

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**LAURENIO LEITE SOMBRA**

**Wittgenstein:  
vertentes pragmáticas e hermenêuticas do pensamento tardio**

**Brasília  
Outubro de 2008**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**LAURENIO LEITE SOMBRA**

**Wittgenstein:  
vertentes pragmáticas e hermenêuticas do pensamento tardio**

**Dissertação de Mestrado**

**Orientador: Julio Cabrera**

**Brasília  
Outubro de 2008**

*As palavras são como a pele em  
água profunda*  
**Wittgenstein**

*A experiência vivida e revivida no  
significado  
Não é a experiência de uma vida  
apenas  
Mas a de muitas gerações*  
**T.S.Elliot**

*A filosofia é uma prática iniciática,  
que requer uma alteridade.*  
**Folscheid/Wunenburger**

*Para muita coisa importante falta  
nome*  
**Riobaldo/Guimarães Rosa**

## **AGRADECIMENTOS**

A Julio Cabrera. Mais que orientação, pelas discussões impagáveis e por sua honestidade intelectual.

A Marcela meu amor, pelas dores e alegrias das veredas conjuntas...

À memória de meus pais. Vocês se esparramam por esses textos, embora talvez não pareça. Obrigado para sempre.

## Resumo

Este trabalho visa compreender o pensamento do Wittgenstein tardio, a partir de um diálogo com duas correntes da filosofia: o pragmatismo americano e a hermenêutica filosófica alemã. A partir de uma reflexão fronteiriça, busca aspectos dessas correntes de pensamento que permitam revelar um pouco mais da obra do filósofo austríaco, particularmente da sua fase tardia, especialmente representada pelas *Investigações Filosóficas* e o *Da Certeza*. Esse método de reflexão foi especialmente inspirado no livro *Margens das Filosofias da Linguagem*, de Julio Cabrera, em que diversas contraposições, especialmente em torno de Wittgenstein, são realizadas. No diálogo com o pragmatismo, representado por John Dewey e Richard Rorty, é explicitada uma aproximação do Wittgenstein que reconhece a importância do uso da linguagem para sua atribuição de significado, com a corrente americana. Também é aspecto importante certa consequência dessa visão, que de ambos os lados rejeita as tradicionais leituras dualistas da filosofia. Por outro lado, é analisada a grande distância que há entre a visão otimista de futuro e de progresso nos pragmatistas com a filosofia de Wittgenstein, que parece rejeitar essa perspectiva. Com a hermenêutica filosófica, representada por Heidegger e Gadamer, também há importantes aproximações, em certa leitura “holística” do significado, e, para usar terminologias de Charles Taylor, na assunção de uma dimensão constitutiva da linguagem e de uma linguagem “engajada” entre os autores comparados. Por outro lado, este trabalho avalia, ao contrário de Charles Taylor, que a noção de *background* os separa, em função de um Wittgenstein que, a partir da impossibilidade de dizer além da própria linguagem, se recusa a “dizer” o *background*. É objetivo desse trabalho, além de investigar um pouco mais sobre o Wittgenstein, a partir desse diálogo, provocar reflexões indiretas sobre o próprio diálogo e sobre a própria noção de filosofia.

**Palavras chave:** Wittgenstein, Pragmatismo, Hermenêutica Filosófica, Dewey, Rorty, Heidegger, Gadamer.

## Abstract

This paper seeks to understand the late Wittgenstein, departing from a dialog with two important philosophical streams: American pragmatism and German hermeneutic philosophy. Dialoging with “borders”, it looks for aspects from each one that can reveal the very work from Wittgenstein, especially *Philosophical Investigations* and *On Certainty*. This method was inspired by the book *Margens das Filosofias da Linguagem*, from Julio Cabrera, which has undertaken manifold confrontations, always using Wittgenstein’s works. In dialog with pragmatism, in particular with John Dewey and Richard Rorty, it is exhibited a similarity with the Austrian philosopher, because both recognize the importance of use to ascribe significance in language. Other similarity is the rejection to traditional dualisms in philosophy. Nevertheless, there is a great distance between the optimistic confidence of pragmatists and Wittgenstein, who rejects this kind of perspective. We also can see important similarities with hermeneutics, represented by Heidegger and Gadamer. There is a kind of “holistic” reading of meanings, and using Charles Taylor’s terms, we assume that there is a constitutive dimension from an “engaged” language among the compared authors. Though, this paper concludes differing from Taylor, that the background notion separates them, because Wittgenstein refuses to “say” the background. Finally we aim to obliquely reflect about dialog itself and the very notion of philosophy, besides investigating the late Wittgenstein.

**Keywords:** Wittgenstein, Pragmatism, Philosophical Hermeneutics, Dewey, Rorty, Heidegger, Gadamer.

## ALGUMAS NOTAÇÕES

### Abreviaturas

Obras de Heidegger

CH \_\_\_\_\_ Carta sobre o Humanismo

ST1 \_\_\_\_\_ Ser e Tempo: 1ª. Sessão\*

ST2 \_\_\_\_\_ Ser e Tempo: 2ª. Sessão\*

FF \_\_\_\_\_ O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento

EV \_\_\_\_\_ Sobre a Essência da Verdade

OA \_\_\_\_\_ A Origem da Obra de Arte

CL \_\_\_\_\_ A Caminho da Linguagem

Obras de Gadamer

VM \_\_\_\_\_ Verdade e Método

VM2 \_\_\_\_\_ Verdade e Método II

HR \_\_\_\_\_ Hermenêutica em Retrospectiva, vol. 2.

Obras de Dewey

RF \_\_\_\_\_ Reconstrução em Filosofia

Obras de Rorty

PMN \_\_\_\_\_ Philosophy and The Mirror of Nature

EH \_\_\_\_\_ Ensaio sobre Heidegger e Outros

CP \_\_\_\_\_ Conseqüências do Pragmatismo

PGM \_\_\_\_\_ Pragmatismo

CIS \_\_\_\_\_ Contingência, Ironia e Solidariedade

\* separadas em dois volumes na antiga Edição Brasileira.

## Obras de Wittgenstein

DC _____	Da Certeza
RFGB _____	Remarks on Frazer's Golden Bough
CV _____	Cultura e Valor
CE _____	Conferência sobre Ética
GF _____	Gramática Filosófica
OF _____	Observações Filosóficas
LA _____	O Livro Azul
AE _____	Aulas e Conversas sobre Estética
OFM _____	Observações sobre a Forma Lógica
TLP _____	Tractatus Lógico-Philosophicus
IF _____	Investigações Filosóficas

## Traduções

Algumas traduções, principalmente de termos heideggerianos, diferenciavam-se a cada autor estudado. Para facilitar a exposição, optamos por unificar alguns termos fundamentais da sua terminologia, facilitando – na nossa compreensão – o entendimento. Assim:

**Dasein** – não será traduzido.

**Rede** – será citado como **fala**.

**Ereignis** - será citado como **acontecimento**.

**Sorge** – será citado como **cuidado**.

**Zukunft, Gewesenheit e Gegenwart** – citados simplesmente como **futuro, passado e presente**.

Com o mesmo objetivo, preferimos não traduzir o termo **background**, em Charles Taylor e John Searle.



## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	<b>1</b>
<b>I – Wittgenstein: diálogo interno</b>	<b>7</b>
<b>II – Wittgenstein e o pragmatismo americano</b>	<b>27</b>
<b>III – Wittgenstein e a hermenêutica filosófica</b>	<b>51</b>
<b>Considerações Finais: os saldos do diálogo</b>	<b>80</b>
<b>Referências bibliográficas</b>	<b>83</b>

## Introdução

Sluga afirma que Wittgenstein “ocupa um lugar único na filosofia do século vinte e ele é, por esta razão, difícil de ser subsumido sob as usuais categorias filosóficas” (1996, p. 1)<sup>1</sup>. Sua filosofia possibilita diversas leituras. Por um lado, pelas famosas viradas do seu pensamento, notadamente as que foram marcadas pela passagem do *Tractatus Logico-Philosophicus* às *Investigações Filosóficas*, com direito a um “período intermediário”. Mas também pelas diversas possibilidades de leitura de cada uma das suas obras mais famosas. Mais uma vez Sluga nos auxilia quando diz que

a dificuldade é potencializada porque ele chegou à filosofia sob condições complexas, que tornam plausível para alguns intérpretes conectá-lo com Frege, Russell e Moore, com o Círculo de Viena, com a Filosofia da Linguagem de Oxford e a tradição analítica em filosofia como um todo, enquanto outros o trazem junto com Schopenhauer ou Kierkegaard, com Derrida, zen-budismo ou arte de vanguarda (Ibid.)<sup>2</sup>.

Essa riqueza de possibilidades é reforçada por Cabrera. Para ele, Wittgenstein é “um filósofo suficientemente rico ou suficientemente vago ou impreciso a ponto de sobre ele recaírem múltiplas interpretações” (2003, p. 66). Talvez pudéssemos dizer de Wittgenstein, fazendo uso de uma imagem curiosa que Nagel atribuiu a Descartes, que as obras de interpretação do filósofo austríaco seriam um “teste de Rorschach filosófico, em que cada qual enxerga suas próprias obsessões” (2001, p. 2007)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> “occupies a unique place in twentieth century philosophy and he is for that reason difficult to subsume under the usual philosophical categories”.

<sup>2</sup> “the difficult is magnified because he came to philosophy under complex conditions which make it plausible for some interpreters to connect him with Frege, Russell, and Moore, with Vienna Circle, Oxford Language Philosophy, and the analytic tradition in philosophy as a whole, while others bring him together with Schopenhauer or Kierkegaard, with Derrida, Zen Buddhism, or avant-garde art”

<sup>3</sup> Claro que se poderia atribuir um pouco dessa característica a toda obra filosófica. Apesar da afirmação de Cabrera, de que “não é possível utilizar-se de um filósofo sem deformá-lo, na tentativa de adequá-lo ao que exigimos dele, na medida em que estamos pensando, e não simplesmente ‘obtendo informações’” (2003, p. 296), creio haver uma diferença dessa situação geral para a de um filósofo que afirmava em suas notas: “eu não devia ser mais do que um espelho em que o meu leitor pudesse ver o seu próprio pensamento” (CV, p. 35). Corroboradas por uma filosofia que nunca buscava explicar tudo o que se propunha, sempre dando um espaço para o seu interlocutor. Daí ser possível se encontrar em Wittgenstein uma filosofia quase pirronista como em David Stern (2006) ou Rorty, um Wittgenstein “epistemológico” e “kantiano” em Hacker (1972) e um Wittgenstein “racionalista” no próprio Nagel (2001) (ele mesmo vítima do teste de Rorschach...); até mesmo um Wittgenstein fundacionalista (em *Da Certeza*) aparece em Stroll (2007), contra as leituras correntes diametralmente opostas. Sem falar nos diversos matizes em que se discute a real diferença entre Wittgenstein jovem e maduro (de obras essencialmente contínuas até radicalmente contrárias). Por fim, as abordagens a Wittgenstein transitaram desde uma imbricação do seu

O fato é que se trata de um autor que atravessou de forma fundamental a história da filosofia analítica. Para Hacker, “o *Tractatus* foi o ápice da primeira fase da filosofia analítica e fonte primária das próximas duas fases” (2007, p. 2)<sup>4</sup>. O que Hacker chama de a “quarta fase da filosofia analítica”, baseada na escola de Oxford, inclui de maneira fundamental a participação de Ryle, que era também influenciado por Wittgenstein, e tem uma concomitância com a repercussão da própria obra tardia do filósofo austríaco (2007, p. 3). De forma ainda mais incisiva, Hacker afirma que a virada lingüística “foi iniciada com o *Tractatus*” (2007, p. 11)<sup>5</sup>, uma vez que “o jovem Wittgenstein pôs a linguagem e as investigações lingüísticas no centro da reflexão”<sup>6</sup> e “isto antecipou, embora obviamente não concluiu a chamada virada lingüística da filosofia analítica”<sup>7</sup> (2007, p. 7)<sup>8</sup>.

Se Wittgenstein estruturou a linguagem no *Tractatus* a partir de pressupostos da lógica formal, a passagem para sua obra madura baseia-se numa recusa desse processo. Wittgenstein finca pé cada vez mais na linguagem ordinária para percebê-la em suas impurezas, suas lacunas e imprecisões. Não deixa de se notar, entretanto, que ainda é uma linguagem embasada em critérios e regras, cuja compreensão é a base da investigação analítica. Ou seja, ainda há um processo “lógico” de investigação, que permite distinguir as construções lingüísticas que produzem significados daquelas que permanecem sem-sentido, como já era observado no *Tractatus*. Uma diferença fundamental, por outro lado, é que há, no Wittgenstein tardio, um “primado da prática”. A linguagem passa a ser constituída a partir de “formas de vida” e é significada pelo seu uso. Não há mais, pois, um fundamento lógico-ontológico que a constitua. Com essa mudança, Wittgenstein se inseriu, de forma mais incisiva, no contexto de “crise dos

---

pensamento à filosofia analítica inglesa, como em Hacker (2007) a uma ênfase a sua origem austríaca, desde os reflexos que esse país teve do pensamento de Brentano, como em Haller (1990).

<sup>4</sup> “the *Tractatus* was the culmination of the first phase of analytic philosophy and primary source of the next two phases”.

<sup>5</sup> “had been initiated by Wittgenstein’s *Tractatus*”.

<sup>6</sup> “the young Wittgenstein put language and linguistic investigations onto centre stage”.

<sup>7</sup> “this heralded though obviously did not effect the so-called linguistic turn in analytic philosophy”.

<sup>8</sup> É importante salientar que Hacker recusa a vinculação imediata entre filosofia analítica e *linguistic turn*. (2007, p. 10). A filosofia analítica teria se iniciado no final do século XIX por obra de Moore e Russell em sua luta contra o idealismo hegeliano que imperava na filosofia, a partir de um compromisso com o realismo e com o processo filosófico de análise, em oposição à síntese idealista dos hegelianos (2007, p. 1). Para Hacker, a virada lingüística foi iniciada pelo *Tractatus* e completada com a rejeição das doutrinas metafísicas do próprio *Tractatus*, com a modificação dos seus pressupostos lógicos, empresa iniciada pelo próprio Wittgenstein, nos anos 30 (2007, p. 11).

fundamentos”<sup>9</sup> que caracterizou parte significativa da filosofia contemporânea, analítica e continental.

É nesse contexto que esse trabalho busca estudá-lo em articulação com outras duas correntes importantes do pensamento filosófico do século XX, ambas partícipes da discussão em torno da crise dos fundamentos, mas cada uma delas de forma peculiar. De um lado, o pragmatismo e neopragmatismo americanos e sua busca pelo rompimento dos dualismos que embasaram o pensamento ocidental, bem como a incrustação do seu pensamento numa relação com a prática cotidiana. Se esse aspecto não fosse suficiente para a proposição desse diálogo, vale salientar que Wittgenstein tornou-se um dos principais “heróis” do neopragmatismo radical de Richard Rorty, um dos nossos interlocutores. De outro lado, a “hermenêutica filosófica” de Heidegger e Gadamer<sup>10</sup>, egressa de uma tradição completamente diferente da analítica anglo-saxã, com um vínculo especulativo rejeitado por parte dessa tradição basicamente como sem-sentido, mas que, ao seu modo, também buscou uma reflexão a partir da linguagem, também rejeitou aspectos importantes da metafísica tradicional e também recusou fundamentos metafísicos para o filosofar. Ademais, se Wittgenstein é representante emblemático da filosofia analítica, Heidegger o é em relação ao pensamento continental. Motivos mais do que suficientes para confrontá-los.

Os “conflitos e aproximações” aqui propostos foram inspirados no livro *Margens das Filosofias da Linguagem*, de Julio Cabrera, em que vários confrontos em torno das “filosofias da linguagem” são apresentados: analítica e hermenêutica, fenomenologia e analítica, fenomenologia e hermenêutica, crítica da ideologia e crítica psicanalítica confrontadas com o pensamento de Wittgenstein... Cabrera afirma: “acredito que a substância e a força de cada uma das posturas filosóficas no que se refere à linguagem somente se manifesta em toda a sua plenitude e riqueza em

---

<sup>9</sup> Tem sido ainda mais comum se tratar de um contexto de crise da razão, com vários precursores, notadamente Nietzsche, “o maior teórico da crise da razão”, segundo D’Agostini (2003, p. 66). Optei por falar em crise dos fundamentos por considerar um pouco mais consensual que autores como os estudados nesse trabalho recusam, todos, o fundacionalismo tradicional, nos moldes que define, por exemplo, Williams. Nele, as crenças básicas (*basic beliefs*) “constituem um estrato autônomo de conhecimento do qual todos os outros conhecimentos (ou crenças justificadas) dependem” (constitute an autonomous stratum of knowledge on which all other knowledge (or justified belief) depends)” (2007, p. 48). É razoável, por outro lado, uma abordagem como faz Condé, que defende uma outra racionalidade para o pensamento de Wittgenstein. Como ele afirma, “entendo que a racionalidade pode perfeitamente prescindir de uma fundamentação última” (2004, p. 16).

<sup>10</sup> Uso o termo “hermenêutica filosófica” num sentido semelhante ao utilizado por Luiz Rohden, para caracterizar a hermenêutica do Século XX, protagonizada por Heidegger e Gadamer, numa “*hermeneutic turn*” (ROHDEN, 2002, p. 20) em que a hermenêutica passa a ser considerada ontologicamente, em contraposição à “hermenêutica metodológica” (ROHDEN, 2002, p. 17) de Schleiermacher e Dilthey.

confronto com as outras, delineando-se relativamente a elas, e não, por assim dizer, ‘em si mesmas’” (2003, p. 15). Essa abordagem de Cabrera tem algumas linhagens antigas, que não cabem aqui ser aprofundadas<sup>11</sup>. O importante é que ela propõe uma dinâmica própria na investigação de um autor em filosofia. Conhecê-lo a partir das suas fronteiras, da sua contraposição com outros autores e correntes, e não apenas pela coerência interna do seu trabalho (outra possibilidade, igualmente legítima).

Para insistirmos nessa imagem da fronteira, algumas perguntas podem ser feitas. O que delimita essas fronteiras? Quais as barreiras que se impõem entre esses “territórios”? Mas, por outro lado, qual o “comércio” possível entre eles? Que trocas pode haver? Não há dúvida de que se pretende forjar um diálogo imaginário entre eles, uma “conversação” possível. Mas talvez tenhamos, seja com a “ética do discurso” de Apel e Habermas; seja com a conversação hermenêutica de Gadamer; ou mesmo com a idéia de superação dialética de Hegel, nos acostumado com um diálogo que busca um consenso, uma síntese, um resultado final. Não é este o tipo de diálogo que se busca aqui. Por outro lado, não é o “diálogo” (tão comum, infelizmente) em que cada parte apenas reafirma suas posições, e retorna mais ou menos satisfeita, mas do mesmo jeito que iniciou. Acreditamos que as duas formas, aparentemente tão opostas, muitas vezes acontecem em conjunto. É comum a busca de semelhanças do tipo “no fundo, estamos dizendo o mesmo” que esconde uma falta de esforço em assumir diferenças profundas, que permitam avançar. Como se observará nesse trabalho, algumas aproximações anteriores entre os autores aqui estudados pareceram cometer esse “pecado”. Numa tentativa de aproximação, aplainaram por demais as diferenças e pareceram perder um pouco do que era possível ser apreendido.

O que se pretende aqui, em contraposição, é um comércio que possa enriquecer cada um dos interlocutores, mesmo sabendo que eles ainda sairão diferentes um do outro. Mas com algum aprendizado. Materializando esta imagem, pesquisar o Wittgenstein tardio em diálogo com o pragmatismo americano e a hermenêutica filosófica tem como objetivo, por um lado, revelar um pouco mais, como numa fotografia por contraste, da própria obra do filósofo austríaco. Por outro lado, pretende fazer pensar sobre possibilidades dessa mesma obra, mesmo que não necessariamente pensadas pelo autor, decorrentes desse comércio.

---

<sup>11</sup> Poderíamos citar *O Sofista*, de Platão, em que “cada forma encerra uma multiplicidade de ser e uma quantidade infinita de não-ser” (s/d, p. 150). Conceção que, naquele momento, permitiu o “parricídio” de Parmênides (s/d, p. 153), com sua concepção mais monológica de ser.

No primeiro capítulo, é traçado um perfil do pensamento de Wittgenstein, no caminho trilhado até sua obra tardia. Esse caminho é por demais conhecido, mas propomos lembrar alguns traços principais, com o objetivo de definir quais as referências de que se serve esse trabalho. Partimos do *Tractatus Logico-Philosophicus*, para entender o processo de transformação para a sua obra mais madura, tentando desvelar quais foram as principais mudanças, mas também que questões acompanharam o filósofo austríaco por toda a sua vida. As referências para a compreensão do Wittgenstein tardio vieram, principalmente, das *Investigações Filosóficas* e do *Da Certeza*, obras fundamentais, que nos parecem complementares.

No segundo capítulo, é iniciado o diálogo com o pragmatismo americano. Considerando que há um “pragmatismo clássico” formado pelos seus autores seminais (especialmente Peirce, James e Dewey), mas também um “neopragmatismo”, já influenciado pela virada lingüística e pela filosofia analítica, pretendo analisar aqui alguns aspectos da obra de John Dewey e de Richard Rorty. Richard Rorty é um personagem importante para esse diálogo, porque sempre discutiu a virada lingüística e as relações entre o pensamento analítico e a hermenêutica. Também o é porque Wittgenstein sempre foi uma referência fundamental para o seu trabalho. Aqui se verá como ele faz uma leitura peculiar da hermenêutica filosófica e do filósofo austríaco, aproximando-os do pragmatismo, abordagem que será criticada. Antes, porém, é avaliada a filosofia de John Dewey, como representante do pragmatismo clássico, e referência fundamental para Richard Rorty, utilizando-se do seu conjunto de palestras coletado no livro *A Reconstrução da Filosofia*. A obra de Dewey que, ao seu modo, já rompia com diversos paradigmas do pensamento filosófico, já apresenta aspectos fundamentais de semelhança e diferenciação com Wittgenstein.

No terceiro capítulo, o filósofo austríaco é confrontado com a hermenêutica filosófica de Heidegger e Gadamer. Como se verá, já são comuns as tentativas de vinculação da obra de Heidegger com Wittgenstein, embora partam de universos radicalmente diferentes. Mas, à luz dos princípios aqui estabelecidos, buscamos repensar o Wittgenstein tardio a partir desse diálogo. A partir de alguns pontos de contato (a relação renovada com a linguagem, a recusa à metafísica tradicional e à noção de linguagem como correspondência), foram escolhidos alguns aspectos fundamentais e específicos da hermenêutica filosófica, como a noção de círculo hermenêutico, de historicidade e a relação de compreensão com o não-dito para tentar refletir sobre as possibilidades (e os limites) da obra de Wittgenstein. Embora todas

essas concepções já tenham sido tratadas em Heidegger, foi importante a referência também a Gadamer, pelo que ele apresenta de original em sua obra, e pela utilização de uma abordagem que, talvez por ser menos obscura, facilita o diálogo pretendido.

As considerações finais do trabalho buscam avaliar o que se obteve com os confrontos estabelecidos. É possível se falar em um Wittgenstein pragmatista ou em um Wittgenstein hermenêutico? Mesmo com a resposta negativa, é possível que essa aproximação revele algum aspecto da sua obra tardia? É possível que haja algumas possibilidades, mesmo não pensadas pelo filósofo austríaco, a partir desse diálogo? Considerando-se que foram abordados alguns dos filósofos mais representativos do século XX em torno da sua obra, espera-se que alguns traços aqui levantados possam representar possibilidades produtivas para o pensamento.

Por fim, uma observação. Como afirma Glock, “nenhum filósofo desde Kant refletiu com tanto afinco sobre a natureza da filosofia quanto Wittgenstein” (1998, p. 163). De fato, Wittgenstein lançou mão, desde o *Tractatus*, de uma definição da filosofia que lhe atribuía limites importantes. E boa parte do que produziu parecia utilizar-se da filosofia como um remédio para a própria filosofia. Parecia mesmo ser pós-filosófico, quando dizia que “o assunto de que nos ocupamos é um dos herdeiros do que costumamos chamar ‘filosofia’” (LA, p. 63). Essa parece ser uma constante em alguns dos interlocutores desse trabalho, com a superação da filosofia para uma visão mais literária em Rorty, e a substituição da filosofia pelo “pensamento”, em Heidegger. Portanto, o confronto entre os autores aqui citados não deixa também de ser (mais) uma reflexão sobre a filosofia e suas possibilidades.

## **I – Wittgenstein: diálogo interno**

### **O *Tractatus*: início da caminhada**

Nas *Investigações Filosóficas*, abordando o *Tractatus*, Wittgenstein afirma que “a pureza cristalina não se deu a mim como resultado; ela era, sim, uma exigência” (IF, 107). De fato, o *Tractatus Logico-Philosophicus* é uma obra que procura delimitar a forma do mundo de uma forma precisa, cristalina, até que nada mais seja necessário dizer dele, exceto aspectos contingentes. É emblemática, nesse sentido, a crença de Wittgenstein de que, ao escrever o *Tractatus*, tenha resolvido de vez os problemas (TLP, p. 133), concepção concretizada pelo seu afastamento da filosofia, após ter escrito esta obra – felizmente temporário.

Sua obra ganhou grande repercussão. Segundo Janik e Toulmin,

tanto na Inglaterra como na própria Viena, o *Tractatus* tornou-se a pedra fundamental de um novo positivismo ou empirismo; e isso redundou num movimento inteiramente antimetafísico, o qual arvorou o conhecimento científico em modelo daquilo em que o homem racional deve acreditar – objetivando colocar o positivismo mais vagamente expresso de Comte numa nova e mais rigorosa base, mediante a aplicação adequada da lógica proposicional de Russell e Frege (1991, 244-245).

As influências que o *Tractatus* gerou foram, muitas vezes, rejeitadas pelo próprio Wittgenstein. Mas é claro que ele apresenta aspectos que possibilitaram a acolhida que recebeu. Dentre eles, a sua definição de linguagem embasada na lógica, com limites claros de uma proposição com sentido. O *Tractatus* procurou estabelecer claramente os limites do pensamento, a partir dos limites da linguagem<sup>12</sup>. A partir daí remete ao silêncio – “traído” pela própria obra – tudo que não cabe nesses limites.

A linguagem que Wittgenstein busca construir tem como seu “átomo lógico” a proposição elementar. Esta não é meramente a proposição da linguagem ordinária, mas aquela que é capaz de representar um fato simples, sendo esse por sua vez a constituição de um “estado de coisas” (TLP, 2). Essa associação entre proposição elementar e fato

---

<sup>12</sup> Pears defende corretamente que essa é uma característica em comum com as *Investigações* (1997, p. 12), mas, pela própria natureza da obra, essas linhas são mais precisas no *Tractatus*.



simples representa a “teoria da figuração” do *Tractatus*, moldada, provavelmente, a partir dos modelos de Boltzmann e Hertz, dois autores que influenciaram claramente o filósofo austríaco. Enquanto a proposição é formada por nomes, os fatos são constituídos por objetos (coisas). Cada estado de coisas significa “uma situação possível no espaço lógico” (2.202) e, como já dito, pode ser figurado por uma proposição elementar que tem a mesma forma lógica que ele.

Partindo da proposição elementar, Wittgenstein desenvolve a formação da linguagem complexa. Ela se dá a partir da articulação lógica de proposições elementares. Essa articulação lógica pode continuar a gerar afirmações contingentes a respeito do mundo – que necessitam da verificação dos fatos para ser confirmada – formando o arcabouço da linguagem com sentido, ou produzir tautologias ou contradições, que não dizem nada a respeito do mundo, portanto não são proposições em última análise. Segundo Wittgenstein, “a verdade da tautologia é certa; a da proposição é possível; a da contradição, impossível” (4.464). Embora tautologia e contradição não sejam proposições reais (com sentido), tampouco são contra-sensos (4.4611), por pertencerem ao simbolismo legítimo da lógica. São, pode ser dito, os limites das proposições com sentido.

Com esse conjunto de conceitos, passados aqui de forma extremamente rápida, Wittgenstein constrói uma definição rigorosa do que pode ser dito na linguagem, isto é, do que significam proposições com sentido – aquelas que podem figurar a realidade. Ficam fora desse conjunto de proposições mesmo afirmações como as da própria lógica ou da matemática, que representam tautologias (v. 6.1 e 6.2). No entanto, elas mostram “a lógica do mundo” (6.22). A lógica tem um papel fundamental no modelo do *Tractatus* porque ela determina tudo o que é necessário ou impossível. Segundo Wittgenstein, “assim como há apenas necessidade lógica, há também apenas impossibilidade lógica” (6.375). Isso coloca a lógica num patamar ontológico, mas de uma estranha ontologia. Do ponto de vista do *Tractatus*, o ontológico ou o necessário é o que é tautológico, que nada diz sobre o mundo. Toda a exposição da estrutura das proposições com sentido é feita através de notações lógicas, mas ela mesma, a lógica, não pode ser explicada por proposições. Para Wittgenstein, “a proposição pode representar toda a realidade, mas não pode representar [...] a forma lógica. Para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder-nos instalar [...] fora da lógica, quer dizer, fora do mundo” (4.12). Wittgenstein recusa energicamente qualquer teoria

que pretenda discorrer sobre a validade da própria lógica ou de qualquer estrutura proposicional que não figure a realidade<sup>13</sup>.

A lógica não pode ser dita, mas pode ser mostrada, e é o que acontece o tempo todo no *Tractatus*. Boa parte da obra pode ser resumida em sua tentativa de apresentar formulações lógicas, como símbolos formais que representam as proposições. Wittgenstein demonstra, na prática, a diferença entre o ato de dizer – a figuração da realidade pelas proposições – e o de mostrar. Como ele diz, “a forma da afiguração, [...] a afiguração não pode afigurar: ela a exhibe” (2.172). Com isso, é criada uma separação nítida entre o que pode ser dito (as proposições com sentido) e o que não pode. Aos poucos, Wittgenstein vai inserindo a idéia de mostrar, famosa no seu trabalho. Ela aparece, por exemplo, quando ele diz que “o que o solipsismo quer mostrar é inteiramente correto; apenas é algo que não se pode dizer, mas que se mostra” (5.62). Aspectos fundamentais da existência são apresentados fora dos limites frios da proposição afiguradora da realidade. “A ética não se deixa exprimir”, tão pouco a estética (6.421). Também não o podem as questões da religiosidade, uma vez que “como seja o mundo, é completamente indiferente para o Altíssimo. Deus não se revela no mundo” (6.432). Mais adiante, Wittgenstein afirma que “há por certo o inefável. Isso se mostra, é o Místico” (6.522). Considerando que as descrições científicas<sup>14</sup> são apresentadas pelas proposições verdadeiras (4.11), Wittgenstein assume que “mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados” (6.52). Embora ele conclua com “o desaparecimento do problema” (6.521), essa remissão parece mais apontada para o desaparecimento de uma possibilidade racional de desenvolvê-lo, não para uma pura perda de sentido<sup>15</sup>.

A última parte do *Tractatus* parece afirmar certa primazia do que pode ser mostrado (a própria lógica, a ética, a estética, a religiosidade..) sobre o que pode meramente ser dito. Uma afirmação forte dessa vertente vem de Dall’Agnol, para quem “o *Tractatus* é um ato ético. Ele mostra algo” (2005, p. 154). Essa linha de argumentação reitera a afirmação de Wittgenstein, obtida a partir de uma carta, de que

---

<sup>13</sup> Russell insiste, no prefácio do *Tractatus*, sobre a possibilidade de uma “hierarquia de linguagens ou alguma outra saída” (2001, 127), já refutada largamente pelo texto do próprio *Tractatus* (v. p.ex., 3.331 e 3.332). A diferença da lógica para Russell e Frege, em comparação com Wittgenstein, é bem discorrida por Ricketts no artigo *Pictures, logic, and the limits of sense in Wittgenstein’s Tractatus* (1996).

<sup>14</sup> Leia-se ciências naturais.

<sup>15</sup> Wittgenstein afirma que “as pessoas para as quais, após longas dúvidas, o sentido da vida se fez claro não se tornaram capazes de dizer em que consiste esse sentido” (6.521). Essa passagem parece ressaltar a impossibilidade “proposicional” de se falar em coisas de tal natureza, mas não nega que há possibilidade de uma clareza do sentido da vida.

“meu trabalho consta de duas partes: a exposta nele e tudo que não escrevi. E esta segunda parte é precisamente o que é mais importante” (Apud Dall’Agnol, 2005, p. 158). Esse tipo de visão, contudo, não é consensual. Ricketts parte do fato de que no *Tractatus* “não há nenhuma teoria da constituição do mundo, nenhuma teoria ontológica com a generalidade que Russell aspira” (1996, p. 93)<sup>16</sup>, e acompanha Cora Diamond, quando afirma que “é um erro pensar no que é mostrado como profundo, inefável, verdades necessárias sobre a realidade”<sup>17</sup>. Nessa linha de argumentação, a grande defesa ética de Wittgenstein é o silêncio acerca dessas questões (7), silêncio que ele mesmo trai parcialmente em sua obra. Isso impõe um limite claro à linguagem e à atividade filosófica, que deve ser deflacionada em seus propósitos, solução recorrente em toda a obra de Wittgenstein.

Seja qual for a interpretação, o *Tractatus* torna-se uma obra peculiar. Embasada em afirmações de caráter lógico sobre a natureza da linguagem, estabelecendo limites rigorosos para ela, “protege” desses limites questões fundamentais da existência humana, que sabemos essenciais dentro da história biográfica de Wittgenstein (v. p. ex., Janik e Toulmin, 1991). Essa proteção impede que se possam discutir analiticamente questões como a ética, a noção de sujeito e a própria filosofia.

O *Tractatus* é uma obra que apresenta vários aspectos próximos do que se tornará o positivismo lógico, mas que guarda, a partir das coisas que não podem ser ditas, um “resíduo hermenêutico”<sup>18</sup>. Ela é uma obra positivista, quando propõe uma representação atomística da realidade, com as proposições e os fatos como os átomos respectivamente da linguagem e do mundo, e constrói um caminho explicativo a partir da lógica formal. O é também por realizar um esforço de formalizar a linguagem ordinária. No entanto, não se trata de um esforço de substituí-la por uma linguagem melhor. O processo de formalização é uma tentativa filosófica de explicar essa linguagem ordinária, mas respeitando a sua existência. Wittgenstein afirma que “todas as proposições da nossa linguagem corrente estão logicamente, assim como estão, em perfeita ordem” (5.5563), afirmação que parece ser surpreendente no meio do seu esforço formalizador. Mas essa estranheza pode ser explicada por outra afirmação sua, a

---

<sup>16</sup> “there is no theory of the constitution of the world, no ontological theory with the generality to which Russell’s theory of type aspires”.

<sup>17</sup> “that is a mistake to think of what is shown as deep, ineffable, necessary truths about reality”.

<sup>18</sup> Devo essa definição ao professor Julio Cabrera, a partir de notas de aula. Ele usava o termo “resíduo hermenêutico” para sinalizar que a estrutura conceitual do *Tractatus* é toda ela lógico-analítica, mas que gera um “resíduo”, a partir da diferença entre dizer e mostrar, que abre o espaço para uma reflexão mais existencial, ou de cunho hermenêutico, sobre questões acerca do sentido da vida.

de que “a linguagem é um traje que disfarça o pensamento [..]. Os acordos tácitos que permitem o entendimento da linguagem corrente são enormemente complicados” (4.002). Ou seja, não é o caso de substituição da linguagem ordinária, mas de desvelá-la em seus acordos tácitos, buscando revelá-la em suas proposições elementares constituintes.

Por outro lado, Wittgenstein aborda, de forma quase “ilegítima”, dado os limites que ele se impõe<sup>19</sup>, questões de natureza metafísica, com clara herança de Schopenhauer. Um exemplo emblemático é a noção de sujeito defendida por esta obra. Do ponto de vista da concepção de mundo aqui apresentada, só existem os aspectos físicos, naturais. Assim, Wittgenstein afirma que

o sujeito que pensa, representa, não existe. Se eu escrevesse um livro *O Mundo Tal como o Encontro*, teria que incluir também um relato sobre o meu corpo, e dizer quais membros se submetem à minha vontade e quais não, etc. – este é bem um método para isolar o sujeito, ou melhor, para mostrar que, num sentido importante, não há sujeito algum: só dele não se poderia falar nesse livro (5.631).

Wittgenstein afirma que “o sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo” (5.632) e que “o eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano, ou a alma humana, de que trata a psicologia, mas o sujeito metafísico, o limite – não uma parte – do mundo” (5.641). Embora seja possível se pensar esse “sujeito metafísico” como um mero recurso do *Tractatus*, é notável que ele surja sub-repticiamente, além dos limites da linguagem estabelecidos.

O que parece ficar claro é que o *Tractatus* parte de uma análise interna e rigorosa em torno da linguagem e das suas possibilidades de figuração do mundo. Segundo Hintikka, abordando o *Tractatus*,

só é possível usar a linguagem para falar sobre algo quando podemos nos apoiar numa interpretação definida e bem estabelecida, numa rede estável de significativas reinante entre linguagem e mundo. Consequentemente, não pode haver propósito nem sentido em dizer na linguagem o que essas relações de significado são, pois qualquer tentativa de fazê-lo implica de antemão sua existência (1994, p. 20).

---

<sup>19</sup> Exatamente por isso, é necessário “jogar fora a escada após ter subido por ela” (6.54).

Essa concepção da linguagem advoga uma “inefabilidade da semântica” (ibid.), ou seja, não é legítima a criação de recursos metalingüísticos para se apontar o que está além da linguagem. Por outro lado, como afirma Hintikka, “o jovem Wittgenstein [...] acreditava que poderia comunicar sua concepção mediante um uso indireto da linguagem [...]. Essa é a origem [...] da sua idéia de que mostrar e dizer são duas coisas distintas” (1994, p. 21-22). Essa articulação do recurso do “mostrar” com a recusa de Wittgenstein à meta-linguagem parece ser um ponto central do *Tractatus*. Stegmüller (1977, p. 424-247) defende que o “mostrar” do *Tractatus* tem três acepções diferentes: o “mostrar externo”, como resumo da teoria da afiguração das proposições; o “mostrar interno”, como a estrutura interna da realidade, a forma lógica dos fatos e da proposição; e o “mostrar místico”, aquele representado pela vivência mística, pelo inefável, que, contudo, existe (6.522).

Embora essas diferenciações possam ter um papel importante, parece fundamental que antes se pense nessa concepção como um sentido único. Partindo da afirmação de Dall’Agnol, para quem “o *Tractatus* é um ato ético”, é razoável que o caminho da lógica, passando pelo ético (e estético) até o místico, tenha uma correlação importante. Partindo da lógica, Wittgenstein afirma que “especificar a essência da proposição significa especificar a essência de toda descrição e, portanto, a essência do mundo” (5.4711). No mesmo sentido, ele afirma que “a lógica não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo. A lógica é transcendental” (6.13).

A lógica, como “imagem especular do mundo”, tem papel fundamental na descrição desse mundo, embora não faça parte dele. Wittgenstein apresenta exemplos conhecidos do pensamento em que confundimos o que é lógico do que é contingente. Para ele, “nada diz sobre o mundo a possibilidade de descrevê-lo por meio da mecânica newtoniana”, mas “diz algo sobre o mundo a possibilidade de descrevê-lo mais simplesmente por meio de uma mecânica que por meio de outra” (6.342). Também afirma que “leis como o princípio de razão, etc., tratam da rede, não do que a rede descreve” (6.35). Assim, a mecânica newtoniana e o princípio de razão são estruturas lógicas sobre as quais um mundo pode ser descrito. Eles mesmos, contudo, só podem ser mostrados. “Isso não se pode, é claro, dizer: mostra-se” (6.36).

Da mesma forma, “não pode haver proposições na ética”, uma vez que “a ética é transcendental” (6.421), atribuição que já havia sido feita à lógica anteriormente (6.13). Se a ética e a lógica são transcendentais, é possível se confirmar a hipótese de que a

ética, que não pode ser dita, também possa ser “mostrada”. As questões da vida sempre preocuparam o jovem Wittgenstein, e suas anotações pessoais são ricas em abordagens dessa natureza<sup>20</sup>. Na sua *Conferência sobre Ética*, ainda escrita sob a influência do *Tractatus*, ele afirma que “a ética é a investigação sobre o significado da vida, ou daquilo que faz com que a vida mereça ser vivida, ou sobre a maneira correta de viver” (CE, p. 216). A partir dessa definição, ele aborda algumas sensações, tipicamente de natureza ética, como assombrar-se ante a existência do mundo, sentir-se absolutamente seguro e sentir-se culpado (CE, p. 220-222)<sup>21</sup>. Wittgenstein admite já ter vivido todas essas sensações (CE, p. 220), mas ao mesmo tempo afirma que “sua falta de sentido constituía sua própria essência”, acrescentando que “esta corrida contra as paredes da nossa gaiola é perfeita e absolutamente desesperançada” (CE, p. 224).

Muito do significado dos limites impostos pela filosofia do jovem Wittgenstein está relativamente explícito na conclusão dessa conferência. Para ele, “a Ética [...] não pode ser uma ciência. O que ela diz, nada acrescenta, em nenhum sentido, ao nosso conhecimento, mas é um testemunho de uma tendência do espírito humano que eu pessoalmente não posso senão respeitar profundamente” (Ibid.). Nessa conclusão, parece estar contido todo o paradoxo da primeira fase de Wittgenstein. De um lado, o respeito que ele tem por questões que claramente o acompanharam por toda a vida. De outro, a posição do lógico que nega a possibilidade de que questões em torno da existência possam ser teorizadas filosoficamente.

A seguir as teses aqui expostas, não é possível se dizer com clareza o que representaria o mostrar na *Conferência sobre Ética* de Wittgenstein. Seriam as descrições de sentimentos de natureza ética, como os apontados acima? Ou seria o próprio silêncio que ele volta a reivindicar? Em qualquer uma das hipóteses, Wittgenstein volta a recusar uma teoria sobre a ética, ficando apenas a possibilidade de uma atividade em torno dela, como exercita na própria conferência.

Por fim, a concepção mística. Wittgenstein afirma que “a Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é” (6.44). Também diz que “o sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico” (6.45). E finalmente: “há por certo o inefável. Isso se mostra, é o *místico*” (6.522). Mais uma vez, aparece o mostrar como possibilidade do místico. De alguma forma, ele já aponta na primeira citação como o

---

<sup>20</sup> Boa parte delas coletada em *Cultura e Valor*.

<sup>21</sup> Embora não completamente explicitado, é óbvia a natureza religiosa dessas sensações. Particularmente o “sentir-se seguro” tem uma clara vinculação com a noção de Deus. [O que acaba vinculando a ética ao misticismo.](#)

místico se manifesta: a partir da própria existência do mundo, mundo esse cujos limites são apontados pela sua armação, a lógica. Esse caminho parece legitimar, portanto, uma ligação entre a possibilidade de se mostrar a lógica com o ético e o místico<sup>22</sup>.

De qualquer forma, o *Tractatus* é uma obra que pretende partir de “dentro”, das possibilidades da linguagem, e não de uma especulação metafísica. É nesse sentido que “o enigma não existe” (6.5). O aspecto ético não pode ser considerado um argumento construído, conforme aponta Hacker. Segundo ele, “deve ser lembrado que o argumento em favor da inefabilidade da ética é tênue para dizer o mínimo. Ele não se baseia em nada mais do que no não contingente da ética, um ponto asseverado mais do que argumentado”. (1972, p. 83)<sup>23</sup>.

Hacker também faz uma descrição minuciosa, em *Insight and Illusion*, do processo que acometeu Wittgenstein após a construção do *Tractatus*, que foi, aos poucos, suscitando uma mudança de ponto de vista. Tudo indica que o processo que foi gerando essa transformação partiu, pelo menos de forma explícita, do seu artigo *Some Remarks on Logical Form*, em que o problema de exclusão das cores apresentava aspectos que não se explicavam com a abordagem do *Tractatus* (1972, p. 87-88). Essa contradição interna levou, aos poucos, a uma percepção de que a independência das proposições não era razoável, estas só sendo explicáveis articuladas a um sistema de proposições (1972, p. 92), percepção que o levou progressivamente ao “holismo” da sua fase tardia.

## A Virada de Wittgenstein

Stegmüller, ao falar da virada do pensamento de Wittgenstein, afirma que “a falta total de consideração com que destruiu toda a sua filosofia anterior é um acontecimento ímpar na História da Filosofia” (1977, 430). Cita análise feita por Pitcher à crítica implacável que Platão fez ao seu próprio pensamento a partir do *Parmênides*, para concluir, mesmo assim, que não é comparável, uma vez que essa crítica não propiciou uma virada tão avassaladora em sua obra. Wittgenstein, segundo Stegmüller,

---

<sup>22</sup> Margutti Pinto, no seu *Iniciação ao Silêncio*, também busca essa aproximação, embora de uma forma peculiar. Nele ele afirma: “a intuição mística se dá no ponto de intersecção das duas retas, onde a lógica, entendida como a componente objetiva das condições transcendentais de possibilidade da realidade (linha horizontal), se funde com a ética (ou estética), entendida como a contraparte subjetiva dessas condições transcendentais (linha vertical)” (1998, p. 244).

<sup>23</sup> “it must be remembered that the argument in support of the ineffability of ethics is tenuous to say the least. It hangs on nothing more than non-contingency of the ethical, a point asserted rather than argued”.

“passo a passo, construiu uma nova filosofia. Não a ergueu sobre as ruínas de sua filosofia anterior, mas buscou novo terreno e novos elementos” (Ibid.). De fato, se assumirmos as obras mais marcantes de cada fase de Wittgenstein, o *Tractatus* e as *Investigações Filosóficas*, elas realmente sugerem ter sido escritas por um autor diferente. Não só defendem princípios filosóficos significativamente diferentes, mas o fazem por meio de um estilo bastante díspar. O *Tractatus* procura construir um pensamento com certa hierarquia, as *Investigações* buscam ser um “álbum” (IF, p. 12) assistemático, em que aforismos são apresentados sem uma ordem aparentemente necessária, numa “colcha de retalhos” que, progressivamente, vai formando um conjunto.

Não há que se exagerar, contudo, as diferenças. Um olhar mais atento poderá perceber, também, os pontos de contato entre as duas obras. Ambas apontam uma forte desconfiança com relação à filosofia tradicional. Se a metafísica é considerada, no *Tractatus*, como produtora de contra-sensos, os problemas filosóficos, nas *Investigações*, são produzidos quando a linguagem está de folga (IF, 38), isto é, quando não está embasada em uma forma de vida original. A filosofia do “esclarecimento lógico dos pensamentos” (4.111) do *Tractatus* torna-se a “luta contra o enfeitiçamento lógico do nosso pensamento por meios de nossa linguagem” das *Investigações* (IF, 109). Ambas as obras buscam afastar, portanto, tentativas ilegítimas do uso da linguagem, com ênfase na filosofia. Ambas o fazem por meio de aforismos que não esclarecem tudo. Fica nas duas obras uma sensação de incompletude, seja pelo estilo econômico do *Tractatus*<sup>24</sup>, seja porque as *Investigações*, embora apresente uma profusão de exemplos, não feche uma teoria conclusiva sobre eles. Por fim, mesmo na contraposição radical entre as duas obras, Wittgenstein alerta, no prefácio das *Investigações*, que ele “deveria publicar aqueles antigos pensamentos junto com os novos; estes poderiam receber sua reta iluminação somente pelo confronto com os meus pensamentos mais antigos e tendo-os como panos de fundo” (p. 12). Isso se dá claramente porque há uma linha entre as duas obras. De alguma forma, elas tratam do mesmo problema (o “enfeitiçamento do pensamento”), ainda que com soluções radicalmente diferentes.

As *Investigações Filosóficas*, se buscam fazer um contraponto com o *Tractatus*, o fazem também com boa parte do cânone filosófico. É recorrente a abordagem a ela

---

<sup>24</sup> O *Tractatus* é capaz de fazer uma afirmação entre parênteses, como “ética e estética são uma só” (6.421) que mereceria, sozinha, uma monografia, sem nenhum desenvolvimento.



como uma obra essencialmente negativa, cuja principal missão é destruir uma série de mitos em torno da linguagem (mais uma vez, o “enfeitiçamento” que ela propicia). De fato, esta parece ser a tônica da maior parte dos seus aforismos, sempre com exemplos e contra-exemplos que, de alguma forma, desarmam definições que pareciam ser essenciais.

Essa natureza “negativa” parece estar presente de forma recorrente no pensamento do filósofo austríaco. Stegmüller cita o depoimento de N. Malcolm, de que nas preleções de Wittgenstein havia uma mistura de choque e fascínio porque ele “jamais abordava um tema sistematicamente” (1977, p. 457) e que lançava mão de “prontas e convincentes réplicas a todas as espécies de perguntas e objeções” (1977, p. 457-458) o que, no final, provocava nos ouvintes a impressão de que “nada temos de positivo nas mãos” (1977, p. 458).

Wittgenstein afirma que a filosofia “expõe tudo e não esclarece, nem deduz nada – uma vez que tudo se encontra em aberto, não há nada também para esclarecer” (IF, 126). Há sempre a recusa a um esforço teórico, pelo menos nos moldes mais comuns. No entanto, como afirma Apel,

é possível extrair sem grandes entraves algo como uma doutrina do Wittgenstein tardio a partir das discussões socráticas desenvolvidas por ele, baseadas em exemplos e experimentos intelectuais [...]. Muitas das mensagens, em geral indiretas, de suas discussões, que são na maioria tão sutis quanto fragmentárias, são suficientemente sugestivas para despertar no leitor uma noção da nova ‘teoria’ wittgensteiniana. A verdadeira dificuldade reside, isso sim, em que algo desse tipo simplesmente não deve existir, na opinião de Wittgenstein (2000a, 417).

Partindo da reflexão de Apel, assumimos que é possível fazer uma descrição filosófica “positiva” do pensamento de Wittgenstein, tentar entender que “teoria” ele busca desenvolver, assumindo, porém, que é um recurso que o próprio Wittgenstein recusaria. Um caminho para tentar alcançar a sua obra tardia é a partir da ênfase que ele dá aos jogos de linguagem. No *Livro Azul*, Wittgenstein diz que eles “são maneiras mais simples de usar os signos do que as da nossa linguagem altamente complicada de todos os dias”. Assim, “o estudo dos jogos de linguagem é o estudo de formas primitivas da linguagem ou de linguagens primitivas” (LA, p. 47). Essa definição é importante porque descreve uma forma recorrente de Wittgenstein apresentar suas reflexões filosóficas. A

partir de pequenas estruturas lingüísticas, sejam elas reais ou fictícias, razoáveis ou absurdas, o filósofo austríaco cria pequenos dispositivos de reflexão, que utiliza *ad nauseam*, com o objetivo de, por um lado, apresentar os diversos aspectos que os envolvem, de outro, as fragilidades das tentativas de reflexão filosófica baseadas em grandes generalidades.

É importante registrar que, como lhe é peculiar, Wittgenstein não está interessado numa definição precisa de jogos de linguagem, nem mesmo na sua localização em relação à linguagem como um todo. Hacker sugere diversos usos que Wittgenstein faz do termo, desde formas primitivas de linguagem, passando por fragmentos lingüísticos ou de atividades lingüísticas, e até mesmo da totalidade da linguagem (1972. p. 167). Mas podemos assumir os jogos de linguagem, até pelo uso mais comum feito por Wittgenstein, como os fragmentos que compõem uma linguagem, mas que têm determinado nível de inteireza que permitem que sejam analisados como uma totalidade<sup>25</sup>. Nesse sentido, a linguagem é certamente composta de um entrelaçamento de jogos de linguagem, como

uma velha cidade: uma rede de ruelas e praças; casas velhas e novas, e casas com remendos de épocas diferentes; e isto tudo circundado por uma grande quantidade de novos bairros, com ruas retas e regulares e com casas uniformes (IF, 18).

Em última análise, Wittgenstein parece querer compreender como funciona essa cidade, mas percebe que só é possível fazê-lo transitando pelas suas ruas. Ele sempre retorna à pergunta sobre o jogo de linguagem em que determinada palavra ou expressão é empregada.

Nas *Investigações*, ele chega a uma outra definição dos jogos de linguagem que nos será útil: “a totalidade formada pela linguagem e pelas atividades as quais ela vem entrelaçada” (IF, 7). Esta definição traz alguns aspectos bem importantes. Primeiro, o fato de que o jogo de linguagem é constituído por uma totalidade, noção que remete ao “holismo” da concepção tardia de Wittgenstein. Segundo, de que a linguagem está

---

<sup>25</sup> Os exemplos de jogos de linguagem da vida cotidiana são bem ilustrativos, até pela amplitude que Wittgenstein apresenta. Entre outros, ele inclui: “relatar um acontecimento [...] – inventar uma história; e ler – representar teatro – cantar cantiga de roda – adivinhar enigmas [...] resolver uma tarefa de cálculo aplicado – traduzir de uma língua para outra – pedir, agradecer, cumprimentar, rezar” (IF, 23). Sobretudo, surpreendem, porque apontam para elementos extra-lingüísticos como parte dos jogos de linguagem.

entrelaçada a atividades, portanto não está “solta” num espaço de pura abstração, e deve ser observada sob a luz de uma forte concepção pragmática.

Com relação ao primeiro aspecto, podemos falar do que Glock chama de “holismo semântico” (1998, p. 102). Dentro dessa visão, a compreensão de palavras e signos independentes sempre está subordinada ao jogo de linguagem em que eles estão inseridos e, em última instância, à própria compreensão da língua. Wittgenstein rejeita, em consequência, as teorias que se baseiam no atomismo lógico, como Russell e o próprio *Tractatus* (IF, 46) ou mesmo aquelas que defendem a relação direta entre palavras e coisas, como a concepção de Santo Agostinho em que “toda palavra tem um significado” (IF, 1), ou de que elas se constroem basicamente pelo “ensino ostensivo das palavras”, como se pronunciar uma palavra fosse “tocar uma tecla no piano da representação” (IF, 6). Talvez dentro do giro descritivo da filosofia das *Investigações*, não seja adequado dizer que essas concepções sejam incorretas. Apenas representam visões insuficientes da relação dos homens com a linguagem, dentro de uma “dieta unilateral” (IF, 593) que não se municia de exemplos suficientemente abrangentes. O “holismo” de Wittgenstein, embora se exemplifique em grande parte das vezes, na relação das palavras e expressões com os pequenos jogos de linguagem, vai além disso, e se estende à língua como um todo que praticamos. Nas *Investigações*, ele afirma que “compreender uma frase significa compreender uma língua” (IF, 199). Em *Da Certeza*, complementarmente, que “aquilo que acreditamos não é uma proposição isolada, é um sistema completo de proposições” (DC, 141) ou que “o nosso saber forma um sistema enorme e só no interior deste sistema é que o singular tem o valor que lhe damos” (DC, 410).

O caráter holístico da linguagem apresenta estreita relação com o seu caráter convencional e público. Convencional, porque a linguagem é produto de acordos (IF, 355). Wittgenstein não detalha a natureza desses acordos, e é razoável se imaginar que não falamos necessariamente de acordos conscientes dos participantes da linguagem, mas essa concepção reforça uma idéia de linguagem como não formada por uma razão necessária, mas produzida de forma pelo menos parcialmente contingente.

Com mais ênfase, trata o caráter público da linguagem. Dentro de seu estilo negativo<sup>26</sup>, mais do que falar de uma linguagem pública, apresenta os famosos

---

<sup>26</sup> Em alguns momentos do trabalho, uso o termo negativo para explicitar formas de pensamento que buscam desqualificar determinada concepção filosófica, em contraposição a outras, positivas, que buscam construir uma concepção. Esta visão não pressupõe um valor axiológico para negativo ou positivo.

argumentos contra a linguagem privada. A idéia de linguagem privada vem, segundo Stegmüller, de uma tradição que passa por filósofos como Descartes, Locke, chegando a Brentano e Husserl (1977, 491). Ela seria “uma linguagem que não pode ser entendida por outro sujeito, a não ser o seu próprio criador, porque as expressões dessa linguagem se referem às vivências pessoais desse criador” (1977, 491-492). Essa descrição não parece se encaixar perfeitamente entre os autores citados por Stegmüller, e ele concorda que esses autores talvez não se reconhecessem nela (Ibid.), mas o que os unifica é a idéia, sedimentada por Descartes, de que a base do conhecimento está nos nossos processos mentais. É nesse sentido que Stegmüller afirma que “Wittgenstein traz à tona e ataca um pressuposto tácito da filosofia moderna”. Stegmüller não avalia que esse pressuposto já estava sendo quebrado desde os processos de “crítica ao psicologismo” empreendido por Frege e Husserl<sup>27</sup>, nos quais a lógica substitui os processos mentais no papel de fundamento do conhecimento.

O fato é que o argumento da linguagem privada reforça a visão de que a linguagem é sempre construída a partir de convenções públicas. E, sendo assim, mesmo os processos mentais já têm a sua significação subordinada a essas convenções. Wittgenstein faz um contraponto direto à idéia de linguagem privada, quando afirma: “quando ele diz ‘ele deu um nome à sensação’, esquece-se que muita coisa já tem que estar preparada na linguagem para que o simples dar nome tenha um sentido” (IF, 257). Repete essa idéia mais adiante, quando coloca o problema: “como reconheço que a cor é vermelha? – uma resposta seria: ‘eu aprendi português’” (IF, 381). Ou, mais conceitualmente, na afirmação: “um ‘processo interno’ precisa de critérios externos” (IF, 580).

Muito importante também é o segundo aspecto apresentado na definição de jogos de linguagem das *Investigações*: o entrelaçamento pragmático da linguagem com as atividades que participamos, o que tem uma forte relação com o que podemos chamar de “virada pragmática” da filosofia de Wittgenstein<sup>28</sup>. Isso pode ser apresentado de diversas formas. Uma delas é a noção de formas de vida. Wittgenstein a apresenta em alguns momentos das *Investigações*. Para ele, “representar uma linguagem é representar

---

<sup>27</sup> É curioso observar que Wittgenstein tem uma importante influência de Frege, e Heidegger tem a mesma influência de Husserl, o que talvez os aproximem, por caminhos inusitados, numa mesma visão não psicologista. Isso a despeito do fato de Husserl se encaixar nessa tradição cartesiana, confirmada nas suas *Meditações Cartesianas*, rejeitada por Wittgenstein (e mesmo por Heidegger).

<sup>28</sup> Empresto esse termo a partir da leitura de Franca D’Agostini, que trata, na verdade, da virada pragmática da própria filosofia analítica, justamente influenciada por Wittgenstein e pela escola de Oxford (2003, p. 292-293).

uma forma de vida” (IF, 19) ou “falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida” (IF, 23). Também afirma que a concordância entre os homens (que constitui a linguagem) “não é uma concordância de opiniões, mas da forma de vida” (IF, 241). Diversos autores buscaram desvendar o “mistério” desse “conceito” em Wittgenstein<sup>29</sup>. Aqui, contudo, trabalho com a hipótese de que esse não é um termo técnico para o filósofo austríaco, e deve ser compreendido de forma próxima ao senso comum, não havendo necessidade de desvendá-lo hermeneuticamente<sup>30</sup>.

Se a linguagem está articulada com nossas formas de vida, a própria compreensão do significado das palavras<sup>31</sup> está vinculada ao seu uso. Mais uma vez, os aforismos que confirmam isso são diversos (IF, 30, 43, 120, 138 e tantos outros). O forte componente pragmático do Wittgenstein tardio é confirmado, ademais, nas diversas circunstâncias em que ele cobra o “emprego” de uma expressão (como em IF, 141) ou de uma palavra (como em IF, 151). Em consequência dessa abordagem, a nossa própria compreensão da linguagem tem uma componente pragmática. “Compreender uma língua significa dominar uma técnica” (IF, 199). Ou conforme *Da Certeza*, quando afirma que “aprendemos a natureza do cálculo ao aprender a calcular” (DC, 45). O aspecto pragmático é, portanto, fundamental no Wittgenstein tardio. É em função disso que ele coloca que “todo signo, sozinho, parece morto. O que lhe confere vida? - Ele está vivo no uso. Ele tem em si o hálito da vida? - Ou é o uso o seu hálito?” (IF, 432).

### **Descrições Gramaticais e a dimensão da linguagem**

Considerando os aspectos anteriores da linguagem (que ela deve ser compreendida entrelaçada com as atividades que a compõem e que a compreensão das palavras e expressões se faz a partir da totalidade da linguagem), podemos falar com mais pertinência de um dos pontos cruciais do Wittgenstein tardio, a sua noção de gramática. Ela é largamente utilizada em sua obra tardia, desde a *Gramática Filosófica*<sup>32</sup>. Por essa noção, Wittgenstein parece ter compreendido que todo o processo

---

<sup>29</sup> Condé cita em nota um conjunto não exaustivo de obras que buscaram entender essa noção. Cito, como exemplo, *The Complicated Form of Life: Essays on Wittgenstein*, de Newton Garver, com um título que já sugere o desafio que se buscou enfrentar (CONDÉ, 2004, p. 167).

<sup>30</sup> Essa posição será mais bem esclarecida no capítulo III.

<sup>31</sup> Ou mesmo de outros signos, como sons musicais (como em IF, 529). Mas Wittgenstein privilegia exemplos com palavras e, eventualmente, fala do significado de expressões.

<sup>32</sup> A *Gramática Filosófica* foi escrita no período de 1931 a 1934, e se encaixa para muitos como obra intermediária de Wittgenstein, junto com as *Observações Filosóficas*. Não há, aqui, um esforço classificatório do percurso de Wittgenstein, mas é possível observar que a *Gramática*, ao contrário das

de significação se dá no contexto de uma relação interna da linguagem, entre os signos que dela participam. Para que possamos formular proposições contingentes (ou empíricas) acerca do mundo, a nossa linguagem já está previamente estruturada por um conjunto de regras que permite essas formulações – podemos chamá-las de “proposições gramaticais” (IF, 251, 295, 498). Elas têm a função de servir de base para as nossas proposições empíricas, como padrões de referência para a sua utilização<sup>33</sup>. Elas são a expressão de regras de funcionamento da linguagem, que a possibilitam. A noção de regra é fundamental para compreendermos o conceito de gramática que Wittgenstein apresenta. Hacker ressalta que gramática, assim como a lógica, é um termo usado em duplo sentido. De um lado, para significar “o estudo e a descrição das regras da linguagem (primariamente semânticas)”<sup>34</sup>, de outro, “a própria rede de regras”<sup>35</sup> (1972, p. 151). Mas a segunda noção nos parece mais originária e necessária aqui.

A gramática ganha, nas *Investigações*, o papel antes atribuído à lógica do *Tractatus*. Lembremos: Wittgenstein dizia que “a lógica trata de cada possibilidade e todas as possibilidades são fatos seus” (2.0121). Lá, portanto, a lógica era a condição de possibilidade do mundo, de tudo que é necessário nele (6.375). A formação de proposições complexas se articulava a partir das possibilidades lógicas. Nas *Investigações*, a gramática de uma linguagem fornece lógicas provisórias que a determinam, e que delimitam o próprio espaço de significação dentro da linguagem. Wittgenstein diz que “depende inteiramente da nossa gramática o que se chama de (logicamente) possível e o que não” (IF, 520).

Há um outro aspecto que aproxima ambas as concepções. A indizibilidade do que está por trás delas. Se a forma lógica do *Tractatus*, como largamente se expôs, não pode ser dita, tampouco se pode ir além da gramática de uma linguagem. Wittgenstein deixa isso claro quando diz que a gramática “descreve o emprego dos signos, mas de maneira alguma os elucida” (IF, 496). Talvez seja ainda mais claro quando diz que “nosso erro está em buscarmos uma explicação, lá onde deveríamos ver os fatos como ‘fenômenos originários’. Isto é, onde deveríamos dizer: ‘joga-se este jogo de

---

*Observações*, já contém muitos dos elementos da obra tardia, ou do “segundo Wittgenstein”. Hacker aponta uma fase “verificacionista” em Wittgenstein, entre 1929 e 1932, período em que foram escritas as *Observações*, o que explica a diferenciação. Esse fase parece ensejar um critério razoável para definir o seu curto período intermediário.

<sup>33</sup> Wittgenstein cita o metro como um exemplo simples de padrão (IF, 50). Naturalmente, há infinitas proposições gramaticais, de naturezas bem mais complexas.

<sup>34</sup> “the study and description of the rules of language (primarily semantic)”.

<sup>35</sup> “the network of rules themselves”.

linguagem” (IF, 654). Esta concepção justifica o seu próprio método de abordar a linguagem pelo caminho descritivo, mais que explicativo.

Mas há fatores que diferenciam de forma substantiva a noção de gramática da lógica do *Tractatus*. Nesta obra, estamos tratando de uma lógica definitiva, universal. A gramática do Wittgenstein tardio, por sua vez, é uma construção humana em última instância. Segundo o filósofo austríaco, “seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são hábitos (usos, instituições)” (IF, 199). Nesse sentido, Wittgenstein está construindo uma filosofia anti-essencialista, baseada numa concepção prática das relações humanas. Quando ele reivindica uma filosofia do “atrito” com o “chão áspero” (IF, 107), ele está tratando justamente disso. A vida humana é, por natureza, cheia de imperfeições e incompletudes. Assim, também são as regras que compõem os jogos de linguagem, e que formam a sua gramática. Isso é abordado por Fogelin, quando diz que as regras não são necessariamente claras, completas (no sentido de abranger todas as situações do jogo), e eventualmente nem sequer consistentes (1996, p. 50). Glock também confirma essa visão, quando afirma que Wittgenstein “rejeita a idéia de que as regras são inexoráveis ou independentes das atividades humanas” (1996, 223)<sup>36</sup>. Segundo o próprio Wittgenstein, em resposta ao interlocutor das *Investigações*, que questiona a vaguidade do jogo, ele diz que “é um jogo contaminado, e eu me interesso agora por aquilo que foi contaminado” (IF, 100). Ou: “as nossas regras têm lacunas e a prática tem de falar por si mesmo” (DC, 139).

Um aspecto decorrente desse e que acabou por se tornar um dos momentos mais originais da filosofia do Wittgenstein tardio é a sua noção de “semelhança de família”. Como uma palavra pode ter significados diferentes em circunstâncias e jogos de linguagem também diferentes, a compreensão do seu significado só é possível a partir de uma exaustiva aproximação dos diversos jogos em que ela é aplicada. Wittgenstein, que aborda essa noção com a própria tentativa de definição de “jogo”, não nos dá sequer o direito de encontrar um ponto em comum entre os diversos usos da palavra. Para ele, eles apresentam apenas “semelhanças de família”, como numa família real em que os seus membros apresentam diversas semelhanças entre si, mas não exibem nenhum aspecto comum. O que vemos é “uma complicada rede de semelhanças que se sobrepõem umas às outras e se entrecruzam. Semelhanças em grande e em pequena escala” (IF, 66). E isso se faz “do mesmo modo que, ao tecermos um fio, traçamos fibra

---

<sup>36</sup> “rejects the idea that rules are inexorable or independent of human activities”.

por fibra. E a robustez do fio não consiste em que uma fibra qualquer perpassasse toda a sua extensão<sup>37</sup>, mas em que muitas fibras se sobreponham umas às outras” (IF, 67). A idéia de semelhança de família rejeita completamente, portanto, o imaginário preciso de significação das palavras, mas isso não se faz em prol de um relativismo vago. Pelo contrário, ele advoga uma “robustez”, uma firmeza que se constrói da própria variedade de possibilidades gramaticais de uma palavra que, no entanto, se entranham numa espécie de significado complexo, mas compreensível. Wittgenstein crítica aqui o “desejo de generalidade” ou “atitude de desprezo para com o caso particular” (LA, p. 49) em prol de um desvelar “fibra por fibra” das possibilidades da linguagem.

Vale também dizer que a solução “gramatical” de Wittgenstein não pode ser reconhecida como fundacionalista, e é mesmo fracamente hierárquica. Apesar do fato de que as regras da gramática embasam o nosso próprio processo de significação, elas mesmas se formam em sua relação com todo o sistema da linguagem. Esses aspectos talvez sejam ainda mais claros em *Da Certeza*. Lá Wittgenstein diz: “eu distingo entre o movimento das águas no leito do rio e o desvio do próprio leito; ainda que não haja uma nítida demarcação entre eles” (DC, 97). Mais adiante, numa inversão nas bases fundacionalistas, afirma que “é um sistema em que as conclusões e as premissas se apóiam mutuamente” (DC, 142) ou que “aquilo que permanece firme não o é assim por ser intrinsecamente óbvio ou convincente; antes, aquilo que o rodeia é que lhe dá consistência” (DC, 144). Wittgenstein volta a reforçar essa idéia quando diz que “estes alicerces são suportados pelo conjunto da casa” (DC, 248).

A obra *Da Certeza*, escrita no último ano e meio de sua vida<sup>38</sup>, representa uma importante complementação para o Wittgenstein tardio, embora talvez seja um exagero tratá-la como de um “terceiro Wittgenstein”, como faz Moyal-Sharrock (2007, p. 1). Ao contrário, ela apresenta uma continuidade com as *Investigações Filosóficas*, embora apresentando alguns aspectos novos. Dentro da noção de gramática wittgensteiniana, poderíamos ressaltar pelo menos alguns pontos. O primeiro é que, ao inserir o conceito de certezas que não são objeto de conhecimento nem postas em questão, Wittgenstein acrescenta às proposições gramaticais algumas proposições aparentemente empíricas, mas que não têm caráter contingente. Certezas como “aqui está uma mão” (DC, 1), “há objetos físicos” (DC, 35) ou “esta montanha existia muito antes do meu nascimento” (DC, 85). Como afirma Wittgenstein, “interessa-nos o fato de que não pode existir

---

<sup>37</sup> Ou seja, que houvesse algum ponto em comum (nota minha)

<sup>38</sup> Conforme informam Anscombe e Wright no próprio prefácio do livro.



qualquer dúvida acerca de certas proposições empíricas, se é de fato possível formular juízos. Ou ainda: estou inclinado a crer que nem tudo que tem a forma de uma proposição empírica o é” (DC, 308).

Um segundo ponto suscitado por essa obra é que, sutilmente, ela sugere alguns possíveis aspectos em torno da “origem” dos sistemas gramaticais que participamos. Aqui, Wittgenstein afirma que “é o quadro de referências herdado [*Hintergrund*] que faz distinguir o verdadeiro do falso” (DC, 94) ou que “as proposições que descrevem esta imagem do mundo poderiam pertencer a uma espécie de mitologia” (DC, 95). Embora citadas de forma bastante lacônica, essas imagens remetem a aspectos não imediatamente pragmáticos trazidos por Wittgenstein, não apenas associando nossa linguagem a formas de vida. Por outro lado, quando ele afirma que pretende compreender as certezas como “uma coisa animal” (DC, 359) ou encarar o homem “como uma criatura num estado primitivo” (DC, 475), ele parece trazer um aspecto importante à sua concepção, já aventada nas *Investigações*: a noção de que assumimos certa percepção do mundo, de forma imediata, sem elaborações e sem que possa ser questionada, pelo menos para aquele sistema de compreensão. “Não se baseia em fundamentos. Não é razoável (ou irrazoável). Está aí – tal como a nossa vida” (DC, 559).

De uma forma geral, *Da Certeza* traz novos elementos para uma concepção já iniciada nas *Investigações*, de que a nossa percepção do mundo e o nosso processo de significação se dá a partir de algo “anterior” que a estrutura. Permanece a relação gramatical entre regra e significado (DC, 62) e de um “quadro de referência” (DC, 83), mas cresce a percepção de que “as minhas convicções formam de fato um sistema, uma estrutura” (DC, 102). Embora praticamente não seja utilizada a palavra *gramática*, é de se supor que essa concepção permanece firme aqui, embora enriquecida.

Essa concepção “gramatical” do processo de significação faz parte do fulcro do pensamento do Wittgenstein tardio, e particularmente das *Investigações Filosóficas*. Com ela, a leitura dos significados com que nos deparamos será sempre pragmática e gramatical ao mesmo tempo. Pragmática, porque devemos sempre nos perguntar qual o uso em que está envolvido um determinado signo que queremos avaliar, qual o seu emprego na vida concreta. Gramatical, porque cabe questionar sempre as relações internas desse signo, quais são as regras e os interditos para a sua aplicação, que conexões pode fazer. E, a partir da sua última obra, quais são as “certezas” que o possibilitam. É nesse sentido que Wittgenstein pode falar em uma “reflexão gramatical”

(IF, 90), um “movimento gramatical” (IF, 401) ou de uma “ficção gramatical” (IF, 307). São sempre movimentos internos, no interior da própria estrutura da linguagem.

E é também nesse sentido que Wittgenstein fala das “ilusões gramaticais” (IF, 110), isto é, determinados “enfeitiçamentos” (IF, 109) provocados pela linguagem que nos impelem a concepções equivocadas e imagens que “mantinha-nos prisioneiros” (IF, 115). Imagens que nos levam a avançar por caminhos que já não fazem mais sentido, uma vez que “a dificuldade em filosofia consiste em não dizer mais do que se sabe” (LA, p. 84). Wittgenstein, uma vez compreendida a sua concepção gramatical de filosofia, entende que apenas nos deparamos com “as mossas que o intelecto arranjou ao bater contra o limite da linguagem” (IF, 119) e que “o trabalho do filósofo é compilar recordações para uma determinada finalidade” (IF, 127). Em última análise, ele se recusa a ir além disso. “Se esgotei as justificativas, cheguei então à rocha dura, e minha pá se entorta” (IF, 217).

A gramática só ganha a importância sublinhada acima no Wittgenstein tardio, ao mesmo tempo em que o filósofo austríaco atribui à linguagem um papel cada vez mais preponderante e peculiar. Esse papel pode ser identificado com a definição de “dimensão lingüística”, de Charles Taylor. Para Taylor, “ser uma criatura lingüística é ser sensível a questões irreduzíveis de justeza” (2000, p. 99). A palavra chave aqui parece ser “irreduzível”. O grande avanço que a percepção da dimensão lingüística traz é que a linguagem não é meramente um conjunto de signos que representa uma realidade exterior a ela, mas é, ela mesma, “criadora” de realidade. A linguagem torna “possíveis novos propósitos, novos níveis de comportamento, novos significados, não sendo, portanto explicável no âmbito de uma vida humana concebida sem linguagem” (TAYLOR, 2000, p. 116).

De alguma forma, essa concepção já parecia ensaiada no *Tractatus*, onde “os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo” (5.6) e não é possível uma meta-linguagem, porque já não é possível se falar além da linguagem<sup>39</sup>. Mas a concepção de figuração, em que as proposições lingüísticas devem figurar um estado de coisas, parece dar ao *Tractatus* uma condição ainda anterior à dimensão lingüística de Taylor. Na passagem gradual para o Wittgenstein tardio, essa dimensão vai se consolidando. Na *Gramática Filosófica*, já fica claro que “é na linguagem que tudo é feito” (GF, 95) ou que “a linguagem deve falar por si mesma” (GF, 2).

---

<sup>39</sup> O que configura a “inefabilidade da semântica” tratada por Hintikka (1994, p. 20).

Nas *Investigações Filosóficas*, essa concepção parece ganhar toda a maturidade. Wittgenstein deixa clara a sua noção de uma linguagem “autônoma” quando afirma: “quando penso dentro da língua, não me pairam no espírito ‘significados’ ao lado de expressões lingüísticas, mas a própria língua é o veículo do pensamento” (IF, 329). O que o filósofo austríaco parece ter absorvido de forma veemente é que a linguagem, como um sistema, tem um poder de significação que ganha uma vida própria em sua constituição. Com a concepção da dimensão lingüística, não é razoável que a linguagem seja concebida como uma relação unívoca entre palavra e significado, em função do que uma pessoa “tem em mente”, ou pela vivência individual de alguém. A linguagem estabelece sua própria lógica, sua própria gramática e evolui a partir delas, mesmo com todas as imperfeições e impurezas da sua constituição.

É a perspectiva de estar situado dentro de uma dimensão lingüística que nos permite o reconhecimento de uma cor (IF, 381), o aprendizado conceitual de algo tão sensível como uma dor (IF, 384), a realização de um cálculo mental (IF, 385) ou mesmo quando “ouço uma melodia lamentosa” (IF, p. 273). É a partir dela que o ouro na coroação de um rei ganha “a imagem da pompa e da dignidade”, e não se torna apenas um metal barato de brilho vulgar (IF, 584). Só quem tem uma língua pode ter “recordações lingüísticas, desejos lingüísticos ou temores lingüísticos” (IF, 649).

É nesse sentido que podemos entender o diálogo forjado por Wittgenstein: “Mas quando se diz: ‘como vou saber o que alguém tem em mente, pois vejo somente os seus signos’, então digo: ‘como ele pode saber o que tem em mente, ele também só tem os próprios signos’” (IF, 504).

## II - Wittgenstein e o Pragmatismo Americano

### **Wittgenstein e o pragmatismo clássico**

A primeira “análise de fronteira” que faremos é entre Wittgenstein e o pragmatismo americano. Inicialmente, faremos uma comparação com a chamada “era clássica” ou “era dourada” (TUDELA, 1988, p. 11) do pragmatismo, protagonizada por Charles Peirce, William James e John Dewey, com uma ênfase no pensamento de Dewey. Em seguida, discutiremos o pensamento de Richard Rorty, representante do “neopragmatismo”, fase do pragmatismo americano já influenciada pela “virada lingüística” e pela própria filosofia analítica.

Wittgenstein, ele próprio, faz parte de uma “virada pragmática” da filosofia analítica de inspiração inglesa, momento em que houve uma mudança de foco dessa filosofia, e do próprio pensamento do filósofo austríaco, como já apontado no capítulo I. Os filósofos responsáveis por essa virada afastaram-se da lógica formal, num momento em que se buscava mais a construção de “uma sintaxe lógica, ideal, mais ou menos ‘universal’” (D’AGOSTINI, 2003, p. 209) purificada dos equívocos da linguagem comum, e passaram a assumir a busca de aspectos pragmáticos dessa linguagem, desde as condições em que ela é formada (como as “formas de vida” do segundo Wittgenstein) até as ações que ela representa (como os “atos de fala” de Austin e, posteriormente, Searle).

Não há dúvida, nesse sentido, quanto à aproximação entre Wittgenstein e a virada pragmática, ou mesmo quanto ao seu papel na deflagração mesma dessa virada. A relação do significado de uma palavra com seu uso (IF, 43), a idéia de que “representar uma linguagem equivale a representar uma forma de vida” (IF, 19), a imagem da caixa de ferramentas (IF, 11), O confronto entre o “chão áspero” da linguagem real e o “terreno escorregadio” da lógica pura (IF, 107), o atuar que “está no fundo do jogo da linguagem” (DC, 240) e em tantos outros. Não à toa, podemos ressaltar a importância da citação de Goethe em *Da Certeza*: “ao princípio era o ato” (DC, 402) ou o que o próprio Wittgenstein escreveu em 1950: “a prática confere às palavras o seu sentido” (CV, 125). A questão que resta é o nível de aproximação da pragmática wittgensteiniana com o pragmatismo americano, quais suas interfaces e diferenças. É isso que se busca abordar nesse capítulo.

Como é comum se tratar, não há uma definição precisa de pragmatismo<sup>40</sup>. A utilização do termo “pragmática”, a partir do grego *pragma* – “coisa”, “trabalho”, “ação” (TUDELA, 1988, p. 10) – já havia sido feita por alguns autores, antes do movimento tipicamente norte-americano que estamos abordando. Kant utilizou o termo para tratar das leis morais, que pertencem a uma região *a priori* do pensamento, bem como para as regras da arte e da própria técnica, que são *a posteriori* (MURPHY, 1990, p. 40). Quanto ao pragmatismo, nos Estados Unidos, é comum estabelecer o início do movimento associado ao “*Metaphysical Club*”, de Boston, reunião de pensadores de diversas profissões, entre eles William James e Charles Peirce, que começaram a maturar formas de pensamento, influenciados, entre outras coisas, pelo evolucionismo de Charles Darwin e suas implicações filosóficas. O progresso passa a ser pensado não mais como derivação lógica, mas como “necessidade da natureza” e a moralidade pareceu, para alguns, ganhar uma “fundação científica” (Ibid., p. 18).

Essa herança darwiniana influenciou esses pensadores na noção da construção de crenças (e da verdade a elas correlata) associadas aos objetivos humanos em sua relação com a natureza. Peirce costumava citar a definição de crença de Alexander Bain, considerado uma espécie de “avô do pragmatismo” (Ibid., p. 21), como um corolário. Bain dizia que a crença é “aquilo sobre o que o homem está preparado para agir” (MORA, 1996, p. 574). Se Bain seria o avô do pragmatismo, Charles Peirce seria uma espécie de pai desse movimento, a partir, principalmente, de duas obras seminais, *The Fixation of Belief* e *How to Make the Words Clear*<sup>41</sup>. Essas obras apontaram um caminho, mas foi William James quem abraçou mais fortemente o termo, e chegou a falar num “método pragmático”. Para James, este consistia em “interpretar cada noção especificando as conseqüências práticas respectivas” (1997, p. 44). Opção congruente com Peirce, que define que as crenças são “regras para a ação” (Apud JAMES, Ibid.).

Assim, o pragmatismo nasce sob a égide da prática, como já aponta sua origem etimológica. De acordo com essa concepção, é a prática que orienta a nossa construção de crenças, nossa noção de verdade, nosso uso da linguagem<sup>42</sup>. E, dentro de uma

---

<sup>40</sup> O dicionário de José Ferrater Mora cita uma descrição conhecida de Lovejoy, que dá treze definições diferentes, a partir de três formas principais (1996, p. 575-576)

<sup>41</sup> Carrilho, como tantos outros, aponta essas duas obras como o início do pragmatismo, e afirma que ele nasce, com elas, antes da própria designação, que só ocorreria em 1898, 20 anos depois, com uma conferência de William James (CARRILHO, 1997, p. 15).

<sup>42</sup> Goodman, citando o *Pragmatismo* de William James, aborda cinco formas diferentes de falar em pragmatismo. Ele pode ser considerado uma teoria da verdade, uma teoria do significado, um conceito holístico de conhecimento, um método para resolver disputas filosóficas e até mesmo um temperamento

influência darwiniana, uma prática orientada para determinadas conseqüências, para que o organismo humano possa almejar soluções melhores, melhor situação em seu processo de adaptação ao meio ambiente. Uma definição aparentemente tão simples tem algumas implicações importantes no diálogo com a história da filosofia. Considerando-se que a nossa base de referência é Platão, que estabeleceu uma diferença essencial entre o mundo da *doxa* e o mundo das idéias, e mesmo Aristóteles, que estabeleceu a *theoria* como superior à razão prática<sup>43</sup>, o resgate da prática como base para as crenças representa uma subversão importante a essa tradição. É nesse sentido que James afirma que

o pragmatismo vira as costas resolutamente e de uma vez por todas a um conjunto de hábitos inveterados que são caros aos filósofos profissionais. Afasta-se da abstração e da insuficiência das soluções verbais, de más razões a priori, de princípios rígidos, de sistemas fechados e de pretensos absolutos e origens. Vira-se para o concreto e a adequação para os fatos, para a ação e para o poder (1997, p. 46).

Como esse texto de James pode sugerir, uma filosofia com a orientação prática do pragmatismo tem uma série de implicações. Tudela define algumas características comuns aos pragmatismos, da qual apontaremos as que consideramos mais relevantes. Como já dito, o pragmatismo tem uma influência do evolucionismo darwiniano, portanto tende a assumir uma perspectiva teleológica e de progresso. Ele é tipicamente anti-dualista, ou pelo menos, recusa vários dos dualismos clássicos da filosofia, como ação e sentido, ideal e empírico, teórico e prático, ciência e religião. Finalmente, ele é anti-fundacionalista, no sentido de uma recusa dos “primeiros princípios” da razão ou mesmo baseados nos dados dos sentidos (TUDELA, 1998, p. 12-14).

Se o pragmatismo foi embasado com os trabalhos de Peirce e James, ele parece ter ganhado uma consistência definitiva com a obra de John Dewey. Dewey é reconhecido, como aponta Tudela, como o “filósofo da América” (1988, p. 158) ou como “o gigante dos pragmatistas” (Scheffler apud Tudela, Ibid.). Sua obra buscou abarcar um universo amplo de temas, como psicologia, educação, política, arte, ética,

---

humano (GOODMAN, 2002, p. 6). Abordagem múltipla que, como se verá, aumenta a complexidade em comparar Wittgenstein com o pragmatismo.

<sup>43</sup> Isso, apesar da *phronesis* ter sido elemento crucial da ética, como bem ressaltou Gadamer. Ainda assim, Aristóteles reforça esta hierarquia, como feito na *Metafísica*. Na *Ética a Nicômaco*, ele afirma que “a atividade dos deuses, que ultrapassa todas as honras pela bem-aventurança, deve ser contemplativa; e entre as atividades humanas, a que mais afinidade tem com esta é a que mais deve participar da felicidade” (2006, p. 232).

lógica e aspectos gerais da filosofia. A análise dessa dissertação se fará em torno de uma das suas obras mais conhecidas e representativas, *Reconstrução em Filosofia*, fruto de um conjunto de conferências ministradas por Dewey na Universidade Imperial do Japão, no ano de 1919.

Dewey inicia essa obra com uma descrição peculiar do processo de formação de significados na história humana. Para ele, “a vida primitiva da memória é vida de fantasia e de imaginação, mais do que de acurada recordação” (RF, p. 45). É a partir dela que foi sendo formado um corpo de ritos que “pouco a pouco se vão fixando” e tornando-se “norma social” (RF, p. 49). Esse conjunto de ritos e mitos vai constituindo a história afetiva e moral de um povo. Ponto fundamental para entender a avaliação de Dewey sobre esse processo é o fato de que essa história afetiva “longe de ser recordação de fatos reais, é associação, sugestão, fantasia dramática” (RF, p. 48). Esse corpo de tradições, à medida que se institucionaliza, torna-se ferramenta de poder. Para Dewey, “há frequentemente um imperativo político que induz o governante a centralizar tradições e crenças, no intuito de ampliar e corroborar seu prestígio e autoridade” (RF, p. 49).

A originalidade de Dewey está em estabelecer uma dicotomia quase primordial entre esse conhecimento derivado da memória afetiva da humanidade e o conhecimento positivo. Para Dewey, “a cada momento, as exigências da vida requerem atenção aos fatos reais do mundo [...]. O meio sempre impõe a observância de um mínimo de exatidão, sob pena de extinção” (RF, p. 50). Assim, “gradualmente se vai edificando um corpo de generalizações comezinhas, capazes de preservar e transmitir a sabedoria da espécie sobre os fatos observados e as continuidades ou seqüências da natureza” (RC, p. 51). Dewey fala claramente dessa dicotomia e da eventual relação entre esses dois pólos.

Por longo espaço do tempo persistem, lado a lado, o complexo imaginativo de crenças intimamente ligadas aos hábitos morais de um grupo comunitário e a seus gozos e consolações emocionais, e o complexo crescente de conhecimentos materiais positivos. Sempre que possível, se fundem e se entrelaçam, mas em certas circunstâncias, as mútuas incongruências se opõem a tal harmonização e, em tais casos, cada complexo se mantém separado, como que em compartimentos distintos. Desde que um apenas se sobreponha ao outro, não se sente a mútua incompatibilidade, e não há necessidade de reconciliação (RF, p. 52).

A filosofia grega, para Dewey, foi construída em cima dessa dicotomia. Ela viria da “necessidade de reconciliar as normas e ideais de moralidade, incorporados no código da tradição, com o conhecimento positivo da realidade que gradualmente se vai desenvolvendo” (RF, p. 50). No entanto, Dewey recusa a filosofia como uma transformação efetivamente radical dos valores do seu tempo. Ao contrário, “a metafísica faz-se um substituto do costume, como fonte e garantia de mais elevados valores morais e sociais” (RF, p. 55), de uma forma que “cumpriria-lhe salvaguardar, nas ameaçadas crenças tradicionais do passado, a semente moral nela contida” (RF, p. 56). A filosofia, portanto, se fez como “justificativa racional de coisas previamente aceites” (RF, p. 57), encoberta pela exaltação de “um pensamento rigoroso e da demonstração rígida”, com um “ar rebarbativo de definições abstratas e de argumentação ultra-científica” (RF, p. 58).

Dewey constata que “todas as filosofias do tipo clássico adotaram uma distância fixa e fundamental entre dois reinos da existência” (RF, p. 59), a exemplo do platonismo. Acima do mundo comum e empírico, há uma “absoluta e numenal realidade” (Ibid.) ou “uma realidade transcendente, absoluta ou profunda” (Ibid.), e abarca essa característica de universalidade e estabilidade que a filosofia buscava. Essa diferenciação de dois reinos corresponde e corrobora, para Dewey, a própria estrutura social, alimentada desde fases anteriores à filosofia, em que “as crenças religiosas e poéticas [...] são confiadas à guarda de uma classe superior”, enquanto “os operários e artífices, detentores dos conhecimentos práticos [...] passam a constituir a camada inferior” (RF, p. 52). Para Dewey, portanto, o dualismo que ele se propõe a enfrentar não é mera questão de escolhas filosóficas, mas tem raízes profundas na história do pensamento e da própria estrutura ocidental.

Para ele, a grande transformação no pensamento se dá a partir da revolução científica encetada por Galileu, e levada a uma etapa ainda mais radical, uma vez que insere a vida no seu escopo, por Darwin. A revolução científica merece esse nome porque ela transforma as bases do pensamento de forma definitiva em alguns aspectos. Em primeiro lugar, nela o conhecimento positivo ganha um status de preeminência jamais antes atingido. A ciência vai alcançando um prestígio que já não a coloca entre os conhecimentos desprezados. Em segundo lugar, no próprio cerne da transformação, ela desenvolve um processo de observação ativa que não mais associa o aprendizado à contemplação, mas a uma intervenção da natureza. Dewey cita Bacon como “o grande



precursor do espírito da vida moderna” (RF, p. 63), a partir do seu conhecido aforismo: “conhecer é poder” (Ibid.). Bacon defende uma “lógica da descoberta” (não mais da argumentação), em que se deve buscar “uma investigação penetrante dos segredos da natureza” (RF, p. 65). Para ele, os princípios e leis científicas “estão ocultos e precisam ser arrancados à natureza mediante ativa e complicada técnica de pesquisa” (Ibid.).

O espírito da ciência, portanto, é de uma pesquisa ativa. Não mais uma observação que busca as causas finais, como no pensamento aristotélico, mas uma intervenção na realidade que mede seu sucesso com base nos resultados obtidos. Dentro de uma leitura pragmatista da ciência, Dewey afirma que “mais do que o passado, o futuro toma conta da imaginação” (RF, p. 77), defendendo um novo conceito de experiência<sup>44</sup>, que se faz “construtiva e auto-reguladora” (RF, p. 110), ou seja, transformando-se no próprio exercício de aprendizado e intervenção. Para Dewey, “o mundo ou fração do mundo [...] é aceito ou admitido apenas como material para mudança” (RF, p. 124).

Dewey é claramente um apologista dessa forma de pensamento. Para ele, a partir dela, “a função primordial da filosofia é a de explorar racionalmente as possibilidades da experiência, especialmente as da experiência humana coletiva” (RF, p. 130). Ao contrário de pensadores como Heidegger, nosso problema histórico não é o “mundo da técnica” ou da ciência, mas o fato de que os seus princípios de rigor, auto-correção, supressão das dualidades, etc., ainda não contaminaram todas as formas de pensamento. Segundo Dewey, “a moral precisa é de métodos específicos de pesquisa e de planejamento; métodos de pesquisa, para localizar as dificuldades e os males” (RF, p. 164) e não da “crença em valores fixos” (Ibid.). Ele afirma que

quando a consciência da ciência estiver plenamente impregnada da consciência do valor humano, será destruído o maior dualismo que presentemente pesa sobre a humanidade, e lhe impede a marcha, ou seja, o abismo que medeia entre o material, o mecânico e o científico, de um lado, e o moral e o ideal, do outro lado (RF, p. 167).

O pensamento científico tem o condão, para Dewey, de eliminar as dualidades odiosas da história da humanidade, e se associar a um pensamento democrático, que não mais se organize a partir da opressão de outros estamentos da sociedade, e não mais separe teoria e prática, moral e conhecimento positivo. Dewey, portanto, se associa a

---

<sup>44</sup> Um dos conceitos mais caros a Dewey, mas que não será aprofundado nesse trabalho.

uma abordagem pragmatista do positivismo, com algumas aproximações possíveis mesmo com o pensamento de Augusto Comte<sup>45</sup>, e uma defesa intransigente da ciência e da filosofia que ela, a ciência, sustenta. Nesse sentido, vale observar que a eliminação do dualismo proposta por Dewey não representa uma mera integração dos dois reinos da filosofia, embora ele sugira isso em alguns momentos, mas uma vitória do pensamento positivo. De alguma forma, o processo afetivo que possibilitou a construção de narrativas “ilusórias” do pensamento mítico e, de alguma forma, a própria filosofia, deve ser suplantado pelo pensamento científico. A própria moral, como já visto, deve ser subordinar a essa lógica. Assim, Dewey propõe uma supressão dos dualismos muito mais a partir da capitulação de um dos lados (o pensamento poético, narrativo e metafísico) do que de sua efetiva integração.

É nesse contexto que se deve avaliar a obra do Wittgenstein tardio, em comparação com o pensamento de Dewey, como representante expressivo do pragmatismo clássico. Teria sido Wittgenstein, na sua segunda fase, um “pragmatista” no sentido de Dewey? Há, de início, uma aproximação clara entre o primado da prática que ambos ensejam em seu pensamento. Esse primado, em Wittgenstein, chega a ganhar ares pragmatistas quando ele nos convida a comparar a função das palavras às “ferramentas dentro de uma caixa de ferramentas” (IF, 11). Na maior parte das vezes, no entanto, não há uma instrumentalização da linguagem tão dominante quanto no pragmatismo americano, como se verá mais adiante.

De qualquer forma, em consequência do primado da prática, há em ambos uma recusa aos dualismos tradicionais da filosofia e a uma busca de certa pureza metafísica. Para Dewey, o primeiro efeito da filosofia que ele propõe “seria o de emancipar a filosofia de todos os enigmas epistemológicos que atualmente a complicam. Todos estes enigmas se originam da concepção da relação entre a mente e o mundo, o sujeito e o objeto” (RF, p. 130). É inevitável comparar essa proposição com a famosa “luta contra o enfeitiçamento do nosso intelecto pelos meios de nossa linguagem” (IF, p. 109) e a toda a prática do Wittgenstein tardio, que desloca os problemas tradicionais da filosofia para uma análise descritiva, ao invés de enfrentá-los pelos mecanismos tradicionais da argumentação. Ambos parecem dissolver esses problemas, mais do que refutá-los diretamente. Também pode ser comparada a recusa de Dewey à lógica como “ciência

---

<sup>45</sup> Mereceria um estudo, que não cabe nesse trabalho, a comparação das três fases da humanidade em Comte (pensamento mítico, metafísico e científico) com a história algo semelhante trazida por Dewey. As diferenças, no entanto, também são bem importantes, desde a defesa pragmatista de uma ciência intervencionista e da supressão das dualidades do pensamento metafísico.

suprema e legislativa” (RF, p. 137), filha diletta do reino superior das idéias, com a recusa de Wittgenstein à “pureza cristalina da lógica”, que gera condições ideais em que “não somos capazes de andar” (IF, 107).

Apesar dessas semelhanças, há certo “espírito” que move ambas as obras, que parece ser fundamentalmente antagônico. A filosofia de Dewey se baseia firmemente nas possibilidades do progresso da humanidade, em suas capacidades democráticas e no poder quase ilimitado da ciência. Wittgenstein, por sua vez, afirma que “o espírito desta civilização [...] é estranho e desagradável ao autor” (CV, p. 19-20). Mais adiante, que “não é absurdo acreditar [...] que a era da ciência e de tecnologia é o princípio do fim da humanidade; que a idéia de um enorme progresso é uma ilusão” (CV, p. 86). Esse mesmo espírito pareceu contaminar a epígrafe que Wittgenstein pensou em colocar nas *Investigações Filosóficas*, citada de um dramaturgo austríaco: “enfim, a questão sobre o progresso é que ele parece muito maior do que realmente é” (STERN, 2006, p. 58)<sup>46</sup>.

Há certos aspectos que embasam essa diferença, a partir de características do pensamento de Wittgenstein que poderão ser mais bem investigados no capítulo III. Mas é possível se adiantar alguma coisa neste momento, a partir de uma comparação com o pragmatismo. A corrente americana baseia-se numa noção de que o progresso ou o crescimento são a mola propulsora de qualquer experiência. De alguma forma, o pensador pragmatista se sente aberto para o futuro, muito mais do que preso ao passado. E o futuro deve gerar um conhecimento que seja adequado ao que se pretende construir, não preso ao que já ficou. A filosofia do Wittgenstein tardio parece, por outro lado, muito mais “pesada” do que essa perspectiva. Talvez o *Da Certeza* seja a melhor obra para atestar isso. Um ponto chave é quando ele afirma: “mas eu não obtive a minha imagem do mundo [*Weltbild*] por me ter convencido da sua justeza, nem a mantenho porque me convenci da sua justeza. Pelo contrário, é o quadro de referência herdado [*Hintergrund*] que me faz distinguir o verdadeiro do falso” (DC, 94). Logo em seguida, diz que “as proposições que descrevem esta imagem do mundo poderiam pertencer a uma espécie de mitologia” (DC, 95).

Vários aspectos discordantes do pensamento de Dewey surgem nessas proposições. Em primeiro lugar, o fato de que a construção da nossa “imagem do mundo” não se dá por mera avaliação consciente, ou porque “me convenci da sua justeza”. Ela advém de um processo muito mais profundo (o *Hintergrund*) do que

---

<sup>46</sup> “anyway, the thing about progress is that it looks much greater than it really is”. A tradução para o inglês foi do próprio David Stern.

poderia supor uma análise instrumental. Wittgenstein não desenvolve o significado desse *Hintergrund*, e ele pode ser melhor investigado em comparação com concepções hermenêuticas, mas o fato é que ele remete para um “fundamento” anterior que não é possível ser analisado a partir de proposições pragmatistas. Enquanto Wittgenstein aponta para um “quadro de referências herdado”, Dewey sinaliza para o futuro.

Em segundo lugar, quando Wittgenstein aproxima a imagem do mundo a uma “mitologia”, ele acaba se contrapondo indiretamente à concepção positivista de Dewey, que parece rebaixar o reino da mitologia a uma área mais ilusória e menos importante da cultura humana que o pensamento positivo baseado na experiência científica. Wittgenstein, ao contrário, parece cavar mais a fundo das proposições empíricas, e se perguntar quais são as concepções que as fundamentam. E ao fazer isso, encontra fundamentos não mais positivos, mas de uma natureza já “mitológica”. Se temos uma imagem do mundo, embasada num “quadro de referências herdado” que não se baseia na justeza das nossas concepções, temos necessariamente uma relação anterior quando lidamos com o mundo, que não pode ser transformada simplesmente pela nossa conveniência. Nesse sentido, o próprio pensamento científico, base da elaboração de Dewey, deve ser embasado numa concepção anterior, cuja natureza não é de todo racional<sup>47</sup>.

Essa concepção de Wittgenstein também aparece caracterizada, embora com outras cores, nas suas *Aulas sobre Estética*. Lá, o filósofo austríaco se vê em torno da dificuldade quase inapreensível de entender a percepção estética. E essa dificuldade se faz porque ela só pode ser compreendida em meio à cultura do grupo que dela participa. Assim, para Wittgenstein, “aquilo que pertence a um jogo de linguagem é toda uma cultura. Ao descrever o gosto musical temos de descrever se as crianças dão concertos, se as mulheres ou se só os homens o fazem, etc.etc.” (ACE, p. 27). Essa percepção, como na descrição de *Da Certeza*, arraiga muito mais a concepção humana do que o pragmatismo parece admitir.

Essas diferenças fundamentais não parecem, como já dito, negar a possibilidade prática da linguagem em Wittgenstein. Ainda nas *Aulas sobre Estética*, ele faz a seguinte afirmação: “uma das coisas mais importantes acerca de uma explicação em Física, é que esta deve funcionar, deve permitir-nos prever qualquer coisa com sucesso.

---

<sup>47</sup> Essa leitura pode fazer aproximações interessantes entre a imagem do mundo, a gramática dos jogos de linguagem e os paradigmas de Kuhn, sendo que esses são aplicados numa situação mais específica, dentro da comunidade científica.

A Física está relacionada com a Engenharia. A ponte não pode cair”. (ACE, p. 54). Certamente, esta é uma afirmação que seria corroborada por qualquer pensador pragmatista. Wittgenstein, portanto, assume que a linguagem vem de uma construção prática (uma cultura, uma forma de vida) e tem uma aplicação prática (como uma caixa de ferramentas). A diferença é que ela não se constitui a partir de mera deliberação humana, e as escolhas que fazemos já estão amarradas a uma série de aspectos que nos antecede.

As diferenças e semelhanças de Wittgenstein com o pragmatismo, aqui estabelecidas, parecem ser corroboradas pela comparação do filósofo austríaco com William James, feita por Russell Goodman. O autor defende com competência os pontos em comum entre os dois autores, autorizado, ademais, pelo dado biográfico de que Wittgenstein foi efetivamente influenciado pelas obras de James, *The Principles of Psychology* e *The Varieties of Religious Experience*. Essa abordagem é “facilitada” pelo fato de que o pragmatismo pode ser visto sob diversas perspectivas<sup>48</sup>. Assim, como afirma Goodman, “Wittgenstein pode não ter dito que uma proposição é verdadeira em função do seu uso, e ainda assim ser um pragmatista – por exemplo, ele poderia defender uma teoria pragmatista do significado ou uma forma de humanismo” (2002, p. 158)<sup>49</sup>. Dessa forma, Wittgenstein poderia ser “um tipo” de pragmatista.

Por outro lado, Goodman reconhece as importantes diferenças. Ele parte de um questionamento que fez pessoalmente a Anscombe, amiga do filósofo austríaco e uma das administradoras do seu legado bibliográfico, se ele teria lido outras obras de James. Particularmente sobre o livro *Pragmatismo*, ela afirmou: “não apenas Wittgenstein não leu *Pragmatismo* [...], mas se tivesse lido, teria odiado” (2002, p. ix)<sup>50</sup>. Goodman avalia essa possível rejeição em função, em parte, das diferenças políticas e culturais do “conservador” Wittgenstein com os “liberais” pragmatistas (2002, p. 167). Nesse sentido, “o pragmatismo do qual Wittgenstein era profundamente suspeito [...] é o pragmatismo como um projeto quase social, aliado com o empirismo e as ciências” (2002, p. 166)<sup>51</sup>, projeto que Dewey encarna ainda mais que James. Em parte também se dá como uma diferença técnica, em função da importância que Wittgenstein atribuiu à lógica (2002, p. 28), estranha a boa parte da filosofia de James, e da percepção no

---

<sup>48</sup> V. nota 42.

<sup>49</sup> “Wittgenstein might not be saying that a proposition is true if it is useful, and nevertheless still be a pragmatist – for example, he might be offering a pragmatic theory of meaning or a version of humanism”.

<sup>50</sup> “not only had Wittgenstein nor read Pragmatism [...], but if had read it, he would have hated it”.

<sup>51</sup> “the pragmatism of which Wittgenstein was deeply suspicious [...] is pragmatism as a quasi-social project, allied with empiricism and the sciences”.

filósofo austríaco de que não podemos escolher nossos jogos de linguagem (Ibid.), percepção em muito diferente da liberdade pragmatista.

Ou seja, mesmo para um autor que busca essa aproximação, os pontos de diferença são muito grandes. O que não impede Goodman de uma curiosa cartada final: “Eu concordo com Cavell quanto à inutilidade de definir Wittgenstein como um pragmatista, especialmente dada a sua aversão ao termo (seria melhor chama-lo de Jameseano!)” (2002, p. 178)<sup>52</sup>. Um exagero, naturalmente, fruto do seu esforço de aproximar os dois autores.

### **O Neopragmatismo rortyano**

Richard Rorty é herdeiro, ao mesmo tempo, do pensamento pragmatista e da filosofia analítica. Profundamente erudito, conhece muito bem as obras da filosofia anglo-americana, mas também os textos tradicionais do pensamento “continental”. Sua primeira grande obra, *Philosophy and the Mirror of Nature*, representa um grande esforço de superar a filosofia analítica, como “mais uma variante da filosofia kantiana” (PMN, p. 8)<sup>53</sup>. A filosofia analítica seria outra tentativa fracassada de encontrar uma fundação para o conhecimento humano. Para Rorty, “a ênfase na linguagem [...] não dá realmente à filosofia uma auto-imagem” (Ibid.)<sup>54</sup>. Rorty elege Wittgenstein, Heidegger e Dewey (“os três mais importantes filósofos do nosso século” (PMN, p. 5)<sup>55</sup>) porque todos teriam quebrado “a concepção kantiana de filosofia como fundacional”<sup>56</sup> e teriam construído filosofias, em suas obras tardias, “mais terapêuticas que construtivas, edificantes que sistemáticas, forjadas para fazer o leitor questionar seus próprios motivos para filosofar mais do que levá-lo a um novo programa filosófico” (PMN, p. 5-6)<sup>57</sup>.

Na *Philosophy*, Rorty busca superar a imagem da mente (ou da linguagem) como um grande espelho (PMN, p. 12) que refletiria uma realidade ontológica fundamental. A partir desse projeto, o livro é desenvolvido em três partes. Na primeira, busca desconstruir as diversas reflexões filosóficas em torno da mente humana.

---

<sup>52</sup> “Yet I agree with Cavell on the inutility of calling Wittgenstein a pragmatist, especially given his own aversion to the term. (It would be better to call him a Jamesean!)”

<sup>53</sup> “one more variant of Kantian philosophy”.

<sup>54</sup> “this emphasis on language [...] does not give really philosophy a self-image”.

<sup>55</sup> “the three most important philosophies of our century”

<sup>56</sup> “the Kantian conception of philosophy as foundational”

<sup>57</sup> “therapeutic rather than constructive, edifying than systematic, designed to make the reader question his own motives for philosophizing rather than to supply him with a new philosophical program”

Reflexões que, de alguma forma, colocam a mente como uma “substância” que serve de esteio para o conhecimento humano e tem uma diferença fundamental do corpo, concepções embasadas no dualismo cartesiano. Como é do estilo rortiano, ele recusa a própria relevância tradicional de problemas como mente-corpo e conhecer outras mentes, como decorrentes de concepções inadequadas e da tentativa de tornar ontológica a definição da mente. Na segunda parte, Rorty segue para um segundo ataque, dessa vez a própria noção de epistemologia ou teoria do conhecimento, como tentativa rigorosa de fundamentar o conhecimento ou a realidade. Noção que, nos últimos séculos teria quase se confundido com a própria noção de filosofia – segundo Rorty, uma “noção kantiana de filosofia centrada na epistemologia” (PMN, p. 133)<sup>58</sup>. Para ele, esse caminho chegou à filosofia de Husserl e Russell, que buscaram embasar a lógica como a essência da filosofia e denunciar o “psicologismo” que teria invadido a própria filosofia da matemática (PMN, p. 166)<sup>59</sup>. A partir daí, contaminou a filosofia analítica (entre outros campos) numa tentativa de fundamentar a linguagem como o novo suporte da realidade. Para Rorty, a filosofia da linguagem buscou especificar “como a filosofia se liga ao mundo, criando um análogo ao problema cartesiano de como o pensamento se liga ao mundo [...]. Linguagem é o Espelho ‘público’ da Natureza” (PMN, p. 211)<sup>60</sup>.

Ainda nessa parte, Rorty defende um “behaviorismo epistemológico”, numa espécie de holismo que não requer fundamentos metafísicos idealistas para conhecer a realidade (PMN, p. 174). Rorty afirma que o behaviorismo epistemológico é uma atitude comum a Dewey e Wittgenstein. Em seguida, associa essa concepção ao próprio pragmatismo, afirmando que “filosofia não terá mais nada a oferecer além do senso comum (suplementado pela biologia, história, etc.) sobre conhecimento e verdade” (PMN, p. 176)<sup>61</sup>.

A terceira e última parte de *Philosophy and the Mirror of Nature* é o momento em que Rorty busca a superação da concepção epistemológica em nome de uma “hermenêutica”. Para Rorty, “a hermenêutica é uma expressão de esperança de que o

---

<sup>58</sup> “Kantian notion of philosophy as centered in epistemology”.

<sup>59</sup> Rorty faz uma escolha pouco comum dos autores que teriam deflagrado esse processo. Normalmente, essa atribuição é dada a Husserl e Frege, que empreenderam essas ações quase que simultaneamente. Grosso modo, é possível dizer que Husserl forneceu as bases para uma nova filosofia “continental”, e Frege, para a filosofia analítica.

<sup>60</sup> “how language hooks onto the world, thus creating an analogue of the Cartesian problem of how thought hooks onto the world [...] Language is a ‘public’ Mirror of Nature”

<sup>61</sup> “philosophy will have no more to offer than common sense (supplemented by biology, history, etc.) about knowledge and truth”

espaço cultural deixado pela superação da epistemologia não será preenchido” (PMN, p. 315)<sup>62</sup>. Ele faz uma aproximação do holismo (de autores como Dewey e Wittgenstein) com a noção de círculo hermenêutico, definido como “o fato de que nós não podemos compreender partes de estranhas culturas, práticas, teorias, linguagens ou o que for, a menos que saibamos algo sobre como a coisa toda funciona, ou não podemos saber algo sobre como a coisa toda funciona se não tivermos alguma compreensão das suas partes” (PMN, p. 319)<sup>63</sup>. Rorty conclui dessa definição que “compreender é muito mais se familiarizar com uma pessoa do que seguir uma demonstração” (Ibid.)<sup>64</sup>.

Ele associa a hermenêutica ao discurso “anormal” e “incomensurável”<sup>65</sup>, ao contrário da epistemologia. Essa concepção de discursos normais e anormais é uma analogia à concepção de Kuhn sobre ciência normal e revolucionária, esta última produzida quando um novo paradigma entra em ação (PMN, p. 320). Para Rorty,

a diferença é puramente de familiaridade. Nós seremos epistemológicos quando compreendemos perfeitamente bem o que está acontecendo, mas queremos codificá-lo a fim de ampliar ou fortalecer o conhecimento, ou de ensiná-lo ou “fundamentá-lo”. Nós devemos ser hermenêuticos quando não compreendemos o que está acontecendo, mas somos honestos o suficiente para admitir. (PMN, p. 321)<sup>66</sup>.

O objetivo de Rorty é romper com outras dicotomias que associam a hermenêutica às ciências humanas, questões subjetivas, e assim por diante. A hermenêutica, assim, seria cada vez mais relevante à medida que o processo de compreensão torna-se menos preciso<sup>67</sup>.

---

<sup>62</sup> “hermeneutics is an expression of hope that the cultural space left by the demise of epistemology will not be filled”.

<sup>63</sup> “the fact that we cannot understand the parts of a strange culture, practice, theory, language, or whatever, unless we know something about how the whole thing works, whereas we cannot get a grasp on how the whole works until we have some understanding of this parts”.

<sup>64</sup> “coming to understand is more like getting acquainted with a person than like following a demonstration”.

<sup>65</sup> Talvez aqui haja um prejuízo na tradução para o português. A idéia de *commensurable* e *comensurável*, embora tenham raízes idênticas, associáveis à idéia de medição, em inglês parece ter um sentido mais amplo, que inclui a noção de objetividade. O contrário, no sentido de Rorty, não seria uma subjetividade, mas a dificuldade de apreender o discurso com bases objetivas.

<sup>66</sup> “the difference is purely one of familiarity. We will be epistemological where we understand perfectly well what is happening, but want to codify it in order to extend, or strengthen, or teach, or ‘ground’ it. We must be hermeneutical where we do not understand what is happening but are honest enough to admit it”.

<sup>67</sup> Numa definição algo surpreendente para o estilo de Rorty, ele afirma que hermenêutica e epistemologia, discursos “incomensuráveis” e “comensuráveis”, podem se ajudar (PMN, p. 346). Surpreendente porque parece restabelecer algum papel para a epistemologia, que Rorty tem tentado derrubar, e porque propõe certa noção positiva do conhecimento, o que também é alheio à maior parte dos seus textos.



Rorty recupera para a hermenêutica o papel de acordo. Para ele, “nosso único uso para a noção de ‘objetividade’ é no sentido de ‘acordo’, mais do que como um espelho da realidade” (PMN, p. 337)<sup>68</sup>. Mas claramente a noção de acordo, em Rorty, tem uma natureza mais negativa que positiva. Não tem, por exemplo, nenhuma relação com a pragmática transcendental de Apel e Habermas, que buscam, a partir da ética da conversação, um novo fundamento<sup>69</sup>. Rorty, ao contrário, fala dos acordos provisórios que são construídos no processo de conversação. Aqui, eles reforçam, acima de tudo, o caráter da contingência que acompanha todo o pensamento do filósofo americano.

Na mesma linha, ele mostra, a partir do estudo kuhniano dos paradigmas, como a própria separação entre fatos e valores é falsa, com a crítica da “noção arraigada de que ‘valores’ são ‘internos’ e ‘fatos’ são ‘externos’” (PMN, p. 341)<sup>70</sup>. Afinal, num processo de conversação, não há clareza entre essas distinções. Rorty, assim, vai borrando as distinções entre pensamento objetivo e subjetivo, ciência e literatura, ciência e senso comum. Ele leva essa indistinção ao paroxismo quando afirma:

Galileu, podemos dizer, venceu o argumento e todos nos baseamos no fundo comum da ‘grade’ de relevância e irrelevância que a ‘filosofia moderna’ desenvolveu em consequência dessa vitória. Mas o que poderia mostrar que Bellarmine-Galileu ‘diferem em graus’ da questão entre, digamos, Kerensky e Lênin [...]? (PMN, p. 331)<sup>71</sup>.

Rorty credita sua noção de hermenêutica à *Verdade e Método* de Gadamer, com sua concepção de que a hermenêutica não é um problema de método (PMN, p. 357-358), mas de conectar as ciências humanas além do seu papel metodológico, com a totalidade da nossa experiência do mundo (PMN, p. 358). A partir dessa noção, Rorty busca diferenciar dois tipos de filosofia. A filosofia “sistemática” é uma filosofia construtiva, defendida por filósofos que acreditam na definição de fundamentos essenciais para o pensamento. Do outro lado, estão os filósofos “edificantes”<sup>72</sup>,

---

<sup>68</sup> “our only usable notion of ‘objectivity’ is ‘agreement’ rather than mirroring”.

<sup>69</sup> Rorty critica explicitamente essa tentativa em passagens como PMN, p. 379-382.

<sup>70</sup> “the ingrained notion that ‘values’ are ‘inner’ whereas ‘facts’ are ‘outer’”

<sup>71</sup> “Galileo, so to speak, won the argument, and we all stand on the common ground of the ‘grid’ of relevance and irrelevance which ‘modern philosophy’ developed as a consequence of that victory. But what could show that the Bellarmine-Galileo issue ‘differs in kind’ from the issue between, say, Kerensky and Lenin [...]?”

<sup>72</sup> Segundo o dicionário Aurélio, *edificante* quer dizer “que edifica moralmente, moralizador”, coerente com o sentido em que falamos de uma ação edificante. Se o sentido do *edifying* é semelhante, é curioso tentar entender porque Rorty teria escolhido esse termo. O lado mais compreensivo é a associação desse tipo de filósofo com uma perspectiva pragmática voltada para ações conseqüentes, morais em certos

filósofos reativos, que recusam o *mainstream*, se utilizam, muitas vezes, de recursos pouco ortodoxos como sátiras, paródias, aforismos (PMN, p. 366-369). Para Rorty, “grandes filósofos sistemáticos, como grandes cientistas, constroem para a eternidade. Grandes filósofos edificantes destroem em prol da própria geração”<sup>73</sup> (PMN, p. 366).

A noção de “filósofos edificantes” leva, como reconhece Rorty, a um paradoxo. Eles fogem tanto ao modelo platônico de sistematização da filosofia, que já correm o risco de não serem mais considerados filósofos. Para Rorty, a típica acusação dos filósofos tradicionais, “eles não são filósofos realmente”, tem certa pertinência (PMN, p. 370). Mas, ao contrário do objetivo da acusação, Rorty considera isso um fato desejável, ou ao menos inevitável. Ou seja, Rorty é mais um filósofo que aborda o recorrente tema do “fim da filosofia”<sup>74</sup>. De maneira irônica, ele afirma que, uma vez finda, restarão professores nos departamentos que ensinem história da filosofia (PMN, p. 393).

Rorty, como um bom pragmatista, vê um valor moral e político na superação da filosofia como tarefa sistemática. A filosofia baseada em fundamentos tem, para ele, um caráter autoritário. Buscar uma realidade objetiva seria “tentar escapar da humanidade” (PMN, p. 377)<sup>75</sup>. A filosofia edificante é “um protesto contra tentativas de encerrar a conversação em função de propostas de definições universais por meio da hipostatização de um conjunto privilegiado de descrições” (Ibid.)<sup>76</sup>. É nesse sentido que Rorty cita Dewey quando este diz que o pragmatismo é “a filosofia da democracia” (PGM, p. 21) e afirma que “tanto o pragmatismo quanto a América são expressões de uma disposição esperançosa, progressista e voltada para a experimentação”, uma América que “se regozija de ter inventado a si mesmo num passado relativamente recente” (Ibid.). É nessa mesma linha que Rorty defende sua filosofia “irônica, contingente e solidária” como a chave para o fortalecimento do liberalismo (CIS, p. 89-

---

aspectos. Por outro lado, Rorty fala, como se verá, de um tipo de filósofo reativo, “desconstrucionista”, irônico, o que é muito pouco associável com a idéia de edificante – não esquecer, inclusive, que “edificação” remete a construção (edificação de um edifício, por exemplo). Enfim, parece uma má escolha, muito pouco utilizada, aliás, em suas obras posteriores.

<sup>73</sup> “great systematic philosophers, like great scientists, build for eternity. Great edifying philosophers destroy for the sake of their own generation”.

<sup>74</sup> D’Agostini afirma que “se existe uma tendência unitária do pensamento da segunda metade do século dezoito até hoje [...] ela é a reflexão sobre o fim da filosofia” (2003, p. 25). Ela associa esse fenômeno ao pensamento contemporâneo, imerso de “filósofos-artistas, filósofos-escritores, filósofos negativos, filósofos-cientistas da sociedade, filósofos irônicos, etc., de Kierkegaard a Jacques Derrida, de Marx a Richard Rorty, de Nietzsche a Wittgenstein, Adorno, Jean-François Lyotard” (2005, p. 25-26).

<sup>75</sup> “to attempt escape from humanity”.

<sup>76</sup> “a protest against attempts to close off conversation by proposals for universal commensuration through the hypostatization of some privileged set of descriptions”.

129)<sup>77</sup>. O que interessa dessa perspectiva política, nesse trabalho, é que ela não se trata de um aspecto subsidiário à filosofia de Rorty. Dentro da perspectiva pragmatista, faz parte do seu argumento filosófico o fato de que essa forma de pensar possibilitaria uma vida melhor e politicamente mais interessante para as pessoas, perspectiva já antecedida por Dewey.

Um aspecto basilar à filosofia de Rorty é que ela é essencialmente negativa (ou “reativa”, como ele afirma em PMN). Rorty se assume como anti-fundacionalista, anti-essencialista, anti-dualista, e assim por diante. Ele reitera, em diversos momentos, que não quer colocar nada (do ponto de vista filosófico) no lugar do que está destruindo. Resta a prática humana, o desejo de uma vida melhor, a conversação, a solidariedade, o desejo de conhecer outros povos e outras culturas. A história da filosofia deve ter o mesmo valor que qualquer boa literatura, que nos inspira não porque apresente alguma verdade, mas porque nos mostrou uma versão diferente. Esse é um aspecto essencial para ser avaliado em Rorty, porque interfere diretamente na sua leitura dos filósofos que elege como heróis. O Wittgenstein das *Investigações* é autor de uma “sátira” (CP, p. 90) que não deve merecer nenhum debate sistemático em termos de distinções teóricas. A própria noção de linguagem, cara a Wittgenstein, deve ser pensada em termos negativos. Rorty afirma que o Wittgenstein tardio “abandonou completamente a idéia da ‘linguagem’ como um todo limitado que possui condições em sua margem exterior” (EH, p. 82). Não há uma Linguagem a se utilizar como referência do conhecimento. Pensar que somos lingüísticos é simplesmente pensar que somos contingentes.

O mesmo se deve pensar a respeito dos usos que Rorty faz da hermenêutica filosófica. Ele afirma que a maior contribuição de Heidegger foi a noção de uma consciência histórica, que deveria ser acrescentada à filosofia de Wittgenstein (PMN, p. 12). Mas a própria abordagem rortyana da historicidade é negativa. “Histórico” aqui representa meramente o que é contingente, o que não tem essência pré-definida<sup>78</sup>. De forma análoga, Rorty lê o Heidegger “pragmatista” de *Ser e Tempo*, que seria “um livro repleto de protestos contra a idéia da filosofia como *theoria*” (EH, p. 76). O Dasein “era lingüístico de ponta a ponta da mesma forma que social de ponta a ponta” (EH, p. 77).

---

<sup>77</sup> Não é difícil imaginar que uma filosofia anti-fundacionalista como a de Rorty e outros filósofos “edificantes” pode ser base para políticas completamente diferentes. Vale citar, como exemplo alternativo, a busca de uma “democracia radical” em Chantal Mouffe e a sua recusa ao liberalismo burguês de Rorty, embora aceite alguns dos pressupostos do filósofo americano (v.p.ex., MOUFFE, 1996, p. 23;60).

<sup>78</sup> No capítulo III, quando abordarmos a noção de historicidade, deverá ficar claro o quanto se perde com essa definição.

Mais adiante, Rorty diz que “a primeira divisão de *Ser e Tempo* foi uma tentativa holística de evitar a distinção esquema-conteúdo” (EH, p. 84). Nessa linha, ele recusa, naturalmente, a abordagem do Ser em Heidegger, como uma idiossincrasia desnecessária do filósofo alemão. Para Rorty,

não há nenhum poder misterioso chamado Ser que tenha projetado ou operado a escada. Ninguém sussurrou nos ouvidos dos antigos gregos, dos poetas do Ocidente. Só há nós mesmos, e não estamos sob o domínio de nenhum outro poder que não seja o das palavras que por acaso falamos, as metáforas mortas que internalizamos. (EH, p. 53)

Para Rorty, “o ser” “é um bom exemplo de algo para o qual nós não possuímos nenhum critério que nos permita responder questões [...] – algo que resista à ‘interpretação técnica do pensamento’” (EH, p. 53). Não mais que isso. Para ele, o uso do termo “ser” acaba reinserindo Heidegger na tradição que ele visou se liberar (EH, p. 54). É com essa convicção que Rorty afirma que “o vocabulário de Heidegger é apenas a dádiva de Heidegger para nós, não a dádiva do Ser para Heidegger” (EH, p. 90).

Essa perspectiva negativa da filosofia de Rorty nos parece chegar ao auge com sua tentativa de superação da própria filosofia, como afirmado antes. Por vezes, essa perspectiva é atenuada, como em alguns artigos de *Conseqüências do Pragmatismo*, em que ele apenas diferencia a Filosofia [tradicional] da filosofia [reativa, como ele pratica] (CP, p. 13-46). Mas, de uma forma geral, a sua posição é mais radical, e ele a descreve com uma abordagem relativamente convincente. Para Rorty, a filosofia poderá ser superada sem maiores problemas, como, de alguma forma, a religião o foi, e não foram destruídas as bases do liberalismo (CIS, p. 153). Não há que temer, portanto, o seu desaparecimento. Apenas continuaremos a ler Platão e Hegel como lemos Proust e Rabelais.

Um último aspecto que ajuda a entender a filosofia de Rorty é o que a diferencia de Dewey. Rorty, em grande medida, elege Dewey como seu pensador-modelo. Eles compartilham a perspectiva de uma filosofia liberta dos agulhões do pensamento tradicional e seus antigos problemas. Compartilham, também, a perspectiva de um pensamento voltado para o futuro, para a construção do novo, de um mundo melhor. Pensamento que defende a democracia liberal como o modelo político ideal para essa nova forma de pensar.

Ao mesmo tempo, Rorty é herdeiro de uma influência filosófica que ultrapassa os limites do pragmatismo americano. De um lado, é importante ressaltar a herança da filosofia analítica. Em *Philosophy and the Mirror of Nature*, ele diz que “eles representam o vocabulário e a literatura da qual eu sou mais familiar, e devo a eles o que aprendi de questões filosóficas” (PMN, p. 8)<sup>79</sup>, referindo-se aos filósofos analíticos. De outro, a já citada influência dos filósofos continentais, merecedores de diversos artigos. O fato é que Rorty desenvolve uma filosofia própria em relação a Dewey, com vários aspectos diferenciados.

Talvez o artigo que mais ressalte essa diferença seja *A Metafísica de Dewey*, publicado no livro *Conseqüências do Pragmatismo*. Nele, Dewey é criticado porque “ao longo da sua vida, vacilou entre uma atitude intelectual terapêutica com a filosofia e uma outra atitude absolutamente diferente – uma atitude em que a filosofia se devia tornar ‘científica’ e ‘empírica’ e fazer qualquer coisa de sério, sistemático” (CP, p. 132). Baseado em Hodgson, ele também fala do hábito de Dewey “de anunciar um arrojado novo programa positivo quando tudo o que oferece, e tudo o que precisa oferecer, é o criticismo da tradição” (CP, p. 138). Rorty critica em Dewey “noções vagas” como “método científico em filosofia” e “experimentalismo em metafísica” (CP, p. 140).

No final do artigo, Rorty minimiza a sua discordância de Dewey, fruto de uma espécie de hagiografia desse autor presente em quase toda a sua obra. Para ele, “o erro de Dewey – e foi um erro trivial e pouco importante, apesar de eu ter lhe devotado a maior parte deste ensaio – foi a noção de que o criticismo da cultura tinha de tomar a forma de uma nova descrição da ‘natureza’” (CP, p. 145). Mas esse atenuante de Rorty não convence, e a diferença entre eles é muito mais profunda do que ele pode admitir. Ao contrário de Dewey, Rorty não é um filósofo positivista, embora não veja nenhum problema na ciência, ao contrário, admira o que ela já foi capaz de construir. Mas para ele, não há um privilégio da ciência, exceto pela sua eficiência. Rorty, como já sugerido, coloca a ciência, a filosofia e a literatura num mesmo patamar na história da conversação humana. Todas podem ser avaliadas pelo que foram capazes de construir. Nesse sentido, Rorty é muito mais avesso a dualismos que o próprio Dewey, pois não assume a capitulação de um tipo de pensamento em relação a outro.

Pela mesma razão, não é possível assumir que a filosofia de Dewey tenha apenas um componente negativo, como era a base do pensamento de Rorty. Era difícil Rorty

---

<sup>79</sup> “they are the vocabulary and the literature with which I am most familiar, and to which I owe what grasp I have of philosophical issues”.

admitir, mas Dewey sempre foi muito além de uma filosofia crítica, “edificante”, e sempre buscou novas sistematizações no pensamento, embora num formato bem diferente das filosofias tradicionais. Não é possível colocar essas avaliações como “erro trivial e pouco importante”.

### **Wittgenstein e o neopragmatismo**

Quando tentamos aproximações entre Wittgenstein e o pensamento de Rorty, alguns aspectos não merecem maiores desenvolvimentos, por já terem sido hauridos no cotejo com John Dewey. Estão incluídos entre eles o primado da prática (comum a todos esses autores) e a recusa aos dualismos tradicionais. Em relação a esse último, só vale acrescentar que Wittgenstein, assim como Rorty, leva mais adiante essa recusa, por não assumir o pensamento científico como detentor de uma linguagem privilegiada, exceto pela sua eficiência.

Vale citar, ademais, a negatividade da filosofia de Wittgenstein, ou de parte importante dela. As *Investigações Filosóficas* são uma obra que tem muito mais definições negativas que positivas. Assim, além do ataque aos dualismos já citado, Wittgenstein também ataca o behaviorismo e certa filosofia da mente. Seu próprio conceito de filosofia como “luta contra o enfeitiçamento de nosso intelecto por meio da nossa linguagem” tem um caráter negativo. Isso parece ser reforçado por uma afirmação do filósofo austríaco em 1931, que consta no *Cultura e Valor*: “veio-me à cabeça, hoje, enquanto estava a pensar na minha obra filosófica e dizia para mim mesmo: ‘eu destruo, eu destruo, destruo’” (CV, p. 40).

Um outro aspecto refere-se diretamente à relação de Wittgenstein com a filosofia. São menos comuns, em comparação com Rorty, as situações em que o filósofo austríaco aborda diretamente a idéia de “fim da filosofia”. O exemplo mais evidente talvez esteja no *Livro Azul*, quando ele afirma que “o assunto de que nos ocupamos é um dos herdeiros do que costumamos chamar ‘filosofia’” (LA, p. 63). É evidente, entretanto, a desconfiança do filósofo austríaco à filosofia tradicional, desde a sua fase do *Tractatus*. Lá, já no seu prefácio, ele anunciava que “é minha opinião que, no essencial, resolvi de vez os problemas” (TLP, p. 133). E esse espírito de “resolver os problemas” parece acompanhar toda a sua obra. Mas resolver os problemas filosóficos, tanto no *Tractatus* quanto nas *Investigações*, significa mostrar que eles são absurdos. Nas *Investigações*, a filosofia é “uma luta contra o enfeitiçamento de nosso intelecto

pelos meios de nossa linguagem”<sup>80</sup> e continua, como no *Tractatus*, a ser uma atividade, não uma teoria. As definições históricas da filosofia, entre elas a “filosofia como conceito” de Hegel, não combinam com essa definição negativa. Como afirma Glock, Wittgenstein buscou, enfaticamente, “um novo modo de fazer filosofia” (1998, p. 163) e, mais tarde, assumiu a metafísica como “a filosofia ilegítima do passado” (1998, p. 164). O que restou, de qualquer forma, foi uma profunda desconfiança da filosofia acadêmica, mesmo a do seu tempo, inclusive com certa hostilidade contra o filósofo profissional, como afirma Monk (1990, p. 484). Talvez por isso, a força das afirmações do *Tractatus*:

o método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições. Esse método seria, para ele, insatisfatório – não teria a sensação de que lhe estivéssemos ensinando filosofia; mas esse seria o único rigorosamente correto (6.53).

Os aspectos citados acima aproximam de fato, apesar das diferenças de nuances, a filosofia de Rorty da de Wittgenstein. No entanto, assim como na comparação com Dewey, é importante perceber que se tratam, em muitos aspectos, de pensamentos radicalmente diferentes. Rorty assume todo o tempo um grande otimismo em relação às possibilidades da humanidade, desde que assuma o ponto de vista “conversacional” das verdadeiras democracias liberais, desde que se assuma o respeito à “conversa” dos outros e que seja jogada fora a “pretensão de verdade” da filosofia, e mesmo da ciência. A negatividade de Rorty se reverte, portanto, num otimismo de fato, por considerar que o que foi descartado já não tinha grande importância, como uma casca que já não está viva. Wittgenstein, ao contrário, confunde a sua filosofia com uma busca muito mais conturbada, permeada de questões éticas, religiosas e mesmo de caráter pessoal<sup>81</sup>, com

---

<sup>80</sup> No *Livro Azul*, Wittgenstein dá uma definição quase idêntica de filosofia. “A filosofia, tal como usamos a palavra, é uma luta contra o fascínio que as formas de expressão exercem sobre nós” (LA, p. 61). Interessante, contudo, que um texto mais voltado para a publicação de um livro como as *Investigações* tenha retirado o modesto “tal como usamos a palavra”, numa atitude que parece assumir de forma mais agressiva o seu conceito de filosofia como válido, e deslegitimar o conceito tradicional.

<sup>81</sup> Diversas referências podem ser avocadas para reforçar essa leitura. São especialmente evidentes Monk (1990), Janik e Toulmin (1991), Dall’Agnol (2005) e a própria *Cultura e Valor*, de Wittgenstein. Nas obras mais “conceituais”, como *Tractatus*, *Investigações* e *Da Certeza*, por exemplo, esses aspectos ficam menos evidentes, especialmente nas duas últimas.

descrenças profundas em relação à civilização moderna, como já apontado na comparação com Dewey.

Nesse sentido, vale levantar alguns aspectos complementares que diferenciam profundamente o trabalho de Wittgenstein do pragmatismo rortyano, na expectativa de que possam colaborar na compreensão da obra do filósofo austríaco, e dos objetivos (mesmo que implícitos) que ela enseja.

Primeiro, apesar dos óbvios aspectos pragmáticos do Wittgenstein tardio, em poucas situações a linguagem é tratada com a flexibilidade que propõe o pragmatismo rortyano. A concordância na linguagem, em Wittgenstein, “não é uma concordância de opiniões, mas da forma de vida” (IF, 241). A diferença apontada é relativamente sutil, mas importante. O pragmatismo americano, como já dito, elege o futuro (ou a consequência das ações) como sua fonte de referência. Dessa forma, as crenças e opiniões são estabelecidas por sua conveniência, pelas vantagens futuras que elas podem representar. No caso de Wittgenstein, a teia que forma o processo de construção de uma crença é muito mais intrincada. Como diz Philips, a respeito da nossa “imagem do mundo”, “nós podemos ter toda sorte de diferentes escolhas no curso da nossa vida, mas as próprias circunstâncias das nossas vidas que as possibilitaram não são elas mesmas produto de escolha” (2007, p. 27)<sup>82</sup>. Essa percepção, como poderemos ver posteriormente, é muito mais próxima do espírito do “ser lançado” hermenêutico que do pragmatismo.

Um segundo aspecto se refere à noção de gramática profunda. Como já dito, Wittgenstein substitui a lógica “baseada em fundamentos inefáveis” (Glock, 1998, p. 239) por uma estrutura mais flexível que abarca “todas as regras constitutivas de nossos jogos de linguagem” (Ibid.). Apesar da profunda mudança entre *Tractatus* e *Investigações*, o ponto comum é que a observação da realidade está estruturada por uma determinada lógica que estrutura a linguagem e, portanto, o próprio pensamento. A diferença é que, nas *Investigações*, essa lógica é construída pela prática humana, e não por um fundamento necessário e tautológico, como anteriormente.

Uma imagem importante trazida por Wittgenstein, a esse respeito, está no *Da Certeza*, quando compara o nosso conjunto de proposições a um leito de rio. Wittgenstein afirma: “eu distingo entre o movimento das águas no leito do rio e o desvio do próprio leito; ainda que não haja uma nítida demarcação entre eles” (DC, 96).

---

<sup>82</sup> “we may have to make all sorts of different choices in the course of our lives, but the circumstances in those lives which call on us to make them are not themselves the product of choice”.



“E a margem daquele rio consiste, em parte, em rocha dura, não sujeita a alteração ou apenas a uma alteração imperceptível e, noutra parte, em areia que ora é arrastada, ora se deposita” (DC, 99). Ainda que possa haver diferenças importantes entre as definições do *Da Certeza* e das *Investigações*<sup>83</sup>, esta imagem é fundamental para entender a posição do Wittgenstein tardio. De um lado, o que estrutura a linguagem (“o leito do rio”, a “dobradiça” ou a “vara que mede”) é formado por aspectos, pelo menos em parte, contingentes da linguagem, de durabilidades variáveis (“areia que ora é arrastada, ora se deposita”), numa imagem que reverte os modelos fundacionalistas tradicionais, já que nesse caso, “as conclusões e as premissas se apóiam mutuamente” (DC, 53)<sup>84</sup>. Do outro lado, é importante ressaltar que, ainda assim, a linguagem não seria possível sem o seu “leito”. Por mais contingente que ele seja (em parte, pois também há “rocha dura, não sujeita a alteração”), é ele que estrutura as proposições cotidianas da linguagem.

Rorty busca uma aproximação com Wittgenstein, dados os aspectos contingentes da linguagem, mas o filósofo americano não parece absorver a complexidade desses outros aspectos. Wittgenstein, desde a sua proposição de uma “gramática profunda”, parece levantar pontos que dão consistência à linguagem. É difícil associar essa definição à leveza da “conversação” rortyana.

O terceiro aspecto que afasta as duas filosofias aponta para o mesmo caminho. Quando Wittgenstein, numa típica atitude anti-platônica, afirma, em relação aos jogos de linguagem, que “não há uma coisa sequer que seja comum a estas manifestações” (IF, 65), e que não faz sentido, portanto, apontar uma essência que defina todos os jogos (Ibid.), aproxima-se da típica postura anti-essencialista defendida por Rorty. Mas é necessário aprofundar essa imagem. Ele segue afirmando que “vemos uma complicada rede de semelhanças que se sobrepõem umas às outras e se entrecruzam. Semelhanças em grande e em pequena escala” (IF, 66). Mais adiante, diz: “ao tecermos um fio, traçamos fibra por fibra. E a robustez do fio não consiste em que uma fibra qualquer

---

<sup>83</sup> Há diferenças importantes entre *Investigações* e *Da Certeza*, a ponto de Sharrock apontar esta última como resultado do “terceiro Wittgenstein”, ou como sua “terceira obra-prima” (2007, p. 1). No *Da Certeza*, há uma discussão nova em termos de “fundamentos” e a maioria das proposições que Wittgenstein usa como exemplo (como “isto é minha mão”) são tidas, tradicionalmente como proposições empíricas, embaralhando ainda mais as cartas. Mas ainda permanece a dualidade (sempre frágil, mas importante, no Wittgenstein tardio), entre proposições que estruturam a linguagem e proposições mais contingentes, “empíricas”. Nas *Investigações*, Wittgenstein compara o comprimento de uma vara com proposições gramaticais (IF, 251), remetendo aos critérios, defendidos por Hacker como um dos aspectos mais importantes (senão o mais importante) do Wittgenstein tardio (1972, p. 125). Portanto, apesar das diferenças, nos parece pertinente a utilização da imagem do rio.

<sup>84</sup> É importante o destaque que Schulte (2007) dá a essa idéia de “sistema de crenças”, para compreender o *Da Certeza* e, por extensão, toda a concepção do Wittgenstein tardio.

perpasse a sua extensão, mas em que muitas fibras se sobreponham umas às outras” (IF, 67).

Essa imagem é muito poderosa, e parece abarcar aspectos fundamentais da filosofia do Wittgenstein tardio. De um lado, é estranha a formação de um conceito, por exemplo, para definir uma palavra, quando não há uma só situação em comum às diversas significações dessa palavra. Não há sequer uma fibra que perpasse a sua extensão, para usar a sua imagem. Por outro lado, essa palavra tem “robustez”, isto é, seu uso tem concretude e consistência inegáveis. Imagem igualmente importante já havia sido usada no *Livro Azul*. Lá, ele dizia que “são muitas as palavras que não têm um significado preciso. Mas isto não é um defeito. Pensar o contrário seria como afirmar que a luz do meu candeeiro não é uma luz verdadeira porque não tem um limite definido” (LA, p. 61).

Essa noção de “semelhança de família” que forma um todo robusto é uma das concepções mais importantes de Wittgenstein, na sua forma peculiar de abordar o conceito e o significado. Estamos sempre falando de uma estrutura aparentemente frágil como a “luz do candeeiro”, os fios tecidos ou a areia que forma o leito do rio. Mas essa estrutura permite a realização da luz, forma uma fibra resistente ou deixa que o rio flua. O que Wittgenstein parece ter percebido é que o “chão áspero” da vida prática não se prejudica com o “atrito” das imperfeições. Antes se beneficia dele. Mais uma vez estamos tratando de aspectos não captáveis pela filosofia da contingência de Rorty. Aqui, apenas é assimilada a negatividade da proposição de Wittgenstein, a fluidez dessa rede de semelhanças. Não há destaque para a robustez dessa rede. Robustez que, pode ser pensado mais uma vez, não permite mudanças a qualquer momento, baseadas meramente num ato de escolha humano.

O levantamento dessas diferenças permite, pelo contraste, revelar um pouco mais da obra do Wittgenstein tardio. Não parece razoável considerar o filósofo austríaco um pragmatista, muito embora haja evidentes pontos de contato. A sua filosofia descobriu o convencionalismo e mesmo a contingência da linguagem, em função de uma reflexão sobre a complexidade da prática humana, que já não cabia nos esquemas da lógica formal. Essa descoberta, contudo, está muito distante de um otimismo da linguagem, no sentido de que a sua contingência permita que façamos dela o que for mais oportuno. Ao contrário, Wittgenstein tinha consciência de que falar de uma linguagem era falar de uma cultura, e que uma cultura não se estabelece de forma aleatória.

Essa diferença fundamental entre os autores tem implicações importantes. Com Wittgenstein, não estamos tão livres do nosso passado, e da herança da nossa cultura. Somos feitos de uma matéria frágil, por um caminho que poderia ter sido diferente, mas essa constituição é relativamente firme, e não se transforma com facilidade. Em função disso, o diálogo com outras culturas, embora possível, não é uma mera questão de conversação.

Nesse sentido, é interessante a crítica de Gellner ao relativismo, associada a uma defesa da cultura. Gellner afirma que Descartes foi um autor importante para superar a diversidade trazida pela cultura. Para o filósofo francês, “a cultura é o inimigo, a cultura é o acúmulo histórico e irregular de crenças acidentais não-questionadas, e a maneira de superá-la é começar de novo com a *tabula rasa*” (GELLNER, 1994, p. 19). De maneira diferente, mas complementar, ele afirma que “o pragmatismo tende a ignorar o resto da história humana [...] Basicamente, o pragmatismo [...] é na verdade a história do sucesso da vida em geral e da História norte-americana em particular” (1994, p. 25-26). Mais adiante, questiona “o relativismo autoglorificante, satisfeito consigo mesmo e um tanto intolerante, pois não pratica sua tolerância para com os não-relativistas” (1994, p. 30).

Ou seja, a julgar por essas críticas, poderíamos ter uma conversação menos etnocêntrica com outros povos, se percebêssemos com mais clareza o que nos “amarra” à nossa concepção atual, do que se assumíssemos nossa cultura como modelo conversacional a ser seguido. Rorty teve o mérito de perceber as implicações ético-políticas da sua filosofia (muito mais do que o filósofo austríaco), mas Wittgenstein parece apresentar um aparato mais consistente para realizar o diálogo proposto pelo próprio filósofo americano.

Uma consequência das diferenças aqui sinalizadas é que a rejeição à filosofia tradicional do Wittgenstein tardio não parece apontar para uma rejeição à filosofia propriamente dita, apenas é um novo modo de praticá-la. As imagens que Wittgenstein constrói parecem superar a própria negatividade da “filosofia como atividade” que ele mesmo defendeu. São conceitos construídos de uma forma completamente nova, a partir de teias de exemplos (fios que se tecem “fibra por fibra”) que não definem precisamente o “objeto” investigado, mas que permitem uma concepção geral e prática sobre ele. Não deixa de ser um conceito que vai sendo construído, embora sem a precisão pretendida pelas definições platônicas.

### **III - Wittgenstein e a Hermenêutica Filosófica**

#### **Analíticos, hermenêuticos; analíticos, continentais.**

A próxima análise comparativa que faremos é entre Wittgenstein e a “hermenêutica filosófica”<sup>85</sup>, aqui abordada a partir dos seus dois mais eminentes representantes, Heidegger e Gadamer. Quando Franca D’Agostini avalia a dualidade entre “analíticos e continentais” (2003), fica clara a importância desses pensadores na representação do pensamento “continental”.

Tradicionalmente, as diferenças entre filosofia analítica e continental quase se confundem com as diferenças entre analítica e hermenêutica<sup>86</sup>. Cabrera estabelece “três teses” para diferenciar filosofias analíticas e hermenêuticas, caracterizando que faz parte da filosofia analítica (no formato que ele define) a “exclusão do elemento hermenêutico” (2003, p. 39)<sup>87</sup>, elemento configurado numa filosofia baseada na experiência vivida, em funções vocativas ou apelativas da linguagem e em marcos *a priori* de compreensão, em contraposição a um pensamento marcado pela experiência empírico-objetiva, em funções referencial-performativas da linguagem e em pressupostos lógico-categoriais (2003, p. 31-39).

Apel fala de uma “geografia cultural” que separa, de um lado, o pensamento anglo-saxão, “com irradiações na Escandinávia”, e de outro o pensamento teuto-francês, “com irradiações na Europa Meridional e na América Latina” (2000a, p. 266). Nessa separação, “Wittgenstein e Heidegger representam figuras-chave na constelação deste século, figuras-chave para campos muito diversos da filosofia moderna, hermeneuticamente fechados um para o outro” (2000a, p. 265). Heidegger “filosofa como um pensador alemão típico, com um anseio especulativo extremo” (2000a, p. 266), enquanto Wittgenstein “representa até certo ponto o estado de espírito anglo-saxão”, em sua “atividade filosófica fragmentário-analítica” (2000a, p. 267).

---

<sup>85</sup> V. nota 10.

<sup>86</sup> Bernstein, por exemplo, assume essa imbricação entre hermenêutica e filosofia continental quando afirma que “se alguém fosse contar a história completa do desenvolvimento, transformações e vicissitudes da hermenêutica do século vinte, seria necessário nada menos do que um estudo de toda a filosofia continental recente” (“if one were to tell the complete story of the developments, variations and vicissitudes of twentieth-century of hermeneutics, it would require nothing less than a study of the whole of continental philosophy in recent times”) (1983, p. 114).

<sup>87</sup> É importante ressaltar que a classificação de analítica e hermenêutica de Cabrera propõe uma definição a partir de determinados pressupostos, não sendo de forma alguma idêntica à separação consagrada entre analíticos e continentais, embora permita muitas coincidências. Assim, boa parte da filosofia de “continentais” como Husserl se enquadra como analítica, enquanto autores como Searle e o Wittgenstein *do Da Certeza* não se encaixam perfeitamente como filósofos analíticos.

D'Agostini, por sua vez, faz diversas tipificações. A filosofia continental teria natureza mais histórica, baseada em fundamentos hegelianos. A filosofia analítica teria mais influência de Kant, com uma tradição lógico-epistemológica (2003, p. 15). Os analíticos teriam um estilo mais argumentativo, enquanto os continentais, mais “sugestivo, narrativo ou poético” (2003, p. 16). Uma outra tendência seria a definição da filosofia analítica como “fundamentada na lógica, nos resultados das ciências naturais e exatas”, em contraposição a uma filosofia continental que “considera determinante a história e pensa a lógica como ‘arte do *logos*’, ou ‘disciplina do conceito’, mais do que como cálculo ou como computação”, reproduzindo “no interior da filosofia, a antítese entre cultura científica e cultura humanística (entre lógica e retórica)” (2003, p. 22). Numa classificação mais sistemática, D'Agostini propõe que caberia à filosofia analítica, o uso de linguagens “disciplinadas”, com argumentos controláveis, num corte mais conceitual ou temático em questões circunscritas, enquanto a filosofia continental utilizar-se-ia de argumentos que não são exatamente reconstruíveis, com um corte prevalentemente histórico ou textual, com muitas referências a outros autores e textos<sup>88</sup>, visando grandes unidades histórico-conceituais (2003, p. 90). Assim, a filosofia analítica seria “quase-ciência”, a filosofia continental, “quase-literatura”, num confronto entre “história e lógica” (2003, p. 110).

Essas diferenças, por outro lado, provocaram certamente o fascínio da aproximação, particularmente por aqueles pensadores que buscaram fazer pontes entre esses dois universos. Wittgenstein e Heidegger, como representantes emblemáticos dessas “correntes”, foram objeto constante de aproximações por autores como Taylor (2000), Apel (2000), Rorty (PMN e CP) e Minar (2001)<sup>89</sup>. Outros, como Horn (2005), buscaram uma aproximação entre Wittgenstein e Gadamer. Por outro lado, D'Agostini afirma que a crise da filosofia analítica na década de oitenta<sup>90</sup> remeteu alguns filósofos, como Rorty ou Hilary Putnam, a buscar inspiração em filósofos tipicamente continentais como Heidegger, Gadamer ou Derrida (2003, p. 102). A hermenêutica, para D'Agostini tornava-se “uma nova *koiné*”, isto é, uma espécie de língua comum da filosofia, adotada inclusive por certos pensadores analíticos, mas “perdendo a sua

---

<sup>88</sup> A filosofia analítica seria uma “filosofia sem autoridade”, que se vale, de maneira prevalente, “da própria habilidade argumentativa pessoal, como também do rigor dos métodos lógicos e das linguagens de que se servem”. Do ponto de vista hermenêutico, é inerente ao processo filosófico o diálogo com a tradição (D'AGOSTINI, 2003, p. 109), mesmo que esse diálogo se dê como uma “desconstrução” (Derrida) ou uma “destruição” (Heidegger).

<sup>89</sup> E muitos outros, não estudados nesse trabalho. Podemos citar Tungendhat e Thomas Rentsch.

<sup>90</sup> Crise que, entre outros desdobramentos, produziu o livro *Post-Analytic-Philosophy*, produzido em 1985 (D'AGOSTINI, 2003, p. 103), com nome emblemático no contexto da crise.

especificidade de ontologia histórico-lingüística e reduzindo-se ao assunto genérico: ‘a verdade é fruto de interpretação’” (2003, p. 232)<sup>91</sup>.

A tese defendida nesse trabalho é que as comparações estudadas não desenvolveram o suficiente o diálogo que se propõe. Talvez no afã de construir uma ponte entre estilos de pensamento tão diversos, a maioria dos autores citados teve uma preocupação muito maior com as semelhanças. Mas diálogo se faz com semelhanças e dessemelhanças, e são essas últimas que permitem que seja um diálogo transformador, desde que, naturalmente, se encontrem pontos de contato que permitam avançar. É nesse sentido que se busca aqui pesquisar as fronteiras entre o Wittgenstein tardio e o pensamento de Heidegger e Gadamer, verificando que “comércio” é possível. Pela profundidade e amplitude desses autores, será sempre uma leitura limitada, mas buscando alguns dos aspectos essenciais do pensamento de cada um.

## Heidegger e Gadamer

Heidegger é, possivelmente, o ponto nevrálgico do pensamento continental do século XX<sup>92</sup>. Desde seu surgimento com *Ser e Tempo*, sua obra mais importante, não parou de produzir reflexões desafiadoras e que influenciaram grande parte do mundo da filosofia. *Ser e Tempo* já refletia um modo de fazer filosofia completamente diferente. Ao mesmo tempo que baseado numa reflexão do homem em sua vida prática, anterior a aspectos epistemológicos, o fazia a partir de uma abordagem peculiar, mesmo na eleição de palavras eventualmente ordinárias da língua alemã que ganham, em Heidegger um novo significado e apresentam mesmo uma dificuldade de serem traduzidas, a começar pelo próprio *Dasein*<sup>93</sup>. Este representa a forma singular de Heidegger abordar o humano, um ente que tem uma abertura peculiar, e de alguma forma, é capaz de compreender o ser. O ser, terminologia basilar na história da filosofia desde

---

<sup>91</sup> Bernstein, na década de 80, falava também do “interesse crescente da hermenêutica durante a década passada, sob uma perspectiva anglo-americana” (“growing interest in hermeneutics during the past decade or so has been presented from an Anglo-American perspective”) (1983, p. 112).

<sup>92</sup> Husserl talvez fosse o único outro filósofo que poderia “ameaçar” esse posto, pela influência que exerceu nos próprios Heidegger e Gadamer, além de todo o existencialismo francês. No entanto, como visto nas definições de D’Agostini, boa parte das características do pensamento continental remete mais a Heidegger que a Husserl, este um pensador egresso da lógica matemática, bem mais próximo de certas características da filosofia analítica.

<sup>93</sup> A mais comum para *Dasein* é *ser-aí*. A tradução brasileira da Editora Vozes buscou uma improvável *pre-sença*, a partir de um diálogo com o latim (ST1, p. 309-310). Optamos, nesse trabalho, pela manutenção do termo em alemão, como faz a maioria dos autores. O *Dasein*, de certa forma, tornou-se um termo universal da filosofia, que não pede mais tradução.

Parmênides, é para Heidegger o que está pressuposto (“mas não como um conceito disponível”) em toda ontologia (ST1, p. 33-34). É ao mesmo tempo o conceito “mais universal”, indefinível e “evidente por si mesmo” (ST1, p. 28-29). Heidegger, numa proposição que de alguma forma acompanha a história da sua obra, afirma que é preciso ir além da discussão dos entes para um questionamento mais ontológico (ou mais originário) sobre “o ser em geral”<sup>94</sup>.

O Dasein tem de ser compreendido a partir dessa busca mais ampla, pelo sentido do ser. E é característica fundamental do Dasein que ele não tenha uma essência pré-determinada. Para Heidegger, “a ‘essência’ do Dasein está em sua existência” (ST1, p. 77). Existência, por sua vez, é outro termo transformado que aponta para “modos possíveis de ser” (ST1, p. 78) como característica do Dasein. O Dasein não é um “quê” (algo simplesmente dado), mas um “quem” (ST1, p. 81), cuja característica essencial é de ser “sempre meu”. Nesse sentido, Heidegger explica que “o Dasein nunca poderá ser apreendido ontologicamente como caso ou exemplar de um gênero de entes simplesmente dados [...]. A interpelação do Dasein deve sempre dizer o pronome pessoal devido ao ser caráter de ser sempre meu: ‘eu sou’, ‘tu és’” (ST1, p. 78). Essa forma afasta automaticamente uma abordagem “objetiva”, no sentido de um sujeito que observa separadamente os diversos aspectos de um objeto. Heidegger mostrará também que não é uma abordagem subjetiva (ST1, p. 82), mas um olhar “ontológico”, que busca constituir o Dasein antes dessas separações. Para Heidegger,

quando [...] se coloca a questão do ser do homem, não é possível calculá-lo como soma dos momentos do ser, como alma, corpo e espírito que por sua vez, ainda devem ser determinados em seu ser. E mesmo para uma tentativa ontológica que procedesse desta maneira, dever-se-ia pressupor uma idéia do ser da totalidade (ST1, p. 85).

---

<sup>94</sup> Heidegger inicia *Ser e Tempo* tratando de uma questão recorrente em sua obra, o “esquecimento do ser”. O ser seria uma “questão que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer como questão temática de uma real investigação” (ST1, p. 27). A recuperação do sentido do ser em Heidegger se dá no contexto da “diferença ontológica”, a idéia de uma diferença entre ser e ente, que vai sendo cada vez mais aprofundada em Heidegger, em suas obras maduras, mas que já está implícita em *Ser e Tempo*. Heidegger afirma que “os entes e o ser se levam apartados um do outro, separados e, ainda assim, relacionados um com o outro” (apud Inwood, 2002, p. 42-44). É fundamental para a compreensão de Heidegger que, ao mesmo tempo, que ele resgata da tradição a idéia de *ser*, a aborda de forma completamente diferente. Como afirma Oliveira, “trata-se de uma ontologia num sentido diferente da tradição”, que se compreende a partir de uma “situação hermenêutica” (2001, p. 208). Aqui, emerge “uma ‘teoria provisória’ que explicou o sentido do ser desde a ‘situação’. Nunca se pode dizer definitivamente o que o ser é” (Ibid.).

A terminologia utilizada por Heidegger que mais rapidamente remete a essa constituição ontológica de unidade é sua idéia de ser-no-mundo. Para Heidegger, “não há nenhuma espécie de ‘justaposição’ de um ente chamado ‘Dasein’ a um outro ente chamado ‘mundo’” (ST1, p. 93). Eles já estão previamente imbricados, como uma constituição fundamental. O Dasein já está sempre num mundo, que é a “porta” de acesso para os entes “intramundanos”. Assim, “esses outros entes só podem deparar-se ‘com’ o Dasein na medida em que conseguem mostrar-se, por si mesmos, dentro de um mundo” (ST1, p. 96). “Mundo” é um termo que Heidegger se utiliza em *Ser e Tempo* para designar esse contexto global em que o Dasein vive (ST1, p. 105)<sup>95</sup>, contexto que, como dito, é anterior à sua relação com cada ente desse mesmo mundo.

É só a partir desse contexto ontológico, que Heidegger busca uma “analítica” do Dasein. E nessa analítica, ele parte da cotidianidade do Dasein, da sua “indiferença cotidiana” (ST1, p. 79). É nesse sentido que Heidegger buscará em *Ser e Tempo* aspectos aparentemente banais do ser humano, como sua relação com os instrumentos, com o espaço em sua volta, com os outros, até chegar a um aprofundamento da sua relação com o tempo<sup>96</sup>. Aspectos, contudo, que não podem ser vistos sob um ponto de vista pragmatista. Ao invés de se falar num primado da prática em Heidegger, é mais adequado se falar numa recusa à teoria como fator originário. Antes de ser possível a teoria, há o ser-no-mundo. Nessa relação intrínseca do Dasein com o mundo, ele se depara com a sua relação cotidiana com os entes e com os outros. Só num modo derivado, é possível uma análise teórica sobre a realidade (ST1, p. 266-280) e a própria noção de verdade como verdade da proposição e de concordância de um juízo com o seu objeto (ST1, p. 280-300).

O ser-no-mundo de Heidegger é um ente finito, “lançado” em uma situação (o que resulta a facticidade do Dasein (ST1, p. 189)), projetando o próprio destino a partir dela (ST1, p. 200) e produzindo articulações significativas da sua compreensibilidade (ST1, p. 220). Nessa situação, se “ocupa” das coisas ao seu redor, se “preocupa” com os outros, em suas relações (ST1, p. 257). Esse ser situado no mundo, que parte de um conhecimento também situado, cujo destino final (sabido por ele) é a morte (ST2, p. 32) caracteriza a finitude do Dasein, o fato de que ele está arraigado ao mundo, e aos seus limites. Essa finitude, no entanto, não pode ser vista como um elemento negativo,

---

<sup>95</sup> Esta foi uma definição simplificada, uma vez que Heidegger admite e trabalha com a polissemia da palavra “mundo” (ST1, p. 105), aspecto que não será desenvolvido nesse trabalho.

<sup>96</sup> Essa relação já está presente desde a Analítica do Dasein da 1ª. Sessão, mas ganha contornos mais nítidos na 2ª. Sessão.



embora seja razão de temor e angústia. O Dasein só pode compreender o ser, de alguma forma, a partir dos seus limites. Essa produtividade do finito é ainda mais clara em Gadamer.

Esses são apenas aspectos preparatórios de *Ser e Tempo*. Outros elementos serão trazidos à medida que se iniciar o diálogo com Wittgenstein. Resta, nesse momento, afirmar que, como em Wittgenstein, também é comum se falar de um Heidegger maduro ou de um “segundo Heidegger”, como o faz Rorty em seus *Ensaio sobre Heidegger*. Essa aceção se dá no contexto de uma pretensa virada (*kehre*) no pensamento de Heidegger, explicitada a partir da conferência *Sobre a Essência da Verdade*. Inwood, no entanto, afirma que a “pretensa virada radical no pensamento do próprio Heidegger” não merece esse nome, sendo muito mais um processo gradual (2002, p. 203). O próprio Heidegger rejeita que essa virada (que ele reconhece) seja uma mudança de ponto de vista em relação a *Ser e Tempo* (CH, p. 43).

A virada (ou as viradas) de Heidegger certamente não é tão radical quanto a de Wittgenstein. É difícil falar de Heidegger como Stegmüller disse de Wittgenstein: “passo a passo, construiu uma nova filosofia. Não a ergueu sobre as ruínas de sua filosofia anterior, mas buscou novo terreno e novos elementos” (1977, p. 430). Mas houve, de fato, mudanças importantes nas obras pós-guerra do filósofo alemão. Suas reflexões já não se baseiam tanto na analítica do Dasein, a linguagem ganha uma conotação mais ampla e há um rompimento cada vez maior com a metafísica. Para o Heidegger “maduro”, “toda a metafísica, inclusive sua contrapartida, o positivismo, fala a linguagem de Platão. A palavra fundamental de seu pensamento, isto é, a exposição do ser do ente, é *eidos*, *Idea*: a aparência na qual se mostra o ente como tal” (FF, p. 104). Metafísica que derivou para a “racionalização técnico-científica” com sua “inegável eficácia” (FF, p. 107), Apesar dessa eficácia, Heidegger afirma que “talvez exista um pensamento mais sóbrio do que a corrida desenfreada da racionalização e o prestígio da cibernética que tudo arrasta consigo. Justamente esta doida disparada é extremamente irracional” (FF, p. 107-108). Esta crítica à metafísica, e por extensão a toda a filosofia, é tema recorrente no Heidegger maduro que busca pôr no seu lugar um “pensamento”, não mais uma filosofia. Pensamento mais próximo da poesia que da reflexão filosófica tradicional. É nesse sentido que o Heidegger maduro desfia cada vez mais conceitos peculiares, que buscam essa nova forma de aproximação com o ser: clareira, acontecimento, mundo e terra, quadratura (terra, mundo, deuses e mortais).

O outro personagem desse diálogo é Gadamer. Aluno de Heidegger, Gadamer foi um pensador extremamente culto, que só produziu sua obra prima em torno dos sessenta anos: *Verdade e Método* foi uma obra fundamental da hermenêutica, publicada em 1961, extremamente influenciada pelo pensamento de Heidegger, mas promovendo um diálogo muito mais amplo com a tradição filosófica, passando por Platão, Aristóteles, o pensamento cristão, Hegel, Dilthey e Husserl. Numa frase famosa de Habermas, “Gadamer urbaniza a província heideggeriana” (1987, p. 75). Habermas explica que “Heidegger foi um desses pensadores radicais que abriu ao redor de si mesmo um abismo. Eu vejo a grande realização filosófica de Gadamer no fato de ele lançar pontes sobre este abismo” (1987, p. 74-75). Essa afirmação de Habermas parece basicamente correta, exceto por sugerir que Gadamer foi um mero seguidor (embora de forma menos “provinciana”) da obra de Heidegger.

Kush é preciso em abordar a limitação de um olhar desse tipo. Ele afirma que a posição de Gadamer está “entre Cila e Caribde, isto é, entre Husserl e Heidegger” (2001, p. 264). Apesar da forte influência de Heidegger e da relação do homem com a tradição, baseada na concepção do Dasein “lançado” de Heidegger, Kush afirma que faz parte de um olhar mais próximo de Husserl a crença de Gadamer na possibilidade de “desvencilhar-se da tutela da tradição” (2001, p. 255). Mais do que em Husserl e Heidegger, entretanto, é possível ver na obra de Gadamer um espírito próprio, com concepções que avançam além de seus antecessores. Acima de tudo, Gadamer desceu da frequência “ultra-ontológica” da reflexão de Heidegger e apresentou aspectos importantes do processo de interpretação que acompanha qualquer reflexão humana (interpretação de textos, da história, de uma obra de arte e do outro de uma forma geral), a partir estritamente de uma reflexão filosófica sobre esse processo, sem reivindicar um método para tal.

É o aprofundamento da reflexão desses dois pensadores em diálogo com Wittgenstein que apresentaremos a seguir.

### **Wittgenstein e os “hermeneutas”: pontos de contato**

Como já citado anteriormente, alguns autores já trataram de possíveis aproximações especialmente entre Heidegger e Wittgenstein. Esses aspectos podem

servir de pontos preparatórios de aproximação entre estilos e correntes tão díspares num primeiro momento<sup>97</sup>.

Entre eles mesmos, houve pouco contato, embora tenham tido a oportunidade de conhecerem algo da obra do outro; isto é, Wittgenstein leu *Ser e Tempo*; Heidegger leu o *Tractatus* e as *Investigações Filosóficas*; Gadamer também leu as obras principais de Wittgenstein (o contrário não seria possível. *Verdade e Método* foi publicada muito depois da morte de Wittgenstein). Mas as repercussões aparentes foram muito pequenas. Janik e Toulmin citam, de qualquer forma, afirmação de Wittgenstein sobre ética, que aponta, apesar de sua brevidade, aspectos interessantes da leitura de Heidegger. Ele diz: “posso compreender muito bem o que Heidegger entende por Ser e [...] angústia. O homem tem um impulso, investir contra [...] os limites da linguagem. [...] Tudo o que podemos dizer a respeito, só pode ser *a priori* absurdo. Não obstante, esbarramos com os limites da linguagem” (1991, p. 224-225). Ou seja, por um lado, Heidegger também produz contra-sensos, como abordados de forma diferente no *Tractatus* e nas *Investigações*<sup>98</sup>. Por outro, ele mostra compreensão em relação aos objetivos de Heidegger, embora não seguisse por caminho semelhante e, de certa forma, os considerasse ilegítimos. Adicionalmente, Stein faz uma afirmação pouco verossímil no que diz respeito à influência de Wittgenstein sobre Heidegger: “o lingüisticismo fenomenalista do *Tractatus* foi superado graças à leitura de *Ser e Tempo* e é esta obra que preparou a virada para as *Investigações*” (2005, p. 18). Não consegui encontrar nenhum dado bibliográfico que reforçasse essa afirmação.

Heidegger também citou muito pouco a Wittgenstein. Ernildo Stein aponta já o “velho Heidegger” (em 1969), afirmando sobre a sentença “o mundo é tudo que é o caso” como “fantasmagórica”, por recusar o mundo como caráter do Dasein (STEIN, 2005, p. 16). De resto, contudo, a influência parece ser mínima, embora conste que Heidegger teria lido pelo menos o *Tractatus* e as *Investigações*. Provavelmente, não o impressionou de uma forma geral, dado o silêncio sobre essas obras. Provavelmente, também, Wittgenstein tenha sido enquadrado por Heidegger numa espécie de “filosofia da linguagem” que ele sempre rejeitou.

---

<sup>97</sup> O objetivo aqui não é apresentar uma exaustiva pesquisa bibliográfica sobre essas aproximações; apenas, pinçar aspectos que nos pareça relevante para esse diálogo.

<sup>98</sup> Essa conferência, publicada postumamente como *Lectures on Ethics*, foi realizada em 1929. Sob a influência, portanto, do *Tractatus*, e numa abordagem da ética como um dos aspectos que fogem aos limites da linguagem.

Gadamer também não cita Wittgenstein uma única vez em *Verdade e Método*. Num texto de 1985, ele diz: “só pude estudar a obra tardia de Wittgenstein depois de ter atravessado minha própria trajetória de pensamento” (VM2, p. 10). Mas ele afirma que sob o signo da linguagem, começou a ser transposto o abismo entre o nominalismo anglo-saxão e a tradição metafísica do continente. No caso do filósofo austríaco, que “o reconhecimento da significação autônoma da linguagem falada acabou por dissolver o afeto antimetafísico do positivismo lógico (Wittgenstein)” (VM2, p. 88). Nos artigos coletados como *Verdade e Método II*, é comum a citação do Wittgenstein das *Investigações*, quase sempre de forma elogiosa e principalmente assumindo que o seu retorno à linguagem ordinária e a uma práxis, bem como suas idéias de jogos de linguagem, aproximam-se do pensamento hermenêutico<sup>99</sup>. Por outro lado, não há um aprofundamento da obra de Wittgenstein. O filósofo austríaco parece reduzir-se a um argumento de autoridade que permite comprovar a aproximação entre analíticos e hermenêuticos, a partir da discussão de linguagem ordinária nos primeiros.

Um autor importante para discutir a aproximação entre Heidegger e Wittgenstein é Karl-Otto Apel. Em sua *Transformação da Filosofia*, ele dedica dezenas de páginas a avaliar a contribuição dos dois autores, a partir do cotejamento entre eles. Nesse cotejamento, Apel aproxima Heidegger e Wittgenstein, ambos vindo de uma tendência de afastamento da ontologia tradicional, e de recusa da linguagem “orientada pela lógica da objetualidade” (2000a, p. 294-295). Esse aspecto, que está em Wittgenstein desde a sua crítica à referencialidade a partir da descrição da linguagem agostiniana (IF, 1), também transparece no Heidegger de *Ser e Tempo*. Apel cita, por exemplo, a crítica a Descartes, por tratar o *cogito* como substância. Para ele, “Descartes ocasiona, em última instância, os problemas de aparência que tanto Heidegger quanto Wittgenstein vislumbraram” (2000a, p. 306). O que Wittgenstein teria recusado, através da sua análise pragmática da linguagem, Heidegger de alguma forma repete com sua recusa à “constituição ‘onto-teológica’ da metafísica tradicional”, em que o próprio Deus é tratado como um ente, “ente altíssimo e também a causa de todo ente” (2000a, p. 364).

Nessa linha de aproximação, Apel entende que boa parte da incompreensão de Heidegger nos meios analíticos se dá pelo fato de que sua ontologia fundamental “sempre foi percebida como um realismo extremo dos universais, sobretudo no que diz respeito ao discurso sobre o ‘ser’ e o ‘nada’” (2000a, p. 303). Para Apel, essa percepção

---

<sup>99</sup> v. VM2, p. 133, 279, 499, 516 e 579.

equivocada que não compreende Heidegger em sua tentativa de “transcender com as alternativas tradicionais da ontologia” deve-se ao fato de que o filósofo alemão teria feito uso de “uma metáfora única, quase que mitologicamente hipostasiadora, para tentar verbalizar o que Wittgenstein, por outro lado, parece antes insinuar em seu ‘álbum’ filosófico” (Ibid.).

Para Apel, o fato de Wittgenstein afirmar que “pergunta significativamente por uma denominação somente quem já sabe o que fazer por ela” (IF, 31) já remete a uma “articulação fundamental do mundo” (2000a, p. 308), mais característica explicitamente do pensamento de Heidegger<sup>100</sup>. Nessa mesma linha, Apel atribui a Wittgenstein uma “pré-intelecção linguisticamente articulada do mundo”, o que explica sua recusa à compreensão atomística da realidade, e o aproxima do Heidegger que busca o “horizonte de uma ‘circunstância explicativa’” (2000a, p. 310). Apel também aproxima o “ser-com-outro” heideggeriano e sua conseqüente “‘interpretabilidade pública’ do mundo” (2000a, p. 311) da rejeição de Wittgenstein a uma linguagem privada (2000a, p. 312). Amarra, com isso, a perspectiva de que “nossas sensações particulares [...] se fazem públicas em um meio intersubjetivo” (2000a, p. 313).

Numa comparação algo surpreendente, Apel, remetendo ao *Tractatus*, afirma que “o que para Wittgenstein apenas ‘se mostra’, mas não pode ser enunciado – é o ‘ser’” (2000a, p. 281). Apel corrobora essa asserção mais adiante, quando diz que “os dois pensadores procuraram verbalizar a pluralidade e a profundidade do entendimento do ser – que não é objetual, mas que está pressuposta na constituição do objeto” (2000a, p. 304). O conflito se daria porque

Heidegger, com suas tentativas especulativas de uma filosofia que transcenda a metafísica, recai involuntariamente no perigo de assumir para si uma noção objetual do que não se pode imaginar como uma coisa; e Wittgenstein, de sua parte, por ser antiespeculativo e negar os fenômenos espirituais hipostasiados e objetuais, recai ou no perigo de ser confundido com os positivistas, que simplesmente negam esses fenômenos, ou no perigo de reduzir tais fenômenos a outros, do tipo que se pode descrever com a ‘linguagem-coisa’ da física (2000a, p. 306)<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> Veremos como Charles Taylor também recupera essa noção, com o conceito de *background* ou “pano de fundo”.

<sup>101</sup> É importante ressaltar que neste momento Apel compara mais Heidegger ao Wittgenstein, do *Tractatus*, onde caberia mais a crítica da “linguagem-coisa da física”. Os outros aspectos da comparação,

Apesar dos pontos de contato apresentados por Apel, ele também sinaliza possíveis e importantes diferenças. Um aspecto ainda de semelhança seria o fato de que o jogo de linguagem é algo de que já participamos (2000a, p. 431) de forma anterior a toda explicação, o que remete à pré-compreensão hermenêutica. Por outro lado, Wittgenstein o aborda quase sempre a partir de uma descrição objetiva. Essa descrição mais objetiva tem exatamente a natureza de elidir o elemento hermenêutico da compreensão do jogo de linguagem. Apel explica dessa forma:

de fato, há uma diferença entre se descrever a estrutura de um jogo de linguagem (o tipo de sentido ou falta de sentido que é possível haver nele) e se interpretar o teor de sentido [...] em um jogo de linguagem hermenêutico. Nesse caso, é preciso produzir uma unidade de diálogo entre os dois jogos de linguagem, mesmo que ambos tenham ocorrido em tempos muito distantes, e em contextos situacionais os mais diversos (2000a, p. 436).

Aqui, Apel parece sinalizar um ponto crucial que diferencia Heidegger (e Gadamer ainda mais) de Wittgenstein. O filósofo austríaco, dentro de certo modelo de fazer filosofia, analisa os jogos de linguagem *per se*. Praticamente não é considerada a possibilidade de diálogo entre jogos de linguagem que partam de gramáticas diferentes, sejam por uma distância no tempo ou no espaço. Esse é um ponto especialmente importante para Apel, porque para a sua hermenêutica transcendental é fundamental que haja uma articulação entre horizontes diferentes, produzindo “uma unidade (como sempre incompleta) da história humana do espírito” (2000b, p. 104). Mesmo que não concordemos com essa abordagem de Apel, a questão do diálogo com culturas estranhas é um aspecto importante na comparação de Wittgenstein com a hermenêutica. Esses aspectos merecem ser abordados em complemento à observação de Apel de que a análise lingüística de Wittgenstein é a-histórica (2000a, p. 316).

Charles Taylor é outro autor que trata de forma recorrente da relação entre Heidegger e Wittgenstein. Usaremos como base o artigo *Lichtung ou Lebensform: paralelos entre Heidegger e Wittgenstein*, coletado no seu livro *Argumentos Filosóficos*, com inserções eventuais de outros textos do mesmo livro. Para Taylor, Heidegger e

---

no entanto (antiespeculativo e que nega os fenômenos espirituais hipostasiados), cabem a uma avaliação do Wittgenstein em todas as suas fases.

Wittgenstein “nos ajudaram a escapar [...] à mão de ferro do racionalismo moderno”, com sua característica de “ontologização do procedimento racional” (2000, p. 73).

Taylor aponta algumas características peculiares da razão moderna, que Heidegger e Wittgenstein rejeitam. Podemos citar, entre elas, a perspectiva de que a nossa percepção do mundo parte de “‘parcelas’ de informação do ambiente circundante” que devem se processar de alguma forma “a fim de emergir com o ‘quadro’ do mundo” (2000, p. 75). Segundo Taylor, “a popularidade dessa visão é parte do que torna modelos computacionais da mente tão plausíveis hoje aos olhos do leitor” (Ibid.). Ele fala, também, da idéia de neutralidade (separação clara entre “informação ‘factual’ de seu ‘valor’”) como outra característica peculiar dessa visão. Aqui, “a apreensão original da informação vê-se privada de sua relevância avaliativa, é apenas o registro do ‘fato’” (2000, p. 76).

Para Taylor, o processo que gerou a razão moderna possibilitou o dualismo, como o cartesiano, em que as atividades da mente são desprendidas das “mediações distorcedoras” do corpo (2000, p. 79). Possibilitou, também, o mecanicismo monista, herdeiro de Hobbes e associado às teorias recentes de inteligência artificial, em que “o agente considera o *input* inteligível em termos das operações a que ele pode submeter esse *input*. Ininteligível é o que não pode ser processado” (Ibid.). Ou seja, o mecanismo deve ser explicado totalmente com base nos elementos que o processam, o que parece uma contradição para Taylor, uma vez que “os mecanicistas não podem formular a questão [sobre condições de inteligibilidade] sem transcender sua linguagem explicativa favorita” (2000, p. 80).

Taylor compreende que Heidegger e Wittgenstein buscaram a superação do modelo racional moderno, a partir de elementos fundamentais e entrelaçados. Em primeiro lugar, a idéia de um agente “engajado”, “mergulhado numa cultura, numa forma de vida, num ‘mundo’ de envolvimento” (2000, p. 74). Em Heidegger, isso se manifesta na idéia de “finitude” do *Dasein*, já imerso num mundo e numa circunstância que, de alguma forma, o delimita. Em Wittgenstein, na vinculação da nossa linguagem a uma forma de vida (2000, p. 88). Em ambos, estaria rejeitado um “impulso monológico” de compreensão do humano. Em Heidegger, está colocada uma “primazia ao *Das Man* (a multidão)”. Em Wittgenstein, no caráter público da linguagem (2000, p. 87-88).

Uma outra característica fundamental que Taylor aponta a ambos os autores, e que reforça a noção anterior de engajamento, é a idéia de *background* (pano de

fundo)<sup>102</sup>. Para Taylor, abordando esse conceito, “o que levo à articulação é aquilo que eu ‘sempre soube’, [...] ou aquilo de que tenho um ‘pressentimento’, ainda que não ‘soubesse’” (2000, p. 81). De forma mais direta afirma que, “o *background* é aquilo que torna inteligíveis para nós certas experiências [...]. Logo podemos representá-lo como uma compreensão implícita ou ‘pré-compreensão’” (2000, p. 82). Uma outra forma de falar é que o *background* é “o horizonte de engajamento não-explicito com o mundo” (2000, p. 24).

Posta essa definição, é fundamental para Taylor a concepção de que o *background* é parcialmente articulável, isto é, “embora deveras inarticulada, pode permitir que formulemos razões e explicações quando instados a isso. Nesse caso, os vínculos não seriam apenas *de facto*, mas fariam uma espécie de sentido, sentido que é precisamente aquilo que tentaríamos enunciar na articulação” (2000, p. 184). Ou seja, a possibilidade de compreendermos (e interpretarmos) de alguma forma o *background* da nossa compreensão. Taylor defende que já faça parte do pensamento de Wittgenstein (além do de Heidegger) essa compreensão, mas não o afirma categoricamente. Para ele, “seja qual for o pensamento de Wittgenstein, essa [...] visão me parece correta” (Ibid.). Mais adiante, abordaremos como essa noção pode ser útil no diálogo de Wittgenstein com a hermenêutica filosófica.

Um último, e mais uma vez complementar aspecto ressaltado por Taylor é a noção de que esses autores adotam uma “dimensão lingüística”, o que significa que os seres humanos se instalam numa dimensão que “a tudo pervade, é parte constitutiva de todo tipo de atividades e propósitos além da simples designação”. (2000, p. 100). Essa dimensão constitutiva da linguagem possibilita um quadro, “tornando possíveis novos propósitos, novos níveis de comportamento, novos significados, não sendo, portanto explicável no âmbito de uma vida humana concebida sem linguagem” (2000, p. 116). A linguagem, portanto, é irreduzível a estágios anteriores a ela e não meramente a refletora

---

<sup>102</sup> Talvez o autor mais conhecido por tratar da noção de *background* seja John Searle. Ela mereceu um capítulo no seu *Intencionalidade*, e é um elemento fundamental da sua construção teórica. Searle define o *background* como “um conjunto de capacidades mentais não-representacionais que permite a ocorrência de toda representação” (2002, p. 198). Mais adiante, aponta que o *background* é “um saber prático cultural e biológico” (2002, p. 206), numa forma que “permeia toda a Rede de estados Intencionais” (2002, p. 210). Em *A Redescoberta da Mente*, ele afirma que “a obra do último Wittgenstein é em grande parte sobre o *background*”, “especialmente *On Certainty*” (1992, p. 208), influência clara na obra de Searle. Embora haja poucas referências cruzadas entre esses autores, a noção de *background* parece ter importantes semelhanças em Searle e Taylor. Nesse trabalho, optamos por tratarmos o conceito em Taylor, porque ele o faz em explícito diálogo com Heidegger e Wittgenstein, e também porque Searle desenvolve sua noção de *background* num diálogo com a filosofia da mente (o *background* como uma ferramenta da mente individual) que não é foco aqui. O *background* em Taylor parece ganhar uma conotação mais ampla e mais cultural, o que o aproxima mais do diálogo com a hermenêutica.



de sentidos externos, como se daria num modelo meramente instrumental<sup>103</sup>. Ao se assumir a dimensão lingüística, assumimos que a possibilidade da linguagem abre uma nova dimensão para o humano, só possível pela linguagem. E essa possibilidade, mais do que uma compreensão da linguagem como meramente formada por signos que “representam” ou “significam” objetos (ou idéia de objetos) (TAYLOR, 2000, p. 103), remete a um “holismo de significados”, onde “cada palavra supõe um todo de linguagem que lhe dê plena força como palavra, como um gesto expressivo que nos situa na dimensão lingüística” (2000, p. 109). E é essa dimensão que Taylor compreende que, de alguma forma, foi iniciada com Herder, passou por Humboldt e chegou a pensadores como Heidegger e Wittgenstein.

Como já afirmado, essas concepções apontadas por Taylor estão imbricadas. A idéia é de um agente humano que participa de uma linguagem constitutiva, compreendida de forma engajada com sua cultura e com o seu próprio corpo<sup>104</sup>, a partir de um *background* parcialmente compreensível.

Taylor e Apel são, portanto, dois autores fundamentais que aprofundam pontos de contato entre Heidegger e Wittgenstein. Concordam em apontar nos dois filósofos “uma pré-intelecção articulada do mundo” (texto de Apel, que remete ao *background* de Taylor) e uma “interpretabilidade pública do mundo”. Também é possível articular a recusa à ontologia tradicional, ressaltada por Apel, com a busca de um pensamento “engajado”, alvo de Taylor. Vale acrescentar a contribuição de Taylor, em sua noção de uma “linguagem constitutiva”, comum aos dois autores, e a percepção de Apel, não apontada por Taylor, da diferença entre a “descrição objetiva” dos jogos de linguagem em Wittgenstein, em relação ao processo de compreender hermenêutico. A leitura desses dois autores, acrescentada à percepção de Richard Rorty, já comentada, sobre uma “filosofia da contingência” que eles ensejariam (com as ressalvas já feitas no capítulo anterior), nos parece suficiente para abordarmos outros aspectos comparativos que desejamos ressaltar. Apesar das profundas diferenças, Wittgenstein e Heidegger (assim como Gadamer<sup>105</sup>) parecem apresentar pontos de contato suficientes para aprofundarmos o diálogo pretendido.

---

<sup>103</sup> Parece haver, aqui, algumas ressonâncias com a contraposição “linguagem como cálculo” *versus* “linguagem como meio universal”, trabalhada por Kusch (2001).

<sup>104</sup> Em relação ao engajamento da linguagem com o próprio corpo, é notável como Taylor aponta os gestos, por exemplo, como parte ativa dessa linguagem e desse *background* (v. p. ex., 2000, p. 122).

<sup>105</sup> Apesar de quase não ter sido citado nos trabalhos de Apel e Taylor, que se detiveram a Heidegger e Wittgenstein, Gadamer fará parte da nossa análise a seguir. Consideramos, inclusive, que ele se encaixa em boa parte das características atribuídas acima.

## Wittgenstein e os “hermeneutas”: divergências e contribuições

Para que o comércio proposto seja realizado, é importante que sejam avaliadas de forma mais profunda as divergências entre Wittgenstein e a filosofia de Heidegger e Gadamer. Divergências que só podem ser produtivas para um possível diálogo porque entre esses autores há os pontos de contato citados anteriormente.

O primeiro desafio a ser enfrentado parece quase incomensurável. Já foi abordado, citando Apel, a diferença entre o “espírito especulativo alemão”, típico de Heidegger, e a natureza analítica da filosofia de Wittgenstein. Toda a filosofia de Heidegger, conforme já apontado, foi recheada de termos pouco acessíveis ao senso comum, embora não podem ser considerados “termos técnicos” que seriam desdobrados analiticamente. Ser, mundo, linguagem, Dasein, ser-para-a-morte, cuidado, verdade, clareira, terra, quadratura, e muitos outros substantivos são sacados pelo filósofo alemão na sua tentativa quase poética de buscar o sentido do ser, e recuperá-lo do esquecimento. Foi isso certamente o que Wittgenstein observou quando dissera que Heidegger “investia contra os limites da linguagem”. Se para Wittgenstein, “nós conduzimos as palavras do seu emprego metafísico de volta ao seu emprego cotidiano” (IF, 116), é difícil encaixar qualquer reflexão de Heidegger nesses padrões. Como para tantos outros autores<sup>106</sup>, o filósofo alemão deveria parecer relativamente incompreensível para Wittgenstein.

A aparente ausência de espírito especulativo em Wittgenstein, que lhe faz afirmar que “o que porventura, está oculto, não nos interessa” (IF, 126), equivalente a “o enigma não existe”, do *Tractatus* (6.5), afasta-o certamente do estilo de Heidegger. Essa diferença substancial faz com que a tentativa de aproximação de Apel, comparando o “mostrar” do *Tractatus* ou a recusa de uma visão objetual das *Investigações* como um aceno de Wittgenstein ao ser, pareça ser tão exagerada. Certamente, há maior possibilidade de se apontar, nesse aspecto, um espírito metafísico no *Tractatus* que nas *Investigações*, mas mesmo nesse caso, deve ser feita uma forte ressalva. É verdade que Wittgenstein assume que as questões essenciais da vida, como a ética e a estética, são justamente aquelas das quais “não deve se falar”. Mas toda a

---

<sup>106</sup> D’Agostini lembra o célebre ensaio de Carnap, *Sobre a Superação da Metafísica Mediante a Análise Lógica da Linguagem*, em que ele faz uma leitura lógica de *O Que é Metafísica*, de Heidegger, e encontra “erros grosseiros” e “sucessões de palavras sem sentido” (D’AGOSTINI, 2003, p. 21).

formulação lógica do *Tractatus* parte “de dentro”, das possibilidades da linguagem como articuladora de fatos do mundo. Não há uma especulação filosófica sobre a natureza desse campo que ultrapassa o limite do dizível.

Ao contrário, na hermenêutica heideggeriana, todo o sentido do Dasein se dá a partir da sua possibilidade de “compreender o ser”. E a própria noção de ser é a mais indefinida e ampla, justamente por remeter ao auge desse espírito especulativo a que Apel se referia. O ser se revela numa “clareira”, num acontecimento que se faz verdade, e transforma-o em mensagem. O que se faz ôntico, o é sempre a partir de um além (ou aquém) ontológico, que não se revela de todo. No lugar da falta de enigma de Wittgenstein, está a verdade que se vela em Heidegger.

Gadamer, embora absorva diversos aspectos do pensamento de Heidegger, reduz a frequência metafísica do pensamento do seu antecessor. Como afirma Dostal, “ele acha excessivamente elaborados os neologismos lingüísticos de Heidegger no esforço de evitar uma filosofia da consciência (como de Husserl)” (2006, p. 251)<sup>107</sup>. O próprio Gadamer confirma a recusa ao vocabulário de Heidegger, quando afirma: “certamente não o segui em seu esforço ininterrupto [...], a sua conceitualidade e o seu discurso sobre o conhecimento essencial, e por tornar útil para o pensamento a força de evocação da palavra poética em Hölderlin. Isso não me parece necessário – e, por fim, não me parece possível” (HR, p. 21).

Os conceitos que Gadamer utiliza, como preconceito, tradição e sua própria noção de linguagem podem ser considerados reformulações do significado dessas palavras no senso comum, mas estão muito aquém das terminologias heideggerianas, que Gadamer cita respeitosamente, mas que não parece sentir a necessidade de utilizar e desenvolver continuamente. A própria noção mais especulativa da filosofia, “ser”, é radicalmente transformada, pelo menos na sua utilização, quando Gadamer afirma que “o ser que pode ser compreendido é linguagem” (VM, p. 687). Essa frase parece já afastar de vista um projeto de procura pelo sentido do ser *à la* Heidegger, reduzindo essa busca ao horizonte compreensivo da linguagem. Nesse sentido, Gadamer parece ser uma ponte importante para a possibilidade do diálogo pretendido. Diálogo que certamente é dificultado dentro de um horizonte especulativo de longa extensão como Heidegger costuma fazer, seja a partir de uma busca “fenomenológica” (à sua maneira) pelo sentido do ser, seja pela busca poética posterior à “virada”.

---

<sup>107</sup> “he finds Heidegger’s linguistic neologisms in the effort to avoid a philosophy of consciousness (like that of Husserl) to be too contrived”.

Esse horizonte especulativo pode ser trazido para algo mais próximo a partir da noção que Charles Taylor batiza de *background* (pano de fundo), como já citado. Ou seja, de que há sempre uma compreensão prévia apenas parcialmente articulável em palavras, que “torna inteligível para nós certas experiências”. Essa noção, assim como compreendemos, é uma das intuições fundamentais em Heidegger, embora articulada de forma diferente nos vários movimentos da sua obra. Em *Ser e Tempo*, ela se constitui claramente com o conceito de mundo. Heidegger fala nesta obra de vários sentidos de mundo. Mas o mundo propriamente dito, que ele vai chamar sem aspas é “o contexto ‘em que’ de fato um Dasein ‘vive’ como Dasein [..]. Mundo ora indica o mundo ‘público’ do nós, ora o mundo circundante mais próximo (doméstico) e ‘próprio’” (ST1, p. 105). Kusch, citando a definição de Heidegger, fala de um “‘todo não-matemático’, no qual e pelo qual o ser humano (Dasein) vive” (2001, p. 74).

A concepção de mundo em *Ser e Tempo*, fundamental para a analítica do Dasein e para sua existencialidade, é diretamente contraposta à concepção cartesiana, que Heidegger entende ser “ainda vigente em seus principais fundamentos” (ST1, p. 147). Para Heidegger,

Descartes radicalizou o estreitamento da questão do mundo, reduzindo-a à questão sobre a coisalidade da natureza enquanto ente intramundano acessível em primeiro lugar. Consolidou a opinião de que o conhecimento ôntico de um ente, pretensamente o mais rigoroso, também constitui a via de acesso possível para o ser primário do ente que se descobre neste conhecimento (Ibid.).

Ou seja, a noção de mundo como *res extensa* em Descartes, entidade meramente física, em contraposição à *res cogitans*, como entidade intelectual, compreensível da mesma forma que se devem compreender os entes a ele pertencentes, nos impede de chegar ao fenômeno do mundo. E, dessa forma, de perceber que a relação do Dasein com os entes intra-mundanos é antecedida por essa relação mais originária de ser-no-mundo.

Essa concepção de um todo que nos antecede e possibilita nosso horizonte de compreensão é assumida cada vez mais por Heidegger, com a noção de linguagem. Desde a *Carta sobre o Humanismo*, da linguagem como “a casa do ser” (CH, p. 31), que de alguma forma já antecipa a frase citada de Gadamer; passando pela concepção de *A Origem da Obra de Arte*, em que a linguagem é “um tipo de mediação”, porque “é a

linguagem que traz, em primeiro lugar, ao aberto, o ente enquanto ente” e “nomeia pela primeira vez o ente” (OA, p. 78); até *A Caminho da Linguagem*, em que ela ganha definitivamente lugar privilegiado na reflexão heideggeriana. Como afirma Heidegger, “falamos mesmo quando não deixamos soar nenhuma palavra. Falamos quando ouvimos e lemos. Falamos igualmente quando não ouvimos e não lemos e, ao invés, realizamos um trabalho ou ficamos à toa [...]. A linguagem encontra-se por toda parte” (CL, p. 7).

Gadamer, por sua vez, já parte de uma noção desenvolvida de linguagem, alimentada pelo Heidegger maduro e, antes dele, por lingüistas como Herder e Humboldt. Nessa concepção, há uma imbricação quase que completa entre linguagem e mundo. Por um lado, Gadamer reivindica uma “constituição lingüística do mundo” (VM, p. 644), percepção que já elimina uma concepção fisicalista. Por outro lado, não é, ao contrário do que possa se imaginar, uma concepção subjetiva<sup>108</sup>. O mundo é mundo compartilhado, “solo comum, não palmilhado por ninguém e reconhecido por todos, que une a todos os que falam entre si” (VM, p. 647). Para Gadamer, “a experiência do mundo é ‘absoluta’. Ultrapassa toda relatividade do ‘pôr’ o ser, porque abrange todo o ser em si”. (VM, p. 653). O mundo não é objeto da linguagem, não pode ser objetificado<sup>109</sup>. “Aquilo que é objeto do conhecimento e de seus enunciados se encontra, pelo contrário, abrangido sempre pelo horizonte do mundo da linguagem” (VM, p. 653). Concepção muito próxima, portanto, ao *background* de Charles Taylor.

É essa concepção do *background* o que permite que Heidegger e Gadamer façam uma abordagem ontológica do velho conceito de círculo hermenêutico, tratado na “hermenêutica clássica” (Dilthey e Schleiermacher) como uma ferramenta metodológica. Heidegger trata em *Ser e Tempo* do fenômeno da interpretação, como uma elaboração da compreensão, como “existencial” (ST1, p. 204). Para Heidegger, “a interpretação nunca é apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições”<sup>110</sup> (ST1, p. 207). Mais adiante, ele diz que “toda interpretação [...] se move na estrutura prévia já caracterizada. Toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar” (ST1, p. 209). Essa relação da

---

<sup>108</sup> Gadamer chega a falar de uma “concepção objetiva”, que é diferente, no entanto, da objetividade da ciência (VM, p. 657). Mas objetivo aqui remete apenas a uma contraposição a subjetivo. Como veremos a seguir, o mundo não pode ser tratado como um objeto.

<sup>109</sup> Em total concordância com o Heidegger de *Ser e Tempo* e sua crítica da concepção cartesiana de mundo como *res extensa*. (ST1, p. 135-147), conforme já citado anteriormente.

<sup>110</sup> As noções de preconceito em Gadamer, bem como da imbricação entre interpretação e compreensão, já estão aqui antecipadas.

interpretação (um momento que ocorre no contato com a materialidade do “texto”) com essa estrutura prévia é o que possibilita o círculo hermenêutico. A compreensão de um enunciado só é possível porque, de alguma forma, já há uma compreensão prévia do mundo em que esse enunciado se apresenta. E o enunciado, se significativo, pode trazer uma nova luz à compreensão desse mundo.

A circularidade sempre foi algo a ser rejeitado numa concepção científica do mundo (“estamos andando em círculos...”). Heidegger, entretanto, defende a idéia de um círculo virtuoso (Ibid.)<sup>111</sup>. Segundo ele, “o decisivo não é sair do círculo, mas entrar no círculo de modo adequado [...], não se deixar guiar, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos ingênuos e ‘chutes’” (ST1, p. 210). Ou seja, estar no círculo hermenêutico não nos exime da necessidade de rigor no nosso processo de interpretação, abordagem que mais uma vez antecipa a Gadamer. Este adota explicitamente a concepção de Heidegger e reivindica ao círculo hermenêutico “um sentido ontológico positivo” (VM, p. 401).

A importância para essa avaliação da noção de círculo hermenêutico é que ela permite compreender o que trata Charles Taylor quando afirma defender que o *background* seja “parcialmente articulável”. De um lado, significa que a nossa capacidade de compreensão prévia é sempre obscura, enigmática, não totalmente transformável em palavras (por isso o “parcialmente”). Vem daí a relação comum a todas as fases de Heidegger em que verdade é sempre, originalmente, um velamento. A abertura seria uma espécie de “roubo” (ST1, p. 291) desse processo mais originário. Por isso, “o Dasein já está sempre na verdade e na não verdade” (Ibid.). Vem daí, também, a obscura noção de terra em *A Origem da Obra de Arte*. “A terra é aquilo que, por essência, se fecha. Elaborar a terra quer dizer: trazê-la ao aberto” (OA, p. 45). Noção que permite o confronto constante entre o mundo como abertura e a terra como fechamento, confronto em que “cada um leva o outro para além de si mesmo” (OA, p. 48). A linguagem velada também aparece em *A Caminho da Linguagem*, com a constatação de que “nossa relação com a linguagem mantém-se indeterminada, obscura, quase indizível” (CL, p. 122).

Mas se a linguagem não é totalmente articulada, de outro lado pensar o círculo hermenêutico é pensar na possibilidade de aproximar-se do sentido desse *background*

---

<sup>111</sup> Rohden resgata sugestão de Lorenzen e Stegmüller no sentido de “substituir a imagem de círculo pela de espiral” (2002, p. 166-167), ou do próprio Rohden, que fala em “círculo concêntrico aberto” (2002, p. 167), como meios para “evitar mal-entendidos” (Ibid.) derivados de uma possível imagem equivocada do círculo vicioso.

que nos forma (por isso, “articulável”). A hermenêutica filosófica sempre buscou, auxiliada pelo “espírito especulativo” que a inspirou, avançar por esse indizível e obscuro. Isso se inicia em frequência máxima, uma vez que Heidegger afirma querer pesquisar o sentido do ser, em *Ser e Tempo*. No Heidegger maduro, permanece essa busca, mas o ser é cada vez menos nomeado. Mas permanece o anseio especulativo a partir da própria linguagem (“a casa do ser”). Em *A Caminho da Linguagem*, Heidegger usa um poema de Georg Trakl, *Uma tarde de inverno*, que pouco enuncia diretamente, para mostrar tudo o que ele evoca<sup>112</sup>. No seu estilo peculiar, Heidegger afirma que “nomear é evocar para a palavra. Nomear evoca. Nomear aproxima o que se evoca” (CL, p. 15). Mais adiante, diz que “o dizer confia o mundo para as coisas, abrigando ao mesmo tempo as coisas no brilho do mundo. O mundo concede às coisas sua essência. As coisas são gestos de mundo. O mundo concede coisas” (CL, p. 19). Gadamer, num sentido próximo, afirma que “o dizer que temos em mente [...] mantém [...] o que foi dito numa unidade de sentido com uma infinitude do não-dito [...]. O que fala se comporta especulativamente, na medida em que suas palavras não copiam o ente, mas expressam e deixam vir à fala uma relação com o todo do ser” (VM, p. 680).

É nessa busca por compreender o nosso *background* de alguma forma que a hermenêutica filosófica se bate “contra os limites da linguagem”. Se ele não é totalmente articulável, pode sê-lo indiretamente pelo contato com a arte, pela relação com a tradição e pelo conhecimento dos próprios preconceitos. Nesse sentido, a hermenêutica filosófica sempre parte de uma reflexão existencial. Não é à toa que Heidegger trabalho *Ser e Tempo* a partir de uma “analítica existencial” cuja essência é a existência (ST1, p. 77). Analítica que beira a subjetividade, mas não se coloca como tal, uma vez que sua base é o ser-no-mundo, anterior à separação entre sujeito e objeto. Mas é fundamental para Heidegger partir de um Dasein situado, já “lançado” num mundo, na sua relação de “cuidado” com as coisas e com os outros. Para Gadamer, falando sobre Heidegger, “a facticidade do Dasein, a existência, que não é passível de fundamentação nem de dedução, deveria representar a base ontológica do questionamento fenomenológico, e não o puro ‘cogito’” (VM, p. 386).

É em função de um processo de interpretação que não pode ignorar a “situação hermenêutica”, em conjunto com a idéia de “um círculo hermenêutico positivo”, que

---

<sup>112</sup> Em *A Origem da Obra de Arte*, Heidegger afirma que “a linguagem é ela mesma poesia em sentido essencial” (OA, p. 79). Portanto, ao abordar uma poesia, Heidegger busca a linguagem em sua plenitude e não apenas a forma poética.

Gadamer desenvolve a sua tese de revalorização da autoridade, da tradição e do preconceito, em oposição ao pensamento iluminista, que tendia a considerar essas noções como negativas, do ponto de vista axiológico<sup>113</sup>. O ponto fundamental aqui é que, mais uma vez, o processo de compreensão não se faz no vazio, mas a partir da perspectiva do próprio intérprete em sua relação com a tradição. Gadamer percebe que “são os preconceitos não percebidos os que [...] nos tornam surdos para a coisa de que nos fala a tradição” (VM, p. 406). Ou seja, a ilusão de que fazemos determinada reflexão sem preconceitos, nos deixa paradoxalmente cativos em relação a eles, pois não há compreensão sem uma concepção prévia.

Um outro aspecto fundamental da experiência hermenêutica é a noção de historicidade. A busca pelo histórico passa por várias reflexões anteriores, desde pelo menos a “história teleológica do espírito” em Hegel, fundamental para a história posterior da filosofia. Gadamer, em busca de uma reflexão originária da historicidade, cita autores como Ranke, que defende a idéia de uma “compreensão infinita da história” e de que “a representação do historiador é a representante da perfeição da autoconsciência humana” (VM, p. 324) e, principalmente, Dilthey, com sua defesa de um “relativismo histórico”. Se Ranke parte de uma busca da perfeição histórica, em tudo oposta à idéia de finitude em Heidegger e Gadamer, Dilthey parte de uma perspectiva psicológica, a partir da “experiência vital do indivíduo” em busca de um “nexo histórico que já não é vivido nem experimentado por indivíduo algum” (VM, p. 343). No final, apesar de um desenvolvimento mais complexo da historicidade que em Ranke, Dilthey incorre em erro semelhante por, segundo Gadamer, considerar que “na história tudo é compreensível. E isso porque tudo é texto” (VM, p. 367).

Gadamer traça o caminho para a superação das “aporias do historicismo” de Dilthey a partir de Husserl, que, com a idéia de horizonte<sup>114</sup>, busca “empreender a transição de toda intencionalidade restrita da intenção à continuidade básica do todo” (VM, p. 373). Mas que se completa com Heidegger que desenvolve a idéia de temporalidade como “determinação ontológica da subjetividade” (VM, p. 389). O conceito de temporalidade em Heidegger é anterior à própria noção de historicidade.

---

<sup>113</sup> Como um representante do iluminismo do século XX, Habermas apressou-se a criticar essas concepções de Gadamer como conservadoras. Maiores detalhes do debate entre eles que atravessou décadas podem ser acompanhados em alguns artigos de Gadamer em *Verdade e Método II*, e na coletânea de artigos de Habermas sobre Gadamer, intitulada *Dialética e Hermenêutica*.

<sup>114</sup> Idéia especialmente utilizada por Gadamer, mas transformada para um “horizonte histórico”, horizonte que é sempre móvel pois ele é “algo no qual trilhamos nosso caminho, e que conosco faz o caminho” (VM, p. 455). Concepção que prepara a noção, fundamental em Gadamer, da possibilidade de “fusão de horizontes” (VM, p. 457).



Para Heidegger, “a historicidade é, ‘no fundo’, temporalidade” (ST2, p. 213). A noção de temporalidade é profundamente desenvolvida na segunda sessão de *Ser e Tempo*. Heidegger afirma que “o fundamento ontológico originário da existencialidade é a temporalidade” (ST2, p. 13). E essa temporalidade é representada por uma articulação complexa de futuro, passado e presente, entendidos não na sua forma vulgar, mas como manifestações originárias do fenômeno do cuidado no Dasein. Para Heidegger, “a temporalidade desentranha-se como o sentido do cuidado propriamente dito” (ST2, p. 120).

Heidegger define temporalidade como “esse fenômeno unificador do futuro que atualiza o passado” (Ibid.), num enunciado que busca mostrar a imbricação entre esses fenômenos. Passado e futuro aqui só têm sentido quando se atualizam no presente. Passado é sempre retenção, e futuro, antecipação (KIRCHNER, 2007, p. 167). Um dado importante nessa definição é o apontamento originário de Heidegger sobre a primazia do futuro. Para Heidegger, “O Dasein só pode ser o passado na medida em que é e está futuro. O passado surge, de certa forma, do futuro” (ST2, p. 120). Essa primazia já estava antecipada pelo fenômeno da compreensão, desenvolvido na primeira sessão, caracterizada como “poder ser” e desvelada como “modo fundamental do ser do Dasein” (ST1, p. 198). O futuro como poder-ser, e como modo primordial da temporalidade, deve compreender a relação do Dasein com o mundo sempre aberto para uma produção de sentido, não sendo mero reproduzidor do passado, embora “situado” a partir dele. Não deve ser entendido em nada como semelhante à teleologia hegeliana. Ao contrário, a partir dessa definição, Heidegger recupera a noção de finitude, como originária do Dasein. Para ele, “finitude é um caráter da própria temporalização” (ST2, p. 124). Não é, de forma alguma, um futuro que já está traçado e que se produz sem limites.

Como já dito, Heidegger assume a noção de historicidade como decorrência da temporalidade. Ele fala do “enraizamento” da historicidade na temporalidade (ST2, p. 180). Entender a historicidade a partir da temporalidade significa assumi-la no seu processo finito de relação entre futuro, passado e presente. O que significa não compreender o processo histórico como uma mera interpretação objetiva do passado, nem como uma manifestação subjetiva do “espírito”. Para Heidegger, “o ponto nevrálgico da tematização historiográfica é elaborar a situação hermenêutica” (ST2, p. 204). O que significa, já sob a luz da interpretação de Gadamer, compreender a situação do intérprete e do interpretado, como horizontes que se fundem. Para Gadamer, “o

horizonte do presente está num processo de constante formação na medida em que estamos a pôr à prova constantemente todos os nossos preconceitos. Parte dessa prova é o encontro com o passado e a compreensão da tradição que nós mesmos procedemos” (VM, p. 457). Nesse sentido, “compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes”, mas “a fusão se dá constantemente na vigência da tradição, pois nela o velho e o novo crescem sempre juntos para uma validade vital, sem que um e outro cheguem a se destacar explicitamente por si mesmos” (Ibid.).

A historicidade em Heidegger e Gadamer é pouco compreendida por Rorty, quando este vincula a noção de histórico meramente ao que é contingente <sup>115</sup>. Ela tem caráter produtivo, e é elemento fundamental do processo de compreensão consumado no círculo hermenêutico. De forma resumida, podemos dizer que a possibilidade de articular parcialmente o *background*, para continuar a utilizar a terminologia de Charles Taylor, pressupõe uma compreensão existencial do que queremos compreender. Compreensão que só é possível historicamente e/ou poeticamente.

A grande questão é que Taylor entende que, possivelmente, faça parte também da obra de Wittgenstein essa articulação, conforme afirmado anteriormente. É preciso, à luz do que foi observado pela hermenêutica filosófica, desenvolver um pouco mais essa tese. Se nos voltarmos às *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein desenvolve a concepção de uma linguagem que é toda formada por uma prática, que se articula com as atividades em que está inserida (IF, 7) e que, em última análise, representa “uma forma de vida” (IF, 23). A mudança de paradigma para o Wittgenstein tardio representou a percepção de que a “pureza cristalina da lógica” não era suficiente para uma adequada compreensão. Aos poucos, a lógica em Wittgenstein passou a ser um processo imperfeito de descrição das regras de formação das palavras nos diversos jogos de linguagem <sup>116</sup>.

A partir dessa mudança, também cai para Wittgenstein a noção “atomista” anterior de que as proposições (e os nomes que as formam; figurando por sua vez, fatos e coisas) seriam a base explicativa da linguagem. Para Wittgenstein, “muita coisa já tem que estar preparada na linguagem para que um simples dar nome tenha um sentido” (IF, 257). Entre seus diversos exemplos, ele usa a compreensão do papel do rei no jogo de xadrez (IF, 25) ou o significado do ouro da coroa, na coroação de um rei, que em outro

---

<sup>115</sup> Observado no capítulo anterior.

<sup>116</sup> É importante voltar a ressaltar que Wittgenstein não abdica do que ele considera ainda um trabalho da lógica, embora ele assuma o fato de ter “abatido o seu rigor” (IF, 70). Ver também DC, 56 e DC, 82, por exemplo.

contexto teria uma natureza vulgar (IF, 584), para demonstrar como o processo de significação é holístico. Numa afirmação famosa, ele diz que “compreender uma frase significa compreender uma língua. Compreender uma língua significa dominar uma técnica” (IF, 199).

Mas Wittgenstein continua, em toda a sua vida, a ser um lógico. E continua a entender que a nossa compreensão é fundamentalmente lingüística (“ele só tem os próprios signos” (IF, 504)<sup>117</sup>). Assumindo que temos um processo complexo e imperfeito de formação da nossa linguagem, que não há um modelo platônico (ou agostiniano) de significação das palavras, o que lhe resta é descrever a linguagem, em toda a complexidade da sua “gramática”. A lógica, aqui, deixa de ser o reflexo da lógica formal e passa a significar lidar com uma “gramática profunda”, que permita desvendar as diversas relações entre os signos, formados pela prática humana<sup>118</sup>. Que permita apontar quais são as regras implícitas que formam os nossos jogos de linguagem, e desvendar o nosso processo de significação. Mesmo com as imperfeições da linguagem, só a descrição gramatical permite que se desvele um pouco da essência da compreensão humana (“a essência se expressa na gramática” (IF, 371)). Devemos fazer “reflexões gramaticais” (IF, 90) e as ilusões da linguagem são “ilusões gramaticais” (IF, 110). Só a gramática permite dizer que espécie de objeto uma coisa é (IF, 373).

A gramática, portanto, é uma espécie de lógica ampliada que assume o “chão áspero” da realidade com todas as suas nuances. Assumir a descrição gramatical de uma linguagem é o limite até onde Wittgenstein se permite chegar filosoficamente. Ele não admite que possa haver uma reflexão filosófica “aquém” disso, ou que possamos produzir reflexões válidas para possíveis enigmas implícitos. As suas citações acerca disso são profusas, e de alguma forma repetem a afirmação do *Tractatus* de que “o enigma não existe” (6.5). Já no *Livro Azul*, ele diz que “temos uma tendência muito forte para pensar que existem coisas que se ocultam, coisas que vemos do exterior, mas que não podemos penetrar. E contudo nada disso acontece.” (LA, p. 32). Definição próxima das *Investigações*, quando afirma que “o que porventura está oculto, não nos interessa” (IF, 126). A dificuldade recorrente na filosofia, para Wittgenstein, é “saber parar”. Para ele, “a dificuldade em filosofia consiste em não dizer mais do que se sabe” (LA, p. 84).

---

<sup>117</sup> V. também, IF, 649.

<sup>118</sup> v. capítulo I.

A grande mudança em relação ao *Tractatus* é que neste livro ele buscou uma “fundamentação ontológica” na lógica e mesmo no pressuposto dos objetos como substância do mundo. O Wittgenstein tardio admite que não haja uma fundamentação articulável e racional para o processo de significação. No final, há uma “rocha dura” onde se esgotam as justificativas (IF, 217). A partir daí, “acabam os motivos. E eu agirei então sem motivos” (IF, 211). Ele reitera essa concepção em *Da Certeza*, quando afirma que “a justificação tem um fim” (DC, 192) e que é “o atuar que está no fundo do nosso jogo de linguagem” (DC, 204) ou que “no fim das razões, vem a persuasão” (DC, 612). Um outro relato que mostra muito do que Wittgenstein pensa sobre isso, foi sua admissão, em suas *Aulas sobre Estética*, de que abomina o livro *The Mysterious Universe* e que “o título é já enganador” (ACE, p. 57). Embora eventualmente se tente fazer uma descrição hermenêutica das “formas de vida” ou mesmo do uso em Wittgenstein, é preciso compreender que ele não aborda esses termos como conceitos filosóficos. Reconhecer que nossa linguagem tem uma significação prática é um pressuposto do Wittgenstein tardio, mas ele não procura investigar o que são, filosoficamente, as formas de vida.

Se a abordagem aqui traçada está correta, Wittgenstein não busca, de uma forma geral, articular o *background* que nos possibilita, ao contrário do que acredita Taylor, embora o reconhecimento da sua existência seja importante para sua obra tardia. Via de regra, ele aponta como ilegítimas as tentativas de fazê-lo. A sua afirmação de que não há enigmas, no entanto, parece um tanto enganosa. Talvez fosse melhor que ele dissesse como anotou em 1931, que “há problemas dos quais nunca me aproximo, que não se encontram no meu caminho ou não fazem parte do meu mundo” (CV, p. 23). Ou seja, talvez haja enigmas, mas não cabe ao pensamento filosófico tentar desvelá-los. Mesmo assim, há casos em que ele no mínimo tangencia questões que não parecem resolvidas. Nas próprias *Aulas sobre Estética*, ele parece demonstrar uma profunda admiração pela qualidade inexplicável da percepção estética de se perceber o sentido de uma poesia (ACE, p. 20) ou do alfaiate perceber o tamanho e a cor adequadas de uma roupa (ACE, p. 24). Mas ele apenas descreve esses fatos e aponta que descrevê-los é descrever uma cultura (ACE, p. 26), não vai além disso. Ele manifesta alguma incompreensão com o “clic” que nos faz entender o significado de uma peça musical (ACE, p. 43), mas se resigna à pergunta, não tentando interpretá-lo.

É nesse sentido que Cabrera recusa ver uma concepção hermenêutica na maior parte da obra do Wittgenstein tardio. Ele coloca uma possível exceção na citação do

*Hintergrund* (“quadro de referências herdado”) em *Da Certeza* (CABRERA, 2003, p. 73). Wittgenstein cita, de fato, que temos sempre uma “imagem do mundo” que, a partir desse *Hintergrund*, nos permite “distinguir o verdadeiro do falso” (DC, 94). E que “as proposições que descrevem esta imagem do mundo poderiam pertencer a uma espécie de mitologia” (DC, 95). Mesmo aqui, entretanto, essa parece ser muito mais uma descrição negativa dos limites da linguagem do que uma possível base de interpretação hermenêutica. Não caberá tentar desvendar, mesmo que parcialmente, o *Hintergrund*. E a própria “mitologia” que nos embasa tem “papel semelhante ao das regras de um jogo”.

Discussão semelhante ocorre no que diz respeito à historicidade. Wittgenstein reconhece que a nossa linguagem é histórica, no mesmo sentido de Rorty. O faz quando compara nossa linguagem com uma cidade com “casas com remendos de épocas diferentes” (IF, 18) e com a admissão de que “os jogos de linguagem mudam com o tempo” (DC, 256). Nada disso, porém, pressupõe o sentido de historicidade desenvolvido por Heidegger, e assumido por Gadamer. Para Wittgenstein, descrever um jogo de linguagem parece ser sempre um processo “sincrônico” de descrever objetivamente a linguagem que se nos apresenta, sem buscar o horizonte em que está essa linguagem, muito menos o horizonte do próprio intérprete.

Vale registrar que, no sentido aqui apresentado, há uma continuidade entre o *Tractatus* e as obras do Wittgenstein tardio. Em ambas, o filósofo austríaco parte de uma descrição interna da linguagem e da sua estrutura lógica, e afirma que não pode ir além dessa estrutura. Em ambas, ele denuncia o sem-sentido de avançar além dessas possibilidades. Fazendo essa aproximação, surge uma questão: Wittgenstein estaria mantendo, de alguma forma, a distinção dizer/mostrar do *Tractatus*?

Investiguemos um pouco mais. Essa distinção decorreu, conforme apontado no capítulo I, pela percepção de Wittgenstein de que haveria uma inefabilidade da semântica, uma recusa a dispositivos metalingüísticos. Isto é, não se pode falar sobre aspectos lingüísticos que estruturam a nossa forma de estar no mundo, como se pudéssemos estar do *lado de fora* desses aspectos. Em última análise, não se pode falar *sobre* a linguagem. Nesse sentido, Wittgenstein tornou ilegítima a maior parte da história da filosofia, particularmente como metafísica, que buscava “teorizar” sobre a compreensão humana. Tornou ilegítimas, também, formulações filosóficas como de Russell, que buscavam uma hierarquia de tipos que permitisse que se abordasse, de forma metalingüística, a lógica. No lugar dessas operações, só seria legítimo *mostrar* a lógica, como fez no *Tractatus*. E, a partir disso e de forma mais indireta, mostrar outras

questões que tocam mais diretamente nos problemas da vida, como a ética, a estética e o religioso.

O Wittgenstein tardio continua rejeitando falar sobre a linguagem, explicá-la. Continua rejeitando qualquer abordagem que associe a filosofia a uma teoria, a uma descrição metalingüística sobre o mundo. Embora ele não explicita mais essa diferença, parece razoável considerar que permanece a distinção entre dizer e mostrar. Se o dizer continuaria a representar as proposições empíricas que fazemos, o mostrar parece ser assumido a partir da *descrição* de proposições gramaticais, como o “metro” da nossa linguagem. Para Wittgenstein, “toda explicação tem que sair e em seu lugar entrar apenas a descrição. E esta descrição recebe sua luz, isto é, seu objetivo, dos problemas filosóficos” (IF, 109). É nesse sentido que as obras do Wittgenstein tardio têm, acima de tudo, um componente descritivo.

Essas descrições representam “instrumentos para empregos especiais” (IF, 291), isto é, para abordar o conceito de uma forma completamente nova, já rejeitando os ideais platônicos de exatidão. Mas de forma alguma significam uma recusa ao conceito. Muito ao contrário, Wittgenstein afirmou em 1949 que “as questões científicas podem interessar-me, mas de fato nunca me prendem. Isso só acontece com questões conceituais e estéticas” (CV, p. 117). O que o filósofo austríaco pareceu desenvolver foi uma forma diferente de *ver* os problemas filosóficos, descrevendo situações em que eles poderiam ser mais bem revelados, e com isso, apontando “por dentro” para questões essenciais da nossa gramática.

Se seguirmos essa abordagem, podemos imaginar que o “mostrar gramatical” (por meio do processo descritivo do seu pensamento tardio) deve desdobrar-se em outras formas de compreensão, ética, estética ou até mesmo mística, desde que não caiamos no erro de tentar defini-las. É nesse sentido que Wittgenstein afirma: “as pessoas que perguntam constantemente o ‘porquê’ são como os turistas que estão diante de um edifício a ler um guia e estão tão ocupadas com a leitura histórica da sua construção, etc., que isso os impede de ver o edifício” (CV, p. 65). Ou seja, o que Wittgenstein recusa é à possibilidade de explicar o “porquê” das coisas, não naturalmente a vê-las. Isto não significa que não haja um aprendizado profundo nessa visão. Em outro momento, Wittgenstein diz que “hoje em dia as pessoas pensam que os cientistas existem para as instruir; que os poetas, os músicos, etc., existem para lhes proporcionar prazer. A idéia de que estes tenham algo para lhes ensinar não lhes ocorre” (CV, p. 61). Há, portanto, um aprendizado assumido por Wittgenstein nas nossas

experiências. De um lado, ele assume que há uma “mitologia” (DC, 95) que embasa nossa linguagem<sup>119</sup>, que, de alguma forma, se constitui a partir dela. De outro, que a nossa compreensão mais global das coisas, ou melhor, nossa possibilidade de vê-las, parece ser melhor resolvida quando superamos imagens que nos deixam cativos (IF, 115). A terapia do Wittgenstein tardio nos possibilita a ver melhor.

De alguma forma, acreditamos, portanto, que permanece a validade do mostrar e que, da mesma forma, o Wittgenstein tardio continua a construir reflexões ético-estéticas, por meios oblíquos. É nesse sentido que a sua obra continua a ensejar uma crítica contra a moderna civilização ocidental<sup>120</sup>, o que curiosamente o reaproxima de Heidegger. Ele apenas teria refinado o silêncio do *Tractatus*. Esse refinamento tem correlação com a crítica que ele faz aos ensaios de Macauley, apesar de elogiar aspectos deles. Para Wittgenstein, “seus juízos de valor acerca das pessoas são aborrecidos e supérfluos. Sente-se vontade de lhe dizer: pára de gesticular! e diz apenas o que tens de dizer” (CV, p. 47). Se considerarmos as concepções metafísicas do *Tractatus* (sobre o sujeito transcendental, o Místico, etc.) como um excesso de gesticulação, podemos assumir que sua obra tardia busca manter, de forma ainda mais reverente, o silêncio desde sempre evocado. Pedindo, implicitamente, que os “problemas da vida” possam ser vistos, a partir de uma visão mais limpa, decorrente da sua terapia.

De acordo com a tese aqui defendida, a grande diferença entre Wittgenstein e os hermeneutas é que, mais que discordarem entre si, eles partem de referências opostas. Se pudéssemos descrever a linguagem humana como um sistema mais ou menos lógico de possíveis articulações “gramaticais” entre signos (uma espécie de forma lógica contingente, construída por formas de vida variadas), construída historicamente a partir de fatores não totalmente racionalizáveis, poderíamos dizer que Wittgenstein sempre entendeu que deveria descrever, com a maior profundidade possível, essas articulações, essa gramática, num processo de terapia que pudesse evitar as ilusões que a própria linguagem impõe. E, com isso, nos permitisse olhar o mundo com mais clareza. Heidegger e Gadamer, por sua vez, optaram por outra tarefa. Num espírito mais “especulativo”, buscaram tentar investigar esses fatores precedentes, esse “*Hintergrund*” que possibilita a linguagem. Fazer isso necessariamente remete a um

---

<sup>119</sup> Isso também pode ser percebido nos *Remarks on Frazer's Golden Bough*, quando ele diz que “toda uma mitologia é depositada em nossa linguagem” (“a whole mythology is deposited in our language”) (RFGB, p. 10).

<sup>120</sup> Relembro que Stern informa a frase que Wittgenstein pensou em iniciar nas *Investigações*: “enfim, a questão sobre o progresso é que ele parece muito maior do que realmente é” (STERN, 2006, p. 58).

caminho mais errático, sempre através de abordagens um tanto oblíquas, porque estamos tentando abordar algo que, de certa forma, “não pode ser dito”<sup>121</sup>. Mas talvez não seja correto chamar essa busca de “sem sentido”. O próprio Wittgenstein concedeu, em 1931, que “o inexprimível (o que considero misterioso e não sou capaz de exprimir) talvez seja o *background* a partir do qual recebe sentido seja o que for que eu possa exprimir” (CV, p. 33).

As duas formas parecem ser extremamente ricas, e mesmo complementares. Se tentássemos imaginar uma pesquisa antropológica, como exemplo, poderíamos pensar um etnólogo “wittgensteiniano” buscando descrever a “gramática” de um determinado povo; como articula seus signos (não só as palavras, mas os ritos, os materiais, etc.), quais são as “certezas” que embasam seu sistema de compreensão, etc. O etnólogo hermenêutico buscaria, possivelmente, compreender historicamente aquele mesmo povo, como ele se constituiu e foi construindo seu sistema de signos. Além disso, buscaria perguntar pelo próprio processo de compreensão, e a partir de que preconceitos está fazendo a pesquisa. O antropólogo hermeneuta, também, não se furtaria a fazer reflexões poéticas da sua compreensão, mesmo que não totalmente objetiváveis. O antropólogo wittgensteiniano, por sua vez, não se furtaria a tentar ver a “poesia” que aquele povo mostraria, a partir da sua cultura. Apenas evitaria tentar interpretá-la. Talvez seja razoável imaginar que os dois processos não se excluem, embora partam de estilos diferentes. Talvez não seja um exagero desejar que eles viajem juntos.

---

<sup>121</sup> Essa percepção é aceita mesmo por um filósofo analítico como John Searle. Para ele, “o preço que pagamos por ir deliberadamente contra a linguagem comum [na tentativa de abordar o *background*] é a metáfora, o oxímoro e o neologismo sem rodeios” (2002, p. 218). Bernstein, ao abordar Gadamer, afirma que “ele procede de uma forma que, para uma perspectiva analítica, parece indireta, oblíqua, ‘sugestiva’ – interpretando, questionando e conversando com os textos” (“he proceeds in what, from an analytic perspective, looks like indirect, oblique, ‘suggestive’ discourse – by interpreting, questioning and conversing with texts”) (1983, p. 114), o que parece confirmar a afirmação de Searle.



## **Considerações finais: os saldos do diálogo**

O que se obteve dessas aproximações e desses diálogos? Constatamos que o Wittgenstein tardio compartilha com o pragmatismo americano (clássico ou neo) certo “primado da prática”, inversão filosófica fundamental que tem o condão de romper com uma série de antigos dualismos que acompanham a tradição da história da filosofia – dualismos que são rompidos de forma ainda mais incisiva no neopragmatismo de Richard Rorty, que não reconhece um estatuto hierárquico superior às ciências, ao contrário de Dewey. O primado da prática possibilitou a Wittgenstein, por sua vez, perceber a “asperidade” da linguagem humana. Esta sempre se embasa em regras ou em “proposições gramaticais”, mas sem uma natureza fixa, determinada, ou mesmo capaz de alcançar com precisão todos os lances dos jogos de linguagem.

Mas há regras. Há estruturas na nossa linguagem que, de alguma maneira, delimitam uma forma de ver o mundo, ou melhor, uma forma de atividade no mundo. A estrutura gramatical da nossa linguagem certamente é, pelo menos parcialmente, histórica, e se transforma. Mas talvez não seja adequado tratá-la como meramente contingente ou produto de um acordo. Wittgenstein não aprofunda essas questões, mas afirma que nossa linguagem é produto de um “quadro de referências herdado” (*Hintergrund*), não de uma estrutura que podemos modificar a qualquer momento, por escolha própria ou comunitária. A nossa linguagem não se estrutura meramente por conveniência.

Essa talvez seja uma base para o alegado conservadorismo do filósofo austríaco, em comparação com uma natureza mais progressiva do pragmatismo americano. Wittgenstein, em oposição a um pensamento que sempre busca se expandir, contrapõe uma filosofia que “permanece onde está e o que tenta entender é sempre a mesma coisa” (OF, p. 7). Espírito que parece se aproximar mais do também conservadorismo alemão da hermenêutica filosófica, de Heidegger a Gadamer. Esse trabalho buscou, por outro lado, trazer componentes mais complexos a essa dualidade. Talvez certo “conservadorismo” (no sentido de se entender que um diálogo não se faz meramente a partir do impulso de cada um) permita, paradoxalmente, que se crie um diálogo mais produtivo e menos etnocêntrico.

O cotejamento com a hermenêutica filosófica apontou, a partir da trilha de alguns autores como Apel e Taylor, possíveis pontos de contato, como a noção de uma “interpretabilidade pública do mundo” e de uma “pré-intelecção articulada do mundo”,

de alguma forma presentes em ambos os lados. Ambos empreendem um questionamento forte à ontologia tradicional, e assumem uma “dimensão lingüística” na compreensão do humano, muito embora sob perspectivas bem diferentes.

Mas as diferenças de Wittgenstein para a hermenêutica filosófica são igualmente reveladoras. Se Wittgenstein se afasta de forma decisiva do estilo especulativo alemão, e se volta para uma filosofia mais “econômica”, em que boa parte da terminologia da tradição metafísica é simplesmente abandonada, tentamos mostrar o que isso significa num aprofundamento filosófico da sua teoria. Fazendo uso da concepção de *background* em Charles Taylor, avaliamos que se a filosofia de Wittgenstein o pressupõe, como parece, ao mesmo tempo não considera legítimo tentar articulá-lo e, nessa ação, “transcender os limites da linguagem”. Nesse sentido, ela mantém um reverente silêncio ao que não pode ser extraído do jogo gramatical de articulação entre os signos, ao que está aquém desse jogo. Silêncio que não é respeitado pela filosofia hermenêutica, que, embora reconheça o jogo de velamento-desvelamento da verdade do ser (a *alethéia*), ousa “roubar” mensagens a partir de diversos mecanismos oblíquos como a reflexão histórica, a poesia e a própria avaliação do lugar do intérprete. Para a hermenêutica, os aspectos não ditos fazem parte do próprio ser da linguagem, e devem ser investigados.

Wittgenstein, ao contrário, atém-se às relações internas da linguagem, de preferência pondo uma lente em pequenas atividades lingüísticas, os jogos de linguagem, o que permite um olhar dedicado às variedades de relações ali existentes, tentando com isso desmistificar as “ilusões gramaticais” que costumamos ter, especialmente as de cunho filosófico. Com isso, acreditamos, constrói um outro modo de descrever a linguagem humana e compreender mesmo as diversas formas de relações humanas, muito além da filosofia meramente terapêutica que ele mesmo anunciava. Wittgenstein deixou claro que as “proposições gramaticais” que embasam a linguagem não têm o caráter de permanência quase metafísica que defendia no *Tractatus*. Mas defendeu, também, que o principal erro da tradição metafísica foi justamente confundir proposições empíricas com proposições gramaticais, o que significava dar a conceitos especulativos uma conotação de verdade ontológica. Essas proposições gramaticais, ao contrário, se constroem no próprio fazer humano, na sua ligação com a realidade, na sua produção cultural.

Isso não significa, entretanto, que tenha se perdido um espaço para a filosofia. Certamente, a seguir a reflexão do filósofo austríaco, perde o sentido certo tipo de filosofia, mas esta se insere no próprio espaço conceitual em que se busca entender

como se dá o processo de estruturação da linguagem, no espaço quase inaudito das certezas que a constituem. Wittgenstein criou um limite ao filosofar quando exige que as nossas descrições sempre devam se voltar ao “torrão natal” que as constituem. Afinal, de contas, para ele, a filosofia “deixa tudo como está”.

Mas não há outras possibilidades? Outras possibilidades que o próprio Wittgenstein abre quando diz: “você encontrou uma nova concepção. É como se tivesse inventado uma nova maneira de pintar; ou mesmo um novo metro ou uma espécie de canto” (IF, 401). Quando se inventa “um novo metro”, não se está, de certa forma, começando de novo, reinventando tradições, reorganizando o modo de pensar? Não foi isso que fez, embora de maneira aparentemente ilegítima segundo os moldes do filósofo austríaco, cada grande filósofo da história? Não foi isso o que fez o próprio Wittgenstein? E mesmo, não é isso o que faz cada grande artista, quando inventa um novo jeito de olhar as coisas? Depois de lermos Wittgenstein, talvez não consigamos mais aceitar certo tipo pomposo de filosofia, que pareça estar falando do lado de fora da experiência humana e da sua linguagem. Mas não é difícil imaginar que essa leitura, ao contrário do que se propunha, nos impulse a não deixar as coisas como estão.

Mas será que essa concepção não se parece demais com o pragmatismo? Possivelmente, mas é necessário temperá-la com a percepção hermenêutica de que a transformação dos horizontes sempre se dá em diálogo com o horizonte da tradição. Como afirma Gadamer, “quando a vida sofre suas transformações mais tumultuadas, como em tempos revolucionários [...], conserva-se muito mais do que era antigo do que se poderia crer, integrando-se com o novo, numa forma de validade.” (VM, p. 423). Incorporando esse “tempero” hermenêutico, cada filosofia inventa sim, um novo jeito de pensar, inaugura “um novo canto”, mas nunca o faz perdido no tempo. Sempre é um pensar que dialoga com a tradição, e sempre é um pensar que dialoga com o futuro.

## Referências bibliográficas

APEL, Karl-Otto. **Transformação da Filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica.** São Paulo: Ed. Loyola, 2000a.

\_\_\_\_\_. **Transformação da Filosofia II: o a priori da comunidade da comunicação.** São Paulo: Ed. Loyola, 2000b.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** São Paulo: Ed. Martin Claret, 2006.

BERNSTEIN, Richard J. **Beyond Objectivism and Relativism: science, hermeneutics and praxis.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

CABRERA, Julio. **Margens das Filosofias da Linguagem: conflitos e aproximações entre analíticas, hermenêuticas, fenomenologias e metacríticas da linguagem.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

CARRILHO, Manuel Maria. **A Invenção do Pragmatismo.** In: JAMES, William. **O Pragmatismo: um novo nome para algumas formas antigas de pensar.** Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1997.

CÍCERO, Antonio e SALOMÃO, Waly (org.). **Banco Nacional de Idéias: o relativismo enquanto visão de mundo.** Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1994.

CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão. **As Teias da Razão: Wittgenstein e a razão moderna.** Belo Horizonte: Argumentum e Scientia/UFMG, 2004.

D'AGOSTINI, Franca. **Analíticos e Continentais: guia à filosofia dos últimos trinta anos.** São Leopoldo-RS: Unisinos, 2003.

DALL'AGNOL, Darlei. **Ética e Linguagem: uma introdução ao *Tractatus* de Wittgenstein.** 3ª. Ed. São Leopoldo-RS: Unisinos, 2005.

DEWEY, John. **Reconstrução em Filosofia.** 2ª. Ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1959 [RF].

GELLNER, Ernest. **O Relativismo “versus” Verdade Única.** In: CÍCERO, Antonio e SALOMÃO, Waly (org.). **Banco Nacional de Idéias: o relativismo enquanto visão de mundo.** Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1994.

DOSTAL, Robert. **Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology.** In: DOSTAL, Robert (org.). **Cambridge Companion to Gadamer.** 9ª. Ed. New York: Cambridge University Press, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.** 3ª. Petrópolis-RJ: Vozes, 1999. [VM]

- \_\_\_\_\_. **Verdade e Método II**: complementos e índice. Petrópolis-RJ: Vozes, 2002.  
[VM2]
- \_\_\_\_\_. **Hermenêutica em Retrospectiva**: vol. 2:a virada hermenêutica. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 2007. [HR]
- GOODMAN, Russell B. **Wittgenstein and William James**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- GLOCK, Hans-Johann. **Necessity and Normativity**. In: STERN, David/SLUGA, Hans et al. *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. 9<sup>a</sup>. Ed. New York, Cambridge University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Dicionário Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1998.
- HABERMAS, Jürgen. **Dialética e Hermenêutica**: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- HACKER, P.M.S. **Insight and Illusion**: themes in the philosophy of Wittgenstein. Oxford: Clarendon, 1972.
- \_\_\_\_\_. **Analytic Philosophy**: beyond the linguistic turn and back again. In: BEANEY, Michael (ed.). *The Analytic Turn in Philosophy: the analysis in early analytic philosophy and phenomenology*. London: Ed. Routledge, 2007 (versão obtida de site com *papers* de Hacker: <http://info.sjc.ox.ac.uk/scr/hacker/RecentPapers.html>).
- HALLER, Rudolf. **Wittgenstein e a Filosofia Austríaca**: questões. São Paulo: Edusp, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. **Carta Sobre o Humanismo**. 5<sup>a</sup>. Ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1987. [CH]
- \_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**: Parte I. 8<sup>a</sup>. Ed. Petrópolis: Vozes, 1986. [ST1]
- \_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**: Parte II. 7<sup>a</sup>. Ed. Petrópolis: Vozes, 1986. [ST2]
- conferências e escritos filosóficos. São Paulo, Nova Cultural, 1996.
- \_\_\_\_\_. **O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento**. In: HEIDEGGER, Martin. *Os Pensadores: conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.  
[FF]
- \_\_\_\_\_. **A Origem da Obra de Arte**. In: HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998. [OA]
- \_\_\_\_\_. **A Caminho da Linguagem**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2003. [CL]
- HINTIKKA, Merrill e HINTIKKA, Jaakko. *Uma Investigação sobre Wittgenstein*. Campinas: Papirus, 1994.

- HORN, Patrick Rogers. **Gadamer and Wittgenstein on the Unity of Language:** reality and discourse without metaphysics. Hampshire: Ashgate Publishing, 2005.
- INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002.
- JAMES, William. **O Pragmatismo:** um novo nome para algumas formas antigas de pensar. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1997.
- JANIK, Allan/TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein.** Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1991.
- KIRCHNER, Renato. **A Temporalidade da Presença:** a elaboração heideggeriana do conceito de tempo [tese de doutorado]. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- KUSCH, Martin. **Linguagem como Cálculo versus Linguagem como Meio Universal.** São Leopoldo-RS: Unisinos, 2001.
- MARGUTTI PINTO, Paulo. **Iniciação ao Silêncio:** análise do *Tractatus* de Wittgenstein. São Paulo: Ed. Loyola, 1998.
- MINAR, Edward. **Heidegger, Wittgenstein e Skepticism.** In: The Harvard Review of Philosophy, Volume 9. Cambridge: Harvard University, 2001.
- MONK, Ray. **Ludwig Wittgenstein:** the duty of genius. New York: Penguin Books, 1990.
- MOUFFE, Chantal. **O Regresso do Político.** Lisboa: Gradiva, 1996.
- MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia.** 2ª. Ed. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1996.
- MOYAL-SHARROCK, Danièle e BRENNER, William H. **Readings of Wittgenstein's On Certainty.** 2a. Ed. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- MURPHY, John P. **Pragmatism: from Peirce to Davidson.** Boulder: Westview Press, 1990.
- OLIVEIRA, Manfredo A. **Reviravolta Linguístico-pragmática na Filosofia Contemporânea.** 2ª. ED. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.
- PEARS, David. **Wittgenstein.** 2a. Ed. London: Fontana Press, 1997.
- PHILIPS, D. Z. **Wittgenstein's On Certainty:** the case of the missing propositions. In: MOYAL-SHARROCK, Danièle e BRENNER, William H. *Readings of Wittgenstein's On Certainty.* 2a. Ed. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- NAGEL, Thomas. **A Última Palavra.** São Paulo: Ed. Unesp, 2001.
- PLATÃO. In: **O Sofista.** In: PLATÃO. *Diálogos II: Fédon – Sofista – Político.* 12ª. Ed. Rio de Janeiro: Ediouro, Sem Data.

- RICKETTS, Thomas. **Picture, Logic, and the Limits of Sense in Wittgenstein's Tractatus**. In: STERN, David/SLUGA, Hans et al. *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. 9<sup>a</sup>. Ed. New York: Cambridge University Press, 1996.
- ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem**. São Leopoldo-RS: Ed. Unisinos, 2003.
- RORTY, Richard. **Philosophy and the Mirror of Nature**. Princeton: Princeton University, 1980. [PMN]
- \_\_\_\_\_. **Ensaio sobre Heidegger e Outros**. 2<sup>a</sup>. Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999. [EH]
- \_\_\_\_\_. **Conseqüências do Pragmatismo: (ensaio: 1972-1980)**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. [CP]
- \_\_\_\_\_. **Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. [PGM]
- \_\_\_\_\_. **Contingência, Ironia e Solidariedade**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007. [CIS]
- SCHULTE, Joachim. **Within a System**. In: MOYAL-SHARROCK, Danièle e BRENNER, William H. *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. 2a. Ed. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- SLUGA, Hans. **Wittgenstein: Life and Word, an Introduction**. In: STERN, David/SLUGA, Hans et al. *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. 9a. Ed. New York: Cambridge University Press, 1996.
- STEGMÜLLER, Wolfgang. **A Filosofia Contemporânea**. São Paulo: E.P.U., 1977.
- STERN, David. **Wittgenstein's Philosophical Investigations: an introduction**. 2a. Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- STEIN, Ernildo. **Seis Estudos sobre 'Ser e Tempo'**. 3<sup>a</sup>. Ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005.
- STROLL, Avrum. **Why On Certainty Matters**. In: MOYAL-SHARROCK, Danièle e BRENNER, William H. *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. 2a. Ed. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- TAYLOR, Charles. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Ed. Loyola, 2000.
- TUDELA, J. Perez de. **El Pragmatismo Americano: acción racional y reconstrucción del sentido**. Madrid: Ed. Cincel, 1988.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Da Certeza**. Lisboa: Edições 70, 1969. [DC]

- \_\_\_\_\_. **Remarks on Frazer's Golden Bough.** New Jersey: Humanities Press. Inc., 1979. [RFGB]
- \_\_\_\_\_. **Cultura e Valor.** Lisboa: Edições 70, 1980. [CV]
- \_\_\_\_\_. **O Livro Azul.** Lisboa: Edições 70, 1992b. [LA]
- \_\_\_\_\_. **Aulas e Conversas sobre Estética, Psicologia e Fé Religiosa.** 2ª. Ed. Lisboa: Ed. Cotovia, 1993. [ACE]
- \_\_\_\_\_. **Tractatus Lógico-Philosophicus.** 3ª. Ed. São Paulo: Edusp, 2001. [TLP]
- \_\_\_\_\_. **Gramática Filosófica.** São Paulo: Edições Loyola, 2003. [GF]
- \_\_\_\_\_. **Observações Filosóficas.** São Paulo: Edições Loyola, 2005. [OF]
- \_\_\_\_\_. **Investigações Filosóficas.** 4ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2005. [IF]
- \_\_\_\_\_. **Conferência sobre Ética.** In: DALL'AGNOL, Darlei. *Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein.* 3ª. Ed. São Leopoldo-RS: Unisinos, 2005. [CE]