da forma dos estados de coisas *possíveis* da realidade, chegamos à evidência de que os factos do mundo estão condicionados aos *limites do que é possível*, onde o mundo se estabelece enquanto a unidade dos factos.

Se é certo que na visão do *Tractatus* o mundo é sustentado pelo que acontece e pelo que é dado na realidade, também é evidente, de acordo com o que dissemos no final da secção 1.1.1, que essa forma firme do mundo não deve ser compreendida como um sistema de natureza exclusivamente empírica ou empiricamente verificável no seu todo, mas sim como aquilo que torna evidente que a realidade se limita às possibilidades de *existência* ou *não existência* dos estados de coisas. *Grosso modo*, isto quer dizer que os estados de coisas da realidade mostram o que é e o que não é o mundo de acordo com aquilo que *pode* ou *não pode acontecer* nela. Digamos que, na possibilidade de analisar todos os estados de coisas da realidade, conseguiríamos extrair um conjunto de regras equivalente às

propriedades internas de todos os objetos e que, no fim de contas, nos dariam com precisão os limites do *ser* e do *não ser* do mundo.

A lógica tractariana caracteriza-se, assim, por ser esse “espaço regulador do mundo” como um espaço de possibilidades. A lógica, para Wittgenstein, é o conjunto de possibilidades do mundo e o facto é um lugar de argumento na totalidade por elas delimitada ou, verdadeiramente, *uma possibilidade*; e, assim, no mesmo sentido em que clarifica Crespo:

Se o espaço lógico é o âmbito do mundo, o lugar é a possibilidade da existência de factos nesse mesmo mundo, por isso ele significa a possibilidade de uma existência. (Crespo, 2011, p. 117)

O que está em causa é a compreensão de que se o mundo depende dos objetos e da forma como eles se relacionam nos estados de coisas, então ele depende igualmente das possibilidades únicas e, assim também, limitadas que os objetos têm, em si mesmos, de existir num estado de coisas. Digamos que o mundo só pode ser e existir (na sua forma e estrutura) dentro dos limites e da amplitude derivada desse conjunto. Wittgenstein ilustra o que temos em vista esclarecer com alguma ironia:

Dizia-se antigamente que Deus podia criar tudo, exceto o que contrariasse as leis da Lógica. – Não poderíamos nomeadamente *dizer* de um mundo “ilógico”, como seria o seu aspeto. (TLF, 3.031)

Ora, o que o texto explicita é exatamente que o mundo tem *uma ordem* que não pode, digamos assim, ser contrariada; ou que há realmente *situações* que não podem, de todo, ocorrer nele. Realidade e espaço lógico são ambas estruturas ou esferas de possibilidades e isso significa que, dentro delas, certas coisas podem ocorrer e outras não. Tem, por isso, que existir internamente a esses âmbitos um elemento que regula e que determina as regras do ser e do não ser (do ser possível acontecer ou do não ser possível acontecer), ambos têm que seguir uma lógica, podíamos dizer, apontando assim à ideia de

que cada um se caracteriza por ser um conjunto de *leis* que, na determinação do que é e do que não é o mundo, não podem senão ser seguidas.⁹

No caso da realidade, como temos visto, a sua lógica é determinada pela *forma* dos estados de coisas e os seus limites são por eles estabelecidos (pelas relações dos objetos nos estados de coisas) – alguma coisa acontece ou não acontece, pode ou não pode acontecer. No caso do espaço lógico é diferente, pois não há exatamente uma substância, como há na realidade, que sustente as ligações formais que os objetos estabelecem entre si naquela esfera. Contudo, na argumentação do *Tractatus*, o que se vê é que também o espaço lógico depende dos objetos, quer dizer: os objetos ocupam nele *um lugar* ou, se quisermos, um lugar lógico. Uma vez mais, serve de elucidação a pesquisa conceptual de Glock:

Existe uma dependência mútua entre os objetos e o espaço lógico. Por um lado, os objetos dependem do espaço lógico, pois é essencial que eles tenham uma localização dentro dele. Por outro lado, os objetos estruturam o espaço lógico, pois a sua forma determina as suas possibilidades combinatórias. A natureza de cada objeto individual determina a totalidade dos estados de coisas nos quais ele pode ocorrer, portanto, os objetos em geral 'contêm a possibilidade de todas as situações'. Além disso, uma vez que a forma de qualquer objeto determina se ele pode ou não ser combinado com qualquer outro objeto, mesmo que um único objeto seja dado, todos os objetos e, portanto, todo o espaço lógico, são dados. (Glock, 2005, p. 222)¹⁰

Portanto, se as leis que regulam o espaço lógico têm origem nos objetos da realidade, conforme o parágrafo de Glock sugere, o mais correto seria dizer que para o

⁹ Leia-se complementarmente: “A investigação lógica é a investigação de *tudo o que toma a forma de lei*. E fora da Lógica tudo é acaso.” (TLF, 6.3)

¹⁰ No original: “There is mutual dependence between objects and logical space. On the one hand, objects depend on logical space, since it is essential to them to have a location within it. On the other, objects structure logical space, since their form determines their combinatorial possibilities. The nature of every individual object determines the totality of states of affairs in which it can occur, hence objects in general 'contain the possibility of all situations'. Moreover, since the form of any object determines whether or not it can combine with any other object, if even a single object is given, all objects, and hence the whole of logical space, are given.”

espaço lógico os objetos são não a matéria que sustenta determinadas relações mas aquela a partir de onde a *lógica* dessas relações se torna “visível”. Que “[a] Lógica é transcendental” (TLF, 6.13) deriva do facto de ela não ter substância; mas isso não significa que a lógica seja uma doutrina. Ao contrário, a lógica extrai-se da análise dos factos ou da análise da imagem lógica do mundo. Por isso, no mesmo parágrafo se lê ainda: “[a] lógica é *um espelho* cuja imagem é o mundo.” (TLF, 6.13)¹¹ Ou seja, a lógica do mundo é dada pelo espaço onde a sua imagem ocorre e esse é, pela mesma medida em que é um espelho (da lógica) da realidade, o espaço das suas possibilidades.

Portanto, os factos do mundo são imagens dos estados de coisas da realidade e a forma lógica do mundo é uma projeção da estrutura ontológica da realidade ou, como é evidente, da estrutura dos seus estados de coisas. Acrescenta Wittgenstein:

A imagem apresenta a situação no espaço lógico, a existência e a não-existência de estados de coisas. (TLF, 2.11)

A imagem é um modelo da realidade. (TLF, 2.12)

Ou ainda:

Que os elementos da imagem se relacionam entre si de um modo e uma maneira determinados representa que as coisas se relacionam assim entre si.

Chame-se a esta conexão dos elementos da imagem, a sua estrutura, e à sua possibilidade, a forma da sua representação pictorial. (TLF, 2.15)

Digamos que aquilo que se dá no espaço lógico tem que poder ocorrer na realidade e vice-versa. Por isso, “[o] lugar geométrico e o lugar lógico coincidem: são ambos a possibilidade de uma existência” (TLF, 3.411) ou nas palavras de Crespo (2011, p. 116): “para alguma coisa poder existir, tem de existir num lugar do espaço e esta possibilidade de

¹¹ A proposição é complementar da 2.1: “Fazemos imagens dos factos.”

ocupação é garantida pela estrutura lógica e geométrica do mundo.” É “*assim*”, para usar os termos do *Tractatus*, que “a imagem está em conexão com a realidade”, “como uma régua aposta à realidade”, mas onde “[a]penas os pontos mais exteriores dos traços divisórios *toçam* o objeto a medir” (*TLF*, 2.1511-2.15121). Quer isto dizer que os factos do mundo não são os factos da realidade, mas realmente uma sua *representação*.

A “imagem” (*Bild*), nos termos wittgensteinianos,¹² remete precisamente para a ideia de uma representação que traz o objeto à presença no pensamento. É nessa direção que aponta o desenlace conceptual feito por Venturinha:

Significando também “ilustrar”, “retratar”, *abbilden* tem diretamente a ver com “copiar”, “modelar” ou “reproduzir”, sendo o escopo de uma *Abbildung* colocar o objeto ao qual se reporta perante nós – e isso é aquilo que se traduz pelo conceito de “representação”. (Venturinha, 2010, p. 82)

Nesta linha se justifica que, para o *Tractatus*, a imagem lógica dos factos seja o pensamento (*TLF*, 3) enquanto espaço de apresentação da imagem e, assim, que o espaço lógico seja o espaço que o legisla ou que detém as leis que determinam o que pode acontecer nele ou, neste sentido, o que pode e o que não pode ser pensado. O pensamento lógico, escreve Gonçalo M. Tavares, relaciona-se com o espaço lógico como se gerisse um território; e a ideia da verificação do que é e do que não é *desenhável*, introduzida por este autor, tem impacto sobre a compreensão definitiva do que a imposição “lógico-geométrica” do *Tractatus* parece propôr. Leia-se:

O pensamento *define espaços* e é definido por espaços; o pensamento lógico separa e aproxima, inclui e afasta. Funciona como uma estrutura que gere territórios, um proprietário ou um legislador que permanentemente diz: isto está dentro, *pertence a*, e isto está fora, *não pertence a*. E a questão do desenho é fundamental: o pensamento deve desconfiar daquilo que não se pode desenhar; a

¹² Sobre imagem e representação a partir de outros conceitos empregues por Wittgenstein em contextos determinados do *Tractatus*, como *Vorstellung*, *Darstellung* e *Abbildung*, embora salvaguardando a amplitude maior que *Bild* oferece, veja-se Crespo, 2011, pp. 144-152, e ainda Margutti Pinto, 1998, p. 131.

impossibilidade do desenho, a manifestação de um *indeseenhável*, é um desvio para o abstrato. Pelo contrário, aquilo que existe pode ser desenhado, mesmo que não seja facilmente localizável pelos olhos. (Tavares, 2013, p. 31)

Nas palavras do *Tractatus* o desenhável de Tavares equivaleria ao seguinte:

O pensamento contém a possibilidade da situação que ele pensa. O que é pensável, é também possível. (TLF, 3.02)

O lugar geométrico e o lugar lógico coincidem: São ambos a possibilidades de uma existência. (TLF, 3.411)

Ou seja, o que é pensável é realmente a hipótese de uma representação pictorial, a apresentação de um facto no espaço lógico. Por isso, na medida em que a representação é uma imagem espelhada da realidade, as leis geométricas são também parte da lógica partilhada entre as duas esferas – realidade e pensamento: pensar ou representar um estado de coisas em contradição com as leis da física é possível; porém, nada podemos representar em contradição com as leis da geometria, assim o diz o *Tractatus* (TLF, 3.0321). Podemos pensar numa tartaruga a voar e isso é um facto *impossível*, mas não é ilógico, por respeitar a lógica formal de um objeto que existe no espaço geométrico. Aliás, na argumentação do *Tractatus*, a geometria é mandatária e é ela que determina que nós não possamos, de facto, pensar em algo ilógico, porque senão teríamos que pensar illogicamente (TLF, 3.03). Então, uma imagem lógica não tem que concordar ou não concordar com a realidade, não é a correspondência ou não correspondência com a realidade que a torna lógica ou ilógica, senão realmente a sua *forma* ou a relação entre os objetos nela representados: “[a] imagem representa o que representa, independentemente da sua verdade ou falsidade, por meio da sua forma de representação pictorial.” (TLF, 2.22)

1.2.

A LINGUAGEM COMO SISTEMA LÓGICO DE REPRESENTAÇÃO

1.2.1.

O FACTO E A PROPOSIÇÃO

Acima demos a imagem de uma tartaruga voadora. Vimos porque, de acordo com o *Tractatus*, essa é uma imagem lógica, acolhida pelos limites e possibilidades do espaço lógico e, no entanto, falsa, pois não corresponde a um estado de coisas da realidade. Digamos assim: uma tartaruga voadora pode ser pensada, mas não pode ser vista na realidade, uma tartaruga real não voa, ela é aquilo a que nos termos tractarianos se chama um facto negativo (*TLF*, 2.06). Assim, podemos concluir que para que uma imagem seja verdadeira ela não tem simplesmente de poder ser pensada, mas tem de ter algo em comum com a realidade. Segundo o *Tractatus*, isso significa que a estrutura lógica da imagem coincide ou não coincide com a estrutura do estado de coisas; no caso em que coincide, a imagem tem um sentido verdadeiro (corresponde a um facto positivo), no caso em que não coincide, um sentido falso (corresponde a um facto negativo). Ou seja: “[o] que a imagem representa é o seu sentido” (*TLF*, 2.221), e isso mostra como a imagem tem com a realidade uma relação de dependência.

Esta relação de dependência é, segundo a proposta do *Tractatus*, essencialmente lógica e ela é a base de fundamentação para o desenvolvimento da teoria pictórica da linguagem apresentada na obra e que oferece uma visão sobre estas relações de sentido e

as suas possibilidades. Com vista à compreensão do que é proposto por esta teoria, comecemos por colocar a hipótese de, em vez de desenharmos uma tartaruga a voar ou de a imaginarmos na nossa mente, comunicarmos a um amigo: “ontem vi uma tartaruga voadora”. O que com grande probabilidade aconteceria é que o nosso amigo, sem proceder a uma análise comparativa entre a informação que lhe damos e a realidade, entenderia que lhe estamos a mentir ou a brincar com ele. O que, no seguimento da obra *tractariana*, parece poder dizer-se que ocorre para que o nosso amigo imediatamente se aperceba do carácter de falsidade do facto que reportamos é que ele compreende e conhece o sentido daquela frase, tal e qual como compreenderia o sentido daquela imagem na sua mente ou de um desenho em frente dos seus olhos. Qualquer das formas usadas para a comunicação é já a representação de um facto e, portanto, em linha com o *Tractatus*, ela é a representação de um sentido; se é esse o caso, então o que o nosso amigo faz é reconhecer na frase a representação do caso e a sua possibilidade de existir ou não existir na realidade.

A caracterização lógica do funcionamento da linguagem apresentada por Wittgenstein na primeira fase da sua filosofia fundamenta-se, assim, em princípios de representação pictórica e aponta para a ideia de que sempre que comunicamos um acontecimento através de uma proposição da linguagem, o que fazemos é realmente apresentar uma imagem através do significado daquele complexo de elementos linguísticos articulados entre si¹³ ou, nessa mesma ordem, também podemos dizer que a proposição é sempre a descrição de uma imagem. Segundo os mesmos princípios, algo semelhante acontece quando olhamos para uma representação pictórica qualquer; o que fazemos quando compreendemos uma imagem é uma *leitura*, ou seja, fazemos dela, mesmo que apenas mentalmente e sem verbalizar, a descrição de um conteúdo. Assim, o *Tractatus* apresenta-nos a linguagem e a imagem lógica (a representação) a partir de uma relação de interdependência entre ambas e que só pode ser realmente compreendida se a entendermos enquanto uma unidade epistémica que torna evidente a sobreposição elementar entre a linguagem, o pensamento e a realidade.

Para iluminar a naturalidade destes aspetos e colocar a nossa atenção sobre o que está em causa na essência da relação entre imagem e texto (e, assim, entre linguagem,

¹³ Veja-se: “Um nome está em vez de uma coisa, um outro em vez de outra e entre si eles estão ligados. Assim o todo apresenta o estado de coisas como uma imagem viva.” (*TLF*, 4.0311)

pensamento e realidade), Wittgenstein reflete sobre o que conecta as formas de escrita ancestrais com a escrita alfabética que hoje utilizamos:

Para compreender a essência da proposição pensemos na escrita hieroglífica, que representa pictorialmente os factos que descreve.

E dela proveio a escrita alfabética, sem perder o que é essencial à representação pictorial. (TLF, 4.016)

O que o filósofo assinala é que aquelas formas de escrita estavam mais próximas de serem representações figurativas e pictóricas do que a escrita alfabética atual e, contudo, sem que a última tenha perdido o que é essencial à representação pictórica, ou seja, mesmo quando a forma da comunicação é mais abstrata em termos da figuração, nós continuamos a ser capazes de, com ela, representar um sentido. Seria também isto o que Wittgenstein teria em vista ao dizer que

[a] proposição possui traços essenciais e acidentais. Acidentais são os traços que provêm do modo particular de produzir o sinal proposicional. Essenciais aqueles que tornam a proposição capaz de expressar o seu sentido. (TLF, 3.34)

Por isso, podíamos dizer que ao compreender o sentido da proposição o nosso amigo mostra não apenas reconhecer o que ela representa, mas saber qual o *significado* de cada um dos símbolos linguísticos presentes naquela frase. Explicita Wittgenstein:

O homem possui a capacidade de construir linguagens com as quais pode expressar qualquer sentido sem ter nenhuma noção de como e do que significa cada palavra. – Tal como se fala sem se saber como os sons individuais são produzidos.

A linguagem corrente é uma parte do organismo humano e não menos complexa do que este.

É humanamente impossível extrair imediatamente dela a lógica da linguagem.

A linguagem mascara o pensamento. E tanto assim que da forma exterior da roupa não se pode deduzir a forma do pensamento mascarado; porque a forma exterior da roupa é concebida, não para deixar reconhecer a forma do corpo, mas para fins inteiramente diferentes.

Os acordos tácitos para a compreensão da linguagem corrente são enormemente complicados. (TLF, 4.002)¹⁴

Quer dizer, a forma de representação é realmente variável, depende de sistemas mais ou menos abstratos, mais ou menos arbitrários que desenvolvemos para comunicar (como aquele que faz o nome “cadeira” recair sobre um objeto que reconhecemos por ter determinadas propriedades). E, contudo, aquilo que através deles se comunica não parece senão ter de se manter no âmbito do possível e do pensável; *i.e.* aquilo que a imagem (proposicional e pictórica) representa, independentemente da roupagem que lhe é conferida pelo sinal proposicional, tem de ser o caso, tem de ser um facto. E é precisamente esta a essência que conecta, através do sentido, a imagem e a proposição:

A proposição comunica-nos uma situação, tem por isso que estar *essencialmente* em conexão com a situação.

E a conexão é justamente ser ela a sua imagem lógica.

A proposição só declara alguma coisa na medida em que é uma imagem.

(TLF, 4.03)

¹⁴ Complemente-se esta ideia com a elucidação prestada por Crespo (2011, p. 184): “A possibilidade do mundo poder ser convertido ou traduzido numa linguagem é uma possibilidade lógica. O pressuposto é existirem afinidades internas entre as diferentes linguagens simbólicas correctas, por que ‘cada linguagem simbólica correta tem que se deixar traduzir para qualquer outra segundo tais regras: *isto* é o que todas elas têm em comum.’ (TLF, 3.343) O elemento comum a todas elas é serem construídas de acordo com as regras lógicas de reprodução pictórica as quais garantem que toda a linguagem simbólica lógica e corretamente formada esteja em convergência com o mundo e tenha nele o seu referente e o garante de significado.”

Ou seja, é por ser uma imagem que a proposição é compreendida pelo pensamento pois ela reporta *uma localização* no espaço lógico e as suas coordenadas são dadas pela estrutura da relação entre as suas partes constituintes, tal como acontece com a imagem lógica dos factos. Neste sentido, devemos dizer que a proposição é um facto. Veja-se o que refere Glock:

As próprias proposições são factos, não meras listas de nomes: o que se simboliza em '*aRb*' não é o complexo de signos, mas *o facto de que 'R' ocorre entre 'a' e 'b' com 'a' à sua esquerda e 'b' à direita.* (2005, p. 115)¹⁵

Aliás, como Wittgenstein faz ver, “[s]ó os factos podem exprimir um sentido, um conjunto de nomes não pode” (TLF, 3.142) e só os estados de coisas podem confirmar a sua verdade ou falsidade, um conjunto de objetos não pode: “[o]s nomes assemelham-se a pontos, as proposições a setas: elas têm um sentido.” (TLF, 3.144)

Deste modo, a proposição é a forma de um complexo articulado de vários elementos que correspondem significativamente aos elementos do mundo (objetos do pensamento e representações espelhadas dos objetos da realidade), ela é uma imagem lógica, cujo sentido e o significado o pensamento é capaz de compreender, estabelecendo sobre ela se é ou não uma proposição com sentido e se o seu sentido é verdadeiro ou falso.¹⁶ É nesta linha que o *Tractatus* declara que “[a] imagem é um modelo da realidade” e que “[a] proposição é um modelo da realidade tal como nós a pensamos” (TLF, 4.01), ou seja, “[a]os objetos do pensamento correspondem elementos do sinal proposicional” (TLF, 3.2) e “[o] sinal proposicional tem uma relação projetiva com o mundo” (TLF, 3.12).

Contudo, interessa deixar claro que aquilo que o chamado atomismo lógico do *Tractatus* tem em vista não é que o facto ou o sinal proposicional sejam compostos por elementos menores, mas que eles são unidades indivisíveis; o facto é composto pela relação entre os objetos no espaço lógico (os objetos da imagem) e a proposição pela relação entre

¹⁵ No original: “Propositions are themselves facts, not mere lists of names: what symbolizes in '*aRb*' is not the complex of signs, but the *fact that 'R' occurs between 'a' and 'b' with 'a' to the left and 'b' to the right.*”

¹⁶ Ou, conforme elucida Hacker (1986, p. 57): “Every genuine proposition divides a logical space into two, depicts a possibility which the world either satisfies or does not.”

os nomes e os elementos da frase, que são uma imagem da própria imagem de um facto do mundo no espaço lógico. Declara a este respeito Zalabardo:

Se factos e proposições são unidades indivisíveis últimas, então não podemos pensar em objetos e nomes como entidades constituídas independentemente, cuja combinação produz factos e proposições. (Zalabardo, 2015, p. 108)¹⁷

Falamos por isso de proposições elementares, tal como falamos de factos atômicos, para referir aquelas que descrevem os factos elementares do mundo. E, nesse caso, temos que “[s]e a proposição elementar é verdadeira, então o estado de coisas existe; se a proposição elementar é falsa, então o estado de coisas não existe” (TLF, 4.25). E assim também que

[d]adas todas as proposições elementares verdadeiras, o mundo é completamente descrito. O mundo é completamente descrito dadas todas as proposições elementares, e a indicação de quais entre elas são as verdadeiras e quais as falsas. (TLF, 4.26)

Mas se o que acontece de facto é que a proposição só é verdadeira se afirmar a existência de um estado de coisas real, então o conjunto de todas as proposições verdadeiras formam uma imagem do mundo conforme ele é descrito pelas chamadas ciências da natureza, pois só o que é observável, tocável, audível, só o que tem substância, pode ser confirmado empiricamente como verdadeiro ou falso; tudo quanto mais se possa dizer, ainda que correto logicamente (de um modo que o pensamento compreenda), a partir de proposições que não apontam nenhum facto do mundo, é, conforme explicita o *Tractatus*, uma mera tautologia, uma mera contradição ou um absoluto sem-sentido.

¹⁷ No original: “If facts and propositions are ultimate indivisible units, then we cannot think of objects and names as independently constituted entities whose combination produces facts and propositions.” Leia-se ainda: “A proposição mais simples, a proposição elementar, afirma assertoricamente a existência de um estado de coisas.” (TLF, 4.21)

1.2.2.

O QUE NÃO PODE SER DITO

Na sequência da análise até agora desenvolvida, parece razoável admitir que, em linha com a argumentação tractariana, aquilo que é pensável e aquilo que é dizível está limitado pelas circunstâncias lógicas do funcionamento da linguagem e do pensamento. Essas, por sua vez, são dadas pelos complexos (lógicos) possíveis de objetos da realidade, em relação uns com os outros, aos quais o *Tractatus* chamou “estados de coisas”. Por isso, podíamos dizer que uma proposição apenas pode falar acerca do que não existe na realidade, desde que, por um lado, ela seja uma imagem lógica, *i.e.* desde que ela respeite a estrutura lógica do espaço do pensamento que espelha a lógica da realidade, e, por outro, que os elementos constituintes da proposição apontem a aspetos da realidade e a nenhuma coisa fora dela, pois a isso que está fora da realidade a linguagem não se pode referir, precisamente por não o poder espelhar, por não se poder fazer disso uma imagem.

Portanto, se é possível produzir uma imagem em desacordo com a realidade, ainda assim ela tem de ter algo em comum com o real, conforme se disse anteriormente. A propósito, vejam-se as seguintes proposições do *Tractatus*:

É óbvio que um mundo imaginado, por muito diferente que seja do real, tem que ter *algo* – uma forma – em comum com o real. (*TLF*, 2.022)

Esta forma firme consiste precisamente em objetos. (*TLF*, 2.023)

Repare-se no que acontece quando imaginamos um grupo de unicórnios sobre o pasto verde que avistamos da nossa janela: por muito diferente que seja da realidade, a situação que imaginamos tem realmente *algo* em comum com ela: i) tem uma estrutura lógica: os objetos relacionam-se entre si de modo e maneira precisos; ii) a forma dessa situação, desse “estado de coisas”, é consubstanciada em objetos. Portanto, se é verdade que aqueles objetos prefiguram uma irrealidade, pela medida do sentido de falsidade que a imagem expressa, ela é uma irrealidade lógica, na medida em que pode ser logicamente pensada.

Então, a linguagem pode referir-se ao que não é o caso, só que ela realmente não *pode* expressar o que se entende por “forma lógica” – para denunciar o erro lógico, digamos assim – que é exatamente o que, em linha com a análise tractariana, permite elaborar pensamentos verdadeiros ou falsos, mas não ilógicos. Digamos que a forma como Wittgenstein nos encaminha para a compreensão de que existe uma lógica “reguladora”, tanto da realidade quanto das projeções que a partir dela produzimos no pensamento, aparece como uma imagem difusa sobre a possibilidade da existência de uma estrutura de conexões entre os objetos, que é espelhada na imagem, na proposição, etc., e que revela *um sistema de possibilidades*, um sistema de leis, uma lógica que não pode senão ser seguida.¹⁸

Mas se é verdade que conseguimos compreender a ideia de um sistema estrutural e regulador da realidade, do pensamento e da linguagem e o que ele determina, o que ele exige, etc., também é certo que nós não conseguimos dizer o que ele é; isso realmente apenas se mostra, conforme se deixa claro no exemplo dado na análise feita por Roger Teichmann:

¹⁸ Venturinha (2010, p. 80) explicita: “O esforço wittgensteiniano constitui-se, assim, numa procura das condições de possibilidades da experiência, promovendo interseções no *cálculo* que explicitamente operamos na nossa relação às coisas. Ora, as ‘leis lógicas’, se utilizarmos a terminologia que Wittgensteins adota nas notas ditadas a Moore, são os *princípios* categoriais da apresentação do mundo, tornando-se impossível para nós projetar uma *antítese*. De facto, o acesso à realidade dá-se, como diz ele aí, por meio de ‘formas do pensamento’, em coordenação com as ‘formas da intuição’, a saber, ‘espaço e tempo’, consistindo essa abertura numa inteligibilidade *proposicional*. Sem ela não teríamos outra coisa senão o *informe* - a *indeterminação*.” Leia-se ainda: “A investigação lógica é a investigação de *tudo o que toma a forma de lei*. E fora da Lógica tudo é acaso.” (TLF, 6.3)

Se entendo “Danny é um cavalo”, percebo que “Danny” é um nome, e não, por exemplo, um predicado – e percebo também que a frase compartilha a sua forma lógica com “Napoleão é um homem”, “Sara é uma médica”, etc. É realmente essa apreensão-de-uma-forma que Wittgenstein pensa que não pode ser colocada em palavras: o que se apreende é algo manifesto ou mostrado na linguagem, não algo que possa ser dito por meio da linguagem. Assim, não se pode *referir* o que é partilhado por “Danny é um cavalo”, “Napoleão é um homem”, etc., exatamente porque a referência deve ser a objetos, e postular um objeto abstrato, *a forma sujeito-predicado*, adicionaria um outro (suposto) objeto à lista de objetos, e não dizer algo que num sentido relevante englobe as proposições “Danny é um cavalo”, etc. As tentativas de dizer o que só pode ser mostrado resultam em sem-sentido. (Teichmann, 2015, p. 31)¹⁹

Isto está conectado com o facto de a lógica ser transcendental, como se viu acima; a lógica não se pode pôr por palavras, pois ela não existe na realidade, mas mostra-se nos sistemas relacionais dos seus objetos e, assim também, na forma espelhada que o mundo tem no pensamento. Sintetiza também Crespo:

A proposição, que é uma expressão humana, seja uma descrição do modo como são as coisas, é uma exigência lógica e esta exige que a proposição não só mostre o seu sentido, como mostre, quando é verdadeira, como as coisas se passam e “a totalidade das proposições verdadeiras é toda a ciência natural.” (TLF, 4.11) Mas aquilo que permite que a proposição seja uma representação verdadeira da realidade, isso a proposição não pode representar. (Crespo, 2011, pp. 193-4)

A descrição total dos mecanismos lógicos da linguagem e do pensamento não é algo que esteja ao nosso alcance, conforme reconhece também Venturinha:

¹⁹ No original: “If I understand ‘Danny is a horse’, I grasp that ‘Danny’ is a name, and not, *e.g.*, a predicate – and I also grasp that the sentence shares its logical form with ‘Napoleon is a man’, ‘Sarah is a doctor’, etc. It is really this grasping-of-a-form that Wittgenstein thinks cannot be put into words: what one grasps is something manifest or shown in language, not something sayable by means of language. Thus one cannot *refer* to what is shared by ‘Danny is a horse’, ‘Napoleon is a man’, etc., if only because reference must be to objects, and to posit an abstract object, *Subject-predicate form*, would be simply to add another (putative) object to the list of objects, not to say something that in the relevant sense encompasses the propositions ‘Danny is a horse’, etc. Attempts to say what can only be shown result in nonsense.”

Na verdade, qualquer *desconstrução* da linguagem cotidiana implica uma *participação*, i.e., pressupõe esse *cálculo integral*, de tal sorte que nenhuma descrição poderá ter a marca da completude. (Venturinha, 2010, p. 84)

Digamos que a experiência de compreensão do mundo é apenas a experiência de compreensão de um “como” e não de um “que”. Podemos descrever *como* o mundo é, mas não podemos dizer *o que* o mundo é. O esforço de dizer *o que* alguma coisa é, é o esforço de dizer algo sem sentido, dado que não é passível de representar coisa alguma. Expomos um exemplo, no seguimento da leitura feita por Crespo:

A experiência do espanto com a existência do mundo que Wittgenstein fala na *Conferência sobre Ética* é um bom exemplo das proposições sem-sentido, de que toda a filosofia está cheia, e as quais o *Tractatus*, enquanto método de delimitação do sentido e atividade elucidativa da proposição correta, quer silenciar. (Crespo, 2011, p. 194)

Aí Wittgenstein declara:

Se eu disser, “fico assombrado com a existência do mundo” estou a usar mal a linguagem.

Deixai-me explicar: tem um sentido perfeito e claro dizer que me assombro com alguma coisa se for o caso; todos compreendemos o que significa dizer que me assombro com o tamanho de um cão que é maior do que qualquer outro que alguma vez tenha visto, ou com alguma coisa que, para o senso comum da palavra, seja extraordinária.

Em cada um desses casos, assombro-me por alguma coisa ser aquilo que eu *podia* conceber *não* ser o caso.

[...]

Mas não tem sentido dizer que me assombro com a existência do mundo, porque não consigo imaginar que ele não exista. (CE, pp. 65-67)²⁰

A experiência do espanto, que é uma experiência estética ou até mesmo ética, não é realmente uma experiência que possa ser relatada logicamente, com sentido, ela não se passa *no* mundo, está precisamente para lá dele. Sentir a existência do mundo como algo espantoso é uma experiência mística ou transcendental. Salienta Wittgenstein: “Por isso não pode haver proposições da Ética [nem da Estética]. As proposições não podem exprimir nada do que é mais elevado” (TLF, 6.42).²¹ Ou, nos termos assertivos de Klein (2003, p. 44): “O discurso Ético começa fora do mundo”.²² Ou seja, o discurso ético é sem-sentido. E assim se torna claro porque Wittgenstein adverte a respeito da lógica o seguinte:

A “experiência” de que precisamos para compreender a Lógica não é a de que algo se passa desta e daquela maneira, mas a de que algo *é*: mas isto *não* é uma experiência.

A Lógica está *antes* de qualquer experiência de que algo *é assim*.

Está antes do como, não antes do que. (TLF, 5.552)

Isto decorre daquilo que, segundo Venturinha (2010, p. 79), lembrando o que Wittgenstein escreveu nos seus cadernos, está em causa desde o início na especulação wittgensteiniana, a saber, uma caracterização dos elementos estruturais da linguagem natural.²³ O que Wittgenstein verdadeiramente tem em vista é esclarecer a relação da natureza entre a linguagem e o mundo e isso é o que o leva a determinar que há limites

²⁰ Parênteses retos nossos.

²¹ Parênteses retos nossos. E ainda: “É óbvio que a Ética não se pode pôr em palavras. / A Ética é transcendental. / (A Ética e a Estética são Um.)” (TLF, 6.422).

²² No original: “Ethical discourse begins outside of the world.”

²³ O comentador refere-se às seguintes entradas de 22 de janeiro de 1915: “*Todo* o meu trabalho consiste em explicar a essência da proposição. / Quer dizer, revelar a essência de todos os factos, cuja imagem é a proposição.”

para o que a linguagem pode dizer e para o que apenas pode ser mostrado.²⁴ Ou seja, como ele diz:

É claro que temos um conceito de proposição elementar que é independente da sua forma lógica particular.

Mas quando se pode construir símbolos a partir de um sistema, então o sistema é o que é importante logicamente e não os símbolos individuais.

E como seria possível que eu, em *Lógica*, me tivesse que ocupar com formas que eu posso inventar? Terei, antes, que me ocupar com aquilo que me torna possível inventá-las. (*TLF*, 5.555)

Não há nenhum interesse em filosofia, à luz das intenções do *Tractatus*, em fazer uso de proposições acerca do *que o mundo é*, ou proposições metafísicas, porque essas proposições não têm um sentido e, por isso, não resolvem os problemas com o que um filósofo ou um homem se depara em relação com o mundo. Os problemas residem no *ser como*, no *ser deste modo* e não daquele outro. A ideia é clara:

Se uma resposta não pode ser posta em palavras, também o não pode a pergunta.

O *enigma* não existe.

Se se pode de todo fazer uma pergunta, então também se *pode* respondê-la. (*TLF*, 6.5.)²⁵

²⁴ Conforme clarifica Pierre Hadot (2007, p. 73): “Si se puede tender, sin expresarlo, hacia este inexpresable, es porque *se muestra*.” Ainda sobre o paradoxo *dizer-mostrar* e, nesse âmbito, sobre as leituras de alguns dos mais conceituados comentadores da obra *tractariana* – como Peter Hacker ou Elizabeth Anscombe –, é de grande utilidade considerar a análise desenvolvida por Cahill (2011, pp. 21-26).

²⁵ Leia-se ainda: “A *Lógica* enche o mundo; os limites do mundo são também os seus limites. / Assim não se pode dizer em *lógica*: ‘no mundo há isto e isto, mas não aquilo.’ Aparentemente isso pressuporia a exclusão de certas possibilidades, o que não pode ser o caso, uma vez que a *Lógica* iria para lá dos limites do mundo, como se também deste lado lhe fosse possível considerar aqueles limites. / Aquilo que não podemos pensar, não podemos pensar; também não podemos *dizer* aquilo que não podemos pensar.” (*TLF*, 5.61).

Ou, conforme explicita Hadot (2007, p. 74): “Se estamos na linguagem, como no mundo, o inexprimível corresponde a algo além dos limites da linguagem e dos limites do mundo”.²⁶ Por isso, em linha com o *Tractatus*, *podíamos* dizer, ao estilo positivista, que apenas as questões da ciência podem ser realmente resolvidas, pois os problemas da vida não são problemas do mundo que possam ser questionados, não os podemos comunicar. Os problemas da vida são, assim, problemas metafísicos, relacionados com o sujeito da experiência, mas não problemas do mundo exterior. Isto é justificado pela compreensão lógica do funcionamento da linguagem apresentada pelo *Tractatus* e resulta na ideia de que “[m]esmo quando todas as *possíveis* questões da ciência fossem resolvidas os problemas da vida ficariam ainda por tocar. É claro que não haveria mais questões; e esta é a resposta.” (TLF, 6.52)

²⁶ No original: “Si estamos *en el lenguaje*, como *en el mundo*, lo inexpresable corresponde a un más allá de los límites del lenguaje y de los límites del mundo.”

1.3.

OS LIMITES DO MUNDO

1.3.1.

O SUJEITO COMO UM LIMITE DO MUNDO

Da delimitação tractariana acerca do que pode e do que não pode ser dito, resulta também a impossibilidade de se falar do sujeito. Wittgenstein determina-o da seguinte forma:

O sujeito pensante não existe.

Se eu escrevesse um livro “O mundo como eu o encontrei” então teria que relatar também o meu corpo e dizer quais dos membros se submetem à minha vontade e quais não se submetem, etc.; isto é um método de isolar o sujeito ou antes de mostrar que num sentido importante o sujeito não existe: só dele é que *não* se podia falar neste livro. (TLF, 5.631)

Embora ele mesmo seja o protagonista da ação compreensiva, o sujeito não tem, na visão do *Tractatus*, realmente uma presença no mundo, a par das restantes existências. A ideia decorre da própria definição do mundo tractariano enquanto totalidade dos factos que, assim, exclui, desde logo, que o sujeito *apareça* nele. De facto, aquilo que o *Tractatus* estabelece é que o *possível* no mundo seja alvo de observação, tenha uma substância, e o sujeito pensante não tem nenhum suporte desse tipo, ele é um elemento essencial da

experiência cuja presença *aparece* ou é *mostrada* através da ação proposicional (e volitiva) por ele produzida (as manifestações do pensamento, digamos assim).

Não há, aliás, no campo visual nada que nos permita inferir que ele é visto por um olho, conforme Wittgenstein reconhece (*TLF*, 5.633); o que vemos são apenas algumas partes de nós mesmos e outros seres, de carne e osso, enquanto aquilo que de nós próprios pode ser descrito ou aquilo de que se ocupariam e descreveriam as ciências naturais, como a medicina, a biologia, etc.

Nessa medida, o sujeito aparece no *Tractatus* essencialmente como um limite do mundo, a partir de onde a realidade adquire, e apenas para ele, o sentido e o valor que ela por si mesma não tem: “As hierarquias são e têm que ser independentes da realidade” (*TLF*, 5.5561), determina o filósofo. As hierarquias são realmente apenas dependentes do sujeito e isso não é já condicionado pela lógica. Digamos que a lógica organiza o pensamento em proposições e imagens passíveis de comunicar alguma coisa; mas o que elas comunicam em termos de sentido e de valor depende da própria experiência do sujeito na sua relação com as coisas. Assim, pode dizer-se da ação compreensiva que ela é privada pois, como Wittgenstein dirá mais tarde, “[n]inguém pode pensar por mim um pensamento, da mesma maneira que ninguém pode pôr o meu chapéu” (*CV*, 1929, p. 14).

A “individualização” que Tavares descreve nas linhas abaixo, que fazem coincidir os limites do corpo ou os limites do corpo que *eu sou* com os limites do mundo que *é em mim*, ilumina precisamente essa espécie de delimitação do mundo, em muito semelhante à proposta feita por Wittgenstein no *Tractatus*:

A individualização corporal seria um campo amplo que começa nos órgãos e nas células e termina no mundo individual, no mundo que me pertence e que tem o meu nome. A dor que sinto mostra que *eu sou eu e os outros não são eu*. Este copo na mesa exhibe o meu nome: *esta cadeira mostra as diferenças que existem entre mim e os outros*. O mundo (inteiro) separa então um organismo de outro pois mostra que são inconfundíveis na relação com o exterior. Um organismo é distinto de outro, não apenas porque os organismos o são, mas *também porque o mundo o é*. (Tavares, 2013, p. 242)

Movimentos como conhecer ou reconhecer, gostar ou não gostar, estão essencialmente conectados com a vida que é a de cada sujeito. Não reconhecemos o que ainda não cruzou o nosso caminho e não prezamos aquilo que nos fere, como Wittgenstein refere, ainda alguns anos mais tarde: “Há problemas dos quais nunca me aproximo, que não se encontram no meu caminho ou não fazem parte do meu mundo.” (CV, 1931, p. 23) No entanto, é preciso, para que o entendamos enquanto desconhecido ou enquanto agressor, poder compreendê-lo e aí, conforme o *Tractatus* estabelece, a lógica suporta e garante a possibilidade de uma representação, antes de qualquer outro aspeto que a individualização compreensiva lhe acrescenta. Tudo o que ocorre internamente, e que vai para além da mera descrição dos factos, não é portanto um afetar do mundo, senão um afetar da própria representação, daquilo que os factos do mundo são para o sujeito da experiência. Por isso:

Se o bem e o mal alteram o mundo, então só alteram os limites do mundo, não os factos, não o que pode ser expresso na linguagem.

Em resumo, o mundo tem que tornar-se de todo num outro, por meio do bem e do mal. Enquanto todo tem que ter, por assim dizer, um crescente e um minguante.

O mundo dum homem feliz é diferente do dum homem infeliz. (TLF, 6.43)

Em suma, nenhuma ação compreensiva tem o poder de interferir com os factos; e muito menos com as suas possibilidades de existência e constituição. A isso se refere Wittgenstein ao dizer que “[o] mundo é independente da minha vontade” (TLF, 6.373); quer dizer, ele simplesmente acontece e nada do que nos está dado nos permite prever que algo se venha a passar desta ou daquela forma. Por exemplo, “[q]ue o sol nascerá amanhã é uma hipótese, quer dizer, não *sabemos* se nascerá” (TLF, 6.36311).

Estas considerações mostram como há uma absoluta conexão entre o mundo e a vida, conferindo expressão à ideia expressa pelo *Tractatus* de que “mundo e vida são um” (TLF, 5.621). Isto está ainda relacionado com a situação do olho no campo de visão que leva Wittgenstein a refletir sobre o facto de nenhuma parte da experiência ser *a priori*, dizendo que tudo podia ser diferente do que é (TLF, 5.634) e que, nessa mesma medida, o mundo

cessa quando a vida termina, que não podia ser de outra maneira pois “[a] morte não é um acontecimento da vida” (TLF, 6.4311). Que o mundo é o *meu* mundo deriva do facto de com ele eu estabelecer uma relação circunstancial, afeta ao ponto de vista único que eu tenho sobre as coisas e que, em coordenação com as leis lógicas num tempo e espaço também únicos – o tempo e o espaço em que vida decorre –, confere ao mundo um carácter absolutamente pessoal, conforme assinala Crespo (2011, p. 199).

É daqui que, tendencialmente, decorre o equacionar do solipsismo por parte de Wittgenstein, enquanto “doutrina segundo a qual nada *pode* existir exceto eu mesmo e estados mentais meus” e cuja consequência seria exatamente “nada mais poder existir, pois não podemos entender afirmações existenciais relativas a quaisquer outros objetos (Hacker 1986, p. 216)”.²⁷ O que Wittgenstein tem em vista, ao referir a visão solipsista, não é, contudo, assumir os seus resultados mas elucidar o facto de que, quando “lhes rigorosamente são extraídas todas as suas consequências”, “o eu do Solipsismo contrai-se e fica um ponto sem extensão, fica a realidade coordenada com ele” e, assim, essa visão “coincide com o realismo puro” (TLF, 5.64) – digamos, o mundo a ser *com* o sujeito. Neste sentido, podemos entender o que o filósofo teria em vista ao afirmar: “Eu sou o meu mundo. (O microcosmos).” (TLF, 5.63) Essa delimitação do mundo tem, pois, que ver como um *uso* particular da linguagem; não se trata somente daquilo que a linguagem representa, mas precisamente daquilo que ela representa no quadro de um sentido valorativo, ético e estético, que *naturalmente* domina essa mesma compreensão *subjetiva*.

Uma entrada dos cadernos escritos durante a guerra, com data de 4 de agosto de 1916, oferece um argumento claro a respeito do que pretendemos elucidar. Aí lemos: “Se não existisse a vontade, também não existiria aquele centro do mundo que chamamos Eu, e que é o portador da ética.” (Cadernos, 4.8.16, p. 119) Digamos que a natureza valorativa que o sujeito carrega o impele para uma ação compreensiva que tende à subjugação das questões da vida ao bom e ao mau, ao belo e ao feio, relativos ao sujeito, conforme reconhece Venturinha:

²⁷ No original: “Solipsism is the doctrine according to which nothing exists save myself and mental states of myself. Moreover nothing else could exist, for we can make no sense of existential claims concerning any other objects unless we construe them as a *façon de parler*. While idealism denies the existence of objective material particulars, but allows for the existence of objective spiritual substances, solipsism presses on rigorously and relentlessly to argue that other minds can enjoy no more privileged position than bodies.”

O esquema *representacional* tem como unidade aperceptiva um sujeito *volitivamente* determinado, sendo essa *diferenciação* que torna verdadeiramente única cada existência pessoal. (Venturinha, 2010, p. 189)

O que está em causa é realmente uma “*indissociabilidade* do sujeito relativamente às coisas, a *unidade fenomeno-lógica*” de que fala ainda Venturinha, esclarecendo adicionalmente:

Não está em jogo que a linguagem seja compreendida apenas por um indivíduo, pois se assim fosse o texto wittgensteiniano seria incomunicável, mas que o quadro representativo (no qual me compreendo com os outros) tem como origem uma *síntese* elaborada por mim. (*Ibid.*, p. 153)

Em linha com o *Tractatus*, isto é, pois, o que justifica dizer:

Que o mundo é o *meu* mundo revela-se no facto de os limites da minha linguagem (da linguagem que apenas eu compreendo) significarem os limites do *meu* mundo. (*TLF*, 5.62)

Que o mundo é o *meu* mundo declara que eu, juntamente com as determinações lógicas naturalmente dadas e impostas sobre a minha compreensão da realidade, bem como o que a partir delas se estabelece enquanto uma experiência única, me constituo portador de uma atualidade do que ele é em mim, assim, em relação com o *todo limitado* que é o mundo, enquanto a unidade de tudo o que *pode* ser e acontecer na realidade.

1.3.2.

AS CONDIÇÕES A *PRIORI* DA EXISTÊNCIA DO MUNDO

A análise realizada até agora foi deixando evidente como o projeto wittgensteiniano traçado no *Tractatus*, de analisar o uso da linguagem no sentido de limitar o texto filosófico ao seu uso correto e assim desfazer os problemas de falta de sentido dos questionamentos da filosofia, remete verdadeiramente para a tentativa de compreensão da própria ação representativa do mundo. Wittgenstein trabalha sobre a evidência irrefutável de que o mundo se apresenta ao homem a partir de uma relação empírica que se *traduz* cognitivamente num quadro representativo que se constitui enquanto um mundo humanamente compreendido. Ora, o que essa descrição do funcionamento lógico da linguagem acaba por assinalar é que há um limite claro nas possibilidades do próprio conhecimento e que não se esgota nos limites dados pelas propriedades existenciais, chamemos-lhe assim, do sujeito da experiência, na medida em que um mundo apenas existe com ele, mas que se estende para as próprias possibilidades da existência desse mesmo mundo.

Esse limite é exatamente um limite lógico e é determinado pelo conceito de “forma lógica” introduzido no *Tractatus*. A forma lógica que atravessa tanto a normatividade a partir da qual os objetos se expõem na realidade como todo o espaço lógico e as proposições da linguagem é, digamos assim, uma forma contingente do mundo. Nada pode aparecer nele que esteja em desacordo com ela. A ideia pode ser explicitada através da análise do que Wittgenstein teria em vista ao dizer, por exemplo, nestas duas proposições:

O facto de haver uma forma proposicional mais geral prova-se por não haver nenhuma proposição cuja forma não se tenha podido prever (i.e., construir.) (TLF, 4.5)

A forma proposicional geral é uma variável. (TLF, 4.53)

A forma geral a que Wittgenstein se refere é uma forma espelhada da forma lógica da realidade, ela é o que permite à proposição ser uma sua imagem e, assim, realmente significar alguma coisa; ela é uma lei ou, como ele diz, *uma variável* que pode, nesse sentido, acolher, por substituição, elementos ou símbolos necessários à proposição para que ela se conecte com a realidade a que se refere e a refira. Contudo, isso significa também que não podemos, à luz desta afirmação, produzir uma proposição com sentido que não respeite aquela estrutura basal; é claro que podemos criar proposições vazias no seu sentido, quer dizer, que nada declaram a respeito da realidade, como as tautologias e as contradições identificadas pelo *Tractatus*:

Tautologia e contradição não são imagens da realidade. Não representam nenhuma situação possível. Porque aquela admite *qualquer* situação, esta *nenhuma*.

Na tautologia as condições de concordância com o mundo – as relações de representação - suprimem-se umas às outras, de tal modo que ela não está em nenhuma relação de representação com a realidade. (TLF, 4.4611)

A título de exemplo, “Está a chover e não está a chover” é uma contradição, “Está a chover ou não está a chover” uma tautologia. Contudo, até mesmo essas proposições respeitam a construção lógica da linguagem. Isto reside essencialmente no facto de “a própria linguagem impedir qualquer erro lógico”, como escreve Wittgenstein no *Tractatus*. Portanto, como já antes se tinha deixado claro nesta tese, a lógica está antes de tudo, antes mesmo de algo ser *assim* - é *a priori*, ou, como o filósofo explicita em continuidade com a linha traçada acima: “A Lógica ser *a priori* consiste no facto de não se *poder* pensar illogicamente.” (TLF, 5.4731)

O que aqui está em causa é a constatação para a qual o *Tractatus* nos parece encaminhar de que o pensamento, quer porque obtém da realidade essa forma, quer porque a tem por si mesmo e também a implica nessa relação, contém precisamente uma forma que estrutura tudo o que pode ser pensado sobre o mundo ou sobre universos imaginados, mesmo que Wittgenstein diga, conforme se viu na secção 1.3.1, que tudo podia ser diferente do que é e de que não se pode supor ou crer que exista uma ordem *a priori* das coisas.

O que propomos não pretende denunciar nenhuma contradição no discurso tractariano, mas elucidar uma diferença fundamental que reside entre os dois sentidos antecipatórios aqui tratados. Por um lado, de facto, não parece possível admitir que as coisas tenham que se passar de certa forma; nada há no mundo que nos faça acreditar que amanhã nascerá o dia ou que a realidade não se desfaça no próximo minuto. É certo que nos comportamos e vivemos em relação com o mundo como se essas crenças tivessem a espessura e a força da certeza, e Wittgenstein tratará destas questões mais adiante na sua filosofia. Contudo, no *Tractatus*, o nascer do dia de amanhã é dado como um evento não antecipável, mas assente numa necessidade lógica (TLF, 6.37) ou numa espécie de lei indutiva que se harmoniza com as nossas experiências (TLF, 6.363). Por outro, a necessidade lógica parece constranger toda a experiência cognitiva a um conjunto de possibilidades que, mesmo que incompreensivelmente vasto, não deixa de ser limitado. Não parece absurdo conceber que assim seja; em todo o caso, estamos sempre limitados *a uma parte* da experiência *total* (que seria a experiência de todos os seres humanos).

Os fundamentos lógicos tractarianos, podíamos dizer, apresentam-se como suporte e condição do mundo. E assim se torna claro por que razão Wittgenstein afirma que “[d]ar a essência da proposição quer dizer dar a essência de toda a descrição [dar a essência de toda a representação], logo, a essência do Mundo” (TLF, 5.4711).²⁸ O que está em causa, como declara Venturinha, é algo como “uma *distinção-zero* entre o *representante* e o *representado*”, determinada por uma imposição lógica *transcendental*, como o próprio Wittgenstein declara. A propósito, esclarece ainda o comentador:

²⁸ Parênteses retos nossos.

O conceito de “transcendental” é aqui usado [no *Tractatus*] por referência a Kant, que assim designa, na introdução à primeira Crítica, “todo o conhecimento que em geral se ocupa não propriamente dos objetos mas dos nossos conceitos *a priori* dos objetos [mas do nosso modo de conhecimento dos objetos, contanto que este deve ser possível *a priori*]”.²⁹ (Venturinha, 2010, pp. 149-50)

O que une os dois filósofos é a compreensão de que mundo e existência se sobrepõem em termos de uma afetação, determinada por *uma faculdade* legisladora *a priori*, falando nos termos kantianos, e que impõe a possibilidade de um objeto ou um facto, se quisermos, apenas poder ser pensado e compreendido de certa maneira. Essa ideia ganha contornos mais interessantes na comparação entre Wittgenstein e o texto kantiano da *Crítica da Faculdade do Juízo*, nomeadamente na exploração da noção de “conformidade a fins da natureza” e que pode ser compreendida à luz do que se lê na reflexão introdutória desse texto:

Ora porque o conceito de um objeto, na medida em que ele ao mesmo tempo contém o fundamento da efetividade deste objeto, se chama fim e o acordo de uma coisa com aquela constituição das coisas, que somente é possível segundo fins, se chama *conformidade a fins* <*Zweckmässigkeit*> da forma dessa coisa, o princípio da faculdade de juízo é então, no que respeita à forma das coisas da natureza sob leis empíricas em geral, a conformidade a fins da natureza na sua multiplicidade. O que quer dizer que a natureza é representada por este conceito, como se um entendimento contivesse o fundamento da unidade do múltiplo das suas leis empíricas. (Kant, 2017, p. 63, A XXVIII)

É verdade que Kant, nesta fase, está dedicado à compreensão das capacidades reflexivas do pensamento e não apenas à determinação das suas bases de acesso ao mundo, digamos assim. Contudo, a noção de conformidade a fins da natureza poderia muito bem ter figurado desta forma nas suas críticas anteriores; no nosso entender, ela expressa uma evolução das condições transcendentais *a priori* impostas ao conhecimento dos objetos,

²⁹ Primeiros parênteses retos nossos.

anunciadas nas obras antecedentes à Terceira Crítica. Desde o início se percebe, como expõe Hughes, que

[a] alternativa de Kant é sugerir que a única maneira de garantir que as nossas afirmações de conhecimento, de facto, apreendem uma conexão necessária entre objeto e representação, é que a mente – ou, mais exatamente, a nossa capacidade cognitiva – introduz um elemento *a priori*. (Hughes, 2007, p. 89)³⁰

Contudo, o elemento aí introduzido, mesmo que seja determinado pela relação empírica com o mundo, acaba por se tornar ele mesmo no próprio “legislador”, será a mente a introduzir a ordem, por assim dizer. Ainda na leitura que Hughes faz da proposta kantiana lê-se:

O conhecimento não surge nem das nossas intuições conformes à constituição dos objetos, nem dos nossos conceitos conformes aos objetos. Ele só pode surgir na medida em que os objetos se conformam aos nossos conceitos. O caso parece claro. A mente introduz ordem nos objetos e fá-lo sem nenhuma contribuição desses mesmos objetos. Parece difícil evitar a conclusão de que a mente impõe ordem aos objetos. (*Ibid.*, 2007, p. 91)³¹

Por outro lado, o *imposicionalismo* lógico tractariano sugere ainda uma outra condição: a condição de verdade. Se podemos falar num mundo real, em linha com o *Tractatus*, ele parece realmente não poder distinguir-se de um mundo verdadeiro. É isso o que representam as proposições a que chamamos “corretas”; elas são expressões de verdade e, bem assim, a forma geral ou a forma lógica geral da proposição, como uma

³⁰ No original: “Kant’s alternative is to suggest that the only way of securing that our claims to knowledge do, in fact, grasp a necessary connection between object and representation is if the mind - or more strictly, our cognitive capacity - introduces *a priori* element.”

³¹ No original: “Knowledge arises neither from our intuitions conforming to the constitution of objects, nor from our concepts conforming to objects. It can only arise insofar as objects conform to our concepts. The case seems to be clear. The mind introduces order into objects and it does so without any contributions from those objects. It seems difficult to avoid the conclusion that the mind imposes order on objects.”

variável, é uma função de verdade para o pensamento e para a validação do sentido que a proposição revela. Se representamos o mundo de tal e tal forma, condicionando-o por natureza a certos constrangimentos lógicos *a priori*, então realmente o *Tractatus* não poderia dizer senão que “[a] totalidade dos pensamento verdadeiros é uma imagem do mundo” (TLF, 3.01), ainda que a função de verdade que é a proposição seja um mero elemento operativo, a partir de onde a verdade se estabelece no pensamento e na linguagem e em nenhum outro lugar.

Aqui também o filósofo se reencontra, de certo modo, com Kant, para quem *verdades apriorísticas* se impõem fundamentalmente na dimensão mais teórica (razão pura) do conhecimento do mundo; isto é, tratam-se de informações, digamos, universais ou universalizáveis que traduzem compreensivelmente aspetos do mundo que podem ser entendidos como os seus aspectos basais, por serem dados antes de tudo o mais. No entanto, apesar de Kant ter em vista sentidos de verdade mais anteriores à experiência do que aquilo que Wittgenstein propõe, mesmo para a crítica kantiana o que está em causa é a “operatividade” inerente a essas *verdades a priori*; ou seja, elas existem na medida em que existe um ser sensível que atua no mundo e o percebe, condicionalmente, em relação a essas determinações primárias da experiência e com base nas quais ele pode agir (razão prática), como explicita ainda Hughes:

As formas *a priori* fornecidas pela mente são as condições iniciais em relação às quais qualquer pretensão de conhecimento deve surgir, pois o *a priori* é operativo – e de facto válido – apenas na medida em que é estabelecido em relação ao que é dado na experiência. O objeto empírico ou *a posteriori* surge da combinação do *a priori* com o dado. (*Ibid.*, 2007, p. 93)³²

Contudo, se seguirmos a leitura de Paul Horwich, vemos como a questão da verdade assim considerada por grande parte dos leitores do *Tractatus* pode, também corretamente, ser interpretada de um modo que desfaz o talvez excessivo impositivismo do sistema

³² No original: “The *a priori* forms supplied by the mind are initiating conditions with respect to which any claim to knowledge must arise, for the *a priori* is operative - and indeed valid - only insofar as it is set in relation to what is given in experience. The empirical or *a posteriori* object arises from the combination of *a priori* and the given.”

“lógico de cariz realista” apresentado por Wittgenstein. De facto, Horwich começa por dizer: “O que parece saltar das páginas iniciais do *Tractatus* é algo como uma teoria da verdade como *correspondência*” (Horwich, 2020, p. 151).³³ Porém, face ao argumento de que aquilo a que o *Tractatus* chama “proposições” são, na verdade, “factos possíveis”, e que sobre esses não se pode dizer que sejam verdadeiros ou falso, também se poderia dizer que

[o] que nos é dado [no *Tractatus*] *não* é realmente uma teoria da verdade como correspondência, mas sim uma teoria da *representação* de correspondência limitada mais uma *não*-teoria primitivista de quando as entidades representadas são fatos. (Horwich, 2020, p. 152)³⁴

A imposição lógica leva-nos de facto para lá da realidade, a podermos, por exemplo, conceber a imagem de uma tartaruga voadora ou de materializarmos essa imagem através da criação de um balão de hélio, que a torne num objeto da realidade. Se a imposição lógica existe, ela realmente pode levar-nos para lá do que o mundo é, através da imaginação ou de movimentos criadores que são concebidos não apenas a partir da relação lógica, mas a partir do sentido e do valor que atribuímos aos objetos. Uma imagem que possa ser alvo da minha devoção também é, de facto, a representação de algo mais para lá dela e isso não parece poder ser previsto logicamente.

Estes argumentos levam-nos a pensar até que ponto não vislumbramos no *Tractatus* já uma abertura para a necessidade da compreensão do mundo e do próprio conhecimento serem condicionadas *a priori* por fatores muito mais complexos e diversos do que as circunstâncias lógicas, explicitados no uso da linguagem e na regulação que advém desse mesmo uso. De facto, Wittgenstein não abandona a ideia de que a linguagem, como expressão ou representação do mundo é limitada mas, tal como Kant, pesem embora as diferenças entre os dois filósofos, Wittgenstein também compreenderá que “[a] tarefa de

³³ No original: “What seems to jump out of the initial pages of the *Tractatus* is something like a *correspondence* theory of truth.”

³⁴ Parênteses retos nossos. No original: “(...) what we are given is *not* really a correspondence theory of *truth* but rather a limited correspondence theory of *representation* plus a primitivist *non*-theory of when the represented entities are facts.”

alcançar conhecimento empírico [exige] muito mais do que as condições meramente formais, tanto estéticas como conceptuais” (Hughes, 2007, p. 93).³⁵

³⁵ Parênteses retos nossos. No original: “The task of achieving empirical knowledge will require much more than the merely formal conditions, both aesthetic and conceptual.”

1.4.

AS MARGENS DA COMPREENSÃO LÓGICA DO MUNDO

1.4.1.

O SILÊNCIO COMO SINTOMA DA COMPREENSÃO

Na reta final do *Tractatus* pode ler-se:

As minhas proposições são elucidativas pelo facto de que aquele que as compreende as reconhece afinal como falhas de sentido, quando por elas se elevou para lá delas. (Tem que, por assim dizer, deitar fora a escada depois de ter subido por ela.)

Tem que transcender estas proposições; depois vê o mundo a direito. (*TLF*, 6.54)

A interpretação feita por Conant a respeito destas afirmações, à luz de alguns conceitos introduzidos ao longo do texto, apoia a elucidação que pretendemos introduzir nesta fase da nossa reflexão sobre a obra. Na sua análise, Conant reconhece que, de acordo com a concepção tractariana “[a]penas existe uma forma de uma proposição ser sem-

sentido [*Unsinn*]: pela sua impossibilidade de simbolizar” (Conant, 2000, p. 195).³⁶ Ora, Wittgenstein deixou claro o que isso significa:

Toda a proposição possível é construída regularmente, e se não tem qualquer sentido, então isso só pode resultar do facto de não termos dado qualquer *denotação* a algumas das suas partes constituintes. (Mesmo quando julgamos tê-lo feito.) (TLF, 5.4733)

Só que esta concepção, conforme Conant esclarece, não regula completamente os *Sätze* (as proposições), nomeadamente as tautologias e as contradições que, apesar de seguirem uma estrutura lógica, são ainda assim “vazias de sentido” (*sinnlos*). Nesta linha, o comentador propõe a compreensão das diferenças entre o sem-sentido dado pelo conceito alemão *Unsinn* e o sem-sentido representado pela palavra *sinnlos*, ambos utilizados por Wittgenstein no *Tractatus*. Conant expõe as diferenças entre os dois conceitos:

Um *Satz* que é *sinnlos* possui uma forma (lógica), mas não um conteúdo. Um *Unsinn*, por outro lado, não possui nem forma nem conteúdo.

[...]

Dizer de um *Satz* (um signo proposicional) que é *Unsinn*, é dizer que ele é um mero signo: nenhum método determinado de simbolização ainda lhe foi conferido. Já dizer que ele é *sinnlos*, é afirmar que um método de simbolização lhe foi conferido, mas que o método de simbolização em questão falha em produzir uma proposição adequada. (Conant, 2000, p. 214)³⁷

Assim sendo, se as proposições tractarianas são sem sentido (*unsinnig*), então é porque para elas não está determinado um método de simbolização correto, dado que a

³⁶ No original: “[...] there is only one way a sentence can be *Unsinn*: by its failing to symbolize.”

³⁷ No original: “A *Satz* which is *sinnlos* possesses a (logical) form but not content. *Unsinn*, on the other hand, possesses neither a form nor a content. [...] To say of a *Satz* (a propositional sign) that it is *Unsinn* is to say that it is a mere sign: no determinate method of symbolizing has yet been conferred on it. Whereas to say of it that it is *sinnlos* is to affirm that a method of symbolizing has been conferred on it, but that the method of symbolizing in question fails to yield a proper proposition.”

algumas das suas partes constituintes não foi dada nenhuma denotação. Isso acontece, como identifica Paulo Margutti Pinto (1998, p.131), pelo facto de as proposições do *Tractatus* se referirem, tal como as proposições da lógica, a questões que não podemos nomear. A lógica, como a ética, ou a estética, é transcendental; ela apenas se mostra, não pode ser dita.

Contudo, uma questão essencial salta à vista naquelas linhas quase finais do *Tractatus*: que podemos subir uma escada, antes de transcender totalmente o sentido proposicional e, então, ver aquilo que apenas se mostra. Digamos que a verdadeira compreensão do que é dito sobre a lógica naquele texto só é verdadeiramente consumada quando nos for possível prescindir do suporte linguístico dado para o efeito e que, no fundo, nos guia no alcance do entendimento do que nos é dado a ver (o que nos é *mostrado*). Ou nas palavras de Margutti Pinto:

Nesta [escada], cada degrau é abandonado depois de percorrido porque envolve uma derrota parcial de uma forma de dizer e uma vitória parcial de uma forma de mostrar. Ao término do processo, a escada toda é abandonada como um grande contra-senso, porque reconhecemos finalmente a incapacidade da linguagem como um todo para exprimir o inexprimível. Em contrapartida, conseguimos subir por intermédio dela em direção a uma posição para além dela, que nos permite ver o mundo corretamente em silêncio. (Margutti Pinto, 2002, p. 661)³⁸

Isto está também relacionado com a resposta *inexpressável* do sentido da vida que Wittgenstein refere no texto, que aparece após longa dúvida (após longo questionamento) e que, ao ser alcançada, não encontra na linguagem nenhuma expressão que tenha o poder de a revelar. O que aí acontece, como sugere Maria Filomena Molder, é que

[c]alar é melhor do que falar, no momento em que o silêncio é sinal de qualquer coisa que não é a prudência: aí, o silêncio é sinal de que se compreendeu qualquer

³⁸ Parênteses retos nossos.

coisa e de que não há maneira de expor essa compreensão, que não poderá ser validada pela relação humana da comunicação. (Molder, citada por Crespo, 2011, p. 74)

Silenciar o discurso nas ocasiões em que o que fazemos revela esta compreensão absoluta, dado que isso significa preservar a amplitude dessa mesma compreensão, um valor absoluto que ela carrega e que a linguagem apenas poderia corromper ou apenas admitir em sentido *relativo*, apresentando a sua expressão incompleta. Isso é o que acontece quando tentamos com a nossa linguagem expressar aquilo que é mais elevado, para usar os termos tractarianos, e que Wittgenstein explicita com grande assertividade na *Conferência sobre Ética*, ao confrontar o que se passa entre aquilo que aí define como “juízo de valor relativo” com o “juízo de valor absoluto”:

A essência [da] diferença parece-me ser obviamente esta: todo o juízo de valor relativo é uma mera afirmação de factos e pode por isso ser emitido de tal forma que perde qualquer aparência de um juízo de valor: em vez de dizer, “Este é o caminho certo para *Granchester*, eu poderia igualmente ter dito, “Este é o caminho que deves tomar se queres chegar a *Granchester* no mais curto espaço de tempo”; “Este homem é um bom corredor” significa apenas que ele corre um certo número de milhas num certo número de minutos, e aí por diante.

Ora o que pretendo sustentar é que, embora todos os juízos de valor relativo possam ser mostrados como meras afirmações de factos, nenhuma afirmação de um facto pode alguma vez ser, ou implicar, um juízo de valor *absoluto*. (CE, p. 55)³⁹

Por isso, também o silêncio proposto na última declaração do *Tractatus*, ainda que vá mais longe do que as linhas que o precedem, ao declarar que “[a]cerca daquilo de que se não pode falar, tem que se ficar em silêncio” (TLF, 7), aponta realmente para um silêncio que é, antes de mais, compreensivo; quer dizer, “aquilo acerca do qual devemos ficar em silêncio tem de corresponder, ainda que difusamente, à *ideia* que temos disso, caso

³⁹ Parênteses retos nossos.

contrário não saberíamos relativamente ao quê não nos pronunciar” (Venturinha, 2010, p. 232). Contudo, aí Wittgenstein está ainda a inserir aquele que o próprio entende ser o grande contributo da sua obra: que a filosofia não faça uso de discursos confusos e sem sentido como seria aquele que tentasse expor os assuntos da ética, da estética, os temas metafísicos, mas que, ao invés, os remeta ao seu lugar através do silêncio. Numa carta enviada a um possível editor do *Tractatus*, Ludwig von Ficker, no Outono de 1919, lemos:

Eu quis, em tempos, incluir no prefácio uma frase que, de facto, não está lá e que, no entanto, lhe escrevo agora, para que possa servir a si como uma chave do trabalho: eu queria ter escrito que o meu trabalho consiste em duas partes: da que está presente, e de tudo aquilo que eu *não* escrevi. E é precisamente esta segunda parte a mais importante. Os limites da Ética estão delimitados a partir do interior do meu livro; e estou convencido de que essa é a ÚNICA forma de traçar esses limites. Em suma, eu penso que aquilo sobre o que hoje muitos apenas *sussurram*, eu trabalhei no meu livro para que fosse colocado no seu lugar, através do silêncio. (Wittgenstein, citado por Monk, 1991, p. 178)

A interpretação do silêncio final do *Tractatus* é, de facto, alvo de muitas reflexões, mas podemos dizer que quase unanimemente se entende que essa é uma atitude de cariz ético, sobretudo para os leitores que conhecem a obra posterior ao *Tractatus* e que podem aí confirmar a importância que o tema da ética e sua preservação têm para Wittgenstein, conforme António Marques assinala na introdução da tradução portuguesa da *Conferência sobre Ética*. Também, por exemplo, Genia Schönbaumsfeld assinala num seu comentário ao *Tractatus*:

O *Tractatus* destaca a importância do ético precisamente por não ter quase nada a dizer sobre ele. Nesse sentido, o silêncio não é apenas o resultado da concepção restritiva do dizível de Wittgenstein, é também uma injunção *moral*:

onde apenas o balbuciar ou a tagarelice transcendental é possível, é um pecado não conter a língua. (Schönbaumsfeld, 2013, p.73)⁴⁰

A remissão ao silêncio foi, no entanto, erroneamente compreendida por alguns dos contemporâneos de Wittgenstein, nomeadamente pelos membros do Círculo de Viena que, fazendo uma leitura equivocada das intenções declaradas na obra, celebrou o livro na direção errada. Explicita Hacker:

A percepção [de Wittgenstein] de que as proposições da metafísica são pseudo-proposições desprovidas de conteúdo cognitivo fortaleceu a convicção dos membros do Círculo, tornando-a "mais definida e radical". (Hacker 1986, p. 44)

Contudo, prossegue o comentador:

Curiosamente, Wittgenstein desdenhava desse aspecto da ideologia do Círculo. Por um lado, como ele observou na crítica ao seu Manifesto, não havia nada de novo em "abolir a metafísica". Por outro lado, pode-se presumir, que o que lhe parecia original nas suas observações anti-metafísicas do *Tractatus* foi desconsiderado pelo Círculo. Pois ele aí tinha argumentado que de facto existem verdades metafísicas sobre a natureza essencial do mundo. O que ele afirmara, contudo, era que essas são *essencialmente inefáveis*, que são mostradas (e devem ser mostradas) pela estrutura profunda (que será revelada pela análise) de qualquer linguagem possível. (Ibid.)⁴¹

⁴⁰ No original: "[...] the *Tractatus* highlights the importance of the ethical precisely by having next to nothing to say about it. In this sense, silence is not just the upshot of Wittgenstein's restrictive conception of the sayable, it is also a *moral* injunction: where only babble or transcendental twaddle is possible, it is a sin not to hold one's tongue."

⁴¹ No original: "His insight that sentences of metaphysics are pseudo-sentences devoid of cognitive content strengthened the conviction of members of the Circle, rendering it 'more definite and radical'. / Interestingly, Wittgenstein was scornful of this aspect of the Circle's ideology. On the one hand, as he remarked in criticism of the Manifesto, there was nothing new about 'abolishing metaphysics'. On the other hand, one may presume, what had seemed to him original in his anti-metaphysical remarks in the *Tractatus* was disregarded by the Circle. For he had argued that there are indeed metaphysical truths about the essential nature of the world. What he had claimed, however, was that they are *essentially ineffable*, that they are shown (and must be shown) by the depth structure (which will be revealed by analysis) of any possible language."

Wittgenstein terá ainda reconhecido esse desajuste ao “dizer de Carnap que ele falhou a compreensão desta passagem [daquelas últimas linhas do *Tractatus*] e que, assim, falhou a compreensão “da concepção fundamental de todo o livro”, como sublinha Conant (2000, p. 175).⁴² A solução encontra-se, pois, na compreensão do que Wittgenstein pretende dizer ao afirmar: “É óbvio que a Ética não se pode pôr por palavras. / A Ética é transcendental” (*TLF*, 6.421); e isso só pode ser feito à luz do *Tractatus* como um todo.

⁴² No original: “Wittgenstein says of Carnap that he failed to understand this passage and *therefore* failed to understand ‘the fundamental conception of the whole book.’” A este propósito, veja-se também von Wright, 2001, p. 4.

1.4.2.

O SENTIDO ESTÉTICO E O PONTO DE VISTA DA ETERNIDADE

A estética não é um tema do *Tractatus*. O motivo que no leva a fazer esta afirmação prende-se com a ausência de referências ao tema no corpo do texto tractariano, que se assume como uma proposta de clarificação das proposições da filosofia cujos problemas “[repousam] numa má compreensão da lógica da nossa linguagem” (*TLF*, p. 27), remetendo, desse modo, o discurso filosófico unicamente ao que pode ser dito, ou seja, ao que rigorosamente pode ser expresso na linguagem. Assim sendo, a estética tem que estar fora desse espaço de argumentação, a estética é um assunto que apenas ao sujeito diz respeito, não é uma propriedade dos factos ou dos estados de coisas da realidade, mas é transcendental e disso a filosofia *não* pode falar. Talvez por isso o *Tractatus* a deixe de fora do seu escopo argumentativo, fazendo em relação à estética uma única e muito breve referência (*TLF*, 6.421). Contudo, tal como a estética, também a ética se encontra nas mesmas circunstâncias metafísicas denunciadas pelo texto; elas constituem um espaço de valoração subjetiva que transforma os factos do mundo e altera os seus limites, a partir da visão que o sujeito tem sobre ele. Por isso, também os temas da ética têm que se manter fora do discurso da filosofia, sob pena de se criarem confusões pois apenas de “pseudo-proposições” (proposições sem sentido e sem significado) se comporia um tal discurso. Ainda assim, Wittgenstein professa, na carta ao seu possível editor, von Ficker, que a essência do livro reside naquilo que nele não está dito, naquilo que é deixado de fora, com vista a manter a sua integridade e completude, na tentativa de deixar a metafísica no seu lugar.

Neste sentido, temos que dizer afinal que a estética marca também a sua presença no *Tractatus* e que, tal como a ética, se *mostra* no exercício de remissão ao silêncio que a obra propõe. Crespo identifica isto mesmo e esclarece aquilo que estética e ética aí representam:

No *Tractatus* o estético surge indiretamente. A única ocasião em que Wittgenstein fala de estética é na secção §6.421 em que diz “a ética e a estética são um”, ou seja, uma identificação que não define a ética e a estética, mas autoriza transições, como Wittgenstein faz na *Conferência sobre Ética*, entre o bem e o belo e ver que ambas, além de transcendentais, dizem respeito a uma certa relação com o mundo em que os factos surgem de uma outra forma, isto é, vê-se o mundo *sob a forma do eterno*. (Crespo, 2011, p. 219)

A visão da eternidade que é introduzida por Wittgenstein logo de seguida no texto (TLF, 6.4311) refere-se a uma forma de ver que é comparável a um voo que oferece ao observador uma vista panorâmica sobre as coisas. Trata-se de um modo de observação que nos permite reconhecer o mundo como uma totalidade limitada, no sentido em que o sujeito se compreende como parte dele, mas a partir dos contornos bem definidos pela visão do mundo que é apenas a sua e que tem um valor transcendental – esse mundo com valor de que o sujeito é portador e que, através dele ou nele, interiormente, se altera e que modifica o sentido dos factos e os limites do mundo. Assim, a visão da eternidade não é uma metáfora para o sentido estético e ético do mundo pois com ela se tem em vista também um sentir-se *naquela* totalidade; trata-se verdadeiramente de um existir *no* espaço e *no* tempo em total coordenação com eles e a partir de onde o sujeito se detém na eternidade de um presente absoluto, como que numa *síntese* compreensiva onde se subsumem todos os aspectos envolvidos nessa mesma compreensão (um verdadeiro transcender do discurso).

Essa é realmente a única forma de no *Tractatus* se falar de ética e de estética, do “bem” e do “belo” – de acordo com os princípios orientadores do texto traçado pelo filósofo – na medida em que nos referimos ao mundo do sujeito que é diferente no caso de um homem ser feliz ou no caso de um homem ser infeliz (um limite em relação ao mundo dos

factos e dos estados de coisas). Viver na eternidade é estar em comunhão com o mundo na sua totalidade, a partir de um âmbito de observação ou de uma forma de visão que se limita pelos contornos transcendentais do sujeito metafísico: contornos éticos e estéticos. Esse sentimento do sujeito em relação ao mundo é um sentimento “místico”, assim determinado por Wittgenstein por ser um sentimento com sentido estético e ético, um sentimento de pura *presença* no mundo. A ideia está presente desde os *Cadernos* que Wittgenstein escreveu durante a guerra e onde se lêem algumas notas preparatórias do *Tractatus*, percebendo-se como os temas metafísicos são alvo de preocupação para filósofo, não apenas pela importância que têm no âmbito da sua vida e na vida de um homem em geral, mas já antecipando a necessidade de os remeter ao “lugar certo” dos estudos filosóficos. Sobre a eternidade e o presente pode ler-se nessas notas:

Só é feliz quem não vive no tempo, mas no presente.

Se por eternidade se entender não uma infinita duração temporal, mas a intemporalidade, então pode dizer-se que vive eternamente quem no presente vive.

(*Cadernos*, p. 111, 8.7.16)

A forma de visão que adota o *ponto de vista da eternidade* é, pois, o sintoma máximo do envolvimento estético e ético com o mundo. É a partir dela que o sujeito se encontra em comunhão com o todo (que é *em mim* e que é por si mesmo), por via da transformação que define os novos limites ao que é obtido pelo âmbito empírico da experiência; é verdadeiramente o mundo visto a partir de toda a sua amplitude transcendental, que é o que caracteriza a visão subjetiva, quase solipsista, para a qual o *Tractatus* aponta: o sujeito como um limite do mundo. Por isso, Wittgenstein apresenta a visão eterna como uma verdadeira ação “contemplativa” que envolve, por princípio, um largar: deixar que o mundo se mostre por si mesmo nas suas possibilidades totais e limitadas de se revelar ao sujeito e de ser com ele. Essa é a própria caracterização do sentimento de comunhão com o mundo para além dos factos e dos estados de coisas; na amplitude da sua transcendentalidade, esse é um sentimento místico. Senão leia-se:

A contemplação do mundo *sub-specie aeterni* é a sua contemplação como um todo limitado.

Místico é sentir o mundo como um todo limitado. (TLF, 6.45)

Assim, podemos dizer da visão da eternidade que ela é também uma via de acesso à libertação, à transformação e à superação do problemático, ou a uma forma de lidar com ele: ser ou não ser feliz. Tanto a estética como a ética se podem determinar como aquilo que confere à vida o seu sentido, conforme reconhece Margutti Pinto (2002). À visão que um sujeito tem do mundo há sempre um valor associado. E embora o mundo seja independente da minha vontade, “[a] minha vontade penetra o mundo” (*Cadernos*, p. 108, 11.6.16). O sujeito, como um limite do mundo, transforma-se num princípio (transgressor) dele, tem o poder de olhar para o mundo como *se ele fosse belo* por si mesmo, a partir da visão que adota sobre ele: pode ver o mundo como se fosse uma obra de arte. Veja-se, em suma:

A obra de arte é o objeto visto *sub specie aeternitatis*; e a vida boa é o mundo visto *sub specie aeternitatis*. Tal é a conexão entre arte e ética.

O modo habitual de observação vê os objetos como que a partir do seu meio, a consideração *sub specie aeternitatis*, a partir de fora.

De tal modo que eles têm o mundo inteiro como pano de fundo.

Será que esse modo habitual de observação, porventura, vê o objeto *com* espaço e tempo, em vez de *no* espaço e tempo? (*Cadernos*, p. 123, 7.10.1916)

O que está em causa é realmente um modo de ver que apenas respeita ao sujeito, é apenas a sua visão do mundo; e ela depende, para que seja boa ou má, do exercício metafísico da vontade (uma tomada de posição ou uma atitude estética perante o mundo) que ativa o sentido da contemplação, libertando-se das fatalidades do “destino”, “tornando-se independente do mundo e renunciando a uma influência sobre os acontecimentos”. (*Cadernos*, p. 108, 11.6.16)

EXCURSO

EM TORNO DE UMA TOTALIDADE COMPREENSIVA E AS SUAS MARGENS

Se o que o *Tractatus* nos oferece é uma visão sobre a nossa forma de representar, de produzir e de conferir sentido, então devemos perguntar: o que é aí o representado? A que se refere realmente o sentido que expressamos através da nossa linguagem simbólica? Em linha com a análise feita ao longo do primeiro capítulo deste trabalho, somos levados a responder que se trata da representação e da significação do mundo. E isso pode também significar, no sentido em que procuraremos expor, que o conceito de mundo representa o espaço no âmbito do qual decorre *toda* a ação compreensiva, que acolhe tudo aquilo que, nesse sentido, acontece exterior e interiormente ao sujeito. Assim, o “mundo” ou uma “visão do mundo”, conforme se pretende aludir, insere-se como elemento-chave no próprio fenómeno do conhecimento e, conseqüentemente, como fundamento primário de uma investigação epistemológica. Com esta afirmação, não se tem em vista sugerir que Wittgenstein tenha procedido no *Tractatus* ao desenvolvimento de uma teoria do conhecimento; antes, sim, que o sistema lógico apresentado no texto configura uma caracterização do mundo que em torno dele justificaria o desenvolvimento de uma pesquisa de índole epistemológica.

A caracterização que se assinala é marcada por dois aspetos fundamentais da prosa tractariana: a primeira é dada na relação que o *Tractatus* estabelece entre “realidade”, “mundo” e “linguagem” e que é marcada essencialmente por uma delimitação do *dizer*; a segunda é determinada pelo silêncio compreensivo do sem-sentido tractariano e que está relacionada com a abertura do *mostrar*. Partindo do primeiro aspeto, é importante atentar à

distinção que no *Tractatus* se faz entre os conceitos de “realidade” e “mundo”. No texto a realidade é apresentada como um sistema de estados de coisas e o mundo como um sistema de factos; em qualquer dos casos, os elementos de composição de um e do outro encontram-se como um conjunto *total* de possibilidades. Wittgenstein declara ainda sobre os factos que eles se encontram no espaço lógico e que dependem da existência dos estados de coisas da realidade; e, por fim, que os factos são representações dos estados de coisas, ou imagens no espaço lógico, e os estados de coisas aquilo que existe ou não existe na realidade, ou seja, os acontecimentos reais. Porque o espaço lógico tem uma ordem que espelha a estrutura da realidade, os factos do mundo estão sujeitos a essa estrutura lógica, sendo assim, antes de mais, imagens ou representações, essencialmente conectadas com o espaço visual ou o espaço geométrico. Deste modo, podemos admitir que, em certa medida, o *Tractatus* sugere uma sobreposição entre o mundo e a realidade através da coincidência formal entre o espaço que acolhe os factos e o espaço que acolhe os estados de coisas. Ao espaço de representação da realidade soma-se ainda a dimensão cognitiva que confere aos factos o seu sentido e o seu significado. A linguagem, que é a expressão do pensamento, que veicula a proposição com sentido, é também, conforme a caracterização pictórica que o *Tractatus* lhe concede, uma imagem da realidade ou, nos seus próprios termos, é um modelo da realidade tal como nós a pensamos (*TLF*, 4.01). Então, para que assim seja, as proposições da linguagem têm também que estar em acordo lógico com aquilo que representam: a estrutura lógica que é comum à realidade e ao espaço lógico atravessa a estrutura proposicional, conferindo-lhe a forma lógica que Wittgenstein refere.

Assim, identificamos três dimensões distintas que atuam no âmbito da representação do mundo, conectadas entre si por via de uma estrutura lógica coincidente, a saber: realidade (estados de coisas), espaço lógico (factos) e pensamento (proposições). No entanto, e diante do exposto acima, se da operatividade desse sistema retirarmos os nossos processos imaginativos, os sonhos, as mentiras e os textos metafísicos, *i.e* se tivermos em consideração a fruição meramente empírica da realidade, não é simples proceder a uma distinção entre os três elementos. Aquilo a que chamamos mundo, em sentido tractariano, parece fundir-se com a realidade, tal e qual como acontece com o que entendemos ser o pensamento (proposicional) que também se mistura com a própria ideia de mundo e de realidade; e esse encontro tem consequências que não parecem localizar-se no âmbito

meramente formal. Procurando realmente estabelecer um diálogo com o *Tractatus*, colocamos a pergunta: até que ponto é possível ou realmente interessante, digamos assim, para a filosofia, proceder a uma tal distinção? É que, tanto quanto nos foi possível apurar, o que o texto tractariano propõe é o seguinte: quer os factos, quer as proposições da linguagem, são imagens da realidade, colocando-se a realidade como uma espécie de origem material para elas; ou seja, na realidade são dados os estados de coisas, os objetos em relação entre si, esses são projetados no espaço lógico, apresentando factos, e no pensamento, compondo proposições, ambos como imagens. Se assim é, então, temos que o conjunto de todos os factos é o mundo e o conjunto de todas as proposições é a linguagem; e, na medida em que uns e outros são imagens da realidade, isso significa que o conjunto de todas as imagens é *uma* imagem da realidade. Ao que parece, a determinada altura da análise, somos levados a compreender a linguagem e o mundo como uma verdadeira unidade representativa ou projetiva da realidade, a partir de onde entendemos que ela adquire o próprio sentido de mundo. Isto é, de certo modo, confirmado no texto tractariano, pelo facto de a totalidade dos pensamentos verdadeiros ser uma imagem do mundo (TLF, 3.01).

No entanto, também é verdade que o pensamento pode produzir imagens que não são o caso, tal como a linguagem pode produzir imagens que não são o caso, os factos negativos; se assim é, pode dizer-se que o pensamento e a linguagem podem transcender o mundo, já que são capazes de ir para além dos factos positivos, logo, indo também para lá da realidade. Se o que temos em vista é considerar a unidade formada pela linguagem como mundo, então temos também que admitir que ela apresenta tanto o que é como o que não é o caso, acolhendo assim, para além dos factos positivos, tudo aquilo que é produto da nossa imaginação, os nossos sonhos, etc. E, se o que é pensável é também possível (TLF, 3.02), então as fronteiras dessa união podem ser bastante instáveis, ainda que a realidade esteja sempre por perto. Não é por acaso que Wittgenstein levou tão a sério o problema do solipsismo. Digamos que, deste ponto de vista, a realidade aparece como uma parcial reguladora do espaço de entendimento gerado entre mundo e linguagem, já que os seus acontecimentos continuam a ser aquilo que primariamente determina, numa parte significativa, a estrutura do jogo: regras e conceitos (apontando a uma certa fenomenologia

do conhecimento); em todo o caso, o que temos em vista é que essa unidade compreensiva nos acompanha a cada passo que damos.

Posto isto, considere-se adicionalmente a questão do silêncio, assinalada como o segundo ponto da caracterização tractariana com relevância para esta análise. Pensemos no exemplo dado por Wittgenstein sobre o que acontece àquele para quem o sentido da vida se tornou claro. O que acontece é que ele não é capaz de dizer em que é que esse sentido consiste, ou seja, não o consegue expressar (*TLF*, 6.521). À luz do *Tractatus*, isso só pode querer dizer que não podemos ser objetivos a respeito dele, *i.e.* ele não está relacionado a um estado de coisas, pelo que dele não podemos fazer uma imagem. Nesse caso, como se lê no *Tractatus*, não apenas se suspende o mundo, como se suspende também a linguagem (os seus limites coincidem: os limites da linguagem são os limites do meu mundo (*TLF*, 5.6)), mas a realidade, como sempre, mantém-se presente. Quando Wittgenstein sugere uma mudança de perspectiva, que tome o ponto de vista da eternidade, o ponto de vista que vê as coisas do alto ou panoramicamente, o filósofo tem em vista resolver o problema desse encontro com o inexprimível. Sentir o mundo como uma totalidade limitada é senti-lo com os seus limites, ou seja, a partir desse lugar compreensivo que agora inclui também o silêncio e a contemplação. O silêncio une-se ao sistema linguagem-mundo para ampliar o que eles representam, indo para além da própria representação.

Assim, o *Tractatus* concede-nos uma visão não sobre um sistema representativo e simbólico, mas realmente sobre um sistema *compreensivo*, mesmo que a partir dele se admita que essa compreensão, por vezes, não possa ser posta em palavras: o silêncio participa da própria compreensão. Isto é o que nos leva a crer que estamos diante da caracterização “intuitiva” (e, na nossa visão, algo estética) desse sistema. Se, por um lado, podemos dizer dele que é suporte da compreensão de tudo aquilo que se passa, se considerarmos reunir o que é dado no mundo, com o que é dado na linguagem e o que é dado através do silêncio, se unirmos verdadeiramente o que pode ser dito e o que pode ser mostrado, o que temos é a matéria inteira de suporte da experiência.

Esta é uma visão que se insere no escopo da discussão epistemológica tal e qual como se insere no espaço de discussão da estética – mesmo que não possamos realmente dizer que estamos no âmbito de uma investigação desta natureza –, se tivermos em vista não apenas o carácter projetivo do mundo e da linguagem que são, por isso, em si mesmos,

já um espaço de transformação da realidade (como uma imagem que fazemos dela), mas também a natureza transformadora, assinalada pelo texto, que o silêncio compreensivo carrega.

É claro que para o podermos entender desta forma, o sujeito metafísico não pode estar excluído. Mas a quem diz respeito o sistema representativo analisado pelo *Tractatus* senão ao próprio ser humano? Se assim o considerarmos, então, este seria o sistema a partir de onde se constitui, no encontro ou na síntese da multiplicidade de visões sobre a realidade que aí se instalam, uma visão geral ou unificada de mundo. E, nesse caso, a investigação desse sistema obrigaria a uma mudança significativa do seu olhar sobre ele.

OBSERVAÇÕES FINAIS

FUNDAMENTOS TRACTARIANOS PARA A CARACTERIZAÇÃO DO

CONCEITO DE MUNDO

A perspectiva epistemológica que apresentamos, a partir do *Tractatus*, não pode deixar de se relacionar com o transcendentalismo kantiano. O que se pretende não é, contudo, apresentar uma leitura do *Tractatus* à luz das considerações de Kant, genericamente falando, mas mostrar como a partir do *Tractatus* se pode proceder a uma antecipação do que poderia vir a acontecer no projeto filosófico de Wittgenstein e que oferece, aí sim, uma verdadeira luz sobre aquilo a que aqui apelidamos de uma natureza estética da “visão do mundo”. É claro que a tese que se desenvolve neste trabalho é já conhecedora dos escritos posteriores do filósofo, mas a leitura proposta resulta de um esforço de não-contaminação das partes, precisamente para que essa aproximação, ou consequência, possa ser vista como um passo natural na filosofia wittgensteiniana, conforme entendem Conant e Diamond (2004), exatamente porque se entende que ela se mantém alicerçada na tarefa *corretiva* da atividade filosófica em relação à linguagem, projeto esse que é traçado por Wittgenstein desde as “Notas sobre Lógica”, onde ele afirma que “[d]esconfiar da gramática é o primeiro requisito para o filosofar” (*Cadernos*, p. 155); quer dizer, temos que compreender realmente o que se passa com esse sistema que nos diz tanto e tão pouco sobre a forma como comunicamos e, claro, sobre o que significa dizer que nos encontramos no mundo ou que nos dirigimos ao mundo, etc.

No *Tractatus*, com as ressalvas enunciadas ao longo deste primeiro capítulo, Wittgenstein não revela nenhuma intenção de enunciar uma fundamentação

epistemológica. O que ele faz é verdadeiramente a descrição de um sistema de acesso às coisas, um sistema que se converte numa camada compreensiva dual que une a representação simbólica a um silêncio compreensivo (o binómio *dizer-mostrar*). É a partir desse sentido de união que traçamos as nossas reflexões de natureza mais estética e essas têm realmente uma inegável raiz kantiana. Também é verdade que o próprio *Tractatus* apresenta reminiscências dos argumentos de Kant, por exemplo, na definição de condições *a priori* do sentido, da verdade e das possibilidades lógicas ou nos argumentos em torno das proposições matemáticas. Há inclusivamente evidências que apontam para o facto de Wittgenstein ter lido alguma parte da obra de Kant – é sabido que Wittgenstein e Ludwig Hänsel, seu amigo e também prisioneiro no campo de Cassino durante o ano de 1919, terão lido juntos a “Primeira Crítica”⁴³ – e talvez isso tenha não apenas inserido algum eco kantiano no *Tractatus*, como enviesado também a nossa compreensão sobre a obra. Ainda assim, mantemos a convicção de que as conclusões extraídas em termos estético-epistemológicos, no sentido em que expusemos acima, são, mais do que uma interpretação do texto, uma reflexão que segue para lá dele, assumindo-se realmente como uma tentativa de dialogar com a obra.

Assim, o que verificamos é uma natureza estética que domina o sistema epistemológico extraído do *Tractatus*, acima retratado como um sistema compreensivo unitário que acolhe toda a ação empírica, cognitiva ou meramente intuitiva. Quer isto dizer que, mesmo que reconheçamos uma estrutura que domina o pensamento e que os nossos conceitos, segundo a forma lógica, são aplicados a princípios desse tipo, ainda assim parece existir um espaço em que o condicionamento é de um outro género e já não meramente lógico, algo que estaria relacionado com o próprio *conteúdo* que o atravessa; seria como se a linguagem (e aqui encontramos a intuição [*Anschauung*] sempre também envolvida quer no silêncio quer no próprio uso dos conceitos) tivesse, para lá dos conceitos adquiridos da natureza, conceitos adquiridos naturalmente no seio da relação com a realidade e, simultaneamente, no seio desse próprio sistema frutivo. Se virmos aquilo para o qual Kant aponta, desde logo, na sua introdução à *Crítica da Faculdade do Juízo*, torna-se evidente por que razão aquilo que sugerimos encontra raízes na sua filosofia. Lemos:

⁴³ Veja-se Hacker 2013, p. 32: “Wittgenstein read the *Critique of Pure Reason* with his friend Ludwig Hansel in a prisoner-of-war camp at Cassino in 1919.”

Esta concordância da natureza com a nossa faculdade de conhecimento é pressuposta *a priori* pela faculdade do juízo em favor da sua reflexão sobre a mesma, segundo as suas leis empíricas, na medida em que o entendimento a reconhece ao mesmo tempo como contingente e a faculdade do juízo simplesmente a atribui à natureza como conformidade a fins transcendental (em relação à faculdade de conhecimento do sujeito). É que sem pressupormos isto, não teríamos qualquer ordem da natureza segundo leis empíricas e por conseguinte nenhum fio condutor para uma experiência e uma investigação das mesmas que funcione com elas segundo toda a sua multiplicidade. (Kant, 2017, p. 69, A XXXVI)

Ao apontarmos para uma visão unificada do mundo, no encontro entre mundo, linguagem e intuição (silêncio), não podemos senão entender essa união enquanto um espaço de ação onde a imaginação e a movimentação subjetiva dos conceitos é levada a cabo. Deixa de nos ser possível admitir uma total ausência do sujeito. Podemos fazê-lo, como Wittgenstein faz, quando a análise pretende avaliar unicamente um sistema de princípios, como um “mecanismo” lógico; é, aliás, isso o que impede o *Tractatus* de ser uma teoria do conhecimento em sentido estrito. Mas assim que o sujeito entra na equação, a multiplicidade acontece e alguma coisa tem que manter firme o pano de fundo, e esse seria precisamente o lugar de onde se parte. Só assim, em linha com Gabriel,

[p]odemos garantir a realidade objetiva das nossas representações, a sua 'mundanidade', por assim dizer, apenas qualificando o que representamos como algo cuja existência não se funde simplesmente com o seu ser observável – i.e. através de algum quadro conceptual de referência. (Gabriel, 2020, p. 58)⁴⁴

É certo que, conforme Wittgenstein declara, há limites para o que pode ser dito. Nem todas as proposições da linguagem são e podem ser usadas da mesma forma, mas isso pode ser condicionado por leis que não têm já necessariamente que ver com princípios da

⁴⁴ No original: “We can guarantee the objective reality of our representations, their 'worldliness' so to speak, only by qualifying what we represent as something whose being does not simply merge into its being observable – i.e. through some conceptual frame of reference.”

natureza ou princípios lógicos *a priori*, mas com uma regulamentação tácita e sustentada por acordos que se desenvolvem no seio da própria linguagem que vai sempre colada à própria visão sobre as coisas. Assim é o que acontece de acordo com o ponto de vista de Kant, conforme esclarece Zlotan Papp:

O “objeto” deixa de ser a “pedra-de-toque” externa de *Fürwahrhalten*, o “terreno comum” que determina como todos devem percebê-lo e julgá-lo. Cada um tem o seu próprio objeto porque o que eles postulam como objeto e aquilo a que se refere o seu julgamento nada mais é do que a objetivação das suas representações. Na ausência de um objeto comumente acessível como tal, a verdade de um juízo empírico torna-se dependente “da possibilidade de comunicá-lo e julgá-lo válido para a razão de todo o ser humano”; isto é, o que conta como objeto é a referência comum, não de um conhecimento comum, mas de um consenso universal anterior. (Papp, 2020, p. 415)⁴⁵

Não parece, contudo, que Wittgenstein estivesse, desde logo, indiferente a estas questões. A caracterização que ele faz dos sistemas de linguagem ao longo do *Tractatus* aponta nesse sentido. Relembre-se o que é dito aí:

O homem possui a capacidade de construir linguagens com as quais pode expressar qualquer sentido sem ter nenhuma noção de como e do que significa cada palavra. – Tal como se fala sem se saber como os sons individuais são produzidos.

[...]

Os acordos tácitos para a compreensão da linguagem corrente são enormemente complicados. (*TLF*, 4.002)

⁴⁵ No original: “The ‘object’ ceases to be the external ‘touchstone’ of *Fürwahrhalten*, the ‘common ground’ that determines how everyone must perceive and judge it. Everyone has their own object, because what they posit as the object and what their judgment refers to is nothing but the objectivization of their representations. In the absence of a commonly accessible object as such, the truth of an empirical judgment becomes dependent on ‘the possibility of communicating it and finding it to be valid for the reason of every human being’; i.e., that which counts as object is the common reference, not of a common cognition, but of a preceding universal consensus.” O autor continua: “That is why, strictly speaking, this consensus yields no more than just ‘a presumption that the ground of the agreement of all judgments, regardless of the difference among the subjects, rests on a common ground, namely the object.’”

Wittgenstein não está aí verdadeiramente comprometido com a clarificação do fenómeno do conhecimento, mas verdadeiramente com as condições de expressão do pensamento, o que, no entanto, pode também realmente ser compreendido como um esforço para estabelecer e apresentar as condições *a priori* envolvidas na experiência e na fruição quer empírica quer metafísica da realidade – e isso teria, como vimos neste primeiro capítulo da tese, as suas semelhanças com Kant. Mas são esses argumentos realmente transcendentais? Apesar de assinalar substanciais diferenças entre o transcendentalismo kantiano e os argumentos putativamente transcendentais do *Tractatus*, Hacker sugere que

[s]e interpretarmos um argumento transcendental como uma tentativa de estabelecer como as coisas são necessariamente na realidade a partir de considerações sobre o que fazemos e sabemos que podemos fazer, e se desconsiderarmos a inefabilidade das teses metafísicas do *Tractatus*, então, num sentido diluído, pode-se dizer que o *Tractatus* faz uso de argumentos transcendentais. (Hacker, 2013, p. 47)⁴⁶

As considerações de Hacker não parecem derivar da mesma compreensão que fazemos do silêncio tractariano; realmente o que entendemos que aí está em causa é que o “sem-sentido” para Wittgenstein é aquilo que, muitas vezes, se expõe a um nível da compreensão que prescinde do discurso, mas que pode ser preenchido pelo sentido adquirido numa interioridade compreensiva que necessariamente se gera na relação com o todo; só que, de facto, à luz da compreensão lógica da linguagem traçada no texto, Wittgenstein não poderia senão assumi-lo como um indizível que deve realmente sair do esforço filosófico que o pretenda enunciar. Se o entendermos à luz do espírito realista do *Tractatus*, caracterizado por Venturinha⁴⁷, então o inefável de que Hacker fala é para Wittgenstein uma forma de apresentar a importância que essa projeção tem nas nossas

⁴⁶ No original: “If we construe a transcendental argument to be an attempt to establish how things are necessarily in reality from considerations concerning what we do and know we can do, and if we disregard the ineffability of the metaphysical theses of the *Tractatus*, then, in a watered-down sense, one may say that the *Tractatus* makes use of transcendental arguments.”

⁴⁷ Veja-se Venturinha, 2010, pp. 211-252.

vidas apesar do seu vazio conceptual. Ainda em relação a Kant, Hughes argumenta que “[a] viragem transcendental implica que este evento da afectação não aconteça fora da experiência, mas dentro dos seus seus limites” (Hughes, 2007, p. 99).⁴⁸ Isso é o que Wittgenstein acabará por fazer na sua filosofia posterior a partir da noção de “gramática” e que oferece uma alternativa tanto ao transcendentalismo kantiano quanto ao logicismo do *Tractatus*, noção que atravessa a sua chamada “segunda filosofia”.

⁴⁸ No original: “The transcendental turn entails that this event of affection does not happen outside of experience, but rather at its limits.”

SEGUNDA PARTE

O PERÍODO TRANSITÓRIO E AS *INVESTIGAÇÕES*

OBSERVAÇÕES INICIAIS

OS LIMITES TRAÇADOS PARA A NOSSA OBSERVAÇÃO E A INCIDÊNCIA SOBRE O CONCEITO DE “GRAMÁTICA” COMO PRINCÍPIO DE “VISÃO” E “COMPREENSÃO”

O período transitório da filosofia de Wittgenstein é interessante sobretudo pelo facto de aí vermos nascer algumas das ideias mais características e mais comentadas da sua (segunda) filosofia. Nessa dimensão, talvez o mais especial seja o texto crítico ao *Ramo Dourado* [*The Golden Bough*] de Frazer; ele é riquíssimo em analogias e exemplos pouco comuns à obra de Wittgenstein, sobretudo se o compararmos com a rigidez lógica e metodológica do *Tractatus*. O texto assenta sobre um conjunto de comentários a respeito do que Wittgenstein considera ser uma errada interpretação das práticas de uma comunidade indígena.

O que os comentários de Wittgenstein promovem, antes de mais, é uma correção das análises feitas por Frazer, antecipando a atitude metodológica que marcaria toda a sua filosofia posterior. A terapêutica wittgensteiniana consiste, de facto, conforme o filósofo refere nesse texto, em mergulhar repetidamente na dúvida: “Eu tenho que mergulhar repetidamente na dúvida”, escreve Wittgenstein (*ORD*, p. 29). A dúvida é o que nos permite conceber que ainda não sabemos tudo e é, por isso, um motivo para ver melhor: ver repetidamente até que, na profundidade devida, se encontre a visão clara. Outra das mudanças expressas neste texto está intimamente relacionada com esta profundidade, com o “estar no meio”; prende-se com uma mudança do ponto de vista do observador sobre o observado. A visão *sub-specie aeterni* tractariana que olhava para as coisas a partir do alto, a fim de reconhecer toda a amplitude do mundo, retorna agora ao seu lugar inicial, ao lugar

que ocupamos todos os dias, no meio das coisas. Essa seria, segundo as afirmações feitas por Wittgenstein naquelas notas, a única forma de Frazer não ter errado o alvo no seu estudo e, com isso, ter evitado apresentar conclusões que em nada mostram como, de facto, era a vida daquela comunidade. Se Frazer tivesse conseguido ver como a vida que ali se vivia e a forma como ali se comunicava não era tão substancialmente diferente da sua, talvez não tivesse cometido esse erro. Wittgenstein oferece aí um exemplo:

Frazer: “[Que essas observâncias sejam ditadas pelo medo do fantasma assassinado, parece certo;...] Mas então porque usa Frazer a palavra “ghost” (fantasma)? Ele compreende, portanto, muito bem esta superstição, já que ele nos explica o que ela é com uma palavra supersticiosa e familiar para ele. Ou antes, ele teria que poder ver que também fala em nós algo a favor do modo de agir dos selvagens. – Quando eu, que não creio que haja em qualquer parte seres humanos sobre-humanos que possam ser chamados deuses – quando digo: “temo a vingança dos deuses”, isso mostra o que eu (posso) quero dizer com isso, ou posso dar expressão a um sentimento, que não está necessariamente ligado àquela crença. (ORD, p.43)

A ideia de Wittgenstein é que nós nem sempre usamos a linguagem “literalmente”, se assim quisermos dizer, porque a nossa linguagem resulta de incontáveis transformações. Podemos afirmar: “temo os Deuses, do mesmo modo que os temiam os antigos” e isso, então, significar que eu os temo, de facto; ou então que, para mim, na minha vida, a figura dos Deuses desempenha um papel que é aquele. Esta visão da linguagem como sistema em transformação leva Wittgenstein a utilizar, pela primeira vez na sua filosofia, as ideias de “magia” e “mitologia”, para referir que, se a forma como nós comunicamos hoje faz uso de conceitos que à luz de uma interpretação superficial não poderíamos compreender, é porque eles são o resultado de muitos esforços, de muitas relações que confluem numa forma atual de usar certas palavras, praticar certos rituais, etc. Os nossos conceitos, as nossas ideias e as nossas ações são históricos, só que essa história está sinteticamente dada na forma com a palavra e o gesto são hoje usados. Esta ideia, aparentada à visão de Goethe sobre as plantas, resulta na conclusão de que os nossos conceitos têm uma morfologia.

Esta ideia é relevante por ser a partir dela que Wittgenstein introduz um dos principais conceitos das *Investigações Filosóficas*, o de “gramática”. A gramática é o espaço de relações que acolhe os nossos conceitos e ela representa uma verdadeira e unitária “visão do mundo” por ser o lugar a partir de onde nós agimos significativamente em relação a tudo o que se passa na nossa vida e em torno dela. Daí que a visão do filósofo tenha que estar preparada para ver as relações, ele tem que ser capaz de ver “panoramicamente” os elos que ligam cada conceito àquele pano de fundo. Isso mostra como o modo como nós comunicamos é relativo à nossa forma de viver, é relativo à nossa gramática. Quando entendida epistemologicamente, a ideia de gramática leva-nos a pensar que o conhecimento é um movimento contextual ou internalista por ser adquirido contextualmente ou internamente a uma prática, conforme alguns comentadores interpretam (DeRose ou Chisholm, respetivamente, por exemplo).⁴⁹ Contudo, também se pode dizer desse conhecimento que ele é adquirido *naturalmente* pela forma como vivemos, não sendo possível *justificar* plenamente o processo envolvido nessa “aprendizagem”. É isso o que nos mostra a noção de jogo de linguagem: cada jogo, mediante as suas próprias normas, requisita uma capacitação e uma habilitação nossa para poder ser jogado. Só estamos realmente aptos a jogar quando compreendemos as regras do jogo. E os jogos são muitos e muito diferentes entre si. Com isto, adverte Venturinha, Wittgenstein não estaria a conceber um completo relativismo epistemológico, mas a mostrar como a “visão do mundo” assenta sobre aquilo que o comentador define como uma “objetivação subjetiva” (ORD, p. 10).

O que está em causa é a multiplicidade de relações que os nossos conceitos estabelecem no seio da nossa linguagem; eles estão, assim, como que a jogar entre si, por vezes, num sentido, outras vezes num outro, por vezes mais ligados a uns e outras vezes mais ligados a outros, etc., e esses enredos conceptuais não são de todo em todo antecipáveis. Se pensarmos que a nossa gramática é um espelho da nossa *história natural*, então, percebemos porque os conceitos não são estáticos: eles estão inseridos numa forma de viver (estão dentro da dinâmica da vida diária).

Estas considerações que, para Wittgenstein, são fruto de um exercício de compreensão do funcionamento de um sistema representacional, ou quadro de significado,

⁴⁹ Veja-se a este respeito Venturinha, 2022.

que é a linguagem, têm a sua maior relevância para o equacionamento de uma dimensão “estética” dessa “visão do mundo”. Por um lado, elas mostram como o modo de acesso ao mundo, no qual estamos inseridos, nos *ensina* a viver nele e, assim, também dirige os nossos pensamentos e as nossas ações para certos quadros de possibilidade; por outro, que esse mesmo modo se revela como uma matéria “plástica” que pode ser comparada com a matéria de trabalho da arte, já que nada justifica, antes de mais, que os nossos conceitos sejam usados *assim*, eles aparecem no nosso quadro geral de significação, como as formas, as imagens, os objetos aparecem na obra de arte. Em face disto, a “nossa visão”, pelo modo como ela se apresenta nesta fase da obra de Wittgenstein, não pode deixar de se reconhecer como um fundamento para o equacionamento de uma teoria do conhecimento com ecos *naturalmente* estéticos. Aliás, o que entendemos é que todos os argumentos que Wittgenstein utiliza para caracterizar esta visão e mostrar como vivemos a partir dela só servem, neste âmbito em particular, para sublinhar precisamente este caráter epistemológico e estético do seu conceito de “gramática” e que coincide essencialmente com o conceito de “mundo” ou uma própria visão dele. Por isso, a segunda parte deste trabalho incide sobre conceitos da filosofia de Wittgenstein que se apresentam, sobretudo, no espaço da sua redefinição do objeto de trabalho da filosofia, a partir de onde se clarificam as noções aqui antecipadas. Tal como na primeira parte da tese, a análise desses conceitos procura oferecer uma reflexão sobre os “limites” e a “eternidade” ou, neste caso, sobre a possibilidade de os transgredir. Isso justifica que um conceito mais tardio, inserido por Wittgenstein na segunda parte das *Investigações* e igualmente por ele considerado nos *Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia*, a noção de “visão de um aspecto”, seja aqui também alvo de análise.

2.1.

O MUNDO E A “VISÃO DO MUNDO”

2.1.1.

A MAGIA DA LINGUAGEM

Certa vez, já no período após o regresso a Cambridge no ano de 1929, numa conversa com o economista italiano Piero Sraffa, também professor naquela universidade, Wittgenstein terá reconhecido o problema da rigidez da sua “forma lógica”, a ideia-chave da filosofia do *Tractatus*, abrindo espaço a uma mudança de perspetiva sobre o estudo filosófico da linguagem. Norman Malcolm, no relato das suas memórias sobre Wittgenstein, recorda o episódio:

Um dia (penso que eles estavam a ler [o *Tractatus*], num comboio), enquanto Wittgenstein insistia que a proposição e aquilo que ela descreve têm que ter a mesma “forma lógica”, a mesma “multiplicidade lógica”, Sraffa fez um gesto, familiar para os napolitanos, para significar algo como nojo ou desprezo por algo, que consiste em varrer o queixo com as pontas dos dedos de uma mão. E ele perguntou: “Qual é a forma lógica *disto*?” O exemplo de Sraffa provocou em Wittgenstein a impressão de que a sua insistência de que a proposição e aquilo que ela descreve têm que ter a mesma “forma” era absurda. E assim se desmanchou

nele a concepção dominante de que a proposição deve ser literalmente uma “imagem” da realidade que ela descreve. (Malcolm, 2001, pp. 57-8)⁵⁰

Numa entrada posterior, inserida por volta do ano de 1931,⁵¹ no texto que reúne a crítica à obra do antropólogo Frazer, *O Ramo Dourado*, Wittgenstein comenta:

Que a sombra de uma pessoa, que vemos como uma pessoa, ou a sua imagem no espelho, que chuva, trovoadas, as fases da lua, a mudança das estações, a semelhança e a diferença dos animais entre si e com as pessoas, as manifestações da morte, o nascimento e a vida sexual, em suma, tudo o que as pessoas todos os anos percebem em redor de si, e ligam de múltiplas maneiras entre si, é compreensível que se apresentem // desempenhem um papel // no seu pensamento (na sua filosofia) e nos seus costumes, ou é de facto isto o que nós realmente sabemos e é interessante. (ORD, p. 39)

O que estas afirmações manifestam é uma abertura à consideração de que a nossa vida está intimamente ligada à nossa experiência compreensiva da realidade, de tal modo que os aspetos interessantes da experiência desempenham um papel no nosso pensamento e nos nossos comportamentos, *i.e.* na nossa forma de viver e de comunicar. É certo que, desde o *Tractatus*, Wittgenstein procura preservar a evidente relação entre o pensamento e a realidade. Nesse caso, ela é dada pela medida de uma dependência formal; afinal, os pensamentos verdadeiros revelam os factos verdadeiros. Contudo, o que agora se coloca é algo distinto, não se trata somente de considerar que a linguagem *traduz* os factos da experiência em proposições de um modo que o pensamento compreende, mas que (entre ações e proposições) ela se apresenta como uma “imagem geral” do mundo com origem nas

⁵⁰ Parênteses retos nossos. No original: “One day (they were, I think, on a train) when Wittgenstein was insisting that a proposition and what it describes must have the same ‘logical form’, the same ‘logical multiplicity’, Sraffa made a gesture, familiar to Neapolitans, as a meaning like disgust or contempt, that consists of brush the underneath of his chin with an outward of his finger-tips of one hand. And he asked: ‘What is the logical form of *that*?’ Sraffa’s example produced in Wittgenstein the feeling that there was an absurdity in the insistence that a proposition and what it describes must have the same ‘form’. This broke the hold on him of the conception that a proposition must literally be a ‘picture’ of the reality it describes.”

⁵¹ De acordo com o Prefácio da tradução portuguesa das *Observações sobre “O Ramo Dourado de Frazer”*, p. 11.

próprias circunstâncias em que vivemos e refletindo as próprias circunstâncias em que vivemos. Ou seja, “aquilo que nós realmente sabemos e que é interessante”, como Wittgenstein refere, será aquilo que, por ser do nosso interesse ou alvo da nossa atenção, de acordo com o meio em que nos inserimos, encontra lugar no quadro do nosso sistema de significação e de atribuição de sentido. Como Foucault advoga: “vê-se que a experiência da linguagem pertence à mesma rede arqueológica a que pertence o conhecimento das coisas da natureza.” (Foucault, 2005, p. 96)

Nesse caso, mesmo que a formação de proposições, no âmbito do nosso pensamento, esteja sujeita a imposições formais, como regras ou estruturas lógicas que delimitam as suas possibilidades, aquilo que através da linguagem é dito, não se refere ao mundo logicamente, mas isso é dito através daquilo que os conceitos ativam, a cada momento, no seio de uma totalidade compreensiva de um outro tipo. Digamos assim: os nossos conceitos estão, em geral, alojados numa espessa camada de possibilidades que vem adquirindo a sua forma ao longo da história do seu uso. É como se a cada momento, através da nossa linguagem, nós víssemos o mundo com os olhos de todas as mulheres e de todos os homens que, antes de nós, também tiveram sobre ele a sua visão.

Nas *Investigações*, Wittgenstein oferece a imagem de uma cidade antiga: “um labirinto de travessas e largos, casas antigas e modernas e casas com reconstruções de diversas épocas; tudo isto rodeado de uma multiplicidade de novos bairros periféricos com ruas regulares e as casas todas uniformizadas.” (IF §18) Segundo Molder, ao evocar a imagem do labirinto, Wittgenstein está “a fazer justiça ao modo como os bairros mais antigos da cidade formavam o coração da cidade, por assim dizer”⁵² (Molder, 2012, p. 165). A cidade mantém-se firme sobre aquele núcleo e acolhe a atualidade de todos os gestos, na sua contemporaneidade. Podíamos dizer: todas as nossas expressões são contemporâneas, apesar da sua história (natural).

Por isso, Wittgenstein é tão crítico em relação às observações de Frazer, por apresentarem, como o filósofo refere, as concepções daqueles homens de um modo que as faz “aparecer como *erros*”:

⁵² Parênteses retos nossos. No original: “When he [Wittgenstein] compares language to a city, he evokes the image of the labyrinth, (...) which attempts to do justice to the way in which the city’s older neighborhoods formed the heart of the city, so to speak.”

Quando ele nos explica, por exemplo, que o rei tinha que ser morto no seu auge, porque caso contrário, segundo as concepções dos selvagens, a sua alma não se conservaria fresca, então só se pode dizer: onde estes costumes e concepções andam juntos, o costume não decorre da concepção, mas ambos já estão de facto ali. (ORD, p. 29)

O que parece estar em causa é a *síntese* interpretativa que aqueles homens fazem sobre o mundo em que vivem e que acolhe precisamente aqueles comportamentos. Não são erros, mas a atualidade de uma ação que aí adquire todo o seu sentido: não podiam fazê-lo de outra forma ou, se pudessem, essa teria também que poder ser acolhida pela sua imagem de mundo (teria que significar). “Efetivamente, para que possamos conceber esta ou aquela determinação, uma multiplicidade de elementos tem de ser ao mesmo tempo apreendida por nós, por muito que não nos apercebamos disso”, como explica Venturinha (ORD, p. 8.) Isso seria aquilo que Frazer estaria a ignorar, tal como ignora “[o] conceito filosófico de denotação”, pois, como Wittgenstein advoga nas *Investigações*, esse “está alojado numa concepção primitiva do modo e da maneira como a linguagem funciona”, salientando ainda: “Mas também se pode dizer que esta é a concepção de uma linguagem mais primitiva que a nossa.” (IF §2)

O conceito de *apresentação panorâmica*, que adquire uma presença fundamental nesta fase da prática filosófica de Wittgenstein, representa “[u]ma espécie de ‘visão de mundo’ [ou ‘do mundo’] tal como é aparentemente típica do nosso tempo”⁵³ (ORD, p. 45). Quer isso dizer que os nossos conceitos e a forma como usamos as nossas proposições (ou expressões) estão envolvidos num conjunto de ligações que suportam a eficácia desse mesmo uso. Tal como o *Tractatus* assinalava, um conceito ou expressão, para que seja compreendido, não pode ser isolado do todo; é, ao contrário, na sua relação com o pano de fundo que surgem os seus contornos, no momento em que o limite entre o que o conceito ainda significa e o que ele já não significa torna visíveis essas fronteiras.

Wittgenstein vira, assim, a sua atenção para aquilo que determina como “morfologia”. Se, de facto, aquilo que apresentamos constantemente são “representações

⁵³ Parênteses retos nossos.

sintéticas” ou “sinópticas” dos nossos conceitos, quer no que respeita à sua espessura histórica, quer no que respeita às possibilidades que eles têm de serem usados e de significar, então, *conhecê-los* requer uma atenção à sua *forma*. Esta concepção é desenvolvida por influência de Spengler e de Goethe, segundo os aspectos enumerados por Monk:

[Spengler] argumentou a favor de uma concepção da história que via o trabalho do historiador, não como reunir factos e fornecer explicações, mas como a compreensão dos significados dos acontecimentos a partir das relações morfológicas (ou, como Spengler gostava de dizer, fisionómicas) entre eles.

A noção do método fisionómico da história de Spengler era, como ele próprio reconhecia, inspirada pelo poema de Goethe, *Die Metamorphose der Pflanzen* [*A Metamorfose das Plantas*], que acompanha o desenvolvimento da forma-da-planta da folha através de uma série de formas intermediárias. Tal como Goethe estudou “o Destino na Natureza e não a Causalidade”, Spengler refere que “então aqui nós devemos desenvolver a linguagem-da-forma da história humana.” A morfologia de Goethe teve como motivação o desinteresse sobre o método da ciência newtoniana; ele quis substituir esse método inerte e mecânico por uma atividade que “reconhece as formas vivas enquanto tal, que vê no contexto as suas partes visíveis e tangíveis, e que as compreende como *manifestações* de um processo interno”.

O método filosófico de Wittgenstein, que substitui a teoria pela “sinopse das trivialidades”, está alinhado com essa tradição. “O que eu ofereço”, disse uma vez numa aula, “é a morfologia do uso de uma expressão”. (Monk, 1991, pp. 302-3)⁵⁴

⁵⁴ Parênteses retos nossos. No original: “[Spengler] argued for a conception of history that saw the historian’s job, not as gathering facts and providing explanations, but as perceiving the significance of events by seeing the morphological (or as Spengler preferred to say, physiognomic) relations between them. / Spengler’s notion of physiognomic method of history was, as he acknowledges, inspired by Goethe’s notion of a morphological study of nature, as exemplified in Goethe’s poem of *Die Metamorphose der Pflanzen*, which follows the development of the plant-form from the leaf through a series of intermediate forms. Just as Goethe studied ‘The Destiny in Nature and not the Causality’, Spengler says, ‘so here we shall develop the form-language of human history.’ Goethe’s morphology had as its motivation a disgust with the mechanism of Newtonian science; he wanted to replace this dead, mechanical, study with a discipline that sought to ‘recognize living forms *as such*, to see in context their visible and tangible parts, to perceive them as *manifestations* of something within’. / Wittgenstein’s philosophical method, which replaces theory with ‘the synopsis of trivialities’, is in the same tradition. ‘What I give’, he once said in a lecture, ‘is the morphology of the use of an expression.”

Apresentar “a morfologia do uso de uma expressão” ou fazer a sua *apresentação panorâmica* é, portanto, aquilo que nos permite “ver as concatenações”, “daí a importância de encontrar os *elos intermédios*”, sendo esses aquilo que confere ao conceito a sua *forma* (uma morfologia própria); “o que Wittgenstein [vai negar]”, de acordo com a interpretação de Cioffi,

[n]ão é a possibilidade da explicação histórica, mas a sua adequação, onde o que está em questão é “a natureza interna da prática” – o significado expressivo que a prática ritual de um povo tem para eles.

[...]

O que Wittgenstein diz é: “mesmo que as suas origens antigas e a sua descendência de uma prática anterior sejam estabelecidas pela história, ainda assim é possível que nada de estranho exista sobre a prática de hoje...” E se for estranho hoje, também não exigimos um relatório histórico para confirmar que é assim. A historicidade da explicação hipotética não tem importância nestes casos, não porque Wittgenstein pense que não pode haver conhecimento da causa histórica, como disseram Rudich e Stassen, mas porque a prática não precisa de ter significado para aqueles cujo comportamento nos impressionou e para os quais a explicação histórica pretende dar conta que o teve para os seus criadores, e pode ter esse significado independentemente de como ele se originou. (Cioffi, 1998, p. 84)⁵⁵

Esta mudança confere uma verdadeira alteração de perspectiva em relação ao *Tractatus*. O que passa a estar em causa é que a atividade filosófica trabalhe com aquilo que está sempre diante dos seus olhos: a linguagem de todos os dias. Essa seria a única forma, à

⁵⁵ Parênteses retos nossos. No original: “What Wittgenstein denies is not the possibility of historical explanation but its appropriateness where what is at issue is ‘the inner nature of the practice’ – the expressive significance a people’s ritual practice has for them. [...] What Wittgenstein says is: ‘even if its ancient origins and its descent from an earlier practice is established by history it is still possible that there is nothing sinister at all about the practice today...’ And if it *is* sinister today we don’t require the historical account to confirm that this is so. The historicity of the hypothetical explanation is of no account in such cases, not because Wittgenstein thinks there can be no knowledge of historical causation, as Rudich and Stassen say, but because the practice need not have the significance for those whose behavior impressed us and for which the historical explanation purports to account that it had for its originators, and can have this significance irrespective of how it originated.”

luz da *nova visão* de Wittgenstein, de se manter “a magia da linguagem”. Por isso, o filósofo afirma:

[Creio agora que seria correto iniciar um <o meu> livro⁵⁶ ~~sobre~~ com observações sobre a metafísica como uma espécie de magia.

Ao fazê-lo, no entanto, eu não poderia falar a favor da magia nem fazer troça dela.

A profundidade da magia teria que ser mantida. – Sim, pois a eliminação de toda a magia teria aqui o carácter da própria magia.

Pois, se eu comecei a falar do “mundo” (e não desta árvore ou mesa), o que teria querido senão encantar com as minhas palavras algo de mais alto?] (*ORD*, p. 27)

⁵⁶ Wittgenstein refere-se às *Investigações Filosóficas*.

2.1.2.

GRAMÁTICA E FORMAS DE VIDA

Na sequência da análise realizada, onde se expôs o ponto de vista de Wittgenstein sobre a naturalidade das formas da linguagem, o que se verifica é uma mudança no seu método. Nos cadernos de anotações de Waismann pode ler-se:

O meu erro foi fazer uma Concepção errada de análise, ou seja, a Concepção de que algo está oculto numa proposição, uma estrutura que deve ser trazida à luz. Eu tinha a Concepção – que é produzida pelo nosso uso enganoso da linguagem – de que o sentido de uma expressão está oculto, por assim dizer, por trás da expressão. (VW, p. 133)⁵⁷

Nesta fase, o filósofo propõe uma viragem: partir do lugar de onde está para ver a linguagem a funcionar por si mesma. É desse lugar, o lugar de todos os dias, que a atividade da filosofia deverá ser levada a cabo. O problema, conforme advoga Gebauer (2017), é que o filósofo está normalmente fixado a um discurso institucional que o isola do resto do mundo (porque “[o] filósofo não é um cidadão de uma comunidade de ideias” (Z §455), mantendo-se sempre a postos de incorrer no erro de formular problemas que não existem.⁵⁸ Antes de mais, tem que se atravessar o nevoeiro e, só depois, ver o que sempre

⁵⁷ Na tradução inglesa: “My error was a wrong Conception of analysis, namely the Conception that something is hidden in a proposition, a structure that has to be drawn into the light. I had the Conception – which is produced by our misleading use of language – that the sense of an expression is hidden, as it were, *behind the expression*.”

⁵⁸ Veja-se Gebauer, 2017, pp. 17-18.

esteve diante dos nossos olhos: “a atividade filosófica, enquanto atividade primeira e evocação do pensamento, deve retornar à dor que sinto, à palavra que salva, ao gesto que faço, à vida que levo”, esclarece Crespo (2011, p. 66). “Em filosofia a pergunta ‘Para que fim utilizamos esta palavra, esta proposição?’ conduz sempre a descobertas valiosas”, afirmava Wittgenstein, desde o *Tractatus* (TLF, 6.211). E quão difícil é ver o que já se tornou invisível, por sempre estar diante de nós e metido na nossa forma de viver: “que Deus conceda ao filósofo discernimento relativamente ao que se encontra diante dos olhos de toda a gente”, lemos em *Cultura e Valor* (1947, p. 96).

A terapia wittgensteiniana não deve ser compreendida senão como o esforço de levar a cabo uma libertação da filosofia em relação aos paradigmas que a tradição filosófica lhe foi colocando. Sobretudo desde Descartes, e com a aproximação dos métodos da filosofia aos métodos da ciência moderna, que Wittgenstein sempre rejeitou, a procura pela explicação dos fenómenos, entre eles os fenómenos linguísticos, potenciou, à luz da proposta de Wittgenstein, que marca todo o seu projeto filosófico, uma separação entre a atividade filosófica e a vida. Tudo aquilo que, assim, podia ser dito em filosofia tinha a marca desse afastamento e da explicação iminente. Assim sendo, aquilo que Wittgenstein requisita nesta fase requer esse esforço adicional: apenas *ver* e, então, descrever aquilo que se vê. Em suma, a atividade filosófica consiste em dizer que “as coisas se passam *assim*”. Essa será a forma correta de olhar para a linguagem, desfazendo tanto os equívocos provocados pelo uso incorreto dos conceitos, como a problemática da metafísica que se mantém sob o olhar de Wittgenstein dentro desse mesmo projeto *corretivo*. E isso significa exatamente que a metafísica não é superada no sentido de ficar resolvida através de uma teoria que a trespassa ou que a remete a um lugar específico da formulação reflexiva; ela fica, através do seu novo método, perfeitamente intacta, no espaço que naturalmente ocupa no interior da nossa “representação do mundo”.

A proposta de traçar a morfologia dos fenómenos linguísticos passa, por isso, por colocar hipóteses e por perceber as possibilidades que os conceitos têm para poderem realmente significar. O que isso envolve é, portanto, fazer uma apresentação panorâmica do seu uso. É neste sentido que Wittgenstein afirma:

[a] nossa investigação não se dirige para os fenómenos mas, poder-se-ia dizer, para a “*possibilidade*” dos fenómenos. Isto significa que o que trazemos à consciência são os *géneros de proposições* que fazemos acerca dos fenómenos. (IF § 90)

Neste âmbito, podíamos, por exemplo, perguntar: o que é o tempo?, sem cair no paradigma agostiniano (e tractariano) da inefabilidade. Wittgenstein, numa das conversas registadas por Waismann, coloca exatamente a pergunta, aludindo à famosa questão em torno do tempo, colocada por Santo Agostinho nas suas *Confissões*. Naqueles registos lemos:

O que é o tempo? No discurso diário, usamos a palavra “tempo” e isso não nos causa nenhuma dificuldade. Dizemos: “Não tenho tempo”, “não é tempo para isso”, “passou muito tempo desde que”, “isso leva tempo”, etc., etc. Agora o filósofo chega e pergunta: “Que tipo de coisa é o tempo?”

[...]

A pergunta do filósofo sugere que as pessoas nunca sabem com suficiente precisão o que o tempo é, que elas têm apenas uma concepção distorcida e distante disso, quando ele gostaria de dizer com toda a precisão o que o tempo é. [...] mas a verdade é que somente um padrão de uso solto e complexo oferece o verdadeiro significado da palavra “tempo” / e sem que deixe nenhuma falha / sem que haja nada mais para fazer para além de descrever a gramática completa desta palavra. Se estamos em posição de compreender e de usar a palavra em todas as suas combinações e contextos, então nós, de facto, sabemos exatamente o que é o tempo e nenhuma fórmula o pode expressar mais exatamente do que essa. (VW, p. 483)

O que Wittgenstein sugere é que, à luz da sua nova visão, um filósofo não faça a pergunta: “Que tipo de coisa é o tempo?”, mas que, ao invés, se dedique a observar as aplicações do termo “tempo”, nas suas diversas possibilidades de significação. Que nós sabemos o que o tempo é prova-se pela nossa habilidade ou capacidade de usar os conceitos temporais sem qualquer constrangimento. Se o filósofo for capaz de compreender

a palavra sem lhe conceder qualquer “divinização”, então ele observou a sua *gramática* (LA, p. 29), pois, sempre que usamos os conceitos quotidianamente, é isso que acontece, fazêmo-lo com a naturalidade de quem *sabe* o que fazer com aquela palavra e usamo-la precisamente para expressar aquilo que queremos. É claro que a palavra tem as suas margens e um espaço que lhe confere alguma elasticidade, caso contrário, apenas e sempre significaria uma única coisa (Cavell, 2003, p. 36). Contudo, a sua origem e a forma como adquirimos conhecimento sobre ela são acolhidos num espaço de significação que nos acompanha, que tem o tempo e a espessura da nossa vida. A gramática de uma palavra só pode ser compreendida como um espaço de transitoriedade e como parte de uma representação maior, onde todos os conceitos atuam como um grande sistema e, assim, como parte de uma forma de viver. Isso é o que Wittgenstein assinala ao dizer que “conceber uma gramática é conceber uma forma de vida” (IF §19). Portanto, nós aprendemos a viver dentro de uma gramática e somos também definidos por ela; adquirimos os nossos conceitos e vemos o mundo através dela, através de um modo próprio de usar a linguagem e gerando um amplo conjunto de significados para objetos e fenómenos com os quais nos cruzamos ou que nos ocorrem. Cavell clarifica-o nas afirmações seguintes:

A pessoa, crescendo, vai aprendendo outras coisas sobre esses conceitos e “objetos” também. Eles crescerão gradualmente à medida que o mundo da criança cresce. Mas tudo o que ele ou ela sabe sobre eles é o que aprendeu, e tudo o que aprenderam fará parte do que são.

[...]

Ao “aprender a linguagem” aprendemos não apenas quais são os nomes das coisas, mas o que é um nome; não apenas qual é a forma de expressão para expressar um desejo, mas o que é expressar um desejo; não apenas o que é a palavra para “pai”, mas o que é um pai; não apenas qual é a palavra para “amor”, mas o que é amor. Ao aprender um idioma, não apenas aprendemos a pronúncia dos sons e suas ordens gramaticais, mas também as “formas de vida” que transformam esses sons nas palavras que são, fazem o que eles fazem – por

exemplo, nomear, chamar, apontar, expressar um desejo ou afeição, indicar uma escolha ou uma aversão, etc. (Cavell, 2003, pp. 27-8)⁵⁹

Portanto, àquilo a que Wittgenstein chama “gramática”, podíamos também chamar “cultura”, “forma de viver”, etc. Ela realmente expressa uma relação dos nossos conceitos com o todo e através dela manifestamos o sentido de todas as nossas ações, de acordo com o conhecimento que temos dos factos do mundo, das coisas que nos rodeiam, do que conosco se passa. Isto coloca também em evidência porque existem, na nossa linguagem, conceitos mais gerais do que outros, por se relacionarem com eventos ou aspectos da nossa vida mais gerais (mais universais) do que outros. Conceitos como “céu”, “mar”, “arroz”, etc., não se oferecem tão distintamente entre si, em diferentes gramáticas; ao contrário do conceito de “dor”, conforme Tavares assinala tão eficazmente nas suas reflexões sobre o Corpo e a Imaginação.⁶⁰ A respeito da cor, por exemplo, somos levados a admitir uma generalidade: “se os humanos não concordassem em geral sobre as cores das coisas, se os casos indeterminados não fossem excepcionais, o nosso conceito de cor não poderia existir. Não: o nosso conceito não *existiria*.” (Z §351) E, contudo, veja-se o exemplo:

Terão a pessoa com a visão normal e o daltónico o mesmo conceito de daltonismo? O daltónico não só não pode aprender a utilizar as nossas palavras para as cores, mas tão pouco pode aprender a utilizar a palavra “daltónico” como o faz uma pessoa normal. Não pode, por exemplo, determinar o daltonismo da mesma maneira que esta última. (AC, p. 43)

⁵⁹ No original: “Of course the person, growing, will learn other things about these concepts and ‘objects’ also. They will grow gradually as the child’s world grows. But all he or she knows about them is what he or she has learned, and all they have learned will be part of what they are. / In ‘learning language’ you learn not merely what the names of things are, but what a name is; not merely what the form of expression is for expressing a wish, but what expressing a wish is; not merely what the word for ‘father’ is, but what a father is; not merely what the word for ‘love’ is, but what love is. In learning language, you do not merely learn the pronunciation of sounds, and their grammatical orders, but the ‘forms of life’ which make those sounds the words they are, do what they do – e.g., name, call, point, express a wish or affection, indicate a choice or an aversion, etc.” Conclui Cavell: “And Wittgenstein sees the relations among these forms as ‘grammatical’ also.”

⁶⁰ Veja-se Tavares, 2013, p. 91.

Esta é a razão pela qual “não devemos supor que a natureza da linguagem possa ser entendida isoladamente das atividades nas quais os usos da linguagem estão inseridos” (Hanfling, 2002, p. 1). Pelo contrário, o filósofo deve sempre, antes de mais, desconfiar do “julgar saber”. Em 22 de Dezembro de 1933, numa carta endereçada a C. L. Stevenson, Wittgenstein sublinha:

Entender realmente os pensamentos das outras pessoas ou aprender com suas confusões é extremamente difícil, especialmente se eles tiverem vivido há muito tempo atrás e falarem uma linguagem filosófica que não é a nossa. A única coisa a fazer será sempre *dizermos a nós mesmos que não compreendemos exatamente o que eles queriam dizer.* (WC, p. 218)⁶¹

Deve-se, por isso, “começar pelo erro e convertê-lo à verdade” (ORD, p. 27), “mergulhar repetidamente na dúvida” (ORD, p. 29) e assumir que “um problema filosófico [terá sempre] a seguinte forma: “Não me sei orientar” (IF § 123).

⁶¹ No original: “Really to understand other people's thoughts or to learn from their confusions is *enormously* difficult, especially if they lived long ago and talked a philosophical language which isn't your own. The only thing to do is always to tell *yourself that you don't understand what exactly they were at.*”

2.2.

OS JOGOS DE LINGUAGEM

2.2.1.

SEGUIR REGRAS

Na secção §7 das *Investigações Filosóficas* lemos: “Chamarei ao todo formado pela linguagem com as atividades com as quais ela está entrelaçada o ‘jogo de linguagem’.” Este conceito é uma marca indelével da filosofia wittgensteiniana pós-*Tractatus* e está intimamente ligado com as modificações metodológicas levadas a cabo por Wittgenstein em toda a segunda fase da sua filosofia. Ele assenta na compreensão da própria ideia de gramática como a expressão do conjunto de leis que orientam o uso dos conceitos. Conhecer uma gramática ou, melhor, conhecer a gramática de um conceito, é conhecer as possibilidades da sua aplicação, é conhecer as leis que acolhem a efetividade do sentido. Por isso, o conceito aparece como uma via para o estudo panorâmico da linguagem. Veja-se:

Os jogos de linguagem são as formas de linguagem com que a criança começa a fazer uso das palavras. O estudo dos jogos de linguagem é o estudo das formas primitivas da linguagem ou de linguagens primitivas. Se pretendermos estudar os problemas da verdade e da falsidade, acordo e desacordo de proposições com a realidade, da natureza da asserção, da suposição e da interrogação, teremos toda a vantagem em examinar as formas primitivas da linguagem em que estas formas de pensamento surgem, sem o pano de fundo perturbador de processos de

pensamento muito complicados. Quando examinamos essas formas simples de linguagem, a névoa mental que parece encobrir o uso habitual da linguagem desaparece. Descobrimos atividades, reações, que são nítidas e transparentes. Por outro lado, reconhecemos, nestes processos simples, formas de linguagem que não diferem essencialmente das nossas formas mais complicadas. Apercebemo-nos da possibilidade de construir formas complicadas pela adição gradual de novas formas a partir das formas primitivas. (LA, p. 45, cf. IF, §5)

Os jogos de linguagem são, assim, um ponto de partida para a compreensão dos conceitos, *i.e.* para o que, a cada sua utilização, ocorre no seio de uma gramática. Mas, ao remeter o uso dos conceitos para a imagem dos *jogos de linguagem*, o que Wittgenstein faz é inserir uma ideia fundamental: que o uso dos nossos conceitos é determinado por regras, exatamente como num jogo onde, para se jogar, as regras têm de ser seguidas.

Para se entender a noção de jogo de linguagem, deve-se, antes de mais, procurar perceber o que é um jogo. Podemos dizer que existem inúmeros jogos diferentes: o jogo de xadrez, o *bridge*, o jogo da apanhada, o jogo da memória, etc. A todos eles chamamos “jogo”, mas nenhum deles se assemelha ao outro. O que podemos realmente dizer que os vários jogos têm em comum é que são definidos por regras. Isto é, para que estejamos efetivamente a participar num jogo nós temos que saber o que fazer dentro nele. Paralelamente podemos ainda pensar sobre as formas de aprendizagem (das regras) do jogo: elas podem ser adquiridas por via do ensino ostensivo, ou podemos ser adestrados a jogar, para se falar nos próprios termos wittgensteinianos, mas também se pode aprender o jogo por observação, olhando para alguém que o joga, etc. Assim, a última questão a colocar seria a seguinte: a partir de que altura podemos afirmar que sabemos jogar um jogo? Segundo Wittgenstein, isso acontece quando adquirimos essa capacidade e conhecemos as regras de tal forma que podemos fazer os lances necessários para participar na ação. Se compararmos o que significa fazer um lance num jogo de acordo com as suas regras com o que significa usar uma palavra adequadamente num contexto, então compreendemos o que Wittgenstein tem em vista com a analogia dos jogos de linguagem e, assim, também, porque o filósofo compara esse *saber* ao dominar de uma técnica.

Uma transcrição feita por O. K. Bouwsma de uma das suas conversas com Wittgenstein, registada a 15 de Agosto de 1949, elucida a respeito do exposto:

O que W. [Wittgenstein] queria dizer era que aprender uma linguagem é aprender uma técnica. Quando compreendemos a palavra “chuva”, aprendemos a compor e a utilizar toda a espécie de frases que comportam essa palavra. É uma técnica pressuposta em perguntas como: O que é que quer dizer a palavra “chuva”? Trata-se de uma pergunta que uma criança pequena não é capaz de fazer. Uma criança, quando vê a chuva, é capaz de dizer “chuva”, mas isso é uma coisa diferente. Limita-se a produzir um ruído.

Toda a importância desta insistência na técnica está em ajudar-nos a desfazer-nos da impressão comum de que a linguagem é como um espelho, e de que, sempre que uma frase tem sentido, há qualquer coisa, uma proposição, que lhe corresponde. Usar a linguagem é exercer uma técnica. (Bouwsma, 2005, p. 68)⁶²

Veja-se ainda um exemplo retirado das *Investigações*:

O que é que significa o facto de na proposição “A rosa é vermelha” a palavra “é” ter um significado diferente do que tem em “Dois vezes dois é quatro”? Se se responde que significa que para estas duas palavras são válidas regras diferentes, então objeta-se que temos aqui apenas *uma* palavra. – E, se se consideram apenas as regras da Gramática, então, estas permitem justamente a aplicação da palavra “é” em ambos os contextos. – Mas a regra que mostra que a palavra “é” tem, nestas frases, um sentido diferente, é a regra que permite, na segunda frase, substituir a palavra “é” pelo sinal de igual, e proíbe na primeira a mesma substituição. (*IF* §558)

Ou seja, “[s]eguir a regra é uma praxis” (*IF* § 202). Isso torna-se óbvio se pensarmos no exemplo do ensino ostensivo: “Primeiro, as pessoas usam uma explicação, uma tabela, consultando-a; mais tarde, por assim dizer, consultam-na na cabeça (trazendo-a para diante

⁶² Parênteses retos nossos.

do olho interior ou algo assim) e, finalmente, trabalham sem a tabela, como se nunca tivesse existido” (GF, 61). O que daí decorre é que sempre que encontrarem, de novo, o jogo ou um jogo semelhante, as regras surgirão imediatamente e serão aplicadas sem esforço; mas isso, conforme Wittgenstein esclareceu a Waismann, “não significa que [a regra] esteja contida num sentido psicológico, a não ser no sentido em que aquele que pensa a proposição talvez ‘subconscientemente’ pensa na regra juntamente com a proposição”, e acrescenta: “a regra está contida no *método* da proposição.” (VW, p. 271) A este respeito, lemos ainda nas *Investigações*:

Se eu digo que esta noite *não* sonhei, então tenho, todavia, que saber onde teria que procurar o sonho; [...] Se uma pessoa diz: “Para que a palavra *dor* tenha sentido é necessário que se reconheça a dor, quando ela surge, como uma dor” – pode responder-se: “Não é mais necessário do que reconhecer a inexistência da dor” (IF §448)

Aquilo que Wittgenstein sugere ao dizer “eu sei onde procurar o sonho” ou que “eu sei o que é dor” e, por isso, “eu sei quando tenho uma dor”, etc., é que nós já dominamos a gramática dessas palavras. Ele explica:

Se, por exemplo, não houvesse uma expressão característica da dor, do medo, da alegria; se a regra se tornasse em exceção e a exceção em regra, ou se ambas aparecessem aproximadamente com a mesma frequência – então o espírito dos nossos jogos de linguagem estaria perdido. (IF § 142)

Um jogo de linguagem só pode ser entendido como uma prática no seio das nossas formas de vida, dentro da nossa “representação” ou visão geral do mundo. Wittgenstein propõe, por isso, a ideia de que os nossos conceitos “repousam”, juntamente com as *funções* que lhes pertencem, agrupados, digamos, em hipóteses de aplicação e prontos a serem usados. E, assim, no fluxo das nossas vidas, aquilo que fazemos é uma de duas coisas: ou nós já dominamos o jogo de linguagem e imediatamente o jogamos, ou temos que o

aprender. Independentemente da forma como as regras são adquiridas, um processo é inerente a essa aquisição (e assim também ao filósofo que observa as ligações gramaticais – as concatenações, que suportam o uso corretos dos conceitos): o processo para encontrar a forma certa de jogar é eminentemente um movimento de articulação com os conceitos que já temos. O que Wittgenstein sugere que aí acontece é que nós procuramos estabelecer analogias, encontrar parecenças, dentro da nossa gramática. Por isso, tantas vezes nós sentimos que jogamos um jogo instintivamente, pois não havia razão para o sabermos jogar; esse parece-se com algum jogo que já tínhamos jogado antes e, na medida em que dominamos a técnica para um jogo semelhante, temos a capacidade de jogar no novo contexto. Isso é precisamente o que está em causa na própria gramática da palavra jogo: tem que haver uma semelhança na gramática dos diferentes jogos para que os compreendamos a todos como “jogos”, pesem embora as suas diferenças. No mesmo texto das *Investigações*, Wittgenstein refere:

Não consigo caracterizar melhor estas parecenças do que com a expressão “parecenças de família”; porque as diversas parecenças entre os membros de uma família, constituição, traços faciais, cor dos olhos, andar, temperamento, etc., etc., sobrepõem-se e cruzam-se da mesma maneira. – E eu direi: os *jogos* constituem uma família. (*IF* §67)

Neste caso, a importância continua a ser colocada sobre o exercício da visão. Antes de procurar refletir sobre aquilo que se passa, o importante é olhar para o jogo e procurar a sua rede de suporte.

Um dado interessante ainda a respeito das analogias é o facto de Wittgenstein ter desenvolvido, enquanto professor de uma escola primária, numa zona rural da Áustria, onde lecionou entre os anos de 1920 e 1926, um *Dicionário para as Escolas Primárias* [*Wörterbuch für Volksschulen*], para o ensino das palavras a crianças em idade de alfabetização. Nesse dicionário as palavras encontravam-se ordenadas por semelhanças conceptuais, isto é, seguindo exatamente essa forma de “relação de família” entre os conceitos e não pela sequência alfabética que nos habituamos a estabelecer. Essa seria, segundo o filósofo, a forma certa das crianças aprenderem os conceitos, tal e qual como

eles são usados gramaticalmente (em sentido wittgensteiniano). A respeito disto, Hanfling esclarece:

Um dicionário não é, contudo, um livro de regras; é uma tentativa de fornecer descrições precisas de como as palavras da língua são de facto usadas. (Portanto, um falante competente pode *avaliar* uma definição do dicionário à luz do seu conhecimento do seu uso real.) É verdade que alguém pode invocar uma definição do dicionário para justificar o emprego de uma palavra por alguém, e isso seria semelhante a invocar uma regra para justificar o seu comportamento; mas isso não significa que a própria definição do dicionário seja uma regra. (Hanfling, 2002, p. 54)⁶³

De acordo com a leitura de Hanfling estão também Baker e Hacker para quem isso se converte na nossa capacidade de extrair regras, de tradução por exemplo, e de as reformularmos de uma e de outra forma distintas, oferecendo opções para a sua aplicação, uso, etc., o que, segundo aqueles comentadores, sugere que “as regras são entidades linguísticas”. Contudo, os mesmos advertem para o quão enganoso pode ser confundir as regras com as suas formulações.⁶⁴ Nós usamos as regras através de proposições mas, tal como acontecia com a lógica tractariana, esse suporte que legisla e torna a nossa ação linguística eficaz não pode ser posto em palavras. Explicitam Baker e Hacker:

⁶³ No original: “A dictionary is not, however, a book of rules; it is an attempt to provide accurate descriptions of how the words of the language are in fact used. (Hence a competent speaker can *evaluate* a dictionary definition in the light of his knowledge of actual use.) It is true that one may invoke a dictionary definition to justify one’s usage, and this would be analogous to invoking a rule to justify one’s behaviour; but it does not follow that the dictionary definition is itself a rule.”

⁶⁴ Escrevem eles: “We certainly speak of writing down rules, phrasing them perspicuously, rephrasing them more concisely, translating them into French, etc. This suggests that rules are linguistic entities. Yet it is very misleading to identify rules with their formulations. We write down, rephrase, translate propositions, statements and judgments, but it would be a mistake to identify these with the sentences that express them. If a rule-formulation is in fact in the form of a sentence, it must be an English, French, etc., sentence. But the rule formulated need not be English or French. The rule-formulation specifies the rule in a given language, but this does not make the rule a linguistic expression. There may be many different formulations of the same rule, but not of the same rule-formulation.”

Em geral, nós não convertemos a nossa linguagem normativa em proposições, isto é, nós obedecemos, seguimos, quebramos, violamos, aprovamos, revogamos, etc. regras, mas não proposições. (Baker e Hacker, 1984, p. 253)⁶⁵

Isso seria o que Wittgenstein teria em vista ao afirmar: “Uma regra – como eu a entendo – é como um caminho num jardim. Ou como as casas pré-estabelecidas num tabuleiro de xadrez ou as linhas numa mesa. Não se diz destas linhas, etc., que nos comunicam alguma coisa.”⁶⁶ (BT, p. 191e)

⁶⁵ No original: “We do not, in general, tailor our normative language to the form of sentences, i.e. we conform to, follow, break, violate, enact, abrogate, etc. rules, but not sentences.”

⁶⁶ Na tradução inglesa: “A rule – as I understand it – is like a path in a garden. Or like the pre-established squares on a chess board or lines on a table. One doesn’t say of these lines, etc., that they communicate anything to us.”

2.2.2.

O CÁLCULO GRAMATICAL

Diz-se então das regras dos jogos de linguagem que elas determinam o sentido em que cada palavra é usada nesse contexto e, portanto, o que a palavra aí significa e, no mesmo sentido, se conhecemos as regras de aplicação dessa palavra, então sabemos em que sentido a devemos usar, *i.e.* dominamos a prática da sua aplicação. Portanto, aquilo que fazemos constantemente com a nossa linguagem são movimentos, mediante regras que flutuam e cuja determinação é manifesta nos ajustes que a regra impõe, como movimentos de adaptação, de inclusão, de localização. Wittgenstein expressa-o da seguinte forma: “Não se pode adivinhar como é que uma palavra funciona. Tem que se *olhar* para a sua aplicação e aprender a partir daí.” (IF §340) Até mesmo porque, conforme assinala ainda o filósofo, “o facto de *calcularmos* com certos conceitos e não com outros só mostra como são variados os instrumentos conceptuais (que poucas razões temos aqui para pressupor uniformidade).” (Z §347) Contudo, interessa ainda perceber *como* se dá o golpe final. O uso da palavra é, digamos assim, ativado pelo pensamento, resultando na significação, assim como se fizéssemos um cálculo.

Podíamos resumir a questão desta forma: “o que é que dá vida a uma palavra?” Quando olhamos para uma frase, um texto ou quando alguém nos dá uma ordem ou declara alguma coisa, esses elementos linguísticos são, até um determinado momento, elementos inertes que, por si mesmos, parecem não significar coisa alguma. Isso torna-se mais evidente se seguirmos o exemplo de Tavares (2013, p. 489) e imaginarmos que a frase ou texto que nos é dado, ou a declaração que nos é dirigida, aparecem numa língua que não nos é familiar ou que, de todo, não compreendemos; sabemos que se o caso fosse o oposto,

as palavras de uma língua que dominamos teriam em nós um eco imediato, pois as palavras que conhecemos ativam, *interiormente*, alguma coisa que instantaneamente nos liga ao seu significado ou aos seus significados *possíveis*. Tal facto remete para a ideia de que a linguagem e, então também, necessariamente, a gramática que vamos adquirindo ao longo das nossas vidas existe *dentro* de nós como um “grande reservatório” de possibilidades ou, para usar as palavras de Wittgenstein, que “o conhecimento é o reservatório hipotético do qual flui a água visível. [...] É como se eu tivesse ferramentas na caixa de ferramentas da linguagem, prontas para uso futuro.” (GF, p. 34)

O que Wittgenstein está a ilustrar é o próprio movimento de pensar as palavras, o que implica necessariamente que as compreendamos, estando essa compreensão estritamente ligada ao conteúdo desse nosso “reservatório”, uma vez que é através dele que pensamos quando ativamos *aquilo que já sabemos* ou, para sermos mais rigorosos, quando ativamos as hipóteses que temos de *compreender* o que nos é colocado, a partir do conjunto já detido nesta “reserva hipotética” ou nessa caixa de “ferramentas da linguagem”. Aquilo para o qual o filósofo está a apontar, ao usar estas expressões, é que o que é ativado pelo pensamento quando encontra um movimento da linguagem que procura compreender é um conjunto de hipóteses para essa mesma compreensão, hipóteses que são, assim, as ferramentas que *conhecemos* – que já detemos – para usar a linguagem.

Para melhor explicitar esta ideia considere-se o jogo de linguagem entre “um pedreiro A” e “um servente B”, apresentado por Wittgenstein na secção §2 das *Investigações*:

A utiliza pedras na construção em que trabalha; há blocos, lajes, vigas, colunas. B tem a função de lhe alcançar as pedras pela ordem em que A precisa delas. Para este efeito recorrem ao uso de uma linguagem que consiste nas palavras “bloco”, “coluna”, “laje”, “viga”. A exige-as em voz alta. (IF § 2)

As questões que se colocam são as seguintes: o que acontece a A e a B para que B concretize eficazmente a ordem que lhe é dada? Em que medida é que “bloco”, “coluna”, etc., são uma ordem? – Novamente, o que acontece, diríamos, é que, a princípio, essas

palavras não estão ainda animadas, no caso de não existir no uso que A lhes confere um sentido que seja conhecido por B como um sentido correto, ou seja, um sentido possível. Neste caso, B tem a ajuda da entoação que A provavelmente utiliza quando refere aquelas palavras. Imaginamos algo como “coluna!”, “bloco!”... Então, no seu “reservatório”, B terá, primeiro, um significado para essas palavras e, segundo, um sentido que, neste caso, é equivalente ao de A e que, em princípio, é ativado pela *função* que A lhes atribuiu nesse jogo de linguagem, a partir da *forma* como efetivou o seu pedido. Podíamos dizer que tanto A como B têm as *ferramentas* da linguagem que lhes permite comunicar desse modo, “dos seus reservatórios hipotéticos, flui a água visível”. Portanto, é-nos útil perceber a linguagem como um conjunto de ferramentas, cada uma com a sua função ou conjunto de funções (as suas hipóteses):

Pensa nas ferramentas numa caixa de ferramentas: lá está um martelo, um alicate, uma serra, uma chave de parafusos, uma régua, um frasco de cola, cola, pregos, parafusos. Tão diferentes quanto são as funções destes objetos são as funções das palavras. (E há semelhanças em ambos os casos).

O que nos confunde nas palavras é a sua aparente identidade quanto à forma, quando as ouvimos ditas ou as encontramos escritas ou impressas. Então a sua *aplicação* não nos aparece tão claramente. (IF §11)

De acordo com esta ideia, tal como as ferramentas, a aplicação das palavras encontra a sua efetividade no uso – bom, adequado – que fazemos delas. É, assim, como um cálculo que resulta correto porque as palavras obtêm o seu resultado, o seu sentido na frase. É um cálculo com signos, dentro de um sistema de signos, no sentido de Engelmann (2013, p. 93). Por isso Wittgenstein diz:

Entre a ordem e a sua execução há um abismo, que tem que ser coberto pelo ato de compreensão.

É só no ato de compreensão que se revela pela primeira vez que temos que fazer ISTO.

A ordem – é apenas sons, riscos de tinta –. (IF §431)

Portanto, para que o sentido de uma palavra se revele, o pensamento ativa a linguagem e, com as ferramentas que tem, faz o cálculo, ou seja, “quando uma pessoa interpreta, ou entende, um signo em um sentido ou outro, o que está a fazer é a dar um passo num cálculo (como uma operação)” (GF, p. 36). E, por isso, como Wittgenstein clarifica: “se dou uma ordem a uma pessoa, é-me *completamente suficiente* dar-lhe apenas os símbolos. E eu nunca diria: isto são apenas palavras, eu tenho que ir para além das palavras.” (IF § 503)

Assim, diríamos que só raramente as palavras são signos inertes; elas têm uma *função* num jogo de linguagem e, por isso, a sua compreensão é, muitas das vezes, quase imediata e faz-se a partir do trabalho do pensamento com as hipóteses que o seu reservatório detém para a utilização de cada palavra ou de cada ferramenta da linguagem. Nessa medida, o que acontece é que as palavras também não nos aparecem, quando as ouvimos ou as lemos, isoladamente – por isso, Wittgenstein refere que “é completamente suficiente dar apenas signos numa ordem” –, as palavras fazem parte de uma unidade epistemológica composta por uma multiplicidade de elementos que apreendemos de um só golpe quando compreendemos a ordem, aquilo que nos é dito, uma frase escrita, etc. *Localizamos* o sentido contra o pano de fundo, integradamente em relação à nossa visão sinóptica, panorâmica, do mundo. Conforme Wittgenstein sugere,

[é] interessante observar que as imagens que vêm às nossas mentes quando lemos uma palavra isolada e tentamos entendê-la corretamente, simplesmente desse modo, estão comumente ausentes quando lemos uma frase; a imagem que vem às nossas mentes quando lemos uma frase compreensivamente é, muitas vezes, algo como o resultado da frase inteira. (GF, p. 56)

Por exemplo, no caso do jogo entre A e B, quando A formula a sua ordem, seja, digamos, pela forma “coluna!”, o que A está a dirigir a B é algo como “passa-me a coluna”, ou “agora preciso da coluna”, etc., e B entende-o nesse mesmo sentido. E essas expressões ou

proposições apenas têm *esse* sentido porque estão a ser utilizadas *naquele* jogo de linguagem e, por isso, dizemos que “uma proposição é uma posição no jogo de linguagem” (GF, p. 130) e que essa posição determina a sua *função* no jogo e é determinada por ela.

Contudo, o que se torna cada vez mais evidente é que para jogar os jogos de linguagem nós temos não apenas que conhecer os conceitos, mas também a forma de os usar, temos que saber quais as funções das ferramentas de que dispomos, temos que, por assim dizer, estar habilitados a jogar o jogo. É neste sentido que Wittgenstein declara a Waismann que “compreender o significado de uma palavra é comparável com aquilo a que chamamos uma habilidade ou capacidade” (VW, p. 357), referindo ao mesmo tempo o dominar de uma técnica que, anos mais tarde, partilhou com Bouwsma, como vimos acima.

Para mantermos a ideia do cálculo, pensemos numa operação matemática. Como sabemos o que fazer com o seguinte enunciado: “ $112 \times 5 = ?$ ”? – Sabemos o que são números e que 112 e 5 fazem parte dessa família de conceitos; sabemos também, por exemplo, que estes números, dados apenas no contexto desta operação e sem nenhuma indicação adicional ou contrária, não se referem a uma quantidade de elementos e que, assim, aí estão apenas para servir o exercício do cálculo, da operação matemática; sabemos que “x” simboliza a multiplicação, etc. Ou seja, quando nos é dado o exercício, de algum modo, nós já temos que saber o que vamos fazer com cada um desses elementos quando eles nos aparecem *assim*. Temos, por exemplo, que saber já o que significa fazer uma multiplicação e isso, à partida, revela que sabemos como a fazer. Com isto, pretende-se atingir um ponto determinante para a compreensão do nosso uso da linguagem: que só animamos as palavras, um cálculo gramatical, quando já dominamos o jogo de linguagem. E isto aponta para o facto de que, de algum modo, *conhecemos* as regras desse jogo, e isso mostra-se no facto de compreendermos o sentido e o significado das palavras na proposição.

2.3.

LIMITES E ABERTURAS

2.3.1

A GRAMÁTICA E AS REGRAS

No seu ensaio em torno da não-existência do mundo, Markus Gabriel insere os termos da reflexão a desenvolver:

Um dia chegamos ao mundo, sem sabermos como nem para quê. E, pela educação e pelo hábito, acabamos por perceber que nos encontramos em pleno mundo. Assim que nos habituamos ao mundo tendemos, em geral, a esquecer-nos de perguntar qual é o sentido do todo que nos rodeia. Mas que é o mundo, afinal? (Gabriel, 2014, p. 25)

No quadro da segunda filosofia de Wittgenstein e à luz dos conceitos nela envolvidos encontram-se os argumentos para responder à questão de Gabriel. Pode-se começar por evidenciar que, assim como acontece com o conceito de “tempo”, também o conceito de “mundo” é aplicado de várias maneiras nos nossos jogos de linguagem, para representar coisas distintas. Ainda no texto de Gabriel pode ler-se:

Na nossa vida diária [usamos a expressão “o mundo”], entre outras coisas, para a Terra, para o planeta onde vivemos. Em inglês, e noutras línguas, normalizou-se o seu uso para designar planetas (“mundos”) mais ou menos habitáveis do nosso sistema solar. E também se emprega “mundo” no sentido de mundo de uma obra literária, de mundo dos aborígenes, de mundo dos felizes ou de mundo dos Romanos. (*Ibid.*, p. 41)⁶⁷

Por muito que o conceito de mundo tenha uma espécie de importância suprema, sobre alguns outros conceitos da nossa linguagem, ele apresenta-se, entre outras coisas, como a representação do todo. O mundo é um dos conceitos mais presentes nas nossas vidas, não porque estejamos constantemente a falar sobre ele, mas porque se encontra permanentemente connosco, ou nós nele. Por isso, não existe possivelmente nenhum lugar no mundo, seja em que língua for, a partir de onde, se pedirmos a alguém para nos indicar um aspecto do mundo de que goste particularmente, não se aponte para algo visível: as árvores, o pôr-do-sol, um amigo. Ou também é possível que alguém nos diga, por exemplo: “eu gosto dos meus sonhos” ou “eu gosto de sentir amor”, etc. Tudo aquilo que estamos a fazer são suposições gramaticais, estamos a colocar hipóteses que mostram como o conceito de mundo sofre da mesma *sinopticidade* que todos os outros conceitos da nossa linguagem; mais: estamos a mostrar como ele se alicerça, a cada momento, numa teia de relações (em regras) para poder *significar*. O que está em causa é a nossa “aquisição” do conceito. Assim que chegamos ao mundo, no seio de uma comunidade, somos inseridos numa forma de olhar para as coisas em geral, somos adestrados⁶⁸ a usar o conceito de mundo, ou os vários conceitos de mundo, em determinados sentidos, podendo afirmar-se que a forma de aquisição do conceito de mundo funciona como um princípio para a própria compreensão que fazemos dele.

Ora, o que está em causa no equacionamento de Gabriel não é apenas isto, mas a questão do mundo se tornar “habitual” de tal forma que deixa de se conseguir responder à questão por ele colocada com tremenda simplicidade. Em linha com a proposta de Wittgenstein, isto é o que acontece com grande parte dos conceitos que utilizamos, razão

⁶⁷ Parênteses retos nossos.

⁶⁸ O conceito de *Abrichtung* é interpretado por Beale (2020) como a forma encontrada por Wittgenstein para referir “um certo tipo de aprendizagem”.

pela qual um filósofo deve adequar o seu ponto de vista, atravessando o nevoeiro para poder ver de novo com toda a clareza. Tal e qual como se procurou fazer acima, o que agora se propõe é um retornar ao sentido habitual de “mundo”, o sentido com que usamos esse conceito na nossa linguagem quotidiana. Essa exposição das formas quotidianas do uso da palavra “mundo” revelam um conceito que mantém sempre *implicitamente* a imagem de um espaço, o lugar onde alguma coisa ocorre, no seu sentido mais primário ou aquele que Gabriel coloca no parágrafo de introdução a este ponto da tese ao dizer que “um dia chegamos ao mundo”. Essa forma primária parece coincidir com uma ideia geral de mundo (mais universal, se assim quisermos) e é a que permite que, em qualquer lugar, se possa perguntar a alguém a respeito das suas preferências sobre ele e, no mesmo sentido, afirmar que, com grande probabilidade, o nosso interrogado apontará para um elemento do mundo que ele aprecia mais do que a outras coisas. Nós temos realmente estes conceitos gerais e eles mostram uma forma de vida também mais geral. Quer dizer: por muito que se imagine que na Índia as pessoas vivam de um modo muito diferente daquele que se vive em Portugal, ainda assim, todos habitamos o mundo, e a não ser que adotemos o ponto de vista de um cético, não parece haver razões para duvidar que, de facto, nos encontramos todos no mesmo mundo.

Contudo, não se pode deixar de considerar, conforme Wittgenstein advoga nos aforismos do *Da Certeza*, que “o nosso saber forma um grande sistema” e que “só neste sistema cada parte tem separadamente o valor que lhe atribuímos” (*DC* § 410). É contra o pano de fundo da nossa linguagem, *i.e.* no seio de todo o sistema de linguagem que possuímos, que o mundo ganha efetivamente os seus contornos conceptuais. E isso aponta para a ideia de que nós estamos no mundo como que a partir do contexto (do sistema de linguagem) de que dispomos para viver e que se reporta a nós (ou nos habita) como uma *visão sintética do todo*. Com isto tem-se também em vista que o conceito de mundo, por muito geral que nos possa parecer, não pode senão ser diferente, nos seus contornos, do mundo de outros indivíduos. Nos nossos conceitos de mundo, diga-se assim, haverá tanto algo de muito geral, como algo de muito particular.

Propomos um regresso à filosofia do *Tractatus*, mais exatamente à proposição em que Wittgenstein define os limites do mundo pelos limites da linguagem (*TLF*, 5.6). Se o que naquela altura o filósofo tinha em vista ao fazer esta delimitação é a circunscrição do que

podia ser dito com sentido, por referência aos estados de coisas da realidade, pode também afirmar-se que a proposição teria agora um sentido igualmente claro: que os limites do meu sistema de linguagem significam os limites do meu mundo (ou da minha visão geral das coisas). Vamos por partes: é verdade que a proposição tractariana, quando retirada do seu contexto, pode, na verdade, significar muitas outras coisas. Aquilo que se pretende também não é retirá-la de lá. A intenção reside somente na tentativa de encontrar analogias para iluminar o sentido que queremos expor. Porém, não deixa de ser curioso que seja possível fazê-lo dentro da própria obra de Wittgenstein, tendo em consideração a firmeza com que alguns autores compartimentam a sua filosofia e não poucas vezes referindo-se não a uma primeira ou a uma segunda (ou até terceira) filosofia, mas a um primeiro e a um segundo (e até terceiro) Wittgenstein, como que apontando a homens, a filósofos, distintos. Outro aspecto que é assinalável é o facto de os limites da linguagem significarem, para o *Tractatus*, “os limites do que pode ser dito com sentido”. Ora, se entendemos a proposta das *Investigações*, percebe-se que os limites do sentido se mantêm também como limites do sistema da linguagem e assim ainda do sistema de “representação do mundo”. A terapia wittgensteiniana é, aliás, movida por isso, conforme assinala António Marques:

Desde a elaboração do *Tractatus* até aos últimos escritos sobre a filosofia da psicologia, [Wittgenstein] permanece fiel ao princípio metodológico segundo o qual a linguagem não pode representar nada fora do mundo, seja na aceção daquela primeira obra, como conjunto de factos, seja, numa perspectiva mais tardia, como totalidade de significados produzidos nesta ou naquela forma de vida, em jogos de linguagem e práticas associadas. (CE, pp. 32-3)

Portanto, o que está em causa é que o conceito de mundo parece estar sujeito a um condicionamento na filosofia pós-tractariana, “tal e qual” como estava no *Tractatus*. Contudo, no caso da visão da segunda filosofia não se pode epistemologicamente falar de questões apriorísticas, relativamente ao sentido, da mesma forma em que a elas nos referimos na primeira parte da tese. Aquilo que aqui se advoga tem por base a síntese comparativa entre Kant e Wittgenstein, estabelecida por Hacker:

Wittgenstein de facto usou o termo “*a priori*” nos seus escritos filosóficos posteriores, mas há um abismo que separa o seu uso da expressão da concepção kantiana de conhecimento a priori. Certamente, ele pensaria que as proposições da matemática e da lógica são *a priori*. Tal como Kant, ele pensava que as proposições da lógica são vazias. Tal como Kant, ele negou que as proposições da aritmética fossem analíticas. Ele achava que proposições *a priori* aparentemente sintéticas como “nada pode ser vermelho e verde por toda parte” ou “a viagem no tempo é impossível” são *a priori*. Mas ele não considerava que conhecer uma dessas proposições (não analíticas) *a priori* fosse corretamente caracterizado como conhecer a verdade de uma descrição de como as coisas necessariamente são na natureza. Tais proposições não são descrições *a priori* dos andaimes do mundo. Ao contrário, são *normas* de descrição. O mundo não tem andaime – nem original (metafísica tradicional), nem construído e imposto (metafísica kantiana da experiência). Tais proposições (aparentemente sintéticas *a priori*) constituem o andaime A PARTIR do qual descrevemos o mundo. (Hacker, 2013, p. 35)⁶⁹

O conceito de “normas” aqui adquire toda a sua relevância, por isso está realçado. Na verdade, concordamos com algumas perspectivas que colocam a normatividade da gramática no âmbito de um condicionalismo, não em sentido kantiano, mas, de certo modo, também apriorístico, se pensarmos nas “normas de representação da linguagem” como regras que não podem senão ser seguidas. Contudo, estamos alinhados com Klein, quando ele diz:

Os seres humanos ingenuamente presumem que as suas atividades cognitivas mais básicas são construídas sobre um alicerce de correspondência

⁶⁹ Ênfase nosso. No original: “Wittgenstein did indeed use the term ‘a priori’ in his later philosophical writings, but there is a gulf separating his use of the expression from the Kantian conception of a priori knowledge. To be sure, he thought that the propositions of mathematics and logic are a priori. Like Kant, he thought the propositions of logic are vacuous. Like Kant, he denied that the propositions of arithmetic are analytic. He thought that apparently synthetic a priori propositions such as ‘nothing can be red and green all over’ or ‘time-travel is impossible’ are a priori. But he did not think that to know one of these (non-analytic) a priori propositions was correctly characterized as knowing the truth of a description of how things necessarily are in nature. Such propositions are not a priori descriptions of the scaffolding of the world. Rather, they are norms of description. The world has no scaffolding – neither original (traditional metaphysics), nor constructed and imposed (Kantian metaphysics of experience). Such (apparently synthetic a priori) propositions constitute the scaffolding FROM which we describe the world.”

fundamental entre a linguagem e a realidade, raramente parando para considerar que a realidade “bruta” que eles apreendem já, e sempre, traz marcas da “obra” humana. A cognição humana, como Wittgenstein a concebe, não repousa sobre um *alienum* completo exterior à pessoa humana; todo o ato de cognição, pode-se dizer, começa *in media res*, sempre precedido por outros, quer eles venham do próprio indivíduo ou da sua comunidade linguística. (Klein, 2003, p. 231)⁷⁰

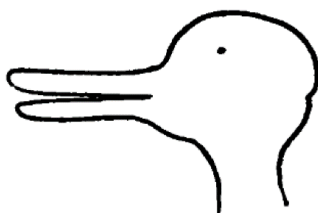
Ora, o que temos em vista é precisamente a atualidade dos nossos sistemas e do uso da linguagem que, conforme a interpretação que fazemos do texto de Wittgenstein, no momento em que os usamos, encontram o ponto máximo da sua renovação e, estando em completa união com o fluxo da vida, estão sempre também a ponto de se modificar de novo ou, seguindo as palavras de Sumares (1994, p. 51), “o facto de os jogos de linguagem mudarem com o tempo significa que há um constante reajustar entre juízos empíricos e regulamentações da ordem lógica pelas quais se orienta os jogos de linguagem”; ou seja, estar no mundo é, de facto, ter uma forma de vida e viver envolvido nos jogos de linguagem.

⁷⁰ No original: “Human beings naively presume that their most basic cognitive activities are built upon a bedrock, foundational correspondence between language and reality, rarely pausing to consider that the ‘brute’ reality they apprehend already, and always, bears marks of human ‘workmanship’. Human cognition, as Wittgenstein conceives it, does not rest upon a complete alienum exterior to the human person, every act of cognition, it can be said, begins in media res, always preceded by others, whether they come from the individual himself or the linguistic community.”

2.3.2

A VISÃO SÚBITA DE UM ASPETO

As questões relacionadas com a visão do aspecto aparecem proeminentemente na segunda parte das *Investigações*. Contudo, encontramos algumas reflexões a respeito do assunto em entradas dos *Zettel* e outras nos apontamentos dos *Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia*. A forma mais famosa da abordagem ao tema é feita através da figura Coelho-Pato (C-P) (*IF*, II Parte, xi, §8):



A figura mostra como, de cada vez que olhamos para ela, podemos ver um animal diferente, ora um coelho, ora um pato. Ou também pode acontecer que apenas vejamos um coelho ou um pato e nunca outra imagem. Com este exemplo, Wittgenstein está interessado em procurar compreender o que acontece quando vemos *algo-como*. Aquilo que o filósofo assinala desde logo é que não faz sentido dizer, por exemplo, quando reconhecemos a imagem de um pato, que *agora* vemos um pato representado na imagem. A experiência que temos na visão de um aspecto é a mesma de quando olhamos para a

nossa mão e percebemos que é a nossa mão. Ou seja, de algum modo nós temos conhecimento sobre o que é um pato ou o que é um coelho, senão em que medida diríamos que fazemos o *reconhecimento* de um pato ou de um coelho naquela imagem? A ideia de reconhecimento remete-nos para a visão das analogias (das parecenças de família) que pretende mostrar como nós fazemos o uso de uma palavra ou que entendemos o uso de uma palavra, aprendendo a jogar um jogo de linguagem, etc., porque encontramos parecenças entre o *novo* e o que já tínhamos reservado. Esse reservado é, na verdade, todo o escopo imagético, conceptual, gramatical que adquirimos através da nossa forma de vida; ou seja, a nossa visão do mundo integra todos esses aspectos e possibilidades. E é assim que nos orientamos. Aliás, na medida em que o próprio conceito de mundo, enquanto “representação do mundo” ou “visão do mundo” não se decompõe propriamente, pois ele é uma síntese da nossa forma de o compreender, então isso aponta para a ideia de que aquilo que vemos, que temos sempre diante dos olhos, antes de dar qualquer sinal de se mostrar diferente do que era, se compõe do seu próprio aspecto unitário.

O que é aqui também assinalável é que quando nós falamos da mudança de aspecto, em relação à figura C-P, referimo-nos à mudança que acontece com ela (ao elemento empírico). Mas será assim? Na verdade, o correto seria dizer que nada na imagem se modificou de facto. O elemento “exterior”, digamos assim, manteve-se igual, intacto. Se assim é, então a mudança tem de ocorrer do outro lado do contacto, do lado “interior”, querendo isso dizer que a alteração ocorre em nós, nos nossos sentidos e na nossa percepção. Wittgenstein provocativamente ilumina a questão: “A quem diz ‘agora para mim isto é um rosto’ pode fazer-se a pergunta: ‘A que metamorfose é que estás a aludir?’” (*IF*, II Parte, xi, §17)

Severin Schroeder pergunta: ver ou interpretar? O próprio Wittgenstein refere-se à *visão* de um aspeto. E não seria *interpretar* uma outra coisa? O comentador acaba por reconhecer:

Uma consideração crucial para Wittgenstein justificar chamar à percepção do aspeto visual “ver” é que ela envolve uma certa atitude em relação a um objeto, especialmente o objeto interno de uma representação pictórica. Aqui, *ver-cómo* é

tomado não apenas num sentido episódico, mas também como uma postura contínua e amplamente disposicional. (Schroeder, 2010, p. 362)⁷¹

Na verdade, aquilo que caracteriza ter uma visão acerca de alguma coisa é exatamente ela ser uma compreensão ou, melhor, uma síntese compreensiva, onde uma multiplicidade de aspectos se subsumem nessa sinopticidade. Assim, pode-se afirmar que “reparar num aspecto tem valor cognitivo e perceptivo”, como indica Crespo. Para além disso, o notar de um aspecto está também relacionado com uma alteração da visão neste sentido: aquilo que *agora* tem um aspecto diferente do habitual estaria já aí diante dos nossos olhos. Isto confirma-se, por exemplo, pelo facto de a imagem, em si mesma, o desenho em si mesmo, não se alterar. O movimento da visão parece, por isso, estar alojado numa disposição essencial para ver. Se eu não quiser ver alguma coisa, posso fechar os olhos. Ou posso modificar o meu modo de olhar. Por exemplo:

No caso de um desenho, a consequência de ver diferente podia ser que fosse copiado de outra forma; no caso de uma peça musical, ouvi-la de maneira diferente pode resultar em ser cantada, tocada ou assobiada de maneira diferente; no caso de um poema, pode ser lido de forma diferente. (UEFP, p. 515)

A vivência de um aspecto é, assim, “igual a um fazer” (UEFP (MS 169), p. 266), a um trazer para dentro do mundo, a um incluir. Mas, na medida em que a vontade de ver pode contribuir para a modificação dos aspectos, não seria estranho dizer que esse fazer decorre também do imaginar. Imaginar é criar uma hipótese na “representação do mundo”, uma hipótese de sair do ponto de vista onde sempre se está ou de o ver para além da sua forma inicial. Diz oportunamente Wittgenstein: “Um homem está *prisioneiro* num quarto se a porta não estiver trancada e abrir para dentro, enquanto não lhe ocorrer que é preferível

⁷¹ No original: “One crucial consideration for Wittgenstein to justify calling visual aspect perception ‘seeing’ is that it involves a certain attitude towards an object, especially the internal object of a pictorial representation. Here, *seeing-as* is taken not only in an episodic sense, but also as a continuous and largely dispositional stance.”

puxá-la a empurrá-la.” (CV, 1942, p. 68) Uma analogia eficaz seria: um homem está infeliz na sua vida até que lhe ocorra olhá-la de uma modo diferente desse.

Aqui a comparação com Kant é quase imediata. Quando Kant reflete a propósito da formulação do juízo, o que ele nos diz é que o sujeito joga (num jogo livre) fundamentalmente com o seu campo de possibilidades já detidas para *reconhecer*, tratando-se de um jogo imaginativo. Esse é comparável ao esforço de compreender um jogo de linguagem determinado. Isto é, quando nos detemos face a um aspecto desconhecido, o que sucede efetivamente, em termos epistemológicos, é que nós não temos antecipadamente um conjunto de regras que nos permitam jogar com ele; e isso só se torna possível na medida em que, no âmbito das nossas possibilidades, acabamos por descobrir uma forma viável. Segundo a proposta kantiana, isso seria aquilo que constantemente somos levados a fazer: jogar com a imaginação (ou, se quisermos, modificar a visão sobre aquilo que já se detém). Leia-se:

As faculdades do conhecimento, que através desta representação são postas em jogo, estão com isto num livre jogo porque nenhum conceito determinado as limita a uma regra particular de conhecimento. Portanto, o estado de ânimo nesta representação tem que ser o de um sentimento do jogo livre das faculdades de representação numa representação dada para um conhecimento em geral. Ora, a uma representação pela qual um objeto é dado, para que disso resulte em geral conhecimento, pertencem *a faculdade da imaginação*, para a composição de múltiplo da intuição, e o *entendimento* para a unidade do conceito, que unifica as representações. Este estado de um *jogo livre* das faculdades de conhecimento numa representação, pela qual um objeto é dado, tem que poder comunicar-se universalmente; porque o conhecimento como determinação do objeto, com o qual representações dadas (seja em que sujeito for) devem concordar é o único modo de representação que vale para qualquer um. (Kant, 2017, p. 106, A 28-29).

Ainda em linha com Kant, parece ser possível dizer que o que está em causa é que a imaginação encontra aspectos que vêm a ser inseridos na própria representação, o que Wittgenstein sugere do seguinte modo: “um aspecto desponta e extingue-se. Se quisermos

que o aspecto permaneça desperto em nós, temos de o apreciar uma e outra vez.” (UEFP, p. 137) Um aspecto que irrompe subitamente só no momento em que irrompe pode verdadeiramente surpreender-nos, digamos assim. Depois já não nos surpreende, a não ser que renovemos o olhar sobre ele. Por isso, como Wittgenstein admite ainda, ver um aspeto é realmente um exercício da vontade e não apenas uma disposição natural dos sentidos:

Podemos dizer a alguém: olha agora *assim*. Tenta ver outra vez a semelhança. Ouve o tema *assim*, etc. Mas é com isto o ver um acto voluntário? Não é mais a maneira de olhar que provoca esse ver?

Posso, por exemplo, ver o esquema do cubo *assim*, enquanto dirijo o olhar para *estes* cantos em particular. Quando faço isso, acontece a alteração do aspeto. Aqui *sei* como *faço* isso. Por outro lado, se considero um *F* deste ou daquele modo, não estou consciente disso.

O aspecto é dependente da vontade. É, por isso, parecido com a imaginação. (UEFP (MSS 137-138), p. 140)

O despontar de um aspecto tem, assim, a forma de uma abertura: a abertura da visão do mundo, a sua modificação. Podemos manter-nos onde estamos ou podemos permanentemente criar esse espaço. Se é verdade, como se disse no ponto anterior, que a nossa gramática, enquanto forma de vida, que a nossa visão do mundo pode, em certa medida, representar um limite, não se tinha em vista senão este encerrar da disposição para alcançar os novos aspectos do mundo. Decidir viver permanentemente nessa atenção, sem prejuízo de perdemos a conexão geral com o todo, significa conceder amplitude ao nosso espaço compreensivo, mas realmente carregá-lo de possibilidades. Monk, na sua interpretação sobre as intenções de Wittgenstein a respeito da investigação da visão de um aspecto, refere-se a esta permanência como uma atitude cultural, uma forma de viver que se pauta pela atividade da abertura:

O que é ainda necessário para que as pessoas estejam atentas aos “aspectos” (e, portanto, para que o humor, a música, a poesia e a pintura tenham

algum significado) é uma cultura. [...] Ver os aspetos, compreender a música, a poesia, a pintura e o humor, são reações que pertencem e só podem sobreviver dentro de uma cultura, uma forma de vida. [...] A preocupação [de Wittgenstein] era enfatizar a variedade irreduzível da vida. (Monk, 1991, pp. 531-532 e 537)⁷²

⁷² Parênteses retos nossos. No original: “What is further required for people to be alive to ‘aspects’ (and, therefore, for humour, music, poetry and painting to mean something) is a culture. [...] Seeing aspects, understanding music, poetry, painting and humour, are reactions that belong to, and can only survive within, a culture, a form of life. [...] His concern was to stress life’s irreducible variety.”

EXCURSO

O JOGO GRAMATICAL ENQUANTO ATIVIDADE PLÁSTICA: CRIAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO

Quando pensamos em jogo, dificilmente não se nos reporta ao pensamento o verbo “brincar”. É certo que quando pensamos em jogos, no âmbito da filosofia de Wittgenstein, esses não podem ser senão entendidos como uma forma de mostrar que o sistema da nossa linguagem se compõe por regras que em nada são estáticas, mas que, pelo contrário, variam de lugar para lugar, de jogo de linguagem em jogo de linguagem. Mas, se assim é, então a ideia de jogo como brincadeira pode muito bem manter-se. Isso não significa que a linguagem serve somente para isso, para brincar; falamos, por vezes, de coisas muito sérias, mas o que é certo é que nós usamos a linguagem no âmbito de todas as nossas atividades. Quer isto dizer o seguinte: a linguagem tem muitas formas e manifesta sentidos e significados das mais diversas maneiras; o sistema da linguagem compõe-se de um vasto conjunto arbitrário de signos, símbolos e outros elementos, dispostos entre si, para compor a representação compreensiva do mundo em que vivemos. Ora, isso só mostra como essa visão do mundo é pautada por uma qualidade naturalmente plástica. Tal e qual como se tinha admitido no *excurso* do primeiro capítulo, nós não temos razões para admitir que os nossos conceitos estivessem, antes de *tudo*, aí à mão para serem usados, e é também isso o que está em causa. O que sabemos é que hoje nós comunicamos com eles, e comunicamos sem que o sentido seja o mesmo daquele que lhes foi conferido originalmente. É claro que há casos em que a espessura histórica dos conceitos é mais larga do que noutros, mas não deixamos de perceber, à luz das declarações de Wittgenstein em torno da “magia” da nossa linguagem, feitas a propósito da sua crítica a Fazer, que é assim que se passa. Vergílio Ferreira oferece também uma boa imagem para esse facto. Escreve:

Escapa-nos a infinidade de relações já herdadas no simples ato de pensarmos “terra”, “pão”, “esperança”, “morte”. Porque um simples vocábulo tem uma complexíssima carga humana de sentido que lhe vem de uma infinita rede de relações que a esse significado determinou. Não penso “morte” como se pensou há séculos, e assim esta minha “morte” é um ponto de convergência de milhões de atos e pensamentos que lhe estruturaram o sentido com que a essa morte eu a penso. (Ferreira, 2011, pp. 123-124)

A naturalidade com que os nossos conceitos surgem testemunha a própria liberdade que os caracteriza. Por muito que se encontrem sujeitos a regras, eles são, ainda assim, matéria plástica, como o é a tinta para a pintura. Se assim não fosse, nós não poderíamos escrever um poema. As normas da poesia são totalmente diferentes daquelas que legislam os jogos de linguagem mais universais, digamos assim. Não existe um poema que seja semelhante a outro ou, melhor, não é porque alcançamos a leitura “eficaz” de um que passamos a estar capacitados para ler um outro. As regras de leitura da poesia são únicas em cada caso e, mais ainda, são únicas para cada um de nós, no âmbito das analogias que conseguimos fazer, para se falar em termos wittgensteinianos.

Kieran chama à atenção para um aspeto relevante. É que muitos dizem que a arte apenas serve para nos entreter “com imaginações sobre mundos de faz de conta”, com “trivialidades”. Por isso, a arte não pode ser senão entendida como tendo, “na melhor das hipóteses, uma relação acidental com o conhecimento” (Kieran, 2011, p. 376) Mas em que medida podíamos, assim, ficar admirados ou extasiados com alguma coisa? Quando pensamos na arte, no contexto da epistemologia, quase sempre provocamos uma separação entre o que é um juízo estético e um juízo de outra natureza. Queremos justificar crenças para as quais cognitivamente nem sempre é possível oferecer uma explicação. “Um caminho”, prossegue ainda Kieran, “envolve enfatizar até que ponto o significado cognitivo das obras não é redutível ao conhecimento, mas está intimamente relacionado à compreensão” (*ibid.*, p. 377).

Estes parecem realmente ecos daquilo que é proposto por Wittgenstein. Na verdade, a forma como compreendemos a noção de jogos de linguagem não nos leva senão a pensar

que a cada lance gramatical o que fazemos é uma ativação da nossa compreensão, esse cálculo que preenche as palavras (os sons, os gestos) e que as ativa. E que quando não estamos habilitados ainda a jogar, se suspende a palavra, sem que isso signifique que o pensamento se ausente. Ao contrário, estar no mundo é estar-se disponível para receber tudo aquilo que acontece e, por isso, andar sempre entre os jogos de linguagem. São essas as nossas circunstâncias. Até mesmo quando criamos um objeto artístico, que escapa à significação. Mas o que é que isso quer dizer?

Nós de facto só criamos o poema porque temos já um conhecimento acerca do que uma determinada palavra significa, isso é o que nos permite usá-la numa nova direção. Estamos, de novo, a brincar (a explorar livremente entre múltiplas possibilidades). E isto está inteiramente ligado a qualquer exercício relacionado com a significação. Quando na nossa mente nós procuramos as palavras certas para um determinado efeito, seja ele escrever um texto poético ou declarar algo quotidianamente, o que fazemos é uma pesquisa interior dos nossos conceitos. Num sentido kantiano, nós colocamos a imaginação a favor desse trabalho. Ora, o que é ainda mais evidente é que quando as regras são verdadeiramente novas e únicas, esse processo de pesquisa é muito mais intenso e muito mais longo, parece que constantemente se renova, constantemente escapa à compreensão. Sentimos que as palavras nos faltam. E é exatamente isso o que acontece. Nos termos wittgensteinianos, podíamos dizer: não me sei orientar, não sei jogar este jogo.

É, por isso, que esse movimento de modificação das regras é o movimento de que vive o artista: condenado a ser livre, dizia Picasso. O que o artista faz, sempre, é procurar jogos que não podem ser universalmente jogados. São de um tipo particular, mas não deixam de o ser, senão como podíamos dizer: “isto é uma obra de arte”, “é bonita”, “sinto tristeza quando a olho”? O que o jogo da arte tem de especial é precisamente a sua capacidade para nos desafiar o espaço compreensivo, onde cada um de nós age (compreensivamente) com o que tem. As regras, de algum modo, não as podemos aprender “definitivamente”. Talvez nos possamos cultivar no sentido de nos habilitarmos a reconhecer o jogo da arte, mas isso será sempre apenas reconhecer que isto é uma obra de arte porque requisita um jogo cujas regras eu desconheço e é tão particular que não consigo encontrar pareças com mais nada, não consigo fazer analogias que me suportem a leitura ou, pelo menos, não uma leitura *permanente*.

O que é certo é que nós estamos sempre envolvidos com a linguagem e que, de uma forma ou de outra, não só por via do jogo artístico, mas por via da própria natureza das coisas, não podemos prever o que no seio dela acontecerá. Ninguém poderá opor-se ao facto de o nosso caminho ser imprevisível. Ou, como escreve Goethe (2013, p. 9): “A natureza não tem um sistema, *tem* simplesmente; é vida e ritmo, nasce de um centro desconhecido e dirige-se para um limite não reconhecível.” No *Tractatus*, Wittgenstein também o admitia ao dizer que nenhum evento do mundo é antecipável. Nesta segunda fase, talvez *corrigisse* a ideia: que os fenómenos do mundo são imprevisíveis na medida em que o manifestam as nossas gramáticas. Podíamos dizer: por muito que a probabilidade esteja a favor de o sol nascer amanhã, nós não temos como afirmar que isso acontecerá. E, contudo, acabamos de agendar um encontro com um amigo para amanhã de tarde!

O que rompe com a conformidade dos nossos jogos de linguagem é precisamente o facto de eles, por natureza, estarem preparados para serem corrompidos. Conforme Wittgenstein advoga, as regras não são estáticas e elas estão sempre a ponto de sofrerem um desvio. Não será aliás isso o que acontece o tempo todo? O acordo comum a que nossos jogos estão sujeitos e as margens pouco definidas da visão *universal* do mundo que temos devem-se ao facto de a nossa aprendizagem da linguagem, que é simultaneamente uma aprendizagem do mundo, ser gerada a partir de um ponto de vista único e, por isso também, de uma vida marcada por essas diferenças. Se pedíssemos a todas as mulheres e a todos os homens do mundo que fizessem anotações num livro de Musil, teríamos o texto de Musil dado em quase toda a sua amplitude e essa leitura seria certamente reveladora dessa diversidade compreensiva. Isso comprovaria também o que temos em vista assinalar: é que mesmo que nas *Investigações Filosóficas* não haja privacidade linguística, as diferenças dos nossos contornos são evidentes quando depositas contra o pano de fundo geral. Por isso é tão importante olhar para o outro, como sugere Wittgenstein: “Não te faças a pergunta: ‘como é que eu sei *no meu caso?*’- ‘Pergunta: o que é que eu sei dos outros?’ (IF, II parte, xi § 97) Olhar para fora de nós é verdadeiramente uma forma de ganhar amplitude na nossa visão, é ver os objetos fora do nosso campo de significado. E isso é tão útil para a filosofia como para a vida de um homem. É isso o que está em causa na ideia dada pelo ponto de vista da eternidade, em Wittgenstein, analisado no primeiro capítulo da tese e que encontra ecos neste parágrafo da sua fase posterior:

A maneira de resolver o problema que vês na vida é viver de um modo que faça o que é problemático desaparecer. O facto de a vida ser problemática mostra que o contorno da tua vida não encaixa no molde da vida. Portanto, deves modificar a tua maneira de viver e, logo que a tua vida se encaixe no molde, o que é problemático desaparecerá. (CV, 1937, p. 47)

Porque essa é uma visão sinóptica, assim como descreve Crespo:

É uma visão cuja possibilidade não é *a priori*, mas construída. A visão sinóptica, como Wittgenstein diz em *Zettel*, corresponde a um seu anseio, logo resulta de um esforço da visão e de uma disciplina de observação. [...] a visão sinóptica implica uma atividade incessante, exige estar-se sempre a começar de novo, porque as palavras, tal como a vida, estão em permanente fluxo, e isso significa que não existem formas finais e que cada forma se desenvolve a partir de outra, dá origem a outra e, portanto, a clareza da visão tem de estar sempre a ser reconquistada. (Crespo, 2011, p. 277)

Nesse sentido, a arte só pode ser entendida como a manifestação máxima da natureza imprevisível (que pode ser também gerada) da nossa compreensão do mundo. Aquilo a que chamamos “visão do mundo” é um espaço compreensivo sempre em aberto, por muito que achemos ter já todas as condições para viver nele. E, de facto, parecemos ter: aquilo que fazemos constantemente é jogar com tudo aquilo que nos é colocado diante dos olhos. Por isso, a ideia de eternidade tem aqui também uma ligação com a arte, pela medida da transgressão ou da transgressão contemplativa, se quisermos. “Sair do mundo” é sempre ainda um estar nele, não tem que ver com uma fuga ao espaço, com uma fuga ao domínio de um saber estático. É que, por vezes, parece confortável manter essa estabilidade, olhar para as coisas sempre do mesmo modo. Talvez seja essa a razão pela qual muitos de nós têm dificuldade em manter uma relação com o objeto artístico, talvez porque ele cause o desconforto de não sabermos o que fazer com ele. Contudo, se é verdade que as regras se alteram constantemente, por muito que a subtileza de algumas transformações o possa

dissimular, o mundo acabará sempre por se mostrar novo, e aí estaremos, outra vez, diante de um desafio compreensivo.

O desafio pode, no entanto, ser maior ou menor, dependendo da experiência de cada um; estar habilitado para jogar os jogos de linguagem, assinalava Wittgenstein, é ter reservas que nos permitam fazer o caminho das analogias e encontrar uma saída. A arte tem, por isso, aí algo a dizer: ajuda-nos a sair do conforto das regras já conhecidas, treina-nos no exercício da compreensão que escapa, mostra-nos novas possibilidades. Mas isso só significa, no nosso entender, que a arte é parte das nossas formas de vida, é parte das hipóteses aí já depositadas e é, aliás, também a base do nascimento de qualquer jogo.

OBSERVAÇÕES FINAIS

A DIFERENÇA ENTRE CONHECER E COMPREENDER

No âmbito de uma análise epistemológica de qualquer tipo, a pergunta que devemos fazer é sempre: “o que é, afinal, saber?” Contudo, antes de mais, é preciso saber para onde olhar. Wittgenstein colocaria, nesse momento, uma nova questão: “como usamos a palavra ‘saber’?” Quando olhamos para a palavra “saber” percebemos que a usamos em múltiplos contextos; por exemplo: “eu sei que tive um sonho”, “sei que amanhã é domingo”, “sei que o meu gato tem fome”, “sei que ele não me vai falhar”, etc. O que a palavra “saber” parece apontar nestas situações pode sintetizar-se nas seguintes hipóteses: já tive um sonho antes, hoje é sábado, sempre que respondo com comida a esta forma de miar, o meu gato come e não mia mais, ele nunca me falhou, etc. Ora, o que todas elas manifestam é que algo as antecedeu e que aquilo que fazemos ao afirmar que sabemos, naqueles sentidos, é reconhecer uma hipótese. Essa ideia de *reconhecimento* que aponta para um “ver de novo” sugere que, antes de mais, um conjunto de possibilidades para o reconhecimento tem, de algum modo, que andar connosco. Mas essas possibilidades não se definem por estados psicológicos, lógicos ou metafísicos de qualquer tipo, como facilmente se admite em epistemologia. Segundo a leitura que fazemos da proposta de Wittgenstein para os jogos de linguagem, são precisamente as possibilidades que nós temos de fazer analogias, na tentativa de nos habilitarmos, de sermos capazes, de entrar naquele contexto de significação que sustenta uma tal ideia de reconhecimento. Veja-se o exemplo dado por Hacker:

‘Como é que sabes?’ pode surgir agora. Assim, a criança aprende a responder ‘eu vi-o no jardim’ e ‘eu posso ouvi-la lá fora’. Ele aprende a brincar ‘eu espio com o meu olhinho’, e assim por diante. Em suma, ele aprende o uso de verbos de percepção como operadores de descrições de *perceptibilia* e como indicativos para validar fontes de conhecimento. Ele aprende o uso na primeira pessoa e o uso na terceira pessoa. Ele aprende a aplicação infundada de verbos da visão como operadores em descrições de *visibilia* qualificadas por sensitivos visuais, que ele foi capaz de relatar usando a sua visão, ou seja, observando, olhando e localizando. (Hacker, 2013, p. 76)⁷³

“Saber” está, por isso, mais relacionado com o “achar”, com o descobrir. É isso o que fazemos constantemente: encontrar uma forma de participar na ação. “Saber” está, por isso, também relacionado com o compreender. Esta compreensão é uma manifestação do domínio de uma capacidade de agir nos jogos de linguagem. Quando se fala do cálculo gramatical é isso o que o filósofo põe à vista. Quando usamos as palavras nós movemo-las sobre um pano de fundo, como movemos as peças sobre o tabuleiro num jogo de xadrez. Conferimos-lhes um sentido de atuação naquele jogo, como o resultado da interação de múltiplos aspectos que se envolvem no resultado daquele cálculo, como quando somamos o valor de dois algarismos. O uso é verdadeiramente aquilo que não só anima os nossos conceitos, lhes confere alguma utilidade, como também aquilo que mostra como compreendemos as possibilidades que eles têm para figurar numa ou noutra circunstância, *i.e.* para aí serem utilizados de uma e não de outra maneira.

Por isso, “saber” é um conceito que representa não tanto um espaço de conhecimento, mas um espaço de compreensão. Ele deriva da nossa forma de articulação com o mundo, por ser aquilo que sustenta a nossa visão sobre as coisas. A nossa vida não pode ser separada das nossas gramáticas; se elas reflectem a nossa forma de viver, isso quer dizer que elas reflectem a nossa compreensão do mundo e, por isso, através da linguagem e

⁷³ No original: “‘How do you know?’ can now arise. So the child learns to reply ‘I saw him in the garden’, and ‘I can hear her outside’. He learns to play ‘I spy with my little eye’, and so on, and so forth. In short, he learns the use of verbs of perception as operators on descriptions of perceptibilia, and as indicative of validating sources of knowledge. He learns the first-person use and the third-person use. He learns the groundless application of verbs of vision as operators on descriptions of visibilia qualified by visual sensibles, which he has been able to report on using his sight, *i.e.* on looking, watching, glancing, and spotting.”

das nossas ações, o que nós mostramos é precisamente a forma como vivemos nele. Esta é a razão pela qual o olhar da epistemologia deve ser dirigido muito mais para o movimento da compreensão do que para a fundamentação dos juízos. Se uma fundamentação justificativa for possível, então ela é realmente apenas uma possibilidade dada pelo movimento da compreensão dentro de um jogo de linguagem. “Para Wittgenstein”, escreve Hagberg,

[a] complexidade, e não a redução à essência unitária, é o caminho para o esclarecimento conceptual. A redução a um modelo simplificado, ao contrário, produz apenas a ilusão de esclarecimento na forma de um encarceramento conceptual (“uma imagem manteve-nos cativos” [ou “Estávamos presos a uma imagem”]). (Hagberg, 2014, p. 5)⁷⁴

Tal e qual como Wittgenstein afirma, “[o] filósofo não é um cidadão de uma comunidade de ideias. É isto que o torna um filósofo” (Z §455), com isto querendo realmente dizer que o filósofo tem que se distanciar dessas circunstâncias e perceber como esses movimentos do saber são movimentos de compreensão feitos no âmbito de um jogo de linguagem. Porque, caso contrário, aquilo que o filósofo verá serão as utilizações “mágicas” dos conceitos e, se não puder reconhecer o que essa magia provoca, o que ela significa, facilmente poderá cair em argumentos metafísicos que apenas o confundirão a respeito do que se passa. Não existem aspectos escondidos sobre o nosso conhecimento: esse é o grande contributo de Wittgenstein. Tudo está à vista na forma como comunicamos e na forma como vivemos. Por isso, o objeto da epistemologia é verdadeiramente as circunstâncias gramaticais dos homens.

O que a ideia de “gramática” sustenta é sobretudo a falta de necessidade da justificação de alguma coisa. As coisas estão e passam conforme se passam. Por isso, a segunda fase da filosofia de Wittgenstein é tão interessante do ponto de vista epistemológico. Ela oferece uma redefinição do próprio objeto de estudo desta disciplina e

⁷⁴ No original: “For Wittgenstein complexity, and not reduction to unitary essence, is the route to conceptual clarification. Reduction to a simplified model, by contrast, yields only the illusion of clarification in the form of conceptual incarceration (‘a picture held us captive’).”

redefine o lugar a partir de onde o filósofo se questiona. O objetivo de Wittgenstein é este desde o início da sua filosofia e não temos razões para acreditar que mesmo os seus escritos mais tardios revelem uma outra proposta. Na verdade, aquilo que verificamos é que o trabalho feito nos seus últimos textos não se solta já do método traçado anteriormente, e aqui estamos de acordo com a proposta de Venturinha (2022). Esse é um esforço de reabilitação metodológica que começa no *Tractatus*, erra, e se redefine na sua segunda filosofia, ficando assim terminado. Todas as outras transformações terapêuticas que Wittgenstein ainda leva a cabo ao longo das suas restantes reflexões e até ao final da sua vida são propostas dessa mesma metodologia: ajustar o ponto de vista, atravessar o nevoeiro que não nos deixar *ver*, olhar para as palavras nas suas aplicações comuns, testar as suas aplicações, etc. são termos definidos pelo seu método, são, chamemos-lhes assim, as ferramentas do seu método. Em linha com Beale diríamos que o que aí temos sempre são “fenómenos naturalistas” para os quais Wittgenstein define um método que é definir representações pesquisáveis da gramática. Leia-se:

Segundo esta interpretação, Wittgenstein procura trazer à tona factos gerais sobre a natureza humana como factos aos quais devemos prestar atenção para elucidar certos conceitos. Tais 'observações' (*Feststellungen*, IF §415) sobre a natureza humana funcionam como 'lembretes' (IF §127) das maneiras como usamos as palavras e quão distantes do seu uso nos podemos tornar quando, por exemplo, nos engajamos em teorizações metafísicas. (Beale, 2020, p. 68)⁷⁵

O trabalho aqui desenvolvido só fará sentido se entendermos isto: que o contributo de Wittgenstein, no âmbito do qual procedemos à nossa análise, foi ter apresentado, em todas as suas dimensões, limites e possibilidades, o nosso quadro de significação como um espaço que acolhe tudo aquilo que fazemos, que pensamos, que aprendemos e que dizemos conhecer; e, ainda assim, que essa é a própria apresentação das nossas circunstâncias epistemológicas, ou seja, a forma como estamos expostos ou dispostos ao

⁷⁵ No original: “On this interpretation, Wittgenstein seeks to bring general facts about human nature into clear view as facts to which we should pay attention to elucidate certain concepts. Such ‘observations’ (*Feststellungen*, PI §415) about human nature function as ‘reminders’ (PI §127) of the ways we use words and how far detached from their use we can become when, for example, engaging in metaphysical theorizing.”

mundo e para o mundo. Por isso, os conceitos de “mundo”, “gramática”, “limites e eternidade” são, do nosso ponto de vista, os conteúdos que, quando totalmente definidos à luz da filosofia de Wittgenstein, se apresentam enquanto síntese conceptual de suporte à caracterização desse espaço compreensivo onde tudo encontra o seu lugar na nossa vida (na experiência de todas as coisas) e a partir de onde todo o saber começa.

CONCLUSÃO

O objetivo fundamental deste trabalho foi oferecer uma leitura sobre a possibilidade de, a partir da filosofia da linguagem de Wittgenstein, se considerar um conjunto de princípios e elucidações a respeito de um conceito de mundo que é expressão de um sistema representativo a partir de onde o todo se conhece e é intuído em termos de uma unidade simultaneamente antecipável e imprevisível. Tal concepção apresenta contornos relevantes para o estudo do conhecimento e cremos que, ao assentar em ideias como “visão do mundo” ou “mundividência” (*Weltanschauung*), a leitura oferece contributos a uma reflexão de natureza estética em torno do fenómeno do conhecimento, quando caracterizado a partir da natureza *poiética* do seu (nosso) próprio sistema formulativo ou representacional, conforme aqui foi sendo delimitado.

Por isso, de acordo com aquilo que procurámos deixar claro ao longo do trabalho, o nosso propósito não é desenvolver nem uma teoria epistemológica nem uma teoria estética sobre o conceito de mundo, mas estabelecer princípios de investigação sobre aquilo que o conceito designa e que se prende com o ato de conhecer. Para isso serviram-nos também os conceitos wittgensteinianos de gramática, limites e eternidade, que assinalámos desde a introdução da tese. Esses não só são recorrentes na obra de Wittgenstein, ainda que sofram dentro dela algumas modificações, como delimitam perfeitamente, do nosso ponto de vista, a esfera de equacionamento dos nossos princípios investigativos; assim é, de tal modo, que nos parece que, juntos, eles configuram uma própria apresentação do lugar onde tudo se passa, a saber, a união dada entre “mundo” e “visão do mundo”.

Contudo, isto só é possível estabelecer porque entendemos aqueles conceitos numa direção específica. Ao longo deste trabalho, vimos como quer no *Tractatus*, quer na fase posterior da filosofia de Wittgenstein, o conceito de “mundo” ganha os seus contornos a partir da ideia de “compreensão”. De facto, a diferença entre estabelecer uma epistemologia ou oferecer fundamentos para uma pesquisa epistemológica tem que ver com isto, residindo isso na diferença que fazemos entre “compreender” e “conhecer” ou “saber”. É claro que para se poder chegar a todas as dimensões e consequências do “conhecer” ou do “saber” em Wittgenstein, teríamos de explorar os seus escritos mais tardios, nomeadamente o texto *Da Certeza*. Contudo, as propostas que encontramos de leitura sobre esses textos, acerca do que pode estar em causa na epistemologia de Wittgenstein nessa fase, não estão, na sua maioria, nem disponíveis para a natureza estética ou intuitiva que identificamos na exposição dos conceitos de “gramática” e “jogos linguagem” que encontramos nas *Investigações* e, por isso, anteriores ao texto *Da Certeza* (pelo menos na fase de redefinição do método filosófico de Wittgenstein), nem para a pesquisa da natureza do próprio sentido de conhecimento através da ideia de compreensão, em vez da justificação dos próprios elementos do conhecimento. Isso justifica, de algum modo, a nossa opção por deter a análise da obra de Wittgenstein onde o fizemos, por se considerar que até essa altura se encontram expostos os argumentos essenciais para a definição das bases da pesquisa epistemológica que pretendemos estabelecer. No entanto, dois textos, um deles relacionado com conhecimento estético e outro relacionado com a epistemologia do último Wittgenstein no *Da Certeza*, fazem uma aproximação ao que temos em vista esclarecer.

O primeiro, o ensaio “Aesthetic Knowledge” de Kieran (2011), oferece uma visão sobre o objeto artístico como elemento compreensivo dado num espaço comum de apreensão, incluindo-o no equacionamento de uma epistemologia que o autor entende ser não mais uma estabilização de conhecimento, mas uma transitoriedade compreensiva. Isso fá-lo notar como aquilo que quase sempre requisitamos para a pesquisa em epistemologia são justificações para os nossos juízos que fundamentam um espaço de relações a partir de onde eles são gerados ou, então, que procuramos pela identificação dos processos cognitivos aí envolvidos. Ora, aquilo que Wittgenstein procura, ao longo da fase aqui trabalhada, é precisamente combater os vícios da filosofia de se misturar com outras

disciplinas científicas, nomeadamente, com as ciências da cognição, como é a psicologia. Esse não é o campo de estudo da filosofia, mas um outro. O que está verdadeiramente em causa é um redirecionamento do olhar para os factos linguísticos e para a forma como eles se comportam no espaço onde circulam, para a forma como nós nos comportamos no espaço compreensivo em que circulamos. É, pois, convicção wittgensteiniana que os factos, assim analisados, mostram o que é ter uma “visão do mundo”, onde ela está enraizada originalmente e o que, a partir dela, é ou não é possível fazer.

O segundo é um artigo muito recente de Venturinha, “Caught in the Language-Game” (2022), que propõe uma análise das teses dominantes sobre a epistemologia do Wittgenstein do *Da Certeza*, oferecendo um horizonte de exploração baseado na compreensão que faz dos “jogos de linguagem” de Wittgenstein, como alternativa a essas teses. Aquilo que o autor apresenta é exatamente aquilo que sustenta, em parte, o que aqui se pretende elucidar e sobre que fomos refletindo ao longo do trabalho. A certa ponto do texto, já na sua fase de discussão a que Venturinha chama “Self-Justifying Language-Games”, lemos:

Wittgenstein não está preocupado com a nossa possível incapacidade de compreender significados mutáveis, uma vez que a linguagem quotidiana mostra que podemos. O perigo que ele identifica surge quando os filósofos confundem os usos metafísicos das palavras com os comuns. Para ele, a atividade da filosofia consiste, em grande parte, em esclarecer os mal-entendidos que surgem quando não prestamos atenção às várias maneiras mediante as quais os conceitos são empregados de acordo com as circunstâncias. (Venturinha, 2022, p. 1051)⁷⁶

Ora, este é o ponto de partida para aquilo que aqui identificamos. De facto, a proposta filosófica do segundo Wittgenstein não pode deixar de ser entendida como um método de olhar para as nossas circunstâncias. Essas circunstâncias são precisamente aquilo a que aqui

⁷⁶ No original: “Wittgenstein is not concerned with our possible inability to understand shifting meanings, since everyday language shows that we can. The danger he identifies emerges when philosophers confound metaphysical uses of words with ordinary ones. For him, the activity of philosophy largely consists in clearing up the misunderstandings that arise when we do not pay attention to the various ways in which concepts are employed according to the circumstances.”

chamamos “fundamentos para uma teoria do conhecimento” e, conforme fomos procurando mostrar, que a sua natureza, a natureza desses fundamentos, dessas circunstâncias, é plástica, criadora, transformadora, *poiética*, no sentido em que o pretendemos assinalar. Assim, o que procuramos é evidenciar o papel que na proposta de Wittgenstein é atribuído ao filósofo em geral: olhar para aquilo que tem diante dos olhos e, nesse caso, perceber, quando o estudo é epistemológico, para onde dirigir a sua atenção. O que a proposta de Venturinha nos dá nesse texto, por considerar precisamente os jogos de linguagem como a base de toda a produção de ideias e de comportamentos, que se justificam, como ele diz, a si mesmos, pois eles são o suporte, o espaço de toda a compreensão, mostra porque as teorias epistemológicas mais internistas ou externalistas sobre Wittgenstein não estão necessariamente erradas, mas que falham o alvo principal: elas não reconhecem as circunstâncias de estarmos permanentemente envolvidos com a linguagem na extensão do que isso significa para Wittgenstein, e que se prende essencialmente não com o facto de a nossa linguagem expressar uma compreensão, mas com o facto de toda a compreensão ser adquirida através dela, na ação permanente de se jogar com ela.

Esta é a razão pela qual o conceito de “mundo” é tão importante para este trabalho, que quando entendido não no âmbito da filosofia de Wittgenstein, mas realmente colocado sob a sua luz, aparece como um espaço compreensivo de relações que expressam todo o nosso “saber” e que, assim, não é senão uma própria visão sobre as coisas. Só que essa visão não pode ser assim entendida sem a compreensão do que Wittgenstein oferece também com a ideia de gramática. A gramática, conforme pudemos apurar, é para o filósofo o espelho de uma forma de viver e, por isso, a visão do mundo está profundamente, intimamente, ligada com ela. Isso é o que justifica os seus limites; esses são dados, antes de mais, pela forma como a linguagem é *naturalmente* desenvolvida, como uma tradução, uma manifestação das nossas circunstâncias naturais. Se a linguagem tem a sua “magia”, como Wittgenstein refere nas observações a Frazer, é precisamente porque ela decorre da nossa relação natural com o mundo e se vai estabelecendo como um quadro de significação para ele. Isso não significa, ao modo tractariano, que a linguagem seja um espelho do mundo, mas antes que ela é sempre um dedo apontado na sua direção.

Assim, os argumentos estéticos surgem neste trabalho a favor da própria caracterização desse sistema como o espaço onde permanentemente fazemos lances nos jogos de linguagem. Compreender a origem dessas circunstâncias é o primeiro passo dessa qualificação estética, porque a visão do mundo é, assim, o resultado de uma tradução perceptiva e conceptual, sendo também, por isso e antes de mais, uma modificação. Com isto não estamos a apontar a uma tese construtivista ou até mesmo transcendentalista que coloque o mundo como uma produção humana e faça crer que a verdade é algo inatingível, ocultado e fora do nosso alcance, na medida em que ficamos presos à nossa própria forma de ver que somente representa os aspectos da nossa compreensão e não exatamente, não realmente, aquilo que o mundo é. O que temos em vista está mais próximo do sentido em que Heidegger usa o conceito de poesia para dizer o que é a arte, assim, como um fazer poético, uma *Dichtung*. Isso significa que a poesia aparece na arte para lhe dar o sentido daquilo que transforma, que *faz*, que cria alguma coisa. Wittgenstein apresenta essa ideia quando fala sobre o notar de um aspecto, dizendo: “[a] vivência de um aspeto é igual a um fazer” (*UEFP* (MS 169), p. 266). Esse “fazer” está, para Wittgenstein, ligado ao exercício da vontade e da imaginação; é, por isso, um fazer verdadeiramente criador. E é nesta linha que somos levados a dizer que esse sentido poético, estético – entendemos a estética, antes de mais, como o que qualifica aquilo que transforma, que se transforma em relação a uma forma inicial –, está na origem de todo o nosso quadro de significação, já que ele é o resultado de um fazer, de um notar dos aspectos. Quando Wittgenstein se apercebe de que os aspectos do mundo, nas suas imensas variações, têm um papel no nosso pensamento e nas nossas forma de viver, referindo-se a eles como aquilo que “sabemos” e aquilo que é “interessante”, como se lê no texto sobre Frazer (*ORD*, p. 39), o que ele está a perceber é já algo aparentado com o que ele refere a respeito da visão de um aspecto. Note-se como sublinhamos a palavra “interessante” acima e, sem a perder de vista, coloque-se a questão: porque é que, tendo nós sempre o mundo à nossa frente, na forma com que regularmente ele se nos apresenta, na visão de todos os dias, de repente algo irrompe com a mesma surpresa de uma primeira vez? Temos talvez duas hipóteses para responder: ou, de facto, nunca o tínhamos notado antes, ou o vimos desta vez como nunca tínhamos feito. Em todo o caso, qualquer delas aponta para a circunstância do interesse. Sobre aquilo que não nos interessa, podemos dizer que nos passa despercebido, não é verdadeiramente alvo da nossa percepção.

Esta é a razão pela qual a eternidade entra na nossa descrição das circunstâncias. Ela é uma característica própria da nossa visão do mundo, assente nas nossas gramáticas e na nossa capacidade para ver os aspectos. Não temos nenhuma “boa razão” para afirmar que as possibilidades são limitadas, a não ser pela noção tractariana do “todo limitado”. Podemos, de facto, ter a impressão de que haverá um limite, mas o que podemos dizer sobre ele é que ele é, de todo em todo, indeterminável. A eternidade aparece assim como imagem da transgressão, da possibilidade de atualização da visão, ou seja, o espaço em aberto para que o mundo se mostre ou que seja visto como algo novo.

BIBLIOGRAFIA

TEXTOS DE WITTGENSTEIN

Wittgenstein, Ludwig. 1989, *Fichas (Zettel)*, trad. Ana Berhan da Costa, rev. trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70.

_____ 1990, *Cultura e Valor*, trad. Jorge Mendes, rev. trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70.

_____ 1996, *Cultura e Valor*, trad. Jorge Mendes, rev. trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70.

_____ 2003, *Voices of Wittgenstein / The Vienna Circle – Ludwig Wittgenstein and Friedrich Waismann*, ed. Gordon Baker, Nova Iorque, Routledge.

_____ 2004, *Cadernos 1914-1916*, trad. João Tiago Proença, rev. trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70.

_____ 2008, *O Livro Azul*, trad. Jorge Mendes, rev. trad. Carlos Morujão, Lisboa: Edições 70.

_____ 2008, *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911-1951*, ed. Brian McGuinness, Oxford, Wiley-Blackwell.

_____ 2010, *Gramática Filosófica*, org. Rush Rhees, trad. Luís Carlos Borges, São Paulo: Edições Loyola.

- _____ 2011, *Tratado Lógico-Filosófico / Investigações Filosóficas*, trad. M. S. Lourenço, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____ 2011, *Observações sobre “O Ramo Dourado” de Frazer*, coord. Bruno Monteiro, ed., trad. e notas João José de Almeida, introd. e rev. trad. Nuno Venturinha, Porto, Deriva Editores.
- _____ 2012, *Da Certeza*, trad. Maria Elisa Costa, Lisboa, Edições 70.
- _____ 2013, *Big Typescript. TS 213 (German-English) Scholars’ Edition*, ed. e trad. C. Grant Luckhardt e Maximilian A. E. Aue, Oxford: Wiley-Blackwell.
- _____ 2014, *Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia*, trad. António Marques, Nuno Venturinha e João Tiago Proença, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____ 2017, *Conferência sobre Ética*, trad. António Marques, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
-

TEXTOS E ARTIGOS SOBRE WITTGENSTEIN

- Anscombe, G. E. M., 1971, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 3ª edição, Londres, Hutchinson.
- Baker, G.P. e Hacker, Peter, 1984, *Language, Sense and Nonsense: A Critical Investigation into Modern Theories of Language*, Oxford, Basil Blackwell.
- Beale, Jonathan, 2020, “Wittgenstein’s ‘Gramatical Naturalism’”, in Shyam Wuppuluri e Newton da Costa (eds.), *Wittgensteinian (adj.). Looking at the World from the Viewpoint of Wittgenstein’s philosophy*, Cham, Springer, pp. 67-90.

- Bouwsma, O. K., 2005, *Conversas com Wittgenstein 1949-1951*, org. e intro. J. L. Craft e Ronald E. Hustwit, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Relógio D'Água.
- Cahill, Kevin M., 2011, *The Fate of Wonder – Wittgenstein 's Critique of Metaphysics and Modernity*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- Cavell, Stanley, 2003, "Excursus on Wittgenstein's vision of language", in Alice Crary e Rupert Read (eds.), *The New Wittgenstein*, Londres, Routledge, pp. 21-37.
- Cioffi, Frank, 1998, *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Conant, James, 2000, "Elucidation and nonsense in Frege and Early Wittgenstein", in Alice Crary e Rupert Read (ed.), *The New Wittgenstein*, Londres, Routledge, pp. 174-217.
- _____ e Dimond, Cora, 2004, "On Reading the *Tractatus* Resolutely: Reply to Meredith Williams and Peter Sullivan", in Kölbel, M e Weiss, B (eds.), *Wittgenstein's Lasting Significance*, Londres, Routledge, pp. 42-97.
- Crespo, Nuno, 2011, *Wittgenstein e a Estética*, Lisboa, Assírio e Alvim.
- Engelmann, Mauro Luiz, 2013, *Wittgenstein's Philosophical Development – Phenomenology, Grammar, Method, and the Anthropological View*, Nova Iorque, Palgrave Macmillan.
- Gebauer, Gunter, 2017, *Wittgenstein's Antropological Philosophy*, Cham, Palgrave Macmillan.
- Glock, Hans-Johann, 2005, *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Hacker, P.M.S., 1986, *Insight and Illusion. Themes in The Philosophy of Wittgenstein*, ed. revista, Oxford, Oxford University Press.
- _____, 2013, *Wittgenstein: Comparisons and Context*, Oxford, Oxford University Press.
- Hadot, Pierre, 2007, *Wittgenstein y los Límites del Lenguaje*, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos.

- Hagberg, Garry, 2014, "Wittgenstein's Aesthetics", in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/wittgenstein-aesthetics/>
- Hanfling, Oswald, 2002, *Wittgenstein and the Human Form of Life*, Londres, Routledge.
- Horwich, Paul, 2020, "Wittgenstein on Truth", in Shyan Wuppuluri e Newton das Costa (ed.), *Wittgensteinian. Looking at the World from the Viewpoint of Wittgenstein's Philosophy*, Cham, Springer, pp.151-162.
- Klein, Terrance W., 2003, *How Things are in the World – Metaphysics and Theology in Wittgenstein and Rahner*, Wisconsin, Marquette University Press.
- Malcolm, Norman, 2001, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, Oxford, Clarendon Press.
- Margutti Pinto, Paulo R., 1998, *Iniciação ao Silêncio. Análise do Tractatus de Wittgenstein*, São Paulo, Edições Loyola.
- _____, 2002, "Crítica da Linguagem e Misticismo no *Tractatus*". *Revista Portuguesa de Filosofia*, 58, nº 3, pp. 497-518.
- Molder, Maria Filomena, 2012, "The Difference between Drawing a Conclusion and Saying: It is Like This!", in António Marques e Nuno Venturinha (eds.), *Knowledge, Language and Mind: Wittgenstein's Thought in Progress*, Berlim, De Gruyter, pp. 162-186.
- Monk, Ray, 1991, *Wittgenstein. The Duty of Genius*, Londres, Vintage Books.
- Schönbaumsfeld, Genia, 2013, "Kierkegaard and the *Tractatus*", in Peter Sullivan e Michael Potter (eds.), *Wittgenstein's Tractatus. History and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, pp. 59-75.
- Schroeder, Severin, 2010, "A tale of Two Problems. Wittgenstein's Discussion of Aspect Perception", in J. Cottingham e Peter Hacker (eds.), *Mind, Method and Morality. Essays in Honour of Anthony Kenny*, Oxford, Oxford University Press, pp. 352-371.
- Sumares, Manuel, 1994, *Sobre Da Certeza de Ludwig Wittgenstein. Um Estudo Introdutório*, Porto, Edições Contraponto.

- Teichmann, Roger, 2015, *Wittgenstein on Thought and Will*, Nova Iorque, Routledge.
- Venturinha, Nuno, 2010, *Lógica, Ética, Gramática. Wittgenstein e o Método da Filosofia*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- _____, 2022, "Caught in The Language-Game", *Topoi*, 41, n.º 5, pp. 1043-1055.
- von Wright, Georg Henrik, 2001, "A Biographical Sketch", in Norman Malcolm (ed.), *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, Oxford, Clarendon Press, pp. 3-20.
- Zalabardo, José L., 2015, *Representation and Reality in Wittgenstein's Tractatus*, Oxford, Oxford University Press.
-

OUTROS TEXTOS E ARTIGOS

- Ferreira, Vergílio, 2011, *Invocação ao meu Corpo*. Lisboa: Quetzal Editores.
- Foucault, Michel, 2005, *As Palavras e As Coisas: Uma Arqueologia das Ciências Humanas*, trad. António Ramos Rosa, Lisboa, Edições 70.
- Gabriel, Markus, 2020, *The Limits of Epistemology*, Cambridge, Polity Press.
- _____, 2014, *Porque Não existe O Mundo*, trad. Pedro Garcia Rosado, rev. trad. João Pedro Tapada, Lisboa, Círculo de Leitores.
- Goethe, Johann Wolfgang, 2013, *O Jogo das Nuvens*, trad. João Barrento, 2ª ed., Lisboa, Assírio & Alvim.

Hughes, Fiona, 2007, *Kant's Aesthetic Epistemology. Form and World*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Kant, Immanuel, 2017, *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. António Marques e Valério Rohden, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Kieran, Mathew, 2011, Aesthetic Knowledge, in Sven Bernecker e Duncan Pritchard (eds), *The Routledge Companion of Epistemology*, Londres, Routledge, pp. 369-379.

Papp, Zlotan, 2020, "Matters of Taste: Kant's Epistemological Aesthesis", *Cont-textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 12, pp 402-428.

Tavares, Gonçalo M., 2013, *Atlas do Corpo e da Imaginação*, Lisboa, Editorial Caminho.

_____, 2006, *Breves Notas sobre Ciência*. Lisboa: Relógio d'Água.