

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

POR UMA *ONTO-HISTÓRIA* EM WITTGENSTEIN

Alexandre Ribeiro Martins

Curitiba
2021

Alexandre Ribeiro Martins

POR UMA *ONTO-HISTÓRIA* EM WITTGENSTEIN

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná para a obtenção do Grau de Doutor em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Léo Peruzzo Júnior

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Edilene de Oliveira dos Santos CRB-9/1636

M386p
2021 Martins, Alexandre Ribeiro
Por uma onto-história em Wittgenstein / Alexandre Ribeiro Martins ; orientador:
Léo Peruzzo Júnior, 2021
191 f. : il. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2021
Inclui bibliografia

1. Filosofia – História. 2. Linguagem e cultura. 3. Ontologia. 4. Pensamento.
5. Wittgenstein, Ludwig, 1889-1951. I. Peruzzo Júnior, Léo.
II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título

CDD 20. ed. – 109



Pontifícia Universidade Católica do Paraná
 Escola de Educação e Humanidades
 Programa de Pós-Graduação em Filosofia - *Stricto Sensu*

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 47 DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE

Alexandre Ribeiro Martins

Aos trinta e um dias do mês de março de dois mil e vinte e um, às catorze horas realizou-se por videoconferência a sessão pública do exame de Tese do doutorando **Alexandre Ribeiro Martins** intitulada: *POR UMA ONTO-HISTÓRIA EM WITTGENSTEIN*. A banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Leo Peruzzo Junior, Dr. Bortolo Valle, Dr. Edimar Inocêncio Brigado, Dr^a. Mirian Donat e Dr^a. Cristina Del Carmen Bosso. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Léo Peruzzo Júnior, o candidato fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato **APROVADO** em sua defesa de tese conforme as notas e o conceito registrado abaixo. Após a proclamação dos resultados o presidente da banca **CONFERE** ao candidato o título de Doutor em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 17h20min., lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora. Os avaliadores Prof. Dr. Bortolo Valle, Prof. Dr. Edimar Inocêncio Brígido, Prof.^a Dr^a. Mirian Donat e Prof.^a Dr^a. Cristina Del Carmen Bosso, tiveram participação na banca de Defesa de Tese por videoconferência e estão de acordo com as notas e o conceito descrito.

MEMBROS DA BANCA	ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Léo Peruzzo Junior – PUCPR (Presidente)		9,5
Prof. Dr. Bortolo Valle – PUCPR		9,3
Prof. Dr. Edimar Inocêncio Brígido – UNICURITIBA	Participação por videoconferência	9,5
Prof ^a . Dr. ^a Mirian Donat – UEL	Participação por videoconferência	9,0
Prof. ^a Dr. ^a Cristina Del Carmen Bosso – UNT(Argentina)	Participação por videoconferência	9,5
MÉDIA FINAL	9,3	CONCEITO
		A

Prof. Dr. Cesar Candiotta
 Coordenador do Programa de Pós-Graduação
 em Filosofia – *Stricto Sensu*



O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Léo Peruzzo Júnior, pela orientação, apoio e seriedade ao longo destes anos de trabalho.

Aos professores que compuseram a banca de qualificação Dr. Bortolo Valle, Dr. Edimar Brígido e Dr. Valdir Borges. Suas contribuições foram valiosas.

A luz que o trabalho irradia é uma bela luz que, contudo, só brilha com uma beleza real, se for iluminada por uma outra luz. (CV, p.46).

RESUMO

Na obra *Cultura e Valor*, encontramos uma reflexão de Ludwig Wittgenstein muito pessimista sobre seu tempo e os rumos da modernidade. Que tipo de análise sobre o movimento da história levou o filósofo a enunciar tal reflexão? Esta pergunta é uma das chaves desta pesquisa porque aponta para uma incursão acerca da reflexão sobre a história no pensamento de Wittgenstein. Por isso, a problemática que orienta esta tese consiste em perguntar em que medida o pensamento de Wittgenstein nos permite compreender o movimento histórico entre o passado, o presente e o futuro? A história, em nossa hipótese, é o palco no qual se desdobram convenções que decorrem da luta pelo *reconhecimento* de uns, como resposta à exclusão e ao *não-reconhecimento* de outros. Este *movimento* não se dá somente no âmbito gramatical. Suas implicações desdobram-se de um conjunto de relações de poder que diferem quem é considerado como mais ou menos humano, isto é, no modo como se validam algumas ontologias, enquanto se descartam outras. Por isso, defendemos que a historiografia wittgensteiniana configura-se como uma *onto-história*. Neste sentido, a análise *onto-histórica* distancia-se de outras perspectivas propostas pelos historiadores contemporâneos a Wittgenstein, por apresentar-se como uma reflexão não factual e, muito menos teleológica sobre a temporalidade. Mais do que circunscrever-se à análise dos acontecimentos ou à busca de um fim definido, a *onto-história* está pautada na relação circular entre a luta pelo *reconhecimento*, suas experiências e o cotidiano, como uma espécie de arcabouço que sustenta os sentidos gramaticalmente possíveis manifestos na cultura e nos valores. Nesta tese, portanto, defendemos que a reflexão *onto-histórica* é capaz de levar-nos a uma incursão sobre as bases não fundacionais que sustentaram as reflexões do filósofo vienense voltadas ao passado, ao presente, e que impactaram diretamente o seu modo de compreender o futuro, ao refletir sobre os rumos da modernidade e da decadência do Ocidente.

Palavras-chave: Wittgenstein; Linguagem; História; *Onto-história*; Cotidiano.

ABSTRACT

In the book *Culture and Value*, we find a reflection of Ludwig Wittgenstein quite pessimistic in relation to his time and the directions of modernity. What kind of analysis of the movement of history led the philosopher to make such considerations? This question is one of the keys to this research because it points to an incursion about the reflection on history in Wittgenstein's thought. Therefore, the problem that guides this thesis turns to analyze to what extent Wittgenstein's thought allows us to understand the historical movement between the past, the present and the future? History, in our hypothesis, is the stage on which conventions unfold that result from the struggle for the *recognition* of some, in response to the exclusion and *non-recognition* of others. This movement does not occur only in the grammatical scope, its implications unfold from a set of power relations, which pragmatically differ in degrees of humanities, that is, in the way in which some ontologies are validated, while others are discarded. For this reason, the Wittgensteinian historiography that we defend in this thesis is configured as an *onto-history*. In this sense, the *onto-historical* analysis differs from those developed by contemporary historians to Wittgenstein, as it develops as a non-factual and much less teleological reflection on temporality. More than the events or the search for a definite end, *onto-history* is guided by the circular relationship between the struggle for recognition, its experiences and daily life as a kind of framework that sustains the grammatically possible meanings manifest in culture and values. In this thesis, therefore, we defend that the *onto-historical* reflection is capable of taking us to an incursion on the non-foundational bases that supported the Viennese philosopher's reflections on the past, on the present, and that directly impacted his way of understanding the future, by reflecting on the direction of modernity and the decline of the West.

Key words: Wittgenstein; Language; Story; *Onto-history*; Daily.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

BB – Livro Azul

BBr – Livro Castanho

CE – Conferência sobre Ética

CV – Cultura e Valor

DC – Da Certeza

DS – Diários Secretos

GF – Gramática Filosófica

IF – Investigações Filosóficas

NB – Cadernos 1914-1916

RP – Observações Filosóficas

TLP – Tractatus Logico-Philosophicus

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	127
Tabela 2	128
Tabela 3	128
Tabela 4	129
Tabela 5	130
Tabela 6	153
Tabela 7	154
Tabela 8	155

LISTA DE DIAGRAMAS

Diagrama 1	113
Diagrama 2	116
Diagrama 3	118
Diagrama 4	119
Diagrama 5	135

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1	22
O COTIDIANO COMO SUPORTE PARA A LINGUAGEM EM WITTGENSTEIN.....	22
1.1. A atemporalidade e a imediatez das proposições no período lógico.....	25
1.2 A temporalidade e a imediatez como elementos <i>proto-cotidianos</i> na filosofia de Wittgenstein no período entre 1929 e 1930	41
1.3 A linguagem sob a perspectiva do cotidiano em Investigações Filosóficas	49
1.4 O cotidiano como suporte não-fundacional da linguagem	59
CAPÍTULO 2	68
A HISTÓRIA E O COTIDIANO EM WITTGENSTEIN	68
2.1 A questão da <i>verdade</i> e da <i>certeza</i> em IF e na DC.....	69
2.2 O A atuação do sujeito sob a perspectiva do aforismo 204 da DC: a <i>performance</i> como um aspecto público e coletivo da linguagem	84
2.3 A circularidade entre o passado e o presente no cotidiano	93
2.4 A imagem da realidade – uma reflexão sobre o aforismo 193 de IF	108
CAPÍTULO 3	121
POR UM OLHAR <i>ONTO-HISTÓRICO</i> EM WITTGENSTEIN	121
3.1. Uma incursão semiótica entre o passado e o presente	122
3.2 Da semiótica à <i>onto-história</i> wittgensteiniana.....	138
3.3 A arquitetura do tempo e a luta pelo <i>reconhecimento</i>	156
3.4 O exercício <i>onto-histórico</i> de compreensão sobre o futuro: a decadência da Modernidade	169
CONSIDERAÇÕES FINAIS	180
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	188

INTRODUÇÃO

“O que a história deseja em última análise explicar e compreender são os homens”. (RICOEUR, Paul, 1995, p. 31)

No século XIX, Hegel foi um dos principais pensadores a compreender a história a partir de um propósito, não somente teleológico, mas igualmente ontológico. Para o filósofo, há três formas de tratar a história, sendo a primeira delas a história original, que se reduziria a descrição e tradução dos feitos e acontecimentos do presente e, por isso, seria bastante limitada, por apenas restringir-se ao âmbito da narração e informação. O segundo tipo de história é a refletida, subdividida em quatro grupos, a história geral, que trataria de abordar a totalidade da história de um povo; a história pragmática, que trataria do ensino e de reflexões morais, utilizadas na formação ética das crianças; a história crítica, que julga a veracidade e a credibilidade de outras narrativas históricas e, por fim; a história conceitual, que busca uma perspectiva geral e, portanto, constitui uma transição para a história universal filosófica. O terceiro modelo de abordagem da história é a filosófica, em que são atribuídas “ideias próprias, que a especulação produz por si mesma” (HEGEL, 1995, p.16).

Para Hegel, o objetivo da história filosófica seria o de encontrar o nexos racional existente no mundo, uma vez que o filósofo dezenovista pressupunha que os acontecimentos não estão desconectados entre si nem isolados. A análise histórica hegeliana parte da premissa que “a razão governa o mundo, e que, portanto, a história universal é também um processo racional” (HEGEL, 1995, p.17). Desta perspectiva historiográfica, surgiram uma série de correntes de pensamento, culminando na concepção marxista como uma das formas de reflexão mais significativas da teoria da história no cenário acadêmico¹. Apesar de significativas diferenças com o pensamento

¹ Sobre a propagação e a apropriação do pensamento marxista na historiografia, instituída nos círculos acadêmicos não só do século XIX, como também do século XX, sugerimos a leitura de HOBBSAWM, Eric J. *História do Marxismo II: O marxismo na Época da Segunda Internacional* (primeira parte). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. A partir desta obra, é possível constatar que, junto ao marxismo, instituiu-se uma leitura teleológica que compreendia a luta de classes como uma espécie de evolução social, assim como descreveu Ernest Everhard, ao afirmar que “dizemos apenas que a luta de classes é uma lei da evolução social. Não somos responsáveis por ela. Não é invenção nossa. Limitamo-nos a explicá-la, como Newton explicava a lei da gravidade” (HOBBSAWM, 1982, p. 15). Neste caso, diferentemente de Hegel, o propósito da história levaria as pessoas a luta de classes e a superação do sistema de exploração capitalista.

hegeliano, a compreensão marxista da história manteve-se igualmente fiel à condição de uma reflexão sobre o curso do tempo orientada por um propósito e uma intencionalidade.

Aproximadamente um século depois da propagação do pensamento hegeliano, uma das refutações empreendidas sobre esta compreensão teleológica e metafísica da realidade e da história foi feita pelo Círculo de Viena. Para aqueles pensadores que buscaram uma leitura científica da realidade, “mostrou-se cada vez mais nitidamente que o objetivo comum a todos era não apenas uma atitude livre de metafísica, mas antimetafísica” (HAHN, NEURATH, CARNAP, 1929, p. 9). Nesta visão antimetafísica, destacou-se a compreensão de que não há “profundezas” imperscrutáveis no conhecimento, isto é, não há nada que esteja para além dos alcances da racionalidade e da ciência humana. Considerado como uma referência para estes pensadores, no âmbito filosófico, destacou-se Ludwig Wittgenstein².

Ao partirmos do pensamento wittgensteiniano, situamos nossa problemática que consiste em responder a seguinte questão: em que medida é possível pensarmos em uma reflexão sobre a história em Wittgenstein? Nesta tese, para respondermos esta questão, interessa-nos analisar principalmente nos escritos tardios de Wittgenstein, os efeitos usuais que a histórica estabelece no conhecimento sobre o passado, e como ele interfere no presente ao interpretarmos os acontecimentos que nos são cotidianos. A análise sobre suas recepções, tensões e distanciamentos nos permite, inclusive, buscar compreender o que levou o filósofo a enxergar na Modernidade um processo de declínio da civilização.

Em nossa tese, o papel da história no interior do pensamento de Wittgenstein leva-nos a uma incursão sobre aquilo que compreendemos serem os fundamentos que sustentam, em última instância, os processos de significação da linguagem. Desde *Investigações Filosóficas*³, Wittgenstein passou a admitir que a linguagem não tem nada que lhe escape do cotidiano, isto é, do uso comum ao tempo, à cultura e aos seus valores. Esta pesquisa, portanto, implica na defesa de que a história é algo

² De acordo com Tausky-Todd, “Wittgenstein era o ídolo do grupo. Eu posso atestar. Uma questão que era debatida poderia ser resolvida citando o *Tractatus*” (TAUSSKY-TODD, 1987, p. 40). Apesar disso, as reações do filósofo vienense não correspondiam necessariamente as expectativas dos membros do Círculo de Viena, como atestou Carnap, “às vezes eu tinha a impressão de que a atitude deliberadamente racional e impassível do [modelo] científico, e igualmente toda ideia que tivesse algum sabor das luzes, repugnavam Wittgenstein” (CARNAP, 1988, p. 26).

³ A obra de Wittgenstein denominada *Investigações Filosóficas* que utilizaremos é a seguinte: WITTGENSTEIN. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Editora Vozes, 2017, referenciada como IF.

que sustentou as reflexões de Wittgenstein sobre os jogos de linguagem, como uma espécie de pressuposto, de algo que apesar de não ser tratado abertamente, estava subsumido em sua reflexão. Assim como a lógica no *Tractatus Logico-Philosophicus*⁴ tinha um papel de sustento para a significação das proposições, como uma armação sob a qual se sustenta a realidade, defendemos que, em IF, esse papel foi assumido pela história cotidiana. Por isso, nosso esforço ao longo desta tese voltar-se-á à análise sobre como a história se manifesta não só como uma *história do cotidiano*, mas também como um *cotidiano da história*.

Esta incursão implica em compreender como o cotidiano serve de referência e sustento às convenções e aos processos de significação que constituem uma realidade gramatical enquanto um horizonte de compreensão possível em determinada temporalidade. Ora, se o cotidiano é um elemento central nos processos de significação das proposições, compreendê-lo envolve pensar sobre o arcabouço de sentido que estabelece uma espécie de linha divisora capaz de definir, de um lado, quais são os jogos de linguagem aceitos socialmente como válidos porque fazem parte das convenções do cotidiano e, de outro, quais são os que se configuram como inválidos, porque nada significam no sentido usual em que são invocados.

Para Wittgenstein, “quando falo sobre linguagem (...), tenho que falar a linguagem do dia a dia” (IF § 120). Esta linguagem cotidiana é, fundamentalmente, um processo coletivo. Segundo Arruda Jr, “os comportamentos regulares e normativos das práticas de se *seguir regra* estão radicados em nossa forma de vida, que se releva como sendo um *modo de agir comum dos homens*”. (ARRUDA JR, 2007, p. 117). Isto quer dizer que a validade das regras justifica-se no seu uso, caso “(...) contrário se teria apenas exceções e não regras, tornando os jogos de linguagem sem valor” (VALLE; TEODOSIO, 2017, p. 11).

De um modo radicalmente diferente da compreensão histórica teleológica que se desdobrou do pensamento hegeliano, que pressupunha haver uma conexão entre as relações causais, sob o estatuto de uma intencionalidade, para Wittgenstein, em nossa tese, a interpretação sobre os acontecimentos não passa de um recurso gramatical coletivamente possível, a partir dos próprios elementos contextuais

⁴ Para realização desta pesquisa, utilizaremos a versão do *Tractatus Logico-Philosophicus* de WITTGENSTEIN, Ludwig. Traduzido por SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. São Paulo: Ed. USP, 2008, referenciada como TLP.

disponíveis em seu tempo, consolidados por convenções estabelecidas em decorrência de relações de poder.

Ao debruçarmo-nos na obra *Da Certeza*⁵, compreendemos que somente sob a perspectiva gramatical não faz sentido um jogo de linguagem sobrepor-se a outros, como meio de firmar-se, ainda que temporariamente, como uma convenção. Aquilo que é tomado como verdade em uma época é fruto de um processo de convencimento, não só relacionado a um conjunto de descrições racionais, mas de dispositivos de persuasão, “(...) pense no que acontece quando os missionários convertem os nativos” (DC § 612). Isto implica em analisar não só o reconhecimento de um conjunto de jogos de linguagem em detrimento ao não reconhecimento de outros, mas de cosmovisões e, em última instância, o modo como se enxerga o outro, enquanto alguém ontologicamente inferior, por negar ou inferiorizar sua condição humana. Assim como o próprio Wittgenstein observou em *Cultura e Valor*⁶, que um dos reflexos desta relação entre reconhecimento e não reconhecimento em seu contexto levou os europeus a se considerarem como uma parte saudável de um corpo, enquanto os judeus eram taxados como uma espécie de tumor (CV, p. 38). Portanto, olhar para o presente é, de algum modo, também um jeito de observar as lutas do passado em suas relações coletivas e cotidianas.

Ao tratarmos a condição ontológica como uma marca do cotidiano, distanciamos a filosofia de Wittgenstein dos outros pensadores que lhe eram contemporâneos, como no caso dos historiadores positivistas pertencentes ao Círculo de Viena. Dentre eles, destaca-se Ludo Hartmann, “cuja atividade antimetafísica e concepção materialista da história se expressaram em toda a sua atividade”. (HAHN, NEURATH, CANAP, 1929, p. 07).

Explorar uma reflexão sobre a história em Wittgenstein nos remete a uma reflexão que analisa o modo como interagiram e interagem coletivamente os sujeitos, tendo como referência a cultura e os valores que lhe são comuns no cotidiano. Enquanto os animais encontram-se desprovidos de qualquer faculdade espiritual que lhes permita uma linguagem, para Wittgenstein, os humanos são capazes de uma

⁵ Nesta pesquisa utilizamos a obra WITTGENSTEIN. *Da Certeza*. Lisboa: Edições 70, 1969, referenciada como DC.

⁶ Nesta tese, utilizaremos a obra de Wittgenstein, *Cultura e Valor*, editada por George Henrik von Wright; Lisboa: Edições 70, 1980, abreviada como CV.

história que parte das interações que eles estabelecem, justamente porque ordenam, perguntam, contam e conversam (IF § 25).

Por isso, a *onto-história* só é possível se pensada como consequência dos processos interacionais com os outros, tendo o cotidiano como um *medium*, isto é, como um suporte que possibilita tais relações. Este cotidiano, mediador das relações de sentido, será analisado sob a perspectiva de um *cotidiano-como-horizonte-de-sentido*. O conjunto de sentidos possíveis nas experiências que dele decorrem, fazem parte do campo de compreensão do *sujeito-empírico*. Logo, há uma circularidade entre um e outro, de um lado, no cotidiano que possibilita a experiência, enquanto de outro, nos sujeitos que ao vivenciarem diferentes experiências, atualizam o horizonte de sentido do cotidiano.

Esta circularidade histórica, um dos pilares de nossa tese, justifica-se porque não há uma absorção direta e passiva do *sujeito-empírico* em relação ao *cotidiano-como-horizonte-de-sentido*. Há, em nosso entendimento, no cotidiano um arcabouço que sustenta as diversas possibilidades de significação de uma proposição, entretanto, é o sujeito, na vivência de suas experiências, quem vai apropriar-se de uma ou de outra significação, sob a perspectiva de uma condição de *reconhecimento* e de *não-reconhecimento* dos jogos de linguagem que ele participa, internalizados de tal maneira que o considera natural e inquestionável. O próprio Wittgenstein afirmou que:

O que fornecemos, na realidade, são observações sobre a história natural do homem: porém, não contributos curiosos, e sim constatações das quais ninguém duvidou, e que escapam à observação somente porque estão continuamente diante de nossos olhos. (IF § 415).

Outrossim, defendemos que a *onto-história* wittgensteiniana além de servir como suporte não fundacional para a significação das proposições que se manifestam na circularidade entre o *sujeito-empírico* e o *cotidiano-como-horizonte-de-sentido*, não está dissociado das projeções que o próprio Wittgenstein fez acerca do seu tempo e dos rumos da modernidade. Está contido também na *onto-história* o olhar para o futuro. Longe de enxergá-lo com um fim definido, o que nos remontaria à condição teleológica que queremos nos distanciar, a circularidade *onto-histórica* permite *um tipo* de olhar sobre os acontecimentos e sobre o futuro.

Em nosso entendimento, nos registros contidos em CV, as questões analisadas por Wittgenstein ao referirem-se aos rumos da modernidade, não se referem necessariamente a modernidade em si, por isso, não há aqui uma discussão histórica propriamente dita, mas *onto-histórica*, porque refletem *um olhar* possível, no interior da circularidade histórica, que parte do seu cotidiano. Em CV, Wittgenstein afirmou que “meu (...) pensamento sobre a arte e os valores é mais desiludido do que poderia ser aquele dos homens de há cem anos” (CV, p. 116). Nesta mesma linha de raciocínio, consta outra afirmação do filósofo vienense, ao dizer que “o espírito desta civilização manifesta-se na indústria, na arquitetura e na música do nosso tempo, no seu fascismo e no seu socialismo, e é estranho e desagradável” (CV, p.20). Esta estranheza, relatada pelo pensador, deu-se em decorrência da negação de qualquer obviedade que pudesse haver entre a civilização, como se desenvolveu na modernidade, e a própria humanidade, pois,

não é absurdo, por exemplo, acreditar que a era da ciência e da tecnologia é o começo do fim para a humanidade; que a ideia do grande progresso, junto com a ideia de que a verdade finalmente será conhecida é uma ilusão, que não há nada de bom ou desejável no conhecimento científico e que, ao buscá-lo, a humanidade está caindo numa armadilha. Não é de maneira nenhuma óbvio que as coisas não sejam assim (CV, p.56).

Esta negação do absurdo ao pensar na ciência e na tecnologia como o fim da humanidade, contrariando radicalmente a visão de progresso que lhe era contemporânea, decorre de um olhar *onto-histórico* que, por não admitir qualquer previsibilidade em relação ao futuro, trata daquilo que é da ordem do passado e do presente, como referências para ater-se somente a comparações que permitiram, de algum modo, vislumbrar os rumos que a modernidade estava tomando. Para tanto, esta reflexão sobre a história e o cotidiano, sob a perspectiva *onto-histórica*, se desenvolve em três capítulos.

O primeiro capítulo parte dos deslocamentos estabelecidos por Wittgenstein, ao longo de seus escritos, sobre o que sustenta e dá sentido às proposições. Nesta análise, nosso objetivo é mapear como o cotidiano tornou-se um elemento central na reflexão do filósofo, enquanto um processo resultante de um movimento que se desdobrou de dois processos anteriores. No primeiro, a produção filosófica de Wittgenstein situada durante a 1ª Guerra Mundial e o TLP, tratava da significação das proposições como uma possibilidade lógica, sob uma perspectiva atemporal e

imediate. A atemporalidade tractatiana é uma presentificação constante da experiência, o que se desdobra em sua imediatidade, porque aponta sempre para a correlação mediada pela lógica entre a figuração do afigurado.

Neste sentido, o cotidiano ainda não tem um papel fundamental no pensamento do autor, embora alguns elementos tecidos ao longo do TLP sejam fundamentais para seu aparecimento posterior. O segundo processo anterior ao cotidiano como um elemento central no pensamento de Wittgenstein, presente no período de 1929 e 1930, é marcado pela transição da atemporalidade das proposições para a admissão de uma temporalidade correlacionada ao espaço e ao tempo, o que passamos a chamar de *proto-cotidiano*. O *proto-cotidiano* é uma compreensão da organização lógica da realidade, como mediadora do fenômeno – imediato – da significação das proposições. Já em IF, uma das obras centrais em nossa análise, encontramos mais um deslocamento, agora, relacionado ao modo como a linguagem passa a depender exclusivamente de suas condições de uso cotidianas. Por isso, trataremos neste tópico o quanto este cotidiano sustenta a linguagem, diferenciando-o de qualquer perspectiva fundacional.

Uma vez analisado o papel que o cotidiano passa a ter no pensamento de Wittgenstein, o segundo capítulo analisa em que medida ele sustenta as condições daquilo que é tomado como verdade nos jogos de linguagem. A verdade, neste caso, será analisada como resultado do estabelecimento de convenções e acordos gramaticais. Neste sentido, defendemos que o cotidiano apresenta-se enquanto um *cotidiano-corno-horizonte-de-sentido*, porque sustenta estas convenções e subsidia os significados válidos que referendam os jogos de linguagem. Em nosso entendimento, o sujeito que participa deste cotidiano não o absorve passivamente, simplesmente reproduzindo-o. Há uma recepção que parte das experiências vivenciadas no interior deste cotidiano que legitimará alguns valores, enquanto descartará outros, o que remete diretamente ao que chamaremos de *sujeito-empírico*.

Este *sujeito-empírico* é aquele que, por meio de suas experiências, interage com o cotidiano e, a partir dele, significa a realidade. Esta interação, em seu acontecimento usual, decorre do que denominamos como “atuação do sujeito”, como uma espécie de relação cênica, que contextualiza corporalmente os jogos de linguagem, justificando-os. Uma vez feita esta incursão, procuraremos, ainda neste capítulo, analisar como o movimento entre o *sujeito-empírico* e o *cotidiano-corno-horizonte-de-sentido* estabelece uma relação circular, na medida em que o cotidiano

fornece significados que são apreendidos e ressignificados pelos sujeitos que, ao relacionarem-se, “devolvem-no” ao cotidiano, tecendo novas convenções. Desdobramos esta constante troca entre sujeito e cotidiano, relacionando-o à imagem da realidade, sob a análise de que a própria realidade é uma condição gramatical em que se estabelece esta circularidade.

Em seguida, no terceiro e último capítulo, esta pesquisa estabelece uma análise sobre a imagem da realidade, tomando-a sob a perspectiva de uma semiótica wittgensteiniana. Da semiótica, há a possibilidade de inferirmos o que consideramos como uma possível *onto-história*, como resultado de um processo circular entre a experiência privada, que significa os acontecimentos cotidianos, na mesma medida em que o conjunto das experiências privadas convertem-se em práticas públicas e, gradualmente, cotidianas. Para tanto, acrescentamos em nossa análise um último elemento, que é a relação de poder existente nesta interação circular entre os sujeitos. Ao pensarmos no passado como suporte para o presente, e nas convenções que nele se estabeleceram, o poder se manifesta como uma luta pelo *reconhecimento* ao assumir, em última instância, uma perspectiva ontológica de aceitação ou exclusão de formas de vida.

Além disso, neste capítulo, trataremos do pensamento *onto-histórico* como uma reflexão que não se volta exclusivamente ao passado, mas também subsidia uma projeção sobre o futuro. A ideia do futuro como projeção não repousa em uma forma teleológica do tempo, muito menos em uma relação necessária e causal entre o passado, o presente e o futuro. Ao contemplar os rumos da modernidade, Wittgenstein, mais do que sobre os tempos vindouros, tratou de sua própria época e daquilo que o *cotidiano-come-horizonte-de-sentido* lhe permitiu reconhecer.

Sendo assim, a análise da história wittgensteiniana não pensa o passado por meio de sua relação necessária com o presente, nem do presente com o futuro, de tal modo que, para o filósofo, “não há nada mais estúpido do que a tagarelice sobre a causa e o efeito nos livros de história; nada é mais estouvado, menos bem pensado” (CV, p. 94). A *onto-história* é um recurso gramatical, que nos permite compreender a dinâmica das convenções ao longo do tempo, capazes de significar aquilo que tomamos como habitual em nosso dia a dia, assim, a história do cotidiano só é possível, se partir de um cotidiano da própria história.

CAPÍTULO 1

O COTIDIANO COMO SUPORTE PARA A LINGUAGEM EM WITTGENSTEIN

A vida cotidiana não está *fora* da história, mas no *centro* do acontecer histórico: é a verdadeira *essência* da substância social. (HELLER, 1985, p. 34).

Neste capítulo, partimos da premissa de que Ludwig Wittgenstein, em IF, deu ao cotidiano um papel central no processo de significação da linguagem. Por cotidiano, referimo-nos ao aspecto contextual, circunstancial, cultural e valorativo presente em uma temporalidade, o que implica consequentemente em seu aspecto prático. Para Arruda,

O significado linguístico tem uma dimensão normativa em que as palavras podem ser usadas correta ou incorretamente, e é na concordância dos comportamentos que, por sua vez, requer o domínio de técnicas que são expressas nas maneiras comuns de ação em dadas circunstâncias, que repousam, em última instância, os fundamentos das práticas linguísticas corretas. Sem tal concordância não haveria aquisição, nem ensino, nem aprendizado, nem compreensão da linguagem. (ARRUDA JR, 2007, p. 119).

Dito de outro modo, a concordância que sustenta a linguagem não é um processo arbitrário de alguma vontade individual. É, antes de tudo, um acordo, uma forma de vida⁷ instituída de modo coletivo. É por isso que no aforismo 116 de IF, Wittgenstein afirmou que seu esforço trataria de conduzir “as palavras do seu emprego metafísico de volta ao seu emprego cotidiano” (IF § 116). Este emprego cotidiano é a base da linguagem e, consequentemente, da compreensão do sujeito acerca de si mesmo e da história que o antecedeu e que ele participa.

⁷ Ao tratarmos das formas de vida, diferenciamos-nos da compreensão SPRANGER, E. *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*. Halle: Verlag von Max Niemeyer, 1911. Nesta obra, Spranger tratou as formas de vida como tipos individuais de personalidade, a partir de uma conotação psicológica que tem como pano de fundo os processos de interação que se dá no plano individual e coletivo. Em Wittgenstein, partimos da interpretação de que as formas de vida equivalem a um processo gramatical de possibilidades coletivas de usos da linguagem. Para tanto, também diferenciamos-nos da interpretação *naturalista* que “(...) sustenta-se amiúde que nossa forma de vida faz parte da natureza biológica humana inflexível, que determina rigidamente a forma como agimos e reagimos” (GLOCK, 1998, p. 175). Diferentemente destes que afirmam haver uma única forma de vida, a leitura que fazemos do filósofo não decorre da compreensão do comportamento sob o aspecto biológico, mas histórico. Isto não invalida a tese de Dall’Agnol (2009, p. 282-285), ao afirmar que há alguns aspectos do comportamento que são biológicos. As relações históricas é que compõem a cultura e os valores, de tal forma que em uma época pode haver padrões de comportamento, ainda que decoram de reações naturais (como a dor, por exemplo) que se diferem radicalmente de outras, na mesma medida em que em um mesmo contexto há diferentes formas de vida.

A análise do cotidiano implica em uma reflexão sobre a possibilidade de uma reflexão sobre a história no pensamento tardio de Wittgenstein, porque condiciona a linguagem ao tempo e ao contexto e, conseqüentemente, ao modo como a cultura e os valores se instituíram. Com o intuito de aprofundarmos esta questão, nos escritos de Wittgenstein que analisaremos em seguida, nosso esforço se dirige em situá-lo como uma condição resultante de um processo que, paulatinamente, pressupôs um deslocamento do entendimento acerca do que sustenta a linguagem.

Nesta incursão, vamos analisar o processo de transição do pensamento do filósofo, decorrente dos desdobramentos de dois momentos distintos de seu pensamento. O primeiro está pautado na condição atemporal da linguagem, mediante fenômenos imediatos logicamente suportados; enquanto o segundo, na admissão de que as proposições da linguagem se instituem por meio de um suporte temporal, o que remete ao contexto como um elemento fundamental para as proposições, embora ainda mantida a imediatez do fenômeno.

A primeira concepção temporal volta-se à chamada fase lógica⁸, que está situada na Primeira Guerra Mundial, sobretudo no *Tractatus Logico-Philosophicus*. Neste período, longe de admitir o cotidiano como fundamento das proposições, o filósofo afirmou que os fenômenos dados na experiência imediata determinam a forma lógica da linguagem, condicionando-a a uma intencionalidade, ao se manifestar no presente atemporal. Esta intencionalidade aplica-se na medida em que a formulação do sentido da linguagem, expressa nas proposições elementares, funda-se na relação necessária entre um complexo de nomes, que figura, a uma concatenação de objetos, que são afigurados. O elemento central dessa reflexão transita ao redor da lógica, que prefigura uma espécie de armação da realidade, ao permitir estas relações entre nomes e objetos, bem como a significação de toda a realidade sejam possíveis.

Em seguida, Wittgenstein em meados de 1929 e 1930⁹, em um período chamado de intermediário, deixou de conceber a proposição sob a condição

⁸ Trataremos aqui como fase lógica as obras que compreendem o período da Primeira Guerra Mundial, até o *Tractatus Logico-Philosophicus*. A partir desta apresentação, a obra será referenciada como TLP. Ainda nesta fase lógica, valeremo-nos da versão em espanhol de ambas as obras: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diarios Secretos* – Edición. BAUM, Wilhelm. Madrid: Alianza Editorial, 2008 – referenciado como DS; WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. Trad. ALONSO, Juan David Mateu. Madrid: Editorial Sintesis, 2009. Por fim, em alguns momentos, será invocada a obra *Notebooks 1914 – 1916* de WITTGENSTEIN, Ludwig. Chicago: The University of Chicago Press, 1984, na versão inglesa, referenciado como NB.

⁹ A expressão *intermediária* aqui utilizada, vincula-se à interpretação de um conjunto de reflexões do filósofo que caracterizam uma transição da lógica formal para a linguagem ordinária. A obra central deste período é *Observações Filosóficas*, escrita em 1929-30, reunidas por Wittgenstein em 1930. O

atemporal, passando a admitir que a temporalidade nas proposições é o que lhe confere sentido. Vemos aqui uma gradativa inserção do cotidiano como elemento fundamental na significação das proposições, ao conceber que os fenômenos linguísticos se valem de determinados recursos estabelecidos em cada época, embora os mesmos ainda estivessem condicionado ao aspecto lógico que é próprio da linguagem. Apesar de admitir a temporalidade, compreendemos este processo como decorrente de um *proto-cotidiano*, embora ainda seja mantida a imediatez fenomênica da compreensão. Esta imediatidade justifica-se na atualização da memória sobre aquilo que é captado pelos sentidos e convertido em linguagem.

A gradativa passagem de uma atemporalidade lógico proposicional à temporalidade fenomenológica, aos poucos, em nosso entendimento, serviu como pano de fundo para uma mudança de abordagem sobre a linguagem que Wittgenstein passou a conceber em IF. Daí em diante, a linguagem não mais teria um caráter imutável, estático, mas situar-se-ia no âmbito estritamente do cotidiano, das relações que se estabelecem no ato da comunicação, como uma espécie de jogo, pautada em aspectos que lhe fossem semelhantes e familiares.

É sob esta perspectiva que emerge a possibilidade de pensarmos em uma análise sobre a história no pensamento wittgensteiniano, desenvolvida sobretudo no terceiro capítulo desta tese, porque na instituição destas semelhanças, há um conjunto de convenções historicamente instituídas que podem ser observadas, ainda que por proximidade.

objetivo do filósofo, na ocasião, era fundamentalmente constituir uma sinopse dos resultados investigativos resultantes do seu retorno à Cambridge, em fevereiro de 1929. A publicação visava o recebimento do fundo do College Council de Cambridge, para que a sua pesquisa pudesse continuar. De acordo com as cartas a Moore e ao Council, o pedido de verba foi aprovado (ver Russell 1969, p. 282-8). O contexto filosófico está diretamente relacionado a uma abordagem fenomenológica da linguagem, ainda que se mantenham algumas teses herdadas do período lógico, sobretudo, dada a proximidade com algumas questões comuns ao Círculo de Viena. Sobre as Observações Filosóficas, utilizei a edição em português, WITTGENSTEIN. Observações Filosóficas. São Paulo: Edições Loyola, 2005, sob a abreviação RP. Além disso, valeremo-nos do artigo *Some Remarks on Logical Form* – In. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* Vol. 9, Knowledge, Experience and Realism (1929), pp. 162-171, sob a abreviação SRLF; da obra WITTGENSTEIN. *Wittgenstein's Nachlass – The Bergen Electronic Edition*, Clean Version. Copyright in this machine-readable text Hans Kall and Alastair McKinnon, 1989, sob a sigla MS, e *Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations recorded by Friedrich Waismann*, ed. Brian McGuinness, sob a sigla WVC, todas sob nossa tradução.

1.1. A atemporalidade e a imediatez das proposições no período lógico

Durante o período denominado como fase lógica, para Wittgenstein, o cotidiano ainda não era uma condição necessária à linguagem, entretanto, em nossa tese, defendemos que o modo como o filósofo vienense compreendeu a relação entre o tempo e a lógica servem como pilar para o seu posterior entendimento sobre o papel histórico do cotidiano na significação da linguagem. Durante o período lógico, ao referir-se ao elemento que dá sentido a linguagem - o sentido proposicional, Wittgenstein defendeu que as proposições deveriam ser compreendidas como atemporais, enquanto um meio de determinar o horizonte intencional da linguagem.

Isto endossa nossa tese de que durante este período, não há a possibilidade de uma reflexão sobre a história em Wittgenstein, porque a atemporalidade faz com que os eventos sejam tomados sempre com base no presente. Para o filósofo, a atemporalidade das proposições manifesta-se como um processo independente da verdade ou falsidade instituídos em uma cultura ou temporalidade. A proposição ao ser formulada sob a perspectiva da experiência imediata, estabelece uma relação necessária à existência dos objetos, que são os significados dos nomes da proposição, indiferente da forma como estão concatenados no mundo. Esta indiferença resulta que as proposições, ao apresentarem-se independentes da verdade ou falsidade, remetem a um problema que Wittgenstein, no TLP, descreveu como bipolaridade proposicional.

Neste caso, devemos considerar que “para entender uma proposição p não basta saber que p implica ‘ p é verdadeiro’, devemos também saber que $\sim p$ implica ‘ p é falso’.” (NB, p.94). Entender uma proposição, portanto, significa compreender o que deve corresponder a ela se for verdadeira, e o que não deve, em caso de falsidade. Diante da coexistência entre verdade e falsidade em uma proposição, há algum processo a garantir que uma proposição exclua seu caráter de falsidade, para tornar-se verdadeira? Isto é, existe algum modo de anular a bipolaridade presente na proposição?

Os idealistas contemporâneos a Wittgenstein, T. H. Green e F. H. Bradley¹⁰ acreditavam que a bipolaridade proposicional não passava de um falso problema,

¹⁰ Sugerimos uma das obras em que Green apresenta a distinção entre a esfera mental e a esfera real: GREEN, Thomas Hill. *Introductions to Hume's Treatise of Human Nature*. In.: GREEN, Thomas Hill & GROSE, Thomas Hodge (eds.). *The Philosophical Works*. London: Scientia Verlag Aalen, 1992 [1879].

presente somente no plano da abstração. Isto porque estes pensadores ingleses afirmavam haver uma distinção entre o ato e o objeto do juízo, tanto quanto distinguir-se-ia a esfera mental em que se situa aquele ato, e a esfera não mental dos objetos. Deste modo, para eles, uma das implicações que se desdobram em um “atomismo” é a de que a mente não tem qualquer papel ativo na constituição do real.

Contrário a esta posição, Wittgenstein afirmou que todos os atos ou estados mentais decorrem de um contato com um objeto que não é mental. Dito de outro modo, para o filósofo austríaco, a mente estabelece uma relação direta com a realidade¹¹, logo, a linguagem sempre se refere a algo real e existente. É por isto que “a figuração é um modelo da realidade” (TLP, 2.12). Esta reflexão remete ao fato de que o conhecimento se institui de acordo com uma relação imediata da mente com o objeto, o que exclui pensar que o conhecimento tenha um caráter judicativo, já que as proposições são elas próprias coisas independentes da mente com as quais estabelece uma relação de familiaridade. Neste caso, longe de ser um falso problema, tal qual postulado pelos idealistas ingleses supracitados, a discussão a respeito das proposições se relaciona diretamente ao modelo da própria realidade, manifesto na linguagem.

A relação direta entre a linguagem e a realidade, remete ao fato de que um objeto figurado estabelece uma relação necessária a uma corporeidade, isto é, a algo que lhe seja correspondente no mundo externo. Uma das consequências desta premissa é que se descarta a possibilidade de haver uma espécie de terceiro excluído, isto é, a de que uma coisa pode ser e não ser ao mesmo tempo, já que a validade deste princípio se aplica a abstrações ou hipóteses, mas não necessariamente a objetos.

Logo, por manter sempre uma relação necessária com a realidade imediata, se uma proposição é falsa ou diz respeito a entidades que não existem, em última

Além disso, sugerimos também uma das obras de Bradley, em que o pensador demarca sua posição idealista, monista e antiempírica: BRADLEY, F. H. *Essays on Truth and Reality*, Oxford: Clarendon Press, 1914.

¹¹ Ao tratarmos da realidade, sob a perspectiva da filosofia de Wittgenstein, não afirmamos enquanto algo que existe fora da gramática e, portanto, alheia ao sujeito. Em nossa tese, realidade tem um sentido possível, a partir do modo como ela é significada pela linguagem. Para Glock, “(...) a versão materialista da dicotomia interno/externo é mais plausível do que a mentalista, uma vez que invoca não um domínio ontológico misterioso, mas antes, uma parte essencial do nosso corpo” (p. 220). Neste sentido, discordamos de Glock, porque partimos de uma perspectiva que não incorre em qualquer ontologia, já que a atribuição de sentido é um processo que decorre da experiência, vivenciada e mediada pelo cotidiano, como procuraremos demonstrar neste capítulo e aprofundaremos no segundo capítulo, cuja discussão se encontra a partir da página 106.

instância, ainda assim expressa uma relação entre conceitos que se vinculam a entidades que, de alguma forma, necessariamente existem. Isto equivale dizer que mesmo em proposições falsas, há conceitos verdadeiros, afinal, são eles que conferem sentido à proposição. Dito de outro modo, se uma proposição for inteiramente falsa, ela seria igualmente incompreensível, já que não estabeleceria qualquer vínculo com a realidade.

Assim,

O princípio de partilha de uma mesma forma, isto é, de um isomorfismo entre linguagem e realidade leva à suposição que é possível uma descrição completa do mundo. Por outras palavras, no *Tractatus* a linguagem está orientada para uma função descritiva, tal como se torna evidente quando se acredita nesse tal isomorfismo linguagem/realidade (MARQUES, 2003, pp. 39-41).

Então, o que difere uma proposição verdadeira de uma falsa é o grau de proximidade isomórfica com a realidade. Uma proposição verdadeira não incorre em qualquer discordância entre linguagem e realidade, enquanto uma proposição falsa, apesar de contar com uma série de conceitos equivalentes a realidade e, portanto, verdadeiros, em algum momento, em um ou mais conceitos, estabelece uma distorção do real.

A análise de Wittgenstein, neste sentido, por assumir uma perspectiva fisicalista, implica na possibilidade imediata de verificação entre a linguagem e a realidade, ainda que a apreensão da realidade dependa, de algum modo, da própria linguagem. Entretanto, como aplicar tal pensamento a uma abstração, ou a algo que não está dado imediatamente na realidade como, por exemplo, algum acontecimento passado? Ou ainda, como seria possível pensar, no TLP, sobre os acontecimentos que fazem parte da história?

Russell, autor de inegável influência no pensamento de Wittgenstein, mediante este questionamento, admitiu que em abstrações ou realidades não imediatamente verificáveis, verdade e falsidade tornam-se praticamente indistinguíveis. E caso apresentem-se de modo indistinguível, o que nos levaria a preferir as proposições verdadeiras às falsas? Russell admitiu a existência destas lacunas, ao afirmar que:

Pode-se dizer – e essa é, acredito eu, a concepção correta – que não há problema algum na verdade e na falsidade; que algumas proposições são verdadeiras e algumas são falsas, assim como algumas rosas são vermelhas e outras são brancas (...) Mas essa teoria *parece* deixar com que nossa

preferência pela verdade seja um mero juízo inexplicável, e não responde de forma alguma ao sentido de verdade e falsidade (RUSSELL, 1973, p. 75).

Na teoria de Russell, a fragilidade explicitada em distinguir verdade e falsidade tomando o sujeito enquanto aquele que suporta o juízo que confere a conexão entre o mundo interno e o externo, fez com que o matemático reformulasse sua teoria. Nesta reformulação, o pensador abdicou da ideia de juízo como uma apreensão de uma entidade distinta ao ato de julgar uma proposição já dada, para concebê-lo como uma relação entre uma pessoa e diversas entidades não proposicionais. Esta reformulação teórica ficou conhecida como “teoria do juízo com relação múltipla”, fundamentada em uma interação do sujeito com duas ou mais entidades que compõem a proposição julgada. Assim, passou a admitir que há um ato mental de unificação dos diferentes pontos, mesmo que este ato não introduza nenhuma restrição acerca do que pode ser ou não julgado (Cf. RUSSELL, 1973, p. 90).

Pears destacou a importância das críticas de Wittgenstein à teoria de Russell, sobretudo, ao afirmar que as relações, conforme a interpretação wittgensteiniana sobre a teoria do juízo, “não são objetos, mas sim formas” (PEARS, 1989, p. 170). Por isto, enquanto os objetos encontram-se de modo fixo, subsistente (TLP 2.0271), sob a perspectiva das formas, Wittgenstein deu à lógica uma significação própria e mais profunda em seu pensamento filosófico.

O próprio Wittgenstein, em uma carta endereçada a Russell, escreveu que:

Eu mudei minhas posições sobre complexos “atômicos”: Eu agora penso que Qualidades e Relações (como Amor), etc. são todas cópula! Isso significa que eu, por exemplo, analiso uma proposição sujeito-predicado, digamos, “Sócrates é humano” em “Sócrates” e “Algo é humano” (o qual, eu penso, não é complexo). A razão para isso é uma muito fundamental: Eu penso que não há diferentes tipos de coisa! Em outras palavras, o que quer que possa ser simbolizado por um nome próprio simples deve pertencer a um mesmo tipo. E mais; toda teoria dos tipos deve ser tornada supérflua por uma teoria do simbolismo: por exemplo, se eu analiso a proposição Sócrates é mortal em Sócrates, Mortalidade e $(\exists x, y) \varepsilon 1(x, y)$ eu preciso de uma teoria dos tipos para me dizer que “Mortalidade é Sócrates” é absurda, porque se eu trato “Mortalidade” como um nome próprio (tal como eu fiz) não há nada para me prevenir de fazer a substituição às avessas. Mas se eu analiso isso (como eu faço agora) em Sócrates e $(\exists x)x$ é mortal, ou generalizadamente em $(\exists x)\phi(x)$, torna-se impossível substituir às avessas, pois os dois símbolos são agora eles mesmos de um tipo diferente. Eu não estou tão certo sobre o meu presente modo de análise, mas estou muito mais certo sobre o fato de que toda teoria dos tipos deve ser aniquilada por uma teoria do simbolismo que mostre que o que parecem ser coisas de diferentes tipos são simbolizados por diferentes tipos de símbolos, os quais não podem ser substituídos um no lugar do outro (Carta de Wittgenstein à Russell, em Janeiro de 1913).

Assim, ao invés de buscar suporte em outros elementos não proposicionais, como Russell, Wittgenstein passou a adotar um caminho distinto. Em sua filosofia, passou a admitir que a lógica não é simplesmente um meio de operacionalizar os fenômenos. Para o filósofo, a lógica assume uma condição não como fim, ou como uma ontologia, mas como um modelo – forma lógica, na medida em que organiza as proposições de modo que elas se revistam de sentido, na representação da realidade.

Sob esta perspectiva, interpretamos os aforismos 2.1511 e 2.1512, em que o filósofo afirmou: “é *assim* que a figuração se enlaça com a realidade; ela vai até a realidade” e, em seguida completou, “ela é como uma régua aposta à realidade”. Assim, o tempo, cuja análise é a marca do pensamento histórico, sob a perspectiva da lógica como uma régua aposta à realidade, não passa de um parâmetro em que se aplicam proposições verdadeiras atemporais, de tal modo que a maneira propriamente filosófica de olhar o mundo não é de um ponto de vista temporal ou histórico, mas *sub specie aeterni* (TLP, 6.45).

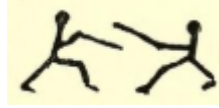
Baseando-se na forma lógica, para Wittgenstein, a proposição “Desdêmona ama Cássio”, dissipa a ideia de que as relações dão-se entre objetos, o que soluciona o problema de ordem ontológica, pois não prende-se necessariamente a Desdêmona e Cássio enquanto sujeitos que, para terem suas validades corroboradas, necessitariam de uma referenciação direta. Assim, a forma da proposição se expressaria do seguinte modo: $(\exists x, y) R(x, y)$, em que \exists indica a existência de x e y , ou ainda, entre Desdêmona e Cássio, e R , que representa o amor, enquanto uma variável, entre Desdêmona e Cássio. Já a proposição “Sócrates é mortal” assumiria a forma $(\exists x, y) \varepsilon_1(x, y)$. Neste sentido, vale a mesma formulação em que \exists representa os existentes, ou seja, Sócrates e a Mortalidade, e ε_1 as variáveis entre Sócrates e a Mortalidade.

Além da condição de forma lógica, Wittgenstein buscou reformular de Russell a premissa de que a proposição é uma figuração. Desta forma, o filósofo passou a considerar que o conceito geral de proposição traz consigo uma espécie de conceito complementar geral de coordenação entre proposição e estado de coisa, e isto apresenta-se de modo “extremamente simples!”, como apresenta em seu diário (NB, p. 07). Logo,

Na proposição, um mundo é montado experimentalmente. (Como no tribunal de Paris um acidente automobilístico é representado com bonecos, etc.). Isto deve dar imediatamente a essência da verdade (se eu não fosse cego).

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

“ ”: se nesta figuração o homem à direita representa o homem A e o homem à esquerda, o homem B, então o todo poderia, por exemplo, dizer: “A esgrime com B”. A proposição na escrita figurativa pode ser verdadeira ou falsa. Ela tem um sentido independente de sua verdade ou falsidade. Deve ser possível demonstrar nela tudo que é essencial. (NB, p.07).



Ao unificar a forma lógica ao processo de figuração, toda proposição passa a determinar de forma completa as suas condições de sentido, isto porque “toda figuração é também uma figuração lógica” (TLP 2.182). Neste processo de figuração lógica, há como pano de fundo, a ideia de um espaço lógico, enquanto um suporte, para o estabelecimento de conexões entre figuração e afigurado. Assim, o desdobramento generalizado da proposição “Sócrates é moral”, é $(\exists x)\phi(x)$, em que se subsume o elemento Sócrates, tornando-o implícito a \exists , e x enquanto mortal, logo, não se vê mais a possibilidade de permutação dos termos, o que faz com que Sócrates seja um argumento de uma função proposicional em que só há uma maneira de combinar as partes da proposição.

Assim,

Para Wittgenstein, objetos estão no domínio do que é dado (...), então possivelmente eles podem somente ser nomeados, mas não descritos ou definidos (...). Nós podemos dizer como os objetos estão combinados entre si para formar o mundo, porque todas as formas lógicas possíveis que determinam como os objetos estão combinados entre si para formar o mundo são também dadas com os objetos. (PARK, 1998, p. 38,).

Neste espaço lógico, portanto, a figuração passa a apresentar-se como o somatório de todas as possibilidades combinatórias possíveis dos objetos, numa condição em que “os objetos contêm a possibilidade de todas as situações” (TLP 2.014). Dada à possibilidade de que um objeto em potencial contenha as diversas significações, Wittgenstein afirmou que “todo enunciado sobre complexos pode-se decompor em um enunciado sobre as partes constituintes desse complexo e nas proposições que os descrevem completamente” (TLP 2.021). A generalidade dos enunciados sobre os complexos comporta sua decomposição, até que se alcance uma

singularidade absoluta das proposições elementares. Esta afirmação remete a um tipo de suporte, que o filósofo denominou como uma substância do mundo¹².

Wittgenstein justificou que a substância do mundo que suporta a figuração da realidade afigurada não tem, necessariamente, algum conteúdo metafísico, como se houvesse uma verdade por trás da realidade, capaz de significá-la plenamente. Além disso, conforme consta no TLP, “se o mundo não tivesse substância, ter ou não sentido uma proposição dependeria de ser ou não verdadeira uma outra proposição” (TLP 2.0211), isto é, esta substância não é uma verdade pela qual se fundamentam outras verdades, pois se o filósofo admitisse isso, incorreria na necessidade de haver algo que sustente esta sustentação, o que remete a um regresso *ad infinitum*.

O princípio fundamental desta substância é a lógica, uma estrutura que sustenta todos os processos de significação da realidade, figurando-as segundo determinadas regras possíveis à nossa cognição. Essa estrutura presente nas proposições lógicas é descrita como uma forma de “armação” do mundo (TLP 6.124). A expressão em alemão referindo-se ao que foi traduzido como “armação” é *Gestell*, palavra que dentre suas significações, quer dizer suporte, estrutura, fundamento. Ela é compreendida de modo mais profundo do que a lógica expressa por Russell, na medida em que ela não é só uma espécie de mediadora, mas é antes, um suporte para toda realidade.

Ao tratar a armação lógica do mundo como uma espécie de processo pelo qual a realidade se reveste de sentido, pensar a linguagem e o mundo é o mesmo que pensar sobre o espaço lógico, enquanto uma espécie de paridade formal e matemática. Formal na medida em que substitui o objeto por sinais linguísticos (TLP 4.0312), e matemática na medida em que o faz de acordo com princípios lógicos, instituindo um isomorfismo entre linguagem e realidade. Assim, “a proposição determina um lugar no espaço lógico. A existência desse local é garantida pela mera existência dos constituintes – pela existência da proposição com sentido” (TLP 3.4).

As representações realizadas no espaço lógico da linguagem, ao figurarem a realidade demonstram uma imprecisão semântica acerca da expressão ‘representação’, tendo em vista o horizonte de compreensão do próprio Wittgenstein. Em alemão, *Bild* compreende que a “representação substitui, imita ou reflete alguma

¹² Para GODDARD, L. and JUDGE, B. *The Metaphysics of Wittgenstein's Tractatus*. 1982, p. 8-10, a relação básica nome-objeto é o ponto de partida sob o qual decorrem todas as outras combinações mais complexas, que possibilitam a significação da linguagem.

coisa” (TLP, p. 18). Neste sentido, o termo remete a ideia de mimese, por isso prossegue que “um quadro pode ‘representar’ uma paisagem; um retrato, a pessoa retratada; um mapa, as ruas da cidade; uma partitura, a música que com ela interpretamos” (TLP, p. 18). Já *Abbildung*, derivadas da expressão utilizada por Wittgenstein para referir-se a representação, refere-se à ilustração, à figura; e *Abbilden*, pintar, figurar, modelar, reproduzir e representar. Estes termos, entretanto, relacionam-se com o conceito de representação (*Bild*) mediante certas imagens. Estas imagens as quais a representação se refere intenciona a linguagem a descrever algo, por isso, *Bild*, dentre várias possibilidades de tradução, no alemão significa uma representação sobre uma superfície.

Wittgenstein, além da ideia de representar sobre uma superfície, também se referia ao *Bild* como uma espécie de maquete, ao passo que os objetos que aparecem na maquete, ou em uma imagem, correspondem de maneira unívoca aos elementos da imagem real. Em uma metáfora enunciada pelo próprio filósofo a respeito de uma maquete, os carros que nela circulam “em miniatura, correspondem ao evento real que ocorreu em um momento dado em um lugar específico” (TLP, *Prefácio*, p. 19). Desta forma, para estar mais próximo ao intento do filósofo, carece à representação a expressão isomórfica, isto é, a representação da correspondência entre a figuração do objeto figurado.

Para Wittgenstein, as representações isomórficas assumem dois aspectos: o primeiro detalha a forma de representação, isto é, o modo como a representação faz referência à peculiaridade que tem uma imagem ao representar a realidade. Assim, uma pintura representa a realidade de um modo diferente do que uma escultura, por exemplo (TLP, *Prefácio*, p. 19). A forma de representação expressa também a possibilidade de que exista o representado, de tal modo que a revisão da relação figurativa aponta que as representações isomórficas estão vinculadas com a realidade, na mesma medida que a sustenta. A representação isomórfica da realidade é, em última instância, um relato por meio da linguagem daquilo que existe, que é real, e que só nos é possível se condicionado à projeção que fazemos de significados e valores, mediados pela lógica.

Desta relação, uma proposição de sentido enquanto representação isomórfica infere de duas maneiras a projeção: *i*) a de que a ordem categorial fixada pelos objetos simples não poderá ser descrita, ela própria é a condição de possibilidade de sentido dos objetos. A substância é “forma e conteúdo” (TLP 2.025), em que o “fixo, o

subsistente e o objeto são um só” (TLP 2.027); e, por conseguinte, *ii*) a lógica das proposições elementares é algo que não pode ser antevisto pela própria lógica, por isso, é impossível à lógica determinar a forma das proposições elementares para saber quais delas são verdadeiras e quais são falsas, enquanto categorias *a priori*. Como afirmou Wittgenstein, “como não podemos, porém, especificar o número de nomes com significados diferentes, tampouco podemos especificar a composição da proposição elementar” (TLP 5.55). É por esta razão que a experiência necessária à lógica não será a experiência de como o mundo é, mas de que ele é (TLP 5.552).

Para entender, de fato, como o mundo é, Wittgenstein teria que recorrer a uma significação plena do mundo fundado em alguma categoria *a priori*, enquanto uma perspectiva metafísica para além do sujeito, o que se mostra impossível, afinal, toda significação da realidade só acontece sob a mediação da lógica, portanto, *a posteriori*, que configura e condiciona a representação do sujeito.

Por isso, entender de que forma o mundo é, é sobretudo compreender a forma como o representamos. Entretanto, se o mundo é o mundo do sujeito, não há a possibilidade de especificar as proposições elementares de sua representação. Assim, na mesma proporção que o mundo é o mundo do sujeito, o sujeito também está situado em seu próprio mundo, isto é, ele só é capaz de conhecer a si mesmo, baseando-se nas categorias de representação logicamente possíveis que ele desenvolveu em seu mundo de significados, ao fazer uso da linguagem. É por isso que o filósofo afirmou que “os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo” (TLP 5.6).

Somam-se, portanto, duas condições que remetem a atemporalidade das proposições, ainda que estejam fundadas em algo abstrato ou relativo ao passado. De um lado, por se tratar de uma forma lógica portadora de sentido, é imutável porque a lógica não é suscetível a mudanças de acordo com diferentes épocas ou contextos. Neste aspecto, destacamos o distanciamento do pensamento de Wittgenstein do cotidiano e, conseqüentemente, de qualquer consideração sobre uma reflexão histórica, já que a imutabilidade da lógica aponta para algo desprendido das mudanças de cultura e de valor. Entretanto, a compreensão da própria lógica como um suporte é, em nosso entendimento, um elemento central na transição de pensamento do filósofo, ao substituí-la mais tarde, em IF, pelo cotidiano. De outro, porque é no sujeito que a lógica manifesta-se enquanto uma armação da realidade,

ainda que relacionada ao passado, afinal, o sujeito ao rememorar determinado ato ou compreender uma abstração, utiliza-se de recursos mentais atemporais.

Este limite que se estabelece na relação entre linguagem e mundo, se expressa do mesmo modo que um olho, ao observar tudo a sua volta, é incapaz de ver a si próprio (TLP 5.6331). O caso do olho que não consegue ver a si próprio remete a um processo de subjetividade que, caso o sujeito olhe para si mesmo e se torne objeto de sua observação, faz com que ele deixe de ser sujeito para constituir-se como um objeto. A introspecção em que o sujeito atua como uma espécie de observador de si mesmo é um processo de deslocamento do eu para uma terceira pessoa. Na condição de observador, o eu vê-se diante de uma representação de si no mundo, através da linguagem, que acaba por situar sua existência como correlata ao mundo. Funde-se, assim, o mundo à vida (TLP 5.621), a ponto de o eu como algo possível a compreensão do sujeito desaparecer, afinal:

Se eu escrevesse um livro O mundo tal como o Encontro, nele teria que incluir também um relato sobre 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 neste livro (TLP 5.631).

Este eu, incapaz de ter qualquer conhecimento de si mesmo fora do jogo de representação lógica, foi denominado pelo filósofo como sujeito transcendental (TLP 5.633). Este sujeito transcendental é quem suporta as condições de representação do mundo, como uma armação lógica, o que resulta do deslocamento do sujeito, usualmente entendido como um *ser-no-mundo*, para um *ser-no-limite-do-mundo*.

Para Wittgenstein, no processo de representação isomórfica da realidade, a representação de si mesmo manifesta-se no limite, e não em uma parte do mundo, isto porque, é o próprio sujeito quem suporta a armação lógica, capaz de significar a realidade. De modo análogo, o mesmo vale para a forma geral da função de verdade, que pode ser descrita como “[p, ϵ , N(ϵ)]. Isto é a forma geral da proposição” (TLP 6). A forma geral da função de verdade nada diz, senão que toda proposição é um resultado da aplicação sucessiva da operação N(ϵ), às proposições elementares.

O mundo não é, portanto, ele próprio produtor de significados, sustentado em uma forma geral como uma proposição é construída. Consequentemente, a forma geral de uma proposição é dada na operação, gerando outras proposições, tal qual a forma geral da operação $\Omega'(\eta)$ é, portanto: $[\epsilon, N(\epsilon)]'(\eta)$ ($=[\eta, \epsilon, N(\epsilon)]$) (TLP 6.01).

Baseando-se nesta operação, Wittgenstein indicou que essa é a forma mais geral da passagem de uma proposição à outra, também expressos pela operação: $x = \Omega^0 x$ Def. e $\Omega^v \Omega^v x = \Omega^{v+1}$ Def., e por conseguinte, que $0+1=1$ Def., $0+1+1=2$ Def., $0+1+1+1=3$ Def., (etc) (TLP 6.02). Sendo o número o expoente de uma operação, o conceito de número nada é senão o que todos os números têm em comum, ou seja, sua forma geral.

Griffin (1969, p. 131) afirmou que uma proposição não possui um sentido, mas uma forma, isto é, uma estrutura que permite atribuir sentido, embora o mesmo não seja determinado. Para que uma proposição fosse portadora autonomamente de sentido, teríamos que pressupor nomes genuínos, e não apenas variáveis que designam uma entidade determinada, ainda que haja a possibilidade de uma combinação de nomes genuínos. Para ele, sem sabermos quais objetos estão dispostos da forma que a proposição o descreve, não conseguimos, conseqüentemente, determinar o significado da proposição.

A forma, isto é, a estrutura que permite a atribuição de sentido às proposições é, em nosso entendimento, o ponto central que destacamos nesta reflexão. Isto porque nos permite compreender que, apesar de o cotidiano não ser um elemento central durante a fase lógica do autor, há aqui uma espécie de suporte que, com a mudança de enfoque para a fase intermediária entre 1929 e 1930 e as IF, se mantém, subsidiando-o. Dito de outro modo, nesta tese, defendemos a transição do modo como Wittgenstein justificava este suporte é uma incursão da lógica ao cotidiano.

Tomamos esta reflexão como base para compreender a afirmação de Wittgenstein, “as proposições da lógica, portanto, não dizem nada. (São as proposições analíticas)” (TLP 6.11). É o sujeito que, ao portar a armação lógica, define e significa o mundo de forma analítica, em um processo que o filósofo chamou de “método-zero” (TLP 6.121). Este método tem como resultado o zero porque ele não produz nada que esteja para além do próprio sujeito. Isto não quer dizer que o mundo esta condicionado a vontade do sujeito, ele simplesmente acessa a realidade, pela lógica, significando-a por meio da linguagem (TLP 6.373).

Por isso, já no início do TLP, no aforismo 1.1, Wittgenstein afirmou que o mundo não existe como um conjunto de coisas, sua existência para ter sentido, só acontece a partir da conversão das coisas em fatos. Isto pressupõe que o mundo é mundo de significados através da relação com o sujeito, já que para além desta relação, nada pode ser dito. E é justamente nesta conversão que a lógica, enquanto uma substância

do mundo, atua no sujeito, subsidiando conexões figurativas. Se a condição de existência e, portanto, de significado é algo que cabe ao sujeito, sequer a morte existe, já que não pode ser vivida e representada (TLP 6.4311).

Para Wittgenstein, a realidade é algo que passa a ter sentido e significado sob a perspectiva do sujeito, portador de uma espécie de armação lógica que, ao apreender aquilo que é afigurado, figura-o de modo a projetar-lhe um sentido e um significado. Para Anscombe¹³, esta projeção acontece em decorrência de dois aspectos, as relações internas que se estabelecem entre os elementos figurados, e as correlações desses elementos com as coisas que não estão na figuração. Para a autora, “a proposição tomada isoladamente não possui sentido, pois somos nós que ao pensarmos o sentido da proposição, que estabelecemos estas correlações e usamos as palavras para designar certos objetos e representar um possível estado de coisas” (ANSCOMBE, 1971, p 68).

Fora desta correlação apontada por Anscombe, as coisas não passariam de uma espécie de estrutura presente no mundo (TLP 2.034), que por si mesmas, nada significam. Esta tese reforça a relação entre a paridade formal e matemática que as proposições estabelecem com a realidade. Esta paridade formal e matemática necessária entre o objeto figurado e a sua afiguração, se projetada sobre o tempo, nos encaminha a uma conclusão de que sequer podemos pensá-lo enquanto uma estrutura autossuficiente, de modo indiferente ou independente do sujeito. O “decorso do tempo” (TLP 6.3611), como afirmou Wittgenstein, é um processo que ocorre da armação lógica, na medida em que se ancora em outros processos, todos eles, presentes e manifestos na mente do sujeito.

Sobre esta questão, Wittgenstein afirmou que “é por isso que a descrição do curso temporal só é possível se nos ampararmos num outro processo. Algo inteiramente análogo vale para o espaço” (TLP 6.3611). Isto quer dizer que:

Quando se diz, p. ex., que nenhum de dois eventos (que se excluem mutuamente) pode acontecer, por não haver *nenhuma causa* por que devesse acontecer um ao invés de outro, o ponto realmente é, nesse caso, que de modo algum se pode descrever *um* dos dois eventos na ausência de uma assimetria qualquer. E se *há* uma tal assimetria, podemos entendê-la como *causa* da ocorrência de um e da não-ocorrência do outro (TLP 6.311).

¹³ Nesta reflexão, valemo-nos da obra de ANSCOMBE, Elizabeth. *Na introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, cuja publicação original data de 1959. No itinerário desta obra, a pensadora apresenta importantes contribuições para a compreensão do TLP, a qual nos atemos ao modo como as proposições adquirem sentido na medida em que são tomadas em suas relações.

Este processo de significação do tempo baseando-se em conexões é o que desloca o sentido de eternidade para atemporalidade, “se por eternidade não se entende a duração temporal infinita, mas a atemporalidade, então vive eternamente quem vive no presente. Nossa vida é sem fim, como nosso campo visual é sem limite” (TLP 6.4311). A atemporalidade é uma categoria relacionada ao presente, porque manifesta-se na medida em que as conexões entre os eventos são imediatamente estabelecidas, o que, mais uma vez, inviabiliza qualquer reflexão histórica.

A marca a-histórica deste período justifica-se na compreensão de que a atemporalidade é, portanto, uma espécie de presente contínuo, porque o modo como os fenômenos se manifestam ao sujeito, dão-se sempre de maneira imediata, tanto para abstrações quanto para referências passadas. No caso da abstração, o sujeito ao acessá-la, o faz por meio de dispositivos mentais imediatos, disponíveis no momento da reflexão acerca da abstração, logo, mesmo ela é igualmente convertida em uma proposição atemporal.

Do mesmo modo, as referências que temos sobre o passado, quando lembradas, tornam-se igualmente presentes. A memória, ao invocá-las, atualiza o objeto recordado, presentificando-o ao atribuir-lhe uma nova condição de significado. Esta relação direta que o passado passa a ter com o presente imprime a este processo, igualmente, um aspecto atemporal de significação.

Para Wittgenstein, a atemporalidade da proposição é uma marca especificamente lógica, afinal, a lógica enquanto forma, e não conteúdo, é uma estrutura universal que não se atém a qualquer temporalidade. Logo, “a forma proposicional geral é a essência da proposição” (TLP 5.471). Isto quer dizer que a forma é, ela própria, a essência proposicional, o que mais uma vez, remete a atemporalidade da proposição que, mediante o processo cognitivo de representação do sujeito, manifesta-se de modo imediato à sua mente, em um processo de constante presentificação das experiências¹⁴. Assim, a lógica tomada enquanto forma, ou como dito anteriormente, como substância, é a condição que garante a atemporalidade da proposição.

¹⁴ Neste sentido, esta forma lógica atemporal também se desdobra sobre a compreensão da espacialidade. Isto porque, qualquer espaço só faz sentido se relacionado a algo que lhe dê uma espécie de ponto de apoio. Podemos compreender uma dada extensão como grande ou pequena, se tomarmos como referência algo que nos permita a comparação.

A forma lógica, enquanto um suporte vazio de conteúdo, mas presente enquanto uma armação da realidade, nos remete a uma possível aproximação de Wittgenstein com um pensador que lhe foi contemporâneo, Oswald Spengler¹⁵. O próprio Wittgenstein em um diário, posteriormente publicado como *Movimentos de Pensamento*, registrou que "(...) Loos, Spengler, Freud & eu pertencemos todos à mesma classe que é característica deste tempo" (WITTGENSTEIN, 2003, p.36).

Sobre Spengler, neste mesmo diário, Wittgenstein registrou no dia 6 de Maio de 1930:

Estou lendo a Decadência etc. de Spengler & encontro apesar de muitos detalhes irresponsáveis, muitos pensamentos importantes e significativos. Muitas coisas, talvez a maioria, ocupam-se inteiramente com o que eu próprio muitas vezes tenho pensado. A possibilidade de um grande número de sistemas fechados que uma vez que tenham sido examinados é como se um fosse a continuação do outro. (WITTGENSTEIN, 2003, p.24)

Para Spengler, o único acesso que temos para compreender os eventos históricos situa-se no pensamento comparativo, na analogia. Este modelo de pensamento que se pauta em analogias, em nosso entendimento, é um dos elementos que Wittgenstein considerou importante e significativos no pensamento spengleriano. Acerca deste método, nas palavras de Spengler, "o meio pelo qual reconhecemos as formas vivas é a analogia" (SPENGLER, 2014, p. 2).

A compreensão que resulta da comparação entre diferentes fatos que, isolados, são desprovidos de sentido, reverbera na ideia de que a significação da realidade está contida nela própria, a partir das relações que nela se desenvolvem. Assim,

Será lícito apanhar um grupo qualquer de fatos de natureza social, religiosa, fisiológica, ética e considerá-lo como a causa do outro? A historiografia, e mais ainda a sociologia atual, fazem, no fundo, apenas isso. Mas, para o homem civilizado, o objetivo racional consiste sempre no aprofundamento. Goethe disse certa vez: "Não procuremos nada atrás dos fenômenos! Eles próprios são a doutrina." (SPENGLER, 2014, p.82)

Haller afirma que "não era o *conteúdo* das análises de Spengler, embora possa ter acontecido de Wittgenstein concordar com muitas delas, mas seu *método* – conduzido pela ideia de uma 'tradição de forma' (*Gestalt lore*) ou 'análise *gestaltista*'

¹⁵ Ao tratarmos deste autor, referimo-nos a obra SPENGLER, Oswald. *A Decadência do Ocidente - Esboço de uma morfologia da História Universal*. Tradução de Herbert Caro. Grupo Editorial Nacional: Rio de Janeiro, 2014.

da história” (HALLER, 1990, p.87). O método de análise histórica de Spengler dava-se por meio de uma morfologia descritiva e comparativa. Desta forma,

a comparação de Goethe do mundo como mecanismo com o mundo como organismo, de uma natureza morta e uma viva, de forma (*Gestalt*) e lei como os eternos princípios determinativos, que devem ser apreendidos apenas nas grandes profundezas e que estão completamente escondidos para o olhar preconceituoso (HALLER, 1990, p.87-88).

Spengler não foi o único a pensar dessa forma. Também Goethe acompanhava a evolução da forma vegetal valendo-se de analogias. Por isso, ao fazer menção ao escritor germânico, o historiador compreendeu que o destino da natureza não está em sua causalidade, mas no modo como ela pode ser observada em relação a outros elementos da própria natureza (SPENGLER, 2014, p. 20). O mesmo vale para a história, que pressuporia como suporte para tornar-se compreensível, eventos igualmente históricos, permitindo-lhes comparações, as quais os acontecimentos se revestiriam de significado.

Ao tomarmos a comparação como um elemento necessário à compreensão, retomamos aqui a afirmação de Wittgenstein acerca da necessidade de um ponto que sirva de referência para compreensão de algo, como consta no aforismo 6.3611 do TLP: “é por isso que a descrição do curso temporal só é possível se nos ampararmos num outro processo”. Logo, “o meio para aquisição de conhecimento de forma morta é a lei matemática. O meio para a compreensão da forma viva é a analogia” (HALLER, 1990, p.88).

Sob o registro de Malcolm, Wittgenstein no decurso das suas lições sobre filosofia da psicologia, retomou esse método morfológico ao afirmar que:

O que eu faço é a morfologia do uso de uma expressão. Eu mostro que ela tem usos com os quais vocês nunca sonharam. Em filosofia sentimo-nos forçados a olhar para um conceito de um certo modo. O que eu faço é sugerir, ou mesmo inventar, outros modos de olhar para ele. Eu sugiro possibilidades nas quais vocês não haviam previamente pensado. Pensavam que havia apenas uma possibilidade ou duas no máximo. Mas eu faço-vos pensar noutras. Além disso, faço-vos ver que era absurdo esperar que o conceito se conformasse a essas possibilidades restritas. Assim, a vossa cãibra mental é aliviada e tem-se liberdade para examinar o campo de uso de uma expressão e para descrever os seus diferentes usos. (MALCOLM, 2001, p.43)

No TLP, essa morfologia descritiva e comparativa nos serve como referência para compreender a pergunta: “Sócrates é idêntico?” (TLP 5.4733). Esta pergunta necessita de uma melhor descrição e, sobretudo de pontos que permitam

comparações; idêntico a quê? A lógica por si não garante qualquer significado, senão a estrutura proposicional.

Para que a proposição “Sócrates é idêntico?” faça sentido, é necessário saber qual atributo ou propriedade se refere esta relação de identificação; idêntico a que? Sem isso, torna-se possível conjecturarmos algo que pudesse obedecer a princípios lógicos e morfológicos, mas mesmo assim, considerados como inválidos por não fazerem sentido conforme as regras gramaticais necessárias à comunicação e, portanto, analógicas. Se por exemplo, afirmássemos que Sócrates é idêntico ao azul, incorremos evidentemente em uma proposição de identidade entre Sócrates a algo que no horizonte de possibilidades, não faz sentido algum em ser comparado.

Neste caso, não há necessariamente algum princípio lógico cuja analogia se relacione a uma cor, senão, a algum atributo possível a um sujeito. Então, poderíamos pensar, Sócrates é idêntico a um sábio. Neste caso, há uma estrutural lógica para que a resposta esteja correta. Contudo, como é possível estabelecer a verdade e a falsidade de determinada proposição conforme apresentado neste exemplo? A resposta a tal questão, mais uma vez, remete as analogias, comparações que façam ou não sentido, dentro de um espectro lógico de possibilidades.

Ao recorrer às analogias como forma de conferir sentido no interior de cada proposição, Wittgenstein revisita e corrobora a imediatez da proposição, porque as relações acontecem na medida em que o sujeito as conecta, mediante o processo de representação. Da mesma forma, é atemporal porque ao fazer tais conexões, o sujeito atualiza aquilo que lhe é figurado. Logo, o tempo na perspectiva lógica é, para Wittgenstein, o eixo central no processo de significação e formulação de proposições que projetam sentido sobre a realidade.

Como vimos, para Wittgenstein, durante sua reflexão lógica, a forma como as proposições se apresentam são atemporais, isto porque, ao serem formuladas na representação do sujeito, são presentificadas pelo mesmo, o que equivale dizer que é a partir do momento que ele cria a representação da realidade em sua mente, que ela passa a existir, ainda que tal criação refira-se ao passado ou algo abstrato. Neste sentido, a atemporalidade se funde à imediatez do fenômeno, afinal, indiferente de qual época ou situação uma proposição infira, ela sempre acontece de modo imediato. A a-historicidade deste período justifica que “Para conhecer um objeto, na verdade não preciso conhecer suas propriedades externas – mas preciso conhecer todas as suas propriedades internas” (TLP 2.01231).

No entanto, ao longo dos anos de 1929 e 1930, Wittgenstein foi paulatinamente reformulando seu modo de compreender o tempo, ao admitir que as proposições assumem um caráter temporal, e não atemporal como defendera outrora, ao revisitar a condição em que se apresentam as analogias, sem deixar de lado a tese da imediatez em que as proposições se instituem, conforme veremos a seguir.

1.2 A temporalidade e a imediatez como elementos *proto-cotidianos* na filosofia de Wittgenstein no período entre 1929 e 1930

Wittgenstein, em seus escritos datados na proximidade de 1929, mudou sua perspectiva em relação à fase lógica e passou a não mais defender a atemporalidade da proposição, para desenvolver uma outra forma de abordagem, condicionando as proposições ao tempo e, igualmente, ao espaço em que são intencionadas. Consideramos que há, nesta transição, a admissão de um *proto-cotidiano*. Denominamos o fundamento das proposições neste período de *proto*, porque as condições de espaço e tempo que configuram o cotidiano, como veremos adiante, ainda dividem espaço com o aspecto fenomenológico¹⁶ que a gramática passaria a admitir.

Esta mudança foi significativamente fundamentada na fenomenologia e na gramática, enquanto bases que passaram a sustentar o entendimento do filósofo a respeito da linguagem. Em fevereiro de 1929, Wittgenstein afirmou que “a fenomenologia é a gramática da descrição dos fatos, sobre os quais a física constrói suas teorias” (RP, p. 37). Esta condição de unificação entre fenomenologia e gramática implica na análise *a posteriori* da multiplicidade lógica que compõe os fenômenos, para em tal caso, ser capaz de determinar a sintaxe lógica *a priori* da linguagem.

Isto quer dizer que, antes de a linguagem formular uma proposição, a mente recorre a todas as possibilidades lógicas que, de alguma forma, permitem significar determinado fenômeno e, em meio às diversas probabilidades, elenca a que melhor naquele momento exprime tal significação.

¹⁶ De acordo com Robert Noë, “a preocupação central de Wittgenstein entre os anos de 1929 e 1930, foi de um lado rediscutir os problemas que estão no coração do Tractatus, como a natureza da linguagem, da representação e da lógica, e de outro, fazê-lo sob a perspectiva fenomenológica da linguagem”. (NOË, 1994, p. 4 – tradução nossa).

Assim,

(...), podemos apesar chegar a uma análise correta por meio do que pode ser chamado de uma investigação lógica dos fenômenos eles mesmos, ou seja, em um sentido *a posteriori* e não conjecturando acerca das possibilidades *a priori*. (SRLF, p. 162).

Esta investigação lógica dos fenômenos é um ato mental, considerado *a posteriori* porque condiciona a formulação de acordo com o tempo. Esta condição demarca a mudança do período anteriormente analisado, o lógico, para este novo modelo de compreensão. No período intermediário de seu pensamento, o filósofo admitiu que não há só um processo lógico imutável que opera na linguagem, mas também um recurso temporal pela qual a representação recorre para melhor exprimir sua significação da realidade. Isto quer dizer que em cada experiência mediata, há também uma temporalidade *proto-cotidiana* que afeta diretamente em seu modo de significação.

Este movimento de significação fundado no contexto *proto-cotidiano*, explicita-se nas PB da seguinte forma: “Quando se diz: apensar no contexto proposicional uma palavra tem significado, isso significa que uma palavra tem sua função como palavra apenas na proposição” (RP §12). A palavra assume a mesma função que analogamente “uma barra é uma alavanca somente em uso” (RP §14).

Na fase lógica, Wittgenstein afirmou que as palavras poderiam expressar dois tipos de funções ou símbolos: *i*) argumento, que representam os nomes de objetos; *ii*) e funções proposicionais, enquanto estrutura das proposições. Entretanto, em PB, o filósofo não trata mais somente destes dois modos de significação das palavras, já que a função proposicional e o argumento não esgotam, necessariamente, a “sintaxe lógica”. Logo, torna-se necessário recorrer ao cotidiano, capaz de sinalizar, em meio às variadas funções de palavras, a que melhor exprime a intencionalidade, como no exemplo de um complexo mecânico.

Como em uma central de sinalização de trilhos de trens várias coisas podem ser feitas com alavancas, assim também com palavras da linguagem, que correspondem a essas alavancas. Uma alavanca é a alavanca de uma manivela, que pode ser continuamente deslocada; outra pertence a um comutador e pode ser somente ou deitada ou levantada; uma terceira pertence a um comutador que permite três posições; uma quarta é uma alavanca de uma bomba e funciona somente se é movimentada para cima e para baixo, etc; mas todas são alavancas, todas são agarradas com a mão (RP §13)

Com isto, passa-se a assumir que é o emprego da palavra que lhe garante o significado. A atemporalidade das proposições já não é mais uma condição, afinal, ao atribuir-lhe um carácter associado à sua condição de uso, Wittgenstein temporalizou a significação das proposições. Esta temporalização e contextualização se encontram também em Russell, em *On Denoting*¹⁷, ao afirmar que “expressões denotativas nunca têm qualquer significado em si mesmas” (1905, p. 43). Para Russell, as expressões denotativas são símbolos incompletos que se revestem de significado em sua condição de uso. Além de Russell, Wittgenstein aproximou-se de Frege, que em sua reflexão admitia o contexto como parte fundamental na significação das proposições, capazes de permitir significado às expressões denotativas.

Frege em *Os Fundamentos da Aritmética*¹⁸, enunciou três princípios metodológicos de sua investigação lógica, chamados de princípios fundamentais. São postulados de modo imperativo, descritos da seguinte maneira:

- (P1) deve-se separar precisamente o psicológico do lógico, o subjetivo do objetivo;
- (P2) deve-se perguntar pelo significado das palavras no contexto da proposição e não isoladamente;
- (P3) não se deve perder de vista a distinção entre conceito e objeto. (FREGE, 1992, p. 92).

Ao considerarmos o pensamento fregeano, se infringirmos o segundo princípio, o único modo de significar uma palavra é tomá-las como meras representações, o que implica em também violar o primeiro princípio. Isto porque, sem saber o contexto em que uma palavra é dirigida, o âmbito das significações se restringe aos aspectos psicológicos e subjetivos. Além disso, também se torna inviável estabelecer com precisão qual objeto o conceito mediado pela palavra se refere, dada a multiplicidade de possibilidades que um conceito pode se referir, o que afeta também o terceiro princípio.

Este processo antipsicologista de Russell e Frege foi assumido por Wittgenstein ao compreender o aspecto gramatical da linguagem como algo que não se atém a uma exclusiva representação mental, já que tal pressuposto para o filósofo não passaria de uma “concepção ingênua do significado” (RP §12). Apesar de a lógica

¹⁷ Cf. RUSSELL, B. *On Denoting*. Mind, New Series, Vol. 14, n.56, pp. 479-493, Oxford University Press on Behalf of the Mind Association, 1905.

¹⁸ Cf. FREGE, G. *Os Fundamentos da Aritmética*. Seleção e tradução de Luís Henrique dos Santos. São Paulo: Nova Cultural, 1992. Para Frege, há verdades aritméticas que fundamentam a possibilidade da descoberta da existência abstrata de entidades que ainda nos são desconhecidas.

ainda ser um elemento fundamental no processo de formulação das proposições, Wittgenstein neste período não mais a concebia como um suporte exclusivo da realidade que, ao representar os fenômenos, os imediatizava, já que paulatinamente, há um deslocamento da compreensão sobre a temporalidade, em que a lógica institui as proposições valendo-se de um suporte contextual *proto-cotidiano*.

As proposições, neste caso, descrevem os fenômenos como as únicas proposições genuínas, afinal, mediante ao contexto, exprimem com melhor precisão os processos linguísticos. Isto remete a consideração de que a linguagem não é mais um fenômeno exclusivamente interno, mas igualmente externo, o que nos possibilita afirmar sobre o aparecimento do contexto enquanto um elemento fundamental no fenômeno linguístico.

Por se tratar do contexto, enquanto um *proto-cotidiano*, Wittgenstein passou a valer-se de uma forma de verificacionismo, não só enquanto uma espécie de ferramenta, mas como um meio de equivaler linguagem e realidade, já que a “(...) verificação não é um indício da verdade, mas é o sentido da proposição” (RP §166). Carnap, em sua Autobiografia intelectual (1992, p.45), atribuiu à Wittgenstein a autoria do princípio de verificação¹⁹. Esta autoria não está relacionada a ser o primeiro a valer-se de tal princípio, afinal, Schlick (1925, §21), anteriormente, já havia equiparado a verdade à verificação, sugerindo que uma sentença só faz sentido se for possível a sua verificação. O mérito de Wittgenstein, para Carnap está justamente no modo como ele distanciou-se do positivismo lógico, utilizando tal princípio para a verificação do sentido de sentenças, e não da formulação das proposições.

Verificar o sentido da proposição descarta, necessariamente, a possibilidade de uma descrição completa sobre os dados imediatos. Diferentemente do que havia afirmado durante sua fase lógica, Wittgenstein passou a compreender que caso a linguagem explicitasse a forma lógica do mundo fenomênico, de modo universal e atemporal, sua pretensão almejaria algo que escapa da própria condição da

¹⁹ Para PARK, Byong-Chul. “(...) Wittgenstein e Carnap realmente compartilhavam interesses nas respectivas ideias filosóficas; Wittgenstein influenciou Carnap ou o contrário. A relevância de discutir Carnap em conexão com as ideias fenomenológicas de Wittgenstein é encontrada no *Aufbau* de Carnap, onde Carnap, profundamente influenciado por Russell e Mach, visa a uma construção do mundo a partir do dado. Ao desenvolver suas ideias, Carnap não apenas as compara com a fenomenologia de Husserl, como se utiliza do termo “análise fenomenológica” (Phenomenological Aspects of Wittgenstein’s Philosophy. Kluwer Academic Publishers: Netherlands, 1998, p. 17 – tradução nossa).

linguagem. Por isso, “o que nós sobre a palavra ‘linguagem’ compreendemos flui no tempo homogêneo fisicalista” (MS 105).

Mediante este princípio fisicalista, Wittgenstein afirmou que “entender o sentido de uma sentença significa saber como se deve produzir a decisão, se ela é verdade ou falsa” (RP §43). Saber como uma decisão é tomada é assumir uma espécie de método decisório, capaz de determinar como se procura e como se encontra algo. Esta proposta ligada a um método de procura (RP § 43) foi apontado pelo filósofo como uma forma de tratar a complexidade dos símbolos específicos na análise dos tipos específicos de palavras.

Ao problematizar a relação entre os símbolos e as palavras que lhes especificam, Wittgenstein apontou para a complexidade existente entre as diversas tipificações que comportam os símbolos e como, somente sob a perspectiva da lógica, torna-se impossível sua total compreensão. A necessidade do contexto nasce, portanto, de uma limitação da lógica. Ao admitirmos a proposição “A é completamente vermelho e A é completamente azul”, incorremos em um erro lógico e gramatical, dada a condição de que ou A é totalmente vermelho ou é totalmente azul. Entretanto, “podemos falar de um azul avermelhado, mas não de um verde avermelhado” (RP § 39), isto porque o azul pode conter um aspecto avermelhado, mas o verde não tem em sua composição o vermelho, se tomarmos como referência o octaedro das cores (RP § 221) e, por isso, o erro no segundo caso.

Do exemplo à realidade, o octaedro é para as cores o que o contexto é para a linguagem, isto é, o suporte pelo qual determinadas conexões são inteligíveis e outras não, ainda que ambas estejam em concordância com a forma lógica. Desta forma, constatada a impossibilidade de um suporte lógico que dê conta de significar atemporalmente os fenômenos, a formulação das proposições passou a equivaler-se aos objetos físicos, em suas temporalidades e em seu contexto. Este *proto-cotidiano*, complementar à lógica, é o que permite a significação dos objetos físicos, na formulação de hipóteses.

A relação entre o *proto-cotidiano* e as hipóteses remete ao fato de que “o conceito de objeto envolve uma hipótese, pois assumimos como uma hipótese que os aspectos particulares que percebemos são conectados de maneira governada por regras” (WAISMANN, 1979, p. 256). Em nosso entendimento, a ideia de hipótese assume aqui uma condição bastante particular na filosofia wittgensteiniana, na medida em que prefigura as possibilidades de significação de determinado objeto, sem

necessariamente qualquer pressuposto atemporal, já que resulta da condição do contexto e do tempo em que está situado. Neste sentido, os objetos tornam-se figurados na medida em que “(...) são conectados espacialmente e temporalmente”. (WAISMANN, 1979, p. 256).

Entretanto, a hipótese enquanto uma regra por meio da qual conectamos diferentes aspectos fenomênicos, assume igualmente uma espécie de estrutura inalterável e estável (WAISMANN, 1979, p. 257), ao significar os fenômenos, tal qual percebidos pelos sentidos, situados no tempo homogêneo e fisicalista. Neste sentido, as hipóteses assumem um papel que se aproximam da ideia da forma lógica, com a diferença de que enquanto a lógica seria uma forma em que manifestam-se os fenômenos em uma condição universal e atemporal, a hipótese é uma espécie de lei que não só nos permite significar as proposições, como também nos permite “formar expectativas” (RP § 228). Estas expectativas são frutos da possibilidade de conexões entre os dados imediatos em formas que, durante determinado contexto e temporalidade, perduram e permitem comparações entre o que é imediato ao que poderá acontecer futuramente.

Tratando-se da hipótese, o evento descrito na sentença pode ser confrontado com o contexto espaço temporal, inferindo as condições de verdade ou falsidade da mesma. Para Wittgenstein, “o método de medir, por exemplo da medição espacial, comporta-se em relação a uma medição específica exatamente com o sentido de uma sentença em relação à sua verdade ou falsidade” (RP § 44). Reportando-se à medição espacial, o padrão de medida, apesar de não ser algo inerente ao sujeito enquanto uma estrutura já dada pela lógica, também não lhe é totalmente externo, já que é também uma representação possível pela linguagem.

Se há a ênfase no contexto como um elemento fundamental no processo de significação dos objetos, Wittgenstein também o condicionou à linguagem, fundamentando-o enquanto um suporte para verificação que só é possível na linguagem. O caráter *proto-cotidiano* se reforça, portanto, ao condicionar o cotidiano às regras gramaticais, o que implica em referir-se a um elemento externo, mantendo, no entanto, interno o sentido que lhe é possível. Neste sentido, uma reflexão sobre a história, apesar de admitir o contexto, ainda estaria limitada pela lógica, enquanto uma categoria que a condiciona.

A verificação adotada por Wittgenstein, ao ater-se ao sentido das proposições no âmbito gramatical, reconhece como genuínas as que decorrem da experiência

imediate, porque elas podem ser, de algum modo, pensadas como resultado da equivalência com o que lhes confere temporal e contextualmente sentido. Desta forma, “um comando é completo apenas quando tem sentido não importa o que seja o caso. Poderíamos também dizer: então ele está completamente analisado” (RP § 46).

Uma das consequências desta formulação implica que as proposições hipotéticas passam a assumir um caráter não genuíno, porque ao referirem-se a objetos físicos, abrangem inumeráveis aspectos de diferentes espaços de possibilidades. Em um exemplo como “a rosa é vermelha” abrange uma multiplicidade de significados tanto para Rosa quanto para vermelha, em meio as suas diversas formas de percepção visual, tátil ou auditiva, por meio da descrição. As proposições genuínas, por sua vez, especificam graduações nos espaços de possibilidades conectados por essas hipóteses. Logo, as proposições genuínas caracterizam-se como “(...) um corte transversal em um determinado lugar de uma hipótese” (RP § 228). O esclarecimento progressivo das regras gramaticais, portanto, emergem da comparação de uma sentença com a realidade, dentro das condições de sentido de uma sentença, como a do exemplo da Rosa. Por isso, este corte transversal na proposição hipotética “a rosa é vermelha”, poderia ser descrito, por exemplo, tomando como referência as condições descritivas físicas tanto da rosa, quanto da cor vermelha, o que permitira comparar suas propriedades com os dados imediatos. Neste sentido, poderíamos determinar qual rosa e qual vermelho intencionamos ao formularmos a proposição em questão, tal qual é o “fenômeno observado diretamente” (RP § 225).

Por outro lado, as proposições não genuínas não são os nomes simples, como no caso da Rosa, mas sim as formas dos fenômenos e seus elementos, já que o espaço fenomênico só tem significado quando não se limita aos termos mais primitivos (RP § 226-7). Assim, Rosa enquanto cor não é definível por intermédio de outros termos, entretanto, na proposição supracitada, Rosa não é cor, mas uma flor, e isto só é possível devido a própria estrutura gramatical presente na proposição que manifesta o sentido da primeira premissa, Rosa enquanto uma flor, e a segunda, vermelho, como uma cor. Assim, se a linguagem é necessariamente hipotética, porque estabelece uma relação direta com o tempo homogêneo e fisicalista, e as proposições hipotéticas sobre os objetos físicos não são proposições genuínas.

Para Wittgenstein nesta fase considerada como intermediária, a linguagem física descreve os fenômenos, não subsumindo-a a uma forma lógica, como consta no TLP, mas como resposta a um processo pautado na construção de métodos de mensuração e projeção. Por isso, a descrição fenomênica não é articulada inferencialmente²⁰. Uma proposição elementar exclui outras do mesmo sistema proposicional, enquanto recorre às regras gramaticais. Nessas regras, por indicarem o modo de verificação de uma sentença, expressam-se os modos articulados de referências ao fenômeno (RP § 230). As mensurações e projeções necessárias na busca de significar uma intencionalidade são, portanto, também progressivas maneiras de expressões das regras da gramática, dentro de determinados espaços fenomênicos.

Este processo, ainda que não delegue primazia ao cotidiano, comporta seu papel na medida em que a significação fenomênica é gramaticalmente possível. Por isso, Wittgenstein afirmou que “(...) considerarei qualquer fato cuja existência é uma pressuposição da possibilidade de um sentido da proposição como pertencendo à linguagem” (MS, 107). Assim, a proposição genuína especifica graduações que se desdobram do padrão do método de mensuração da linguagem fiscalista, valendo-se de medidas criadas de modo arbitrário, entretanto, necessárias para estabelecer comparações (MS, 106), para evocar o sentido da proposição, mediante os espaços de possibilidades unidos pela hipótese.

As hipóteses são, fora do contexto que as possibilita, amorfas e indeterminadas, instituídas, como disse o próprio Wittgenstein, como expectativas no vácuo (RP § 28). Por outro lado, ao assentarem-se no *proto-cotidiano*, o caráter referencial das palavras determina algo que pertence à realidade externa à linguagem (RP §95). Logo, não vemos a cor vermelha da Rosa, senão, uma Rosa vermelha. Isto remete a necessidade do externo, do contexto como elemento central na unificação

²⁰ Prado Neto iniciou a sua obra *Fenomenologia em Wittgenstein* (2003), com o seguinte questionamento: se o TLP era uma obra definitiva, por que Wittgenstein voltou a escrever notas que viraram as *Observações Filosóficas*? Para o autor, Wittgenstein esforçou-se em visitar alguns conceitos do TLP, porque percebeu alguns limites em relação ao modo como compreendia as proposições elementares das formas lógicas. Um destes limites, aplica-se ao caso das cores, afinal “(...) quando eu digo que algo é verde, eu estou simultaneamente negando que este algo seja vermelho: esta última cor, portanto, deve fazer parte do *conteúdo semântico* de minha proposição” (PRADO NETO, 2003, p. 111). A solução para este impasse, ainda de acordo com o autor, deu-se a partir da compreensão das proposições no seu conteúdo predicativo, isto é, demarcando certa região fenomênica da realidade como sendo aquela acerca da qual a proposição diz algo, do mesmo modo que exclui as demais possibilidades.

das sentenças e na verificação das hipóteses. Wittgenstein, acerca desta questão afirmou que:

Se quero comunicar a alguém qual a cor que certo material deve ter, então envio-lhe uma amostra; e, evidentemente, essa amostra pertence à linguagem e, do mesmo modo, também pertence [à linguagem] a memória ou representação de uma cor que desperto através de uma palavra (RP §38).

Nesse caso, a especificação de cor remete ao auxílio de elementos que parecem ser extralinguísticos, como no caso da amostra – e nesse sentido, explicita-se haver a necessidade de que a inteligibilidade da cor esteja associada a um contexto, que justifique um espaço e uma superfície que ela se mostre enquanto tal. Esta articulação entre linguagem e a espacialidade, ou ainda, entre linguagem e *proto-cotidiano*, é o campo pela qual a gramática sustenta os fenômenos.

Ao longo deste tópico, analisamos como Wittgenstein, nos anos de 1929 e 1930, deixou de admitir o caráter exclusivamente lógico da linguagem, ao condicionar a significação também ao contexto e ao cotidiano em que ela se estabelece. Ao considerarmos a inserção do *proto-cotidiano*, passamos gradualmente a admitir que há no pensamento do autor a possibilidade de um pensamento sobre a história, ainda que durante este período, mostre-se limitada às estruturas lógico gramaticais.

Enquanto a gramática possibilita a forma como a linguagem se conecta com a realidade, permitindo-lhe verificação condicionada a instituição de um holismo lógico, é o contexto que permite significar, em última instância, esta verificação. Deste modo, um dos desdobramentos desta reflexão é assumir que a linguagem tem um caráter temporal e contextual, na medida em que se sustenta em possibilidades gramaticalmente possíveis, dentro de um espaço formado pelo cotidiano. Já em IF, Wittgenstein deu maior protagonismo ao cotidiano, situando a linguagem exclusivamente ao âmbito de sua interdependência com o contexto, o que passou a sustentar a possibilidade de um pensamento histórico mais complexo, conforme vemos na sequência.

1.3 A linguagem sob a perspectiva do cotidiano em Investigações Filosóficas

Em IF, Wittgenstein deixou de abordar a linguagem sob a perspectiva fenomenológica e gramatical, para compreendê-la como um modo pragmático de

significação da realidade, relativo diretamente a sua condição de uso, mediante o cotidiano em que se situa. Nesta fase, não há mais menção a algo fora da linguagem fisicalista, que determinaria o limite do que faz ou não sentido dizer, outrora pertencentes às configurações presentes na gramática.

Para analisarmos este deslocamento, iniciaremos uma incursão no aforismo 258 das IF. Nesta passagem, o filósofo se vale do caso de um diário, onde seriam registradas sensações em datas específicas.

Imaginemos o seguinte caso. Quero escrever um diário sobre a repetição de uma certa sensação. Para isto eu a associo ao signo “S” e escrevo este signo num calendário, cada dia em que tiver a sensação. – Quero fazer notar, em primeiro lugar, que não se pode formular uma definição ostensiva” – Como? Posso apontar para a sensação? – Não em sentido ordinário. No entanto, eu digo ou escrevo o signo e, ao mesmo tempo, concentro minha atenção na sensação – aponto, por assim dizer, interiormente para ela. – Mas para que está cerimônia? Pois é o que parece ser! Uma definição serve para fixar o significado de um sino. – Ora, é o que acontece exatamente quando se contra a atenção; pois, deste modo, imprimo em mim a ligação do signo com a sensação. – “Eu a imprimo em mim” só pode querer dizer: este processo faz com que eu, no futuro, me lembre *corretamente* da ligação. Em nosso caso, porém, não tenho nenhum critério de correção. Poder-se-ia dizer aqui: é correto o que sempre me parece correto. E isto significa apenas que aqui não se pode falar de “correto”. (IF §258).

Apesar da discussão central deste conjunto de aforismos que se desencadeiam do aforismo 243 ao 315 ser sobre o uso da linguagem privada, o recurso do diário nos é significativo, pois a partir dele, buscaremos nos aprofundar sobre o aspecto público e usual da linguagem e sobre como o cotidiano é uma categoria fundamental neste processo de significação.

Nosso objetivo, ao empreender esta análise, é demonstrar o deslocamento de da linguagem situada na fase intermediária entre o contexto e a lógica gramatical, para somente valer-se do contexto como cotidiano. Assim, durante o período de 1929 e 30, o artifício do diário teria como pressuposto a regulação de uma condição de tempo homogêneo da física, sem o qual, estaríamos à mercê da fragmentação temporal que impossibilita qualquer constituição de sentido.

Justamente por isso, no período intermediário anteriormente analisado, uma das condições de significado da proposição era a imediatez do fenômeno. A anotação “S” em um pedaço de papel, sem qualquer outra complementação, posteriormente lida, não permitiria o conhecimento sobre qual momento especificamente a experiência imediata “S” se referia. Por isso, há ainda na fase intermediária limitações

que impossibilitam o desenvolvimento de uma reflexão histórica em Wittgenstein. Assim, o tempo homogêneo seria uma necessidade de inteligibilidade das proposições²¹.

Entretanto, em IF, a forma como Wittgenstein tratou o caso do diário, além de conter a abordagem acerca da linguagem privada, desloca a mesma da imediatez fenomênica sob o suporte gramatical, situando-a exclusivamente em um tempo físico, ao valer-se do registro das sensações, e é aqui que reside a centralidade desta reflexão. Isto porque tal registro não acontece em um tempo privado, sob a perspectiva gramatical, igualmente presente no interior do sujeito; é, antes de tudo, uma experiência de tempo construído, público e presente no cotidiano, tal qual o formalizamos, mediante a organização de um calendário, presente nas páginas do diário.

Wittgenstein, no caso dos registros no diário como descrito no aforismo 258 de IF, recorreu a um tempo que não é baseado na ordem temporal da experiência

²¹ Prado Neto na obra *Fenomenologia em Wittgenstein* (2003), apontou para os limites do empreendimento fenomenológico de Wittgenstein, ao estabelecer a linguagem sob a perspectiva da temporalidade e da imediatez. Na *VII Observação*, Prado Neto parte da análise de uma reflexão de Wittgenstein, sobre alguém que conservasse plena memória sobre todo o seu passado. Wittgenstein se questiona sobre a viabilidade desta situação, sem que fosse preciso pressupor nenhum tipo de hipótese. Para Prado Neto, a descrição de algo presente à memória, do mesmo modo com alguém que lhe é inédito, cria uma imagem (um quadro), que representa a coisa experimentada e recordada (uma paisagem). Assim, “O que me é dado, em cada momento, é um quadro e uma paisagem, mas, para que faça sentido efetuar a comparação, eu preciso de mais que isso: eu preciso saber que este quadro pretende descrever esta paisagem (e não outra). E é exatamente esse problema que parece não surgir no momento da produção da descrição por cópia: nesse momento, a correlação parece instituir-se por simultaneidade [...], visto que o que define o quadro que vai descrever uma determinada paisagem é justamente a sua produção “simultânea”, a sua “simultaneidade” à recordação daquela paisagem. Dada esta pergunta, que paisagem este quadro aqui presente pretende descrever, a resposta vem imediatamente: é esta paisagem, também aqui “presente”. Mas quando eu considero essa mesma proposição fora do contexto de sua produção, se eu posso efetivamente relê-la (e não efetuar uma nova descrição, novamente copiando simultaneamente o que me aparece na memória), o fato de que um determinado quadro seja “simultâneo” a alguma paisagem já não tem mais a função de instituí-lo como representação dessa paisagem, e essa “simultaneidade” já não pode, por si mesma, servir como critério dessa destinação”. (PRADO NETO, 2003, p. 89-90). Ao ser resgatada da memória, há necessariamente um elemento hipotético que determina que o quadro ou a paisagem comparados remete diretamente ao que está “aí à frente”. Isto quer dizer que os elementos rememorados não se distinguem, até que haja algo que lhe possa ser associado. Por isso, a recordação não infere necessariamente na possibilidade de sabermos a que fatos passados a proposição se associou, gerando significados. Não há, portanto, a possibilidade de presentificar a correlação passada, caracterizada como um fato lógico, com aquilo que foi lembrado. Para Neto, “eu estabeleceria uma correlação no momento em que produzira a descrição; no momento de relê-la, sou obrigado a um novo ato de arbítrio” (PRADO NETO, 2003, p. 94). Esta arbitrariedade é o que justifica a significação diferente de duas imagens iguais, apreendidas em diferentes temporalidades. “Há uma ordem do tempo da memória, do tempo do dado, que é, aliás, uma ordem interna, necessária” (PRADO NETO, 2003, p. 94-95). A problemática relacionada à presentificação do dado, a partir do suporte gramatical, justifica que a única forma de resolver o problema é concebê-la sob a perspectiva da descrição necessariamente ligada ao contexto e a situação em que é empregada, algo que Wittgenstein passou a admitir nas Investigações Filosóficas.

imediate do fenômeno, o deslocamento de sua análise nas IF indica uma temporalidade baseada na cronologia pública. Anotar a sensação “S” em um diário representa a possibilidade de situar a linguagem privada em um tempo físico, no qual as determinações temporais seriam possíveis. O tempo, outrora como uma condição interna do próprio sujeito, converte-se em algo externo e, por isso, espacializado, uma vez que se manifesta na materialização das formalizações no cotidiano.

Além disso, na continuidade do aforismo, o filósofo frisa a impossibilidade de uma definição verbal que signifique “S”, já que “S” está na ordem da linguagem privada e, torná-la pública, não seria possível. Dessa maneira, tudo o que resta à expressão “S”, é a sua relação com uma sensação.

Pears põe em questão a forma como Wittgenstein toma a definição ostensiva singular da sensação, como se o sujeito fosse o único capaz de definir “S”, já que o mesmo estaria restrito ao âmbito privado. Assim, “por que deve o suposto linguista privado estar restrito a apesar *uma* aplicação da palavra?” (PEARS, 2006, p. 46 – grifo nosso). Nesta mesma reflexão, Pears afirma que tal conotação tende a resultar em um erro lógico, como uma petição de princípio, ao restringir o falante da linguagem privada à apenas *uma* aplicação da palavra, o que minaria a base que sustenta a própria linguagem privada, já que “(...) quanto menor for a sequência de aplicações de uma palavra, maior é o escopo para a má compreensão, e apenas uma aplicação é o caso limite, com máximo escopo para má compreensão” (PEARS, 2006, p. 47).

A discussão sobre externalizar de modo público uma sensação interna “S”, levou Malherbe a afirmar que esta reflexão “tem a ver com fluxos de intencionalidade ligados ao uso das palavras, com o modo de adequação do jogo de linguagem à estratégia visada, com os contextos e situações reais em que o jogo se joga” (MALHERBE, 1981, p. 13). Logo, “S” isolado não contempla os critérios necessários para que um jogo seja possível. Por isso, consideramos que não há aqui necessariamente um solipsismo radical que abre margem para “más compreensões”, como criticado por Pears, mas somente um sinal pré-linguístico, de um sujeito para si mesmo. Isto porque, “todo signo, *sozinho*, parece morto. O *que* lhe confere vida? – Ele *está vivo* no uso” (IF § 432).

Baseando-se nestas premissas, consideramos que a crítica de Pears extrapola os limites do uso da analogia intencionada por Wittgenstein. Não tomamos a análise do signo S como um meio para justificar o solipsismo, ainda que o mesmo faça parte do pensamento de Wittgenstein. Nossa interpretação volta-se à compreensão de que

se o signo *sozinho* não traz consigo significado algum, senão na medida em que é utilizado, ao valer-se do caso do diário e do registro da sensação por meio do signo “S”, Wittgenstein intencionou seu uso a uma condição específica. Esta condição não se relaciona a um registro solipsista, que se volta ao seu próprio mundo, mas de acordo com o contexto dos próprios aforismos anteriores e posteriores, a discussão sobre a impossibilidade de verificação entre as sensações, de modo idêntico, para aquilo que é provável e semelhante. O pano de fundo que sustenta todas as possibilidades interpretativas, seja da sensação “S”, seja de qualquer outro acontecimento, não é outra coisa senão o cotidiano em que “S” pertence. Por isso, Wittgenstein afirmou que o objetivo de sua filosofia era de “conduzir as palavras do seu emprego metafísico de volta ao seu emprego cotidiano” (IF §116).

O emprego cotidiano da linguagem implica que uma proposição tem sentido, na medida em que ela está inserida em um contexto que a justifique. Nesta seara, tomando como exemplo o questionamento acerca da existência de Moisés (IF § 79), Wittgenstein problematizou que, mediante a variedade semântica que a proposição comporta, é necessário buscar uma forma de apoio.

Este ponto de apoio, longe de ser um suporte fixo, ou uma fundação para o conhecimento, é algo que se desdobra do próprio cotidiano, das referências contextuais em que a proposição é estabelecida. Assim como para compreender “S”, no aforismo 258 das IF era necessário um contexto que lhe justificasse, do mesmo modo, compreender sobre quem é Moisés, também só é possível se estabelecermos pontos de apoio, instituídos e presentes igualmente no cotidiano. O ponto de apoio escolhido pelo filósofo na continuidade do aforismo 79 de IF foi o de associar o nome Moisés ao personagem bíblico, o que lhe possibilitou estabelecer uma constelação de significados válidos. Resta, no entanto, a pergunta: Como se estabelecem os limites desses apoios?

Se no TLP a resposta era vinculada a lógica, já no aforismo 81 de IF, Wittgenstein deslocou o suporte das proposições, demonstrando que não há nada além do cotidiano que permita a significação das proposições. Para tanto, admitiu que o engano em assumir a lógica como modelo exclusivo que dá sentido às proposições é sedutor, porque a mesma prefigura uma espécie de linguagem ideal, melhor do que as outras, por possuir regras determinadas, claras e, do ponto de vista gramatical, verificáveis.

No aforismo 107 de IF, Wittgenstein afirmou que “quanto mais precisamente considerarmos a linguagem real, tanto mais forte se torna o conflito entre ela e a nossa exigência (a pureza cristalina da lógica não se deu a mim como *resultado* -, ela era, sim, uma exigência)”. Este reconhecimento sobre uma exigência, admitida durante a fase lógica e confrontada em IF, aponta que a lógica não é capaz de justificar todos os modos de significação que a linguagem estabelece, e que sua pureza funciona no âmbito teórico, enquanto na realidade, “o chão [é] áspero” (IF § 107).

Em IF, o cotidiano, em nosso entendimento, é um arcabouço que sustenta as experiências vividas e o conhecimento histórico e localmente acumulado, que fornece uma espécie de estoque de significados²², sob os quais, se assentam os jogos de linguagem na formulação das proposições. Portanto, mesmo a possibilidade de verificação das proposições, outrora compreendida enquanto um dispositivo fundamental no exercício validativo da linguagem, no âmbito de IF, assume outra dinâmica, conforme trataremos mais adiante, limitando-se às regras estabelecidas nas semelhanças de família e do jogo que a própria linguagem se institui. A validação da linguagem em IF, no cotidiano, dá-se por meio daquilo que Wittgenstein chamou de “visão de mundo” (Cf. IF, XI p. 254)²³.

Ao referir-se a “visão de mundo”, Wittgenstein retomou a ideia discutida no TLP sobre as relações entre eventos que se entrecruzam e se conectam (IF § 112) para significarem a realidade. Estas conexões, ao se estabelecerem de modo panorâmico, sustentam a linguagem na mesma medida que lhe conferem regras específicas de uso, em uma espécie de jogo. Assim, o uso da linguagem é prefigurado pelo cotidiano, na medida em que este comporta um horizonte de compreensões. Desta relação entre linguagem e o cotidiano, Valle afirmou que:

²² O uso da expressão “estoque de conhecimento” possível em determinado contexto reflete uma discussão de Alfred Shutz, pensador contemporâneo a Wittgenstein. Para Schutz, estoque de conhecimento significa o conjunto de saberes, informações e operações do dia a dia, disponíveis ao sujeito na interação com o mundo. Deste “estoque”, presente no cotidiano, os sujeitos dispõem de meios para interpretar e adaptar-se as diversas situações (SHUTZ, 1974, p. 38-40).

²³ Compreendemos a “visão de mundo” equivalendo-a a “forma de vida”, ao atribuímos ao contexto e as experiências cotidianas a responsabilidade por moldar este olhar. Isto porque, em nosso entendimento, Wittgenstein pensou o conteúdo psicológico relacionado ao comportamento como alvo essencialmente vivencial. Diferenciando-se, portanto, do behaviorismo metodológico, o filósofo “insiste que a expressão corporal não é o básico para descobrir a natureza dos conceitos psicológicos, não obstante considera-os sumamente importantes para a sua compreensão” (GIL DE PAREJA, 1992, p. 108). As vivências, ao invés de um aspecto psicológico, são compreendidas, portanto, como parte da atividade linguística comum a uma forma de vida. Além disso, na sequência desta tese, nossa análise voltar-se-á ao seu aspecto pragmático ontológico, ao analisarmos o confronto entre diferentes formas de vida e as relações de poder que sustentam estas vivências.

O uso precisa ser entendido como parte da vida, ou melhor, só pode ser realmente compreendido numa estreita correção com a *práxis* humana. Existe um nexos causal entre a atividade linguística e a ação humana que se põe em evidência pelo uso. Caberia, portanto, admitir que se existe um fundamento extralinguístico para a linguagem, este só pode ser encontrado na atividade (VALLE, 2003, p. 99).

Logo, ao afirmarmos o cotidiano como pano de fundo para a constituição da linguagem, em sua condição de uso, remetemos a uma espécie de conjunto maior em que as possibilidades de significação estão contidas em determinado contexto, sob o qual, a linguagem discorrerá. Por isso, subjaz no próprio cotidiano delimitar quais regras são necessárias durante o processo de comunicação. Esta relação de significação da realidade sob determinadas regras sustentadas entre sujeito e o cotidiano, pressupõe que o sujeito é aquele que se desenvolve na medida em que se relaciona com o meio.

Segundo Gebauer,

(...) para Wittgenstein o mais importante não é desenvolver uma nova concepção do significado da regra e do seguimento de regras; ao contrário, para ele parece tratar-se da questão sobre como é constituída a circulação da linguagem e saber entre sujeito e comunidade (GEBAUER, 2013, p.108).

Desta relação, imbricam-se dois conjuntos de conexão, um “interno” e outro “externo”, do sujeito para consigo mesmo e do sujeito em interação com a comunidade, respectivamente.

A respeito das conexões “internas”, as do sujeito para consigo mesmo, Wittgenstein afirma que existem registros em nossa mente, como se fossem imagens mentais, as quais conectamo-nos frente o processo de significação. Recorrer às imagens mentais é estabelecer um processo que Wittgenstein associa a “compreensão” (IF § 139). Neste caso, não há mais uma figuração proposicional, porque não há uma realidade exata a ser convertida em uma proposição elementar. Há, entretanto, uma apreensão da realidade que permanece na memória do sujeito e que, ao ser invocada, reveste-se de um sentido em um determinado contexto. Este processo de conexão interna entre o enunciado de uma palavra e seu significado na memória, Wittgenstein denominou de “método de projeção” (IF § 141)²⁴.

²⁴ Segundo o relato de Rush Rhees, “Wittgenstein certa vez observou o que havia de errado com sua concepção das proposições elementares no *Tractatus* é que ele confundiu o “método de projeção” com

A projeção é um modo de como compreendemos a nós mesmos e ao mundo, valendo-nos dos registros de nossa memória. Mas assim como a lógica, a projeção não passa de uma “armação”, um meio sob a qual a mente projeta significado a um som, uma sensação ou a uma imagem. Por isso, é “essencial vermos agora que temos em mente o mesmo ao ouvir a palavra; a sua aplicação, entretanto, pode ser outra. E teria o *mesmo* significado ambas as vezes? Creio que teríamos que negá-lo” (IF § 140). Isto quer dizer que, a projeção é um dispositivo intrinsecamente relacionado à sua aplicação, longe de qualquer suporte metafísico de caráter universal.

Da não universalização dos processos de projeção, desdobra-se a impossibilidade de saber exatamente a associação de significado sobre o que foi proferido (Cf. IF § 141). Sob esta perspectiva, o aforismo 258 de IF, que nos valem para dar início a esta discussão, indica que a impossibilidade de sabermos o que “S” significa, conforme registrado no diário remete a impossibilidade de compreender o que se passa em outras mentes, já que a linguagem não tem um caráter objetivo e universal²⁵.

as “linhas de projeção” (WINCH, 1969, p.12 – tradução nossa). Isto porque, em termos tractatianos “é como se o método de projeção estivesse determinado tão logo estivessem determinadas as relações afigurantes. Ocorre que, ainda que as linhas projetivas estivessem incluídas na imagem/figuração, elas não poderiam determinar de antemão seu modo de aplicação”. (SEGATTO, 2015, p. 97). Portanto, só é possível pensar em método de projeção propriamente dito, em IF, uma vez que neste caso, o significado de uma proposição é possível através da projeção de significados possíveis em um determinado contexto.

²⁵ Para Wittgenstein, as projeções recorrem constantemente ao conteúdo apreendido em nossa memória, que neste caso, funciona como uma espécie de dicionário, onde os significados estão registrados (IF §265). A ideia de um dicionário interno, como apresentado pelo filósofo, é um processo em que a mente registra determinados acontecimentos presentes no tempo e, por isso, remete a um aspecto privado. Assim, são as circunstâncias sob as quais as vivências converteram-se em registros na memória é que vão determinar o modo de significação, e a isto, não há possibilidade de verificação, o que retoma o problema do solipsismo. No âmbito privado, a internalidade desse dicionário é tamanha que torna-se impossível saber se o significado de uma determinada palavra para X consta da mesma forma no “dicionário” mental de Y (IF § 272). Para Valdés, esta impossibilidade é ainda maior, afinal, “(...) nunca podemos estar seguros de que estados mentais têm os outros, não podemos saber se têm estados mentais, vale dizer, não podemos saber se há outras mentes” (p. XXIX – Últimos escritos sobre a Filosofia da Psicologia). Apesar da dúvida, para Wittgenstein, a maioria das pessoas significa a realidade de modo aproximado, como por exemplo, ao afirmar que, pelo menos, uma parte da humanidade tem “uma” sensação de vermelho (IF § 272). Assim, o dicionário interno, sob o aspecto privado, recorre à projeção que se remete a imagem e significação que constam na própria mente de quem fala, ou seja, ao referir-se a algo, o faz por meio do uso do dicionário interno. Wittgenstein tratou esta questão a partir do seguinte exemplo: “Alguém pinta um quadro para mostrar como ele se imagina, por exemplo, uma cena num teatro. E eu digo então: ‘Este quadro tem uma dupla função; ele comunica a outrem alguma coisa como quadros e palavras o fazem – mas para o comunicador trata-se de uma exposição (ou comunicação?) de outra espécie: para ele é o quadro de sua representação tal como não pode ser para mais ninguém” (IF § 280). O caso do pintor ou do comunicador remete ao caminho pelo qual o filósofo nos direciona a compreender a relação circular entre o interno e o externo, cuja estrutura permite sustentar o sentido das palavras, mediante os jogos da linguagem. Dito de outra forma, nossa mente é cerceada por elementos externos, internalizados e significados de modo pessoal,

Esta correlação da linguagem nos aspectos privado e público, não remetem a diferenças essenciais, não se trata de uma dicotomia de mundos, porque se o fosse, Wittgenstein estaria assumindo uma posição metafísica do interior, e a memória sob a ótica do dicionário interno assumiria um caráter ontológico. Na verdade, estas diferenças são “diferenças gramaticais, e isto significa que palavras tais como interno e privado, fazem parte do jogo de linguagem dos termos psicológicos para marcar as diferenças de tais conceitos com os conceitos de outros jogos de linguagem” (DONAT, 2009, p. 452). Este dicionário interior, fundamentado na memória e que se caracteriza como uma espécie de fonte na qual buscamos significações é, antes de tudo, uma atividade baseada no uso. Assim,

As diferenças que Wittgenstein pretende estabelecer são diferenças gramaticais, e isto significa que palavras tais como interno e privado, fazem parte do jogo de linguagem dos termos psicológicos para marcar as diferenças de tais conceitos com os conceitos de outros jogos de linguagem e não para fazer afirmações metafísicas do tipo “aquilo que é interno é oculto para os demais”, que geram aparentes questões filosóficas sobre o interno e sua natureza. Proposições em que aparecem tais palavras não são explicações acerca daqueles conceitos, no sentido de apresentar definições essencialistas deles, mas simplesmente são o que Wittgenstein chama de proposições gramaticais, proposições que descrevem o modo de uso daqueles conceitos. Em outras palavras, Wittgenstein enfatiza as diferenças conceituais relativas a cada jogo de linguagem, mas essas diferenças não se estabelecem porque diferentes tipos de objetos são referidos e nomeados em cada jogo de linguagem, mas antes pelas diferenças de uso que cada tipo de conceito pode ter em seus jogos de linguagem específicos. (DONAT, 2009, p. 451-2).

Em um processo em que o sujeito fale de si mesmo, ao valer-se de um recurso público, já não fala necessariamente de si. O uso de sua fala, por tratar o eu na terceira pessoa e por valer-se de um conjunto de significados externamente apreendidos, reflete o que socialmente lhe é possível acerca de si mesmo²⁶. Este suporte social - cotidiano, é estruturado sobre alguns pontos de apoio, chamados de paradigmas.

entretanto, apesar da pessoalidade no processo de significação interna, há também a adequação com o externo, para tornar-se inteligível.

²⁶ Logo, ao falar sobre si, o sujeito fala, na verdade, de um outro, daquilo que lhes é externo, enquanto qualquer referência que intencione conectar-se ao mundo interno é impossível na medida em que a linguagem só faz sentido a partir do seu caráter público. Apesar de esta reflexão parecer bastante próxima da analogia presente no aforismo 5.6331 do TLP, discutida anteriormente acerca do olho que, ao ver, não vê a si mesmo, neste contexto, o eu é compreendido de outro modo, porque a impossibilidade de se auto representar não é, nas IF, uma condição lógica ou fenomenológica em que a representação de si, por ser uma perspectivação na terceira pessoa, esvazia-se de originalidade. Nas IF, ao olhar a si mesmo, o olho vê elementos que lhe são significativos a partir do estoque de conhecimento que o sujeito tem, bem como os recursos que lhes são possíveis em seu dicionário interno, em sua memória. Neste sentido, no TLP o sujeito é limitado fenomenologicamente, enquanto nas IF, seu limite é contextual e, igualmente, cultural. Se há uma diferença, há também uma semelhança, e ela reside no fato de que se outrora Wittgenstein reportava-se ao eu como uma espécie

Ao utilizar o termo paradigma, Wittgenstein buscou designar “(...) porções ou recortes do mundo empírico que têm a função de fundamentar ou justificar outras proposições empíricas, unidades discretas que servem como modelo fixo com o qual comparações possam ser estabelecidas” (ALMEIDA, 2010, p. 7). Assim, “existe um paradigma em nosso jogo; algo com que se compara” (IF § 50). Estes paradigmas servem como suporte para conhecer a realidade, e possibilita o reconhecimento do próprio sujeito, apoiando-se na relação de um conjunto de outros processos, igualmente empíricos²⁷. Além disso, “esses modelos são amostras escolhidas para desempenhar a função de *meios de apresentação* daquilo que se quer dizer por uma cor, uma medida, um movimento, um objeto, uma emoção etc.” (ALMEIDA, 2010, p. 7). Os paradigmas, enquanto modelos de apoio, não têm qualquer correlação com um recorte empírico, são modelos da linguagem que se aplicam no uso cotidiano.

Um dos desdobramentos desta relação entre a linguagem e o cotidiano, fundado nos paradigmas, é a de que os participantes de um jogo de linguagem tenham as mesmas referências paradigmáticas, caso contrário,

Quando um homem que conhece as regras do jogo assiste a uma partida de xadrez, a experiência que tem, quando um movimento é executado, difere da experiência de alguém que a vê sem conhecer as regras. O conhecimento das regras do xadrez faz a diferença entre os dois espectadores. A experiência não é o conhecimento das regras, mas tanto o conhecimento das regras como a experiência, ambos são chamados “entendimento” (ANDRADE E SILVA, 2009, p. 351).

Para Wittgenstein, a compatibilidade entre as referências paradigmáticas acontece na mesma medida em que “há sinais característicos no comportamento do jogador” (IF § 54), necessários para que o jogo seja possível. Estes sinais remetem a uma proximidade necessária, caso contrário, o relativismo faria com que as regras se desfizessem e, sem os paradigmas, não haveria entendimento.

de suporte para as representações, cuja impossibilidade de se reconhecer remetia ao que o filósofo denominou como sujeito transcendental, nas IF, há ainda uma espécie de manutenção deste sujeito, não necessariamente sob a perspectiva transcendental, mas como um eu capaz de acessar no cotidiano a cultura e os valores.

²⁷ Sobre esta ideia de uma estrutura servir de suporte para outra, no aforismo 53 das IF, encontramos uma reflexão análoga, em que o filósofo apresenta uma espécie de tabela, utilizada em determinado jogo de linguagem, para significarem a linguagem. O uso da tabela seria uma espécie de recurso pelo qual os participantes deste jogo se valeriam para utilizarem signos que lhes fossem comuns. Nos dizeres do filósofo: “Aquele que descreve o complexo e passa dele, na tabela, para o signo (e aquele a quem é dada a descrição pode também traduzir as palavras da mesma para uma visão de quadrados coloridos por meio de uma tabela). Poder-se-ia dizer que esta tabela assume aqui o papel que a memória e a associação desempenham em outros casos”. (IF §53)

Se há no cotidiano um suporte para a linguagem, podemos concluir que este suporte se caracteriza como um fundamento para a linguagem? O que entendemos, neste uso, como fundamento? Seria Wittgenstein um pensador fundacionista?

1.4 O cotidiano como suporte não-fundacional da linguagem

Para melhor compreender o que significa discutir se Wittgenstein era ou não um pensador fundacionista, partiremos do entendimento de que o fundacionismo é uma teoria que alega haver uma justificação epistêmica para o conhecimento (MOSEK, 1999, p. 321). Este fundamento que sustenta o conhecimento estrutura-se em dois níveis distintos: o fundacional e o inferencial. O conhecimento fundacional não precisa de comprovação ou justificação, por ser aceito epistemologicamente como uma verdade. Ele serve como uma espécie de alicerce para a construção de todo saber, porque possibilita a aquisição do outro nível de conhecimento, o inferencial. O conhecimento inferencial é secundário, porque encontra suporte no fundacional e, por isso, não é auto justificável.

Para Steup (1998, p. 90), os dois níveis do fundacionismo indicam um terceiro aspecto a ser considerado, afinal, em que medida o conhecimento fundacional carece de uma verdade epistemologicamente válida? Se o conhecimento fundacional é uma crença básica, Steup afirmou que esta crença tem duas origens, a primeira é a não-doxástica, por justificar-se em uma fonte não doxável como, por exemplo, a percepção ou a introspecção, enquanto a segunda, a doxástica, é a que se justifica em decorrência de outras crenças básicas que lhe dão suporte.

A referência doxável remete ao argumento do regresso, o que nos leva a seguinte questão: “O argumento do regresso pela existência de crenças básicas supõe que uma crença em B1 seja justificada. Ou B1 é básico ou não básico e, se B1 não é básico, então, deve haver uma opinião B2 que justifique B1. Mas para B2 justificar B1, B2 deve ser justificado por si próprio. Se B2 não for básico, então deve haver uma crença B3 que justifique B2. Assim, B3 deve ser justificado, B3 é básico, ou deve haver uma crença B4 que justifica B3. Isso regressaria ou terminaria em uma crença básica ou continua *ad infinitum*. No entanto, uma regressão infinita para justificar as crenças não podem justificar nada. Assim, atendendo a nossa suposição

que B1 se justifica, a regressão deve terminar baseando-se em uma crença” (STEUP, M., 1998, p 94 – tradução nossa)²⁸.

Neste sentido, concordamos com Moyal-Sharrock, ao situar Wittgenstein fora deste binômio doxástico e não-doxástico, ao afirmar que o que dá suporte ao conhecimento são os modos de ação, e não uma crença justificável. Assim,

O que os filósofos têm chamado de 'crenças básicas ou tácitas' não podem, às custas do regresso infinito, serem elas mesmas crenças proposicionais, e a concepção wittgensteiniana de certeza dobradiça mostra que elas não são. Enquanto epistemólogos tem sempre pensado em nossas crenças básicas como proposições, Wittgenstein as vê como regras da gramática ou limites de sentido que se manifestam como modos de ação (MOYAL-SHARROCK, 2013, p. 6)

Para Moyal-Sharrock, há um caráter prático que fundamenta o conhecimento, “(...) Com isso, Wittgenstein quer dizer que nossa certeza fundacional é uma certeza prática (não é teórica, nem proposicional, nem uma certeza advinda de uma pressuposição) que se manifesta como modo de ação (OC 7, 284-5, 395) (...) (MOYAL-SHARROCK, 2005, p. 89). A superação deste binômio e o modo como a autora situa Wittgenstein como um pensador em uma outra via, nos encaminha a uma reflexão mais aprofundada sobre o que podemos entender, de fato, sobre modos de ação.

O modo de ação é uma condição exclusivamente possível se considerarmos a interação do sujeito com o cotidiano, de tal modo que as coisas que tomamos como verdadeiras só são possíveis se decorrem desta relação. Isto levou Wittgenstein a afirmar que nossa certeza “(...) não passa de castelos no ar” (IF § 119). Com isto, o autor referia-se ao fato de que o conhecimento está condicionado à usualidade que se institui no cotidiano e, fora dele, deixa de ser inteligível.

Conjecturamos que há uma possibilidade de aprofundarmo-nos na inteligibilidade dos modos de ação, ao valermos-nos de uma analogia de Wittgenstein, em que o filósofo apresenta uma espécie de tabela de significados, sob as quais buscamos referências para possibilitar a significação. Nos dizeres do filósofo:

²⁸ A ideia de um conhecimento fundacional alicerçado em uma referência doxástica, serviu como mote para que alguns autores, como Avrum Stroll, em seu livro *Moore and Wittgenstein on Certainty* (1994), defender que Wittgenstein era um fundacionista, embora o fosse a partir de uma categoria própria e distinta do fundacionismo clássico. Nesta mesma linha, destaca-se Gertrude Conway, na obra *Wittgenstein On Foundations* (1989) por também defender uma leitura fundacionista, sobretudo, do filósofo em DC.

Aquele que descreve o complexo leva consigo uma tabela e procura nela cada elemento do complexo e passa dele, na tabela, para o signo (e aquela a quem é dada a descrição pode também traduzir as palavras da mesma para uma visão de quadrados coloridos por meio de uma tabela). Poder-se-ia dizer que esta tabela assume aqui o papel que a memória e a associação desempenham em outros casos (IF § 53).

Ao utilizar a tabela, como saberemos qual significado escolher, frente a determinado signo? Em nosso entendimento, é o modo de ação que nos indicará, mediante a experiência da vivência do cotidiano, que “R” signifique – em *uma* determinada ocasião – A e não B. A experiência e a ação, por suportarem a relação entre o sujeito e o cotidiano, são os elementos que permitem “ver conexões” (IF § 122) entre os acontecimentos e mediar seus respectivos significados, por meio da exposição dos conjuntos de significados compatíveis no cotidiano.

Para o filósofo, “o conceito de exposição de conjunto tem para nós um significado especial. Ele designa nossa forma de exposição, a maneira de vermos as coisas” (IF § 122). Esta visão panorâmica que as conexões tratam de significar é o que permite, por exemplo, entender o aforismo 147 de IF, que o aluno, por exemplo, consiga descrever corretamente a série de 0 a 9, como veremos adiante.

As conexões que instituem esta visão panorâmica do cotidiano são assimiladas como uma consequência da observação do próprio cotidiano, na medida em que o sujeito gradativamente internaliza os paradigmas que lhe são familiares. Por isso, “saber” estabelecer estas conexões, goza de um estreito parentesco com a gramática das palavras “poder” e “ser capaz” (IF §150). Assim, ao “saber” sobre determinado significado presente no cotidiano, ao tomarmos a conexão existente entre 0 a 9, por exemplo, o sujeito o faz na medida em que “pode” reproduzir tal conexão, porque entendeu – na prática – sua regra de funcionamento e, por isso, “é capaz” de entendê-la.

Sobre isto, Wittgenstein esclarece que:

Imaginemos o seguinte exemplo: A anota séries de números; B fica observando-o com o intuito de achar uma lei na sequência dos números. Tendo conseguido, grita: “Agora sou capaz de continuar!” – Esta capacidade, esta compreensão é, portanto, algo que se dá num instante. Verifiquemos então: O que é que se dá aqui? – A escreveu os números 1, 5, 11, 19, 29; B diz que sabe continuar. O que aconteceu? (...) (IF § 151).

Depois de expor este exemplo, o filósofo teceu uma série de possibilidades que levaram B a entender o que A estava fazendo. A aprendizagem de B decorreu de uma espécie de método de *tentativa-erro*, em que várias foram as possibilidades de tentar

compreender qual conexão há entre os números supracitados, até que B conseguiu encontrar um padrão, mediante a fórmula $a_n = n^2 + n - 1$, que se confirmou na medida em que o próximo número foi equivalente ao apresentado.

A própria ideia de compreensão, tal qual descrita no aforismo 152 de IF está intimamente ligada a internalização do que se observa, ou seja, não basta a mera aplicação da fórmula, o que importa é entender a sua aplicação e como, mediante a mesma, há a possibilidade de prosseguir com determinada tarefa. É por isso que o fundamento da verdade, para Wittgenstein, a nosso ver, está fundado na ação, que se desdobra no cotidiano.

Deste modo, apesar de haver regras rígidas que de algum modo sustentam o jogo da linguagem, elas o são na medida em que são úteis e necessárias, já que para além deste caso, não há nada que a fundamente. O cotidiano, ou com o próprio filósofo tratou como “linguagem do dia a dia” (IF § 119), é o que permitiria que “S” se tornasse compreensível, caso seguisse as regras do jogo linguístico, para que outro sujeito, por aproximação, entendesse seu sentido.

Em desdobramento a esta questão, imaginemos que um sujeito A tenha seu cotidiano fundado em pressupostos absolutamente diferentes de um sujeito B. Neste caso, ainda que tentassem estabelecer algum tipo de acordo sobre o que “S” significa, as referências mentais de A em relação a B impossibilitariam qualquer tipo de compreensão, nem por aproximação, de qualquer significado comum. A isto, se deve o fato de que o cotidiano é quem determina tudo o que A sabe, porque serve como arcabouço dos paradigmas que significam a sua realidade, ao passo que B, distante desta semelhança, recorreria a paradigmas incompatíveis a A. Por isso, “se um leão pudesse falar, nós não seríamos capazes de entendê-lo” (IF, XI, p. 289).

Se tomarmos como referência os registros de Wittgenstein em seu Diário, ao longo da Primeira Guerra Mundial²⁹, encontramos uma série de menções que relatam suas angústias e reflexões existenciais. Dentre suas anotações, tomemos uma como exemplo, a do dia 22 de outubro de 1914: “Prosseguimos combatendo aqui por perto. Ontem, um duro canhão. Trabalho muito. O dia todo fico em pé. _____” (DS, p.75). A

²⁹ O *Diário* de Wittgenstein foi dividido em duas edições, uma de cunho filosófico, considerada como uma *ProctoTractatus*, e a outra com as anotações que lhe era pessoais, sem a pretensão de reflexões mais profundas, senão a manifestação de angústias e pensamentos. Sobre a edição que consta os registros pessoais do filósofo, conferir: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diarios Secretos* – Edición. BAUM, Wilhelm. Madrid: Alianza Editorial, 2008. A partir de então, as citações que serão feitas ao longo desta tese serão de nossa tradução.

única forma de compreendermos a intensidade de toda angústia vivenciada e registrada durante o conturbado período por ele enfrentado, ainda que por aproximação, pauta-se na reconstituição do contexto em que ele estava inserido. Para tanto, partimos da conjectura de que todas as sensações do pensador fossem subsumidas ao signo “S”, tal qual enunciado no aforismo 258. Neste caso, que poderemos saber de “S”?

Por aproximação, o único meio de saber efetivamente o que quer dizer “S” é aproximando-se do cotidiano do pensador, ao tomarmos como suporte os acontecimentos pertinentes ao período em que “S” foi registrado³⁰. A saber, durante o período de outubro de 1914, a frente ocidental, composta de um lado pelos franceses e britânicos e, de outro pelos alemães e austro-húngaros, fizeram constantes manobras na tentativa de cercar os inimigos. Os combates se aproximaram do Mar do Norte, enquanto uma estratégia para o acesso ao mar, tanto para fugas, se necessário, mas também para busca de possíveis reforços. Neste cenário, entrou em cena a guerra de trincheiras, em que o combate se estendeu por cercos de grandes escalas. Estima-se que estas trincheiras tenham se estendido por mais de três mil quilômetros. Logo em seguida, o Império Otomano que havia bloqueado o acesso aos estreitos, isolando a Rússia, entra em guerra ao lado dos impérios centrais, incluindo aí o exército austro-húngaro que Wittgenstein fez parte. Durante as trincheiras, a guerra não cessava e, dia e noite, os tiros eram constantes. Wittgenstein, dentre outras funções, era obrigado a ficar em prontidão o dia todo, em meio ao fogo cruzado³¹.

Em meio ao cotidiano de guerra, várias vezes Wittgenstein reafirmou para si mesmo que se sentia mal, que não estava realmente feliz (DS, p. 74), e que o convívio com pessoas “horrorosas” o atormentava profundamente (DS, p. 95). Estes registros aliados ao contexto nos possibilitam aproximar-se do que “S” significa. Do ponto de vista solipsista “S” é uma sensação única, restrita ao próprio sujeito, entretanto, do ponto de vista do cotidiano, “S” reflete os acontecimentos que lhe são diretamente relacionados. Por outro lado, sem esse contexto, afirmações do tipo “trabalho muito”,

³⁰ Sobre os principais acontecimentos da Primeira Guerra Mundial, conferir: HART, P. *La Gran Guerra (1914-1918). Historia militar de la Primera Guerra Mundial*. Barcelona: Editorial Crítica, 2014.

³¹ Sobre o aspecto histórico ver VEIGA, F.; MARTÍN, P. *Las guerras de la Gran Guerra 1914-1923*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2014 e LAWRENCE, L. *Prima guerra mondiale. La rivoluzione globale*. Torino: Einaudi, 2014. Nestas obras, os autores apresentam com detalhes os processos históricos que marcaram a participação do exército austro-húngaro que Wittgenstein fez parte, durante o período da Primeira Guerra Mundial.

ou ainda “o dia todo fico em pé” (DS, p. 75), não nos permitiram entender quase nada do que “S” significa.

Ao tomarmos o cotidiano como um suporte não fundacionista para a significação da realidade do sujeito, desdobra-se uma condição antropológica que estabelece os modos de ação em determinada cultura e valor. Para tanto, valeremo-nos da análise de um dos primeiros aforismos que consta a reflexão direta acerca da importância da experiência na apreensão do cotidiano, o aforismo 147 de IF. Por intermédio dele, analisaremos possíveis implicações e relações com demais passagens de IF, para discutirmos o papel da experiência nesta circularidade, enquanto um elemento central que justifica o modo de ação.

O aforismo em questão é o seguinte:

“Mas como ela pode ser isto? Se *eu* digo que compreendo a lei de uma série, não o digo baseado na *experiência* de que eu, até agora, tenha empregado a expressão algébrica deste e daquele modo! Em todo caso, sei por mim mesmo que tenho em mente esta e aquela série; não importa até que ponto eu a desenvolvi realmente.” – Você quer dizer, portanto, que você sabe a aplicação da lei da série, mesmo abstraindo-se totalmente de uma recordação das aplicações reais a determinados números. E você dirá talvez: “Evidentemente” pois a série é infinita, enquanto que o fragmento de série, que pude desenvolver, finito”. (IF § 147).

A ideia abordada na citação remete a uma discussão que se inicia no aforismo 145, ao tratar do caso de um aluno que, ao observar, aprendeu a ordenar corretamente a sequência de números contidos no intervalo entre 0 e 9. Mas, o que garantiu o acerto desta ação? Para o filósofo, o acerto está na *frequência* (IF § 145), bem como as conexões corretas estabelecidas entre os números, em ordem crescente. No entanto, Wittgenstein se questiona se esta ação do aluno permite a conclusão de que ele efetivamente “dominou o sistema?” (IF § 145).

Neste sentido, Wittgenstein analisa a diferença entre compreender e aplicar a compreensão, já que o primeiro caso é de ordem puramente abstrata, enquanto o segundo caracteriza-se como a materialização do primeiro. A compreensão seria verificável se este aluno do exemplo, ao invés de ater-se ao número 9, continuasse a sequência indefinidamente. Em desdobramento a esta afirmação, resulta que “a aplicação permanece um critério da compreensão” (IF § 146).

Esta aplicação é o que vai diretamente desembocar na experiência, tal como fora descrita no aforismo 147 de IF. Em nosso entendimento, é a experiência que, na prática, sustenta os modos de ação. Por isso, a distinção entre compreender enquanto

um ato puramente racional e a sua devida aplicação é a marca desta condição que, extrapolando o exemplo aritmético, nos leva a reflexão sobre como esta experiência marca o mundo do sujeito, afinal, remete ao que Wittgenstein chamou de formas de vida³². Estas formas de vida apontam para uma antropologia wittngesteiniana³³ cujos meios de significação só fazem sentido enquanto partícipes de um mesmo cotidiano, em uma relação circular entre sujeito e cultura.

Embora Spaniol (1990, p.14) estabeleça uma análise com outros propósitos, há algumas implicações que nos possibilitam compreender que estas formas de vida têm um aspecto naturalista, ainda que este naturalismo não esteja restrito ao aparato biológico do ser humano. Isto porque, em um primeiro plano da expressividade humana, estariam os elementos biológicos ou instintivos, como uma sensação de dor, por exemplo, no entanto, há também outros elementos claramente de natureza cultural, como por exemplo, a maneira de expressar a dor, já que em Wittgenstein,

O essencial das vivências privadas não é que cada um possua seu exemplar, mas que nenhum saiba que se o outro tem também isto ou algo diferente. Seria pois possível a suposição – ainda que não verificável – de que uma parte da humanidade tenha uma sensação do vermelho e outra parte uma outra sensação (IF § 272).

³² De acordo com Peruzzo (2011), “A noção de formas de vida não acaba sendo definida por Wittgenstein, pois ela adquire significado na conjunção com os jogos de linguagem e com as regras utilizadas nas mais variadas circunstâncias. A forma de vida consistirá na concordância de respostas de qualquer certa comunidade linguística, o que conseqüentemente, desemboca na concordância de juízos e definições dentro de um discurso com valor de verdade” (p. 79). Por outro lado, Newton Garver, no seu livro *This complicated form of life* cita Max Black como um autor que considera a noção de “forma de vida” de Wittgenstein como propositadamente obscura, “(...) uma expressão deliberadamente vaga, que não tem implicações sérias e para a qual seria um erro procurar maior esclarecimento” (GARVER, 1994, p. 237). Em nossa tese, tomamos por forma de vida o “ambiente” constituído por um cotidiano compartilhado, possibilitando a partilha de regras comuns para que jogos de linguagem sejam jogados.

³³ Wagner (2011) justifica que a possibilidade de uma antropologia a partir de Wittgenstein sustenta-se na hipótese de que as discussões que o autor teve com etnólogos, psicólogos e antropólogos como Frazer, Bronislaw Malinowski, Eduard Sapir, Charles Samuel Myers, Arthur Maurice Hocart e Piero Sraffa, o influenciaram diretamente em seus pensamentos sobre uma Antropologia Filosófica. Além disso, ao dialogar diretamente com as obras de Frazer, Wittgenstein questionou uma interpretação evolucionista da cultura, justamente por pressupor que não há uma essência que possa caracterizar uma evolução, demonstrando que a compreensão do sujeito está diretamente ligada aos processos de semelhança de família, que resultariam em formas de vida. Ainda, sobre o aspecto antropológico possíveis a partir das formas de vida, Gebauer (2013), afirma que tal compreensão resulta em uma virada antropológica, não porque pretende prefigurar uma antropologia propriamente dita, mas porque assume um caráter particular ao conceber as atividades do cotidiano diretamente relacionadas às ações práticas do homem, já que “os gestos correntes numa sociedade têm significados compreensíveis para todos, não possuem estrutura lógica nem relação afiguradora com o mundo. Eles são ações” (GEBAUER, 2013, p.65).

Para Haller (1990, p. 139), há nestas vivências uma expressão sociocultural. Segundo Haller, Wittgenstein parte de exemplos que envolvem grupos, tribos e sociedades, e o modo como se comportam compatíveis aos costumes, práticas e distinções que lhe são familiares³⁴. Este aspecto sociocultural em que decorre a ação faz com que os padrões que regem a linguagem não sejam expostos como algo teórico, “(...) mas como um *meio* de exposição” (IF § 50 – grifo nosso).

Este *meio* de exposição, isto é, o caráter usual do qual a linguagem se reveste, gradativamente nos é naturalizado, tanto que, não há espanto por exemplo, se alguém está habituado a entrar em um quarto e ver nele os mesmos objetos (IF §602). Esta naturalização da internalização dos elementos do cotidiano é a chave daquilo que perfaz a relação entre o sujeito e o seu modo de ação, ao familiarizar-se com um conjunto de semelhança de significações sobre a realidade.

Além disso, para Wittgenstein, também à Filosofia seria necessário assumir uma postura cotidiana e usual de pensamento, por não existir “(...) *um* método em filosofia, o que existe são métodos, por assim dizer, diferentes terapias” (IF § 133). Este recurso pragmático³⁵ não é necessariamente um método artificialmente criado, é antes de tudo, o modo como a própria linguagem funciona e, em desdobramento, toda significação da realidade. Assim, “É preciso ressaltar o fato de que em nenhum momento de *Investigações* Wittgenstein oferece uma definição ou uma teoria sistemática acerca da noção de significado como uso” (DONAT, 2008, p. 32).

O funcionamento da linguagem no plano cotidiano está condicionado, portanto, a sua aplicação, ao uso, afinal, “não se pode adivinhar como uma palavra funciona. É preciso que se *veja* a sua aplicação” (IF §340). Este “olhar” que percebe a aplicação

³⁴ Dall’Agnol problematiza a compreensão sociocultural de Haller, contrapondo-a a um conceito “quase-biológico”. Para Dall’Agnol, “parece claro (...) que a primeira observação a fazer é que o conceito forma-de-vida é um conceito quase-biológico (...), isto é, corresponde, grosso modo, ao conceito de espécie, nesse caso, à espécie humana. Nas diversas passagens citadas, Wittgenstein contrapõe seres humanos, por exemplo a cachorros, como exemplos de formas-de-vida, apontando semelhanças e diferenças” (2009, p. 283). Sem desconsiderar a reflexão de Dall’Agnol, tomaremos a leitura sociocultural de Haller sobre as formas de vida, para desenvolver nossa tese sobre o papel do cotidiano em seu aspecto prático, como suporte para o conhecimento.

³⁵ Nosso ponto de partida é a premissa de que a naturalização de determinados elementos do cotidiano é resultado de um processo pragmático, isto é, oriundo de uma relação pragmática e empírica com o cotidiano. Este processo pragmático é um movimento coletivo, o que implica em um conjunto de referências que se sustentam no cotidiano, capazes de orientar a significação da linguagem em seus diversos jogos. Acerca da expressão pragmatismo, para não incorrer em uma confusão semântica, Peirce preferiu o termo *pragmaticismo*, por considerar que pragmatismo é associado a uma carga conceitual que extrapola seu significado original (PEIRCE, 2002). Para Moyal-Sharrock, a aproximação entre Wittgenstein e o pragmatismo é preciso ser feita de modo cauteloso, “porque [Wittgenstein] não quer que seu uso do uso seja confundido com a utilidade do uso. Para ele, não é que uma proposição é verdadeira, se é útil, mas que o uso dá à proposição seu sentido” (MOYAL-SHARROCK, 2003. p. 1).

das palavras, contudo, não se esgota na linguagem, pelo contrário, é a linguagem que tenta significá-lo no âmbito do cotidiano. Isto quer dizer que é possível pensar sem falar.

Nosso objetivo nas análises tecidas ao longo do primeiro capítulo teve como ponto central a discussão sobre o modo como o cotidiano apresentou-se na filosofia de Wittgenstein, perpassando a fase lógica, fenomenológica gramatical e, por fim, culminando na linguagem em sua condição usual, no âmbito estritamente do cotidiano. Em IF, o cotidiano é o espaço em que se desenvolvem os acontecimentos, a cultura e o valor e é dele que se torna possível a significação da linguagem. Em nosso entendimento, não há como pensar em uma reflexão sobre a história em Wittgenstein, sem levarmos em consideração o cotidiano, por isso, nosso esforço inicial voltou-se à sua compreensão.

O gradativo abandono de qualquer aspecto metafísico e, conseqüentemente, de qualquer perspectiva fundacionista associada à linguagem levou Wittgenstein à compreensão da linguagem sob o aspecto contextual em que os jogos se desenvolvem. No intuito de aprofundar os desdobramentos desse cotidiano, tomando-o como pano de fundo para a análise historiográfica, em seguida, faremos uma incursão sobre o modo como o cotidiano é instituído e como, dele, há a construção da verdade e da certeza.

CAPÍTULO 2

A HISTÓRIA E O COTIDIANO EM WITTGENSTEIN

Mas a história contemplada não é um devir puro; é uma imagem na qual o processo de produzir-se sempre predomina o produto. (SPENGLER, 1973, p. 93)

Como vimos no capítulo anterior, Wittgenstein atribuiu diferentes modos de compreensão sobre a temporalidade no processo de significação da linguagem. Este percurso teve como objetivo estabelecer uma incursão sobre como tempo espacializado converteu-se em cotidiano. Este cotidiano, marcado pela prática do dia a dia, passa a servir como uma espécie de fundamento pelo qual se sustentam os jogos de linguagem. Para compreendermos melhor este “fundamento”, neste capítulo, nossa argumentação se funda em dois eixos centrais, i) a começar com a questão da verdade, tomando como referência as obras IF e DC. Nesta seara, analisaremos como uma proposição é tomada por verdadeira e, em desdobramento a isso, quais são os processos que implicam em jogos de linguagem, que também são jogos performáticos. Em seguida, ii) partiremos para a análise sobre quais são os fundamentos sobre os quais um argumento é tomado como verdadeiro no interior dos jogos de linguagem e performático, sem que para isso, incorramos na associação de Wittgenstein a qualquer tipo de fundacionismo.

Para tanto, analisaremos em IF, o papel das experiências passadas como fator preponderante no processo de significação da realidade. Por isso, discutir a questão da história tomando como referência o pensamento de Wittgenstein, nos leva a estabelecer uma análise sobre o modo como se institui a verdade, ainda que sua estrutura pressuponha exclusivamente um caráter prático e, igualmente, volátil a suscetibilidade ao cotidiano.

O cotidiano, neste sentido, está diretamente relacionado a um tipo de espaço em que as convenções compreendidas como verdadeiras são estabelecidas e, igualmente, naturalizadas. Por isso, a discussão sobre a verdade é uma questão fundamental neste capítulo, não sob a perspectiva de algo que seja irrefutável, mas de um conjunto de convenções históricas que se ligam ao passado, das práticas que geraram costumes e valores e, por isso, da própria história, aplicada àquilo que trataremos como um processo semiótico de transmissão de significados.

Vale ressaltar que, por história, não buscamos estabelecer categorias de análise capazes de nos permitir um olhar sistemático sobre o passado, a fim de compreender todos os fatos e, então, significá-los. Buscamos compreender, como o passado histórico é, de algum modo, em IF, uma forma de significar a realidade, sob a perspectiva da linguagem, revestindo determinadas expressões ou comportamentos como verdadeiras ou caracterizando-os como válidos, respectivamente. Logo, a ideia de história aqui, parte de uma compreensão não factual, mas gramatical, sobre os dispositivos pelos quais determinadas convenções se estabelecem e passaram a valer como referência para as demais.

Neste sentido, conjecturamos que não há na filosofia de Wittgenstein a possibilidade de uma genealogia da verdade, tomando por genealogia a compreensão de que em algum momento a verdade é criada e passa a exercer uma função específica mediante o motivo de sua criação. Entretanto, como veremos ao longo deste capítulo, para Wittgenstein, uma verdade se assenta em convenções arbitrárias que justificam determinadas práticas que, ao se modificarem, modificam igualmente as verdades. Portanto, mais do que uma gênese, defendemos que há um processo circular entre a convenção que parte da necessidade de algumas verdades em relação ao seu contexto ou, como trataremos adiante, entre o *sujeito-empírico* e o *cotidiano-corno-horizonte-de-sentido*.

2.1 A questão da verdade e da certeza em IF e na DC

Há uma extensa discussão sobre a classificação das fases filosóficas de Wittgenstein, o que equivaleria a diferentes momentos do autor, frente diferentes perspectivas de análise. Neste sentido, alguns autores afirmam que em IF, até a primeira parte, estão na segunda fase, enquanto a segunda parte de IF e a DC estão na terceira fase de Wittgenstein. Na opinião de Von Wright, Wittgenstein havia completado a IF já em 1945, os trabalhos que se seguem em 1946 marcam uma nova direção no pensamento do filósofo (VON WRIGHT, G. H, 1982, p. 136). Por isso, ao ser publicada a primeira edição das IF, Von Wright junto a G. E. M. Ascombe e R. Rhees, afirmou que se Wittgenstein "(...) tivesse publicado sua obra, teria deixado fora grande parte do que agora perfaz mais ou menos as trinta últimas páginas da primeira parte e, no seu lugar, teria inserido o conteúdo da segunda parte, acrescentando outro material" (IF, Nota dos editores, p. 05).

Para Moyal-Sharrock, afirmar esta distinção entre segunda e terceira fase em Wittgenstein não significa que ele não tenha escrito antes sobre epistemologia, filosofia psicológica ou filosofia das cores, senão, porque a partir disso, estes temas tornaram-se centrais em sua reflexão (MOYAL-SHARROCK, 2004, p. 03). Por isso, na obra DC, Wittgenstein partiu da compreensão de que à gramática, soma-se a vida, enquanto uma maneira de agir, mediante diferentes situações. Entretanto, não assumiremos esta diferenciação, não porque desconsiderarmos o que constam na crítica destes e de outros comentadores de Wittgenstein, mas porque em nossa análise, esta discussão situa um problema presente tanto em IF, quanto na DC, sem contradições ou diferenciações e, por isso, trataremos estas obras como complementares.

Desta complementaridade, situamos a questão da verdade e da certeza. Esta relação entre verdade e certeza sustenta, em nosso entendimento, aquilo que tratamos como fundamentos das convenções, que se estabelecem ao longo da história, tanto dentro do que se considera como verdadeiro, falso, válido ou inválido, como também no que diz respeito a condutas e comportamentos que são aceitos ou repudiados. Dito de outro modo, a correlação entre verdade e certeza não se pauta em uma objetividade, é antes, uma construção possível na medida em que é significada e produzida pela linguagem. Por isso, há uma diferença fundamental entre certeza e conhecimento, afinal:

Wittgenstein emprega e considera várias outras expressões para além do termo ‘certeza’, mas o que ele exclui desde o princípio é que esta confiança seja um conhecimento: ‘Se tu sabes que aqui está uma mão, nós te concedemos tudo o mais’ (DC 1). Claro, ele não deixa as coisas por isso mesmo; grande parte do Da Certeza é dedicada a expor a distinção entre certeza e conhecimento. (MOYAL-SHARROCK, 2015, p. 04).

São as certezas básicas que temos que constituem nossa imagem de mundo, no entanto, o próprio Wittgenstein as considerou como “mitologia” (DC § 95), não no sentido de que ela é uma imagem mistificadora, mas no sentido de que ela é uma imagem que não está fundamentada na ciência e no conhecimento. Nas IF, a certeza de se obter a verdade é expressa como uma forma de indução, mediante experiências anteriores. Nos dizeres do filósofo, “A certeza de que posso continuar após ter tido esta vivência – por exemplo, depois que vi esta fórmula – fundamenta-se simplesmente na indução” (IF § 325). Logo, Wittgenstein não toma a certeza como

um conhecimento, porque para ele, o conhecimento institui-se como uma verdade justificada através da indução.

A indução é o processo pelo qual o sujeito passa a acreditar que há, “mitologicamente” uma espécie de relação causal entre a sucessão de resultados dos acontecimentos anteriores, que passam a validar futuras experiências. Portanto, embora não haja uma relação necessária entre A e B, se A em outros momentos apresentou-se conectado a B, tornamo-nos inclinados a crer que A estabelece uma relação causal com B, tal qual a indagação do filósofo ao perguntar: “(...) eu sempre me queimei numa chama, portanto, isto vai acontecer agora também?” (IF § 325).

O aspecto experiencial que remete a indução se ancora no que passaremos a chamar de uma *razão convencional*. Sobre esta razão convencional, Wittgenstein afirmou ser um “(...) sistema de hipóteses, de leis naturais, no qual consideramos o fenômeno da certeza” (IF § 325). A convencionalidade presente nesta razão justifica-se na medida em que se pauta em um processo de aprendizado, capaz de gerar uma sensação de garantia de que determinados fenômenos são possíveis, sem a necessidade da experiência direta. Por isso, não há surpresa em largar o livro, e ele cair (IF § 324), de tal modo que não há qualquer necessidade de soltá-lo para chegar a tal conclusão. Ao afirmar que a razão é igualmente um fator da certeza, há também nela um processo indutivo.

Fica claro que a indução não é, de fato, um fundamento para a verdade. A certeza de tê-la encontrado não passa de um processo mental ligado ao costume, no sentido humeano, já que resta à verdade qualquer estrutura sólida que a sustente. Logo, “(...) no que diz respeito ao sentido de segurança: muitas vezes digo a mim mesmo: “Estou certo de que são ... horas”, e num tom mais ou menos seguro etc. Se você perguntar pelo *fundamento* desta segurança, não tenho nenhum” (IF § 607).

Mesmo sem haver qualquer *fundamento*, a intangibilidade que perfaz o estado psicológico de quem acredita seguramente poder saber as horas, nada mais é do que uma condição necessária para que a própria linguagem seja possível, através de uma perspectiva, como o próprio Wittgenstein admitiu, de que não posso “serrar o galho sobre o qual estou sentado” (IF § 55). Este “galho” de apoio, isto é, este sistema de convenções sob o qual se assenta a verdade, foi retomado na obra DC.

Em DC, Wittgenstein distancia-se de Moore, além de também discordar do ceticismo, porque ambos – Moore e os cétricos – de algum modo tomam com ponto de referência para o conhecimento a necessidade de haver um fundamento para a

verdade (ou para a dúvida). Entretanto, se não há qualquer fundamento, o que legitima as proposições, de modo que elas caracterizem-se como verdadeiras?

Este questionamento fica implícito já nos primeiros parágrafos da DC, na pergunta: “veja-se agora: pode alguém enumerar o que sabe (como Moore)?” (DC § 6), e logo em seguida, Wittgenstein respondeu de modo incisivo, “Diretamente assim, não o creio” (DC § 6). Para melhor compreender esta passagem, faz-se necessário entender como Moore compreendia o fundamento do conhecimento, e, em seguida, quais argumentos Wittgenstein utilizou para criticá-los.

Para Moore a certeza reflete um conhecimento, possível por recorrer ao seu caráter empírico, fundado no senso comum. Logo, há o alcance da verdade e, sobre ela, é igualmente possível à certeza. Desta afirmação, desdobra-se a ideia de que a negação do acesso à verdade não seria viável, uma vez que as hipóteses céticas, como a da existência do sonho ou de um deus enganador, ao sugerirem que o conhecimento empírico não é confiável, estaria fadada ao erro, porque possuímos, efetivamente, somente conhecimentos que resultam de fatos empíricos (MOORE, 1970, p. 165).

Este conhecimento empírico justifica-se em três condições elementares, a primeira é que a premissa da prova deve ser distinta da conclusão almejada, a segunda na necessidade de que conheçamos com absoluta certeza a verdade da premissa, e a terceira, é a indispensabilidade de que a conclusão almejada possa ser inferida efetivamente da proposição expressa pela premissa em questão (PEREIRA, 1995, p. 112). Logo, em desdobramento a estes critérios, o conhecimento empírico reveste-se de uma organização lógica e racional, o que subsidia a possibilidade de uma verdade que, sem qualquer pretensão metafísica, reveste-se de características que lhe permitem uma certa dose de certeza.

Pautando-se nesta compatibilidade entre sentidos e razão, Moore conjecturou que

(...) longe de ser verdade, como Kant declara ser sua opinião, que existe apenas uma prova possível da existência de coisas fora de nós, qual seja, a que ele apresentou, posso dar agora uma série de provas diferentes, cada uma das quais é uma prova perfeitamente rigorosa; e que em muitos outros momentos estive em posição de dar muitas outras. Posso provar agora, por exemplo, que duas mãos humanas existem. Como? Mostrando minhas duas mãos e dizendo, enquanto faço um gesto com a mão direita, “Esta é uma mão”, e acrescentando, enquanto faço um certo gesto com a esquerda, “e esta é outra”. E se, ao fazer isso, eu provei *ipso facto* a existência de coisas externas, todos verão que posso também fazê-lo agora de inúmeras outras maneiras: não há necessidade de múltiplos exemplos (MOORE, 1970, pp. 145-146).

Ao afirmar que não há a necessidade de múltiplos exemplos, porque lhe parecia claro o fundamento que garante a verdade acerca da existência das mãos, Moore pressupôs que se as premissas são verdadeiras, é possível concluir que é de comum acordo, com base em tais premissas, que este conhecimento é válido. Portanto, para Moore, haveria no senso comum, como no exemplo das mãos, uma revelação de algo que fundamenta-se em uma evidência, muito embora nem sempre possamos determinar quais sejam elas (GLOCK, 1998, p. 73).

Wittgenstein afirmou, sobre a questão das mãos, que:

Se você, de fato, sabe que *aquí está uma mão*, admitiremos tudo o mais. Quando alguém diz que uma certa proposição não pode ser provada, evidentemente que não quer dizer que não possa ser derivada de outras proposições; qualquer proposição pode ser derivada de outras. Mas estas podem não ser mais certas do que a já mencionada. (A este respeito existe um comentário interessante de H. Newman) (DC § 1).

A discussão sobre a certeza da mão aponta para a ideia de que nem todos os fatos ligados à autoconsciência estão isentos da crença fundacionista, isto é, de pressupor a necessidade de um fundamento que garanta a verdade de uma proposição, afinal, estamos cercados de verdades (STROLL, 2004). Em relação a Moore, Wittgenstein procurou demonstrar, em DC que ele equivocou-se, da mesma forma que equivocaram-se os céticos clássicos. Para Wittgenstein, não faria sentido afirmar, como pretendeu Moore, que temos o conhecimento de nossas mãos, já que tanto uma dúvida, quanto uma afirmação de conhecimento da verdade de tais opiniões estariam igualmente fadadas à necessidade de algo que lhes distinga.

Assim, não estaria claro qual é o limite da dúvida inteligível, o que é verificável nos aforismos: “Quem quiser duvidar de tudo não chegaria tampouco à dúvida. O jogo da própria dúvida pressupõe a certeza” (DC § 115); “Uma dúvida, que de tudo duvidasse, não seria nenhuma dúvida” (DC § 450); e “Fazemo-nos uma falsa ideia do duvidar” (DC § 249). Nestas passagens, a refutação de Wittgenstein à possibilidade de qualquer conhecimento empírico com a pretensão de verdade, torna-se evidente, dado que a própria dúvida precisa de um ponto de apoio, e é justamente neste ponto de apoio que reside o problema, já que sobre ele não há qualquer possibilidade de verificação.

Do pensamento filosófico de Wittgenstein, chegamos as seguintes considerações: se for possível que os nossos sentidos nos enganem alguma vez, em

relação à realidade externa e as nossas opiniões, então é razoável supor que podemos estar sempre sendo iludidos. Ainda, se pressupomos o engano, podemos admitir que já fomos, de alguma maneira, mais ou menos iludidos pelas nossas experiências e, conseqüentemente, é igualmente razoável inferir que nossas percepções e opiniões não estabeleçam relação necessária com as coisas externas. Além disso, o raciocínio ligado ao engano não se sustenta, porque a premissa de que já fomos iludidos constataria que, para sabermos acerca de ilusão, deveríamos poder pressupor que em algum momento tivéssemos acesso a uma verdade, a qual, poderíamos tomar como referência para atestar o engano. Por isso, “não adianta nada dizer “talvez nos enganemos”, quando a evidência presente não for confiável, se nenhuma evidência for confiável” (DC § 302). O pensamento de Wittgenstein parte, portanto, de outro princípio, não se fundando na realidade empírica, como propôs Moore, mas de sua condição gramatical.

Ora, se tudo pode ser dubitável, então, “(...) quando realizo experiências, não duvido da experiência do aparelho que tenho diante dos olhos. Tenho uma série de dúvidas, mas não esta” (DC § 337). Isto significa que no processo usual do conhecimento, a *dúvida*, apesar de possível, deve ser em alguns casos desconsiderada, em seu aspecto gramatical, para que os jogos de linguagem sejam possíveis. Por isso, em uma analogia, Wittgenstein afirmou que “quando escrevo uma carta e a entrego ao correio, suponho que ela chegará, confio nisso” (DC § 337). Este jogo de confiança, entretanto, não é um fundamento, um suporte fixo para a ideia de verdade, é antes de tudo, uma necessidade linguística.

Neste sentido, não seguimos a interpretação de Avrum Stroll, em seu livro *Moore and Wittgenstein on Certainty* (1994), ao defender que Wittgenstein era um fundacionista, embora o fosse em uma categoria própria e distinta do fundacionismo clássico. Para Stroll, Wittgenstein era um fundacionista não proposicional, isto é, um fundacionismo que existe, “não depende de provas ou até mesmo de argumentação explícita” (STROLL, 1994, p. 27, tradução nossa). Nesta mesma linha, diferenciamos também de Gertrude Conway, na obra *Wittgenstein On Foundations* (1989) por também defender uma leitura fundacionista, sobretudo, do filósofo em sua obra *Da Certeza*.

Nosso distanciamento à interpretação destes autores justifica-se por compreendermos que sem nenhum fundamento confiável para considerarmos uma opinião observacional como verdadeira, também não há como justificar qualquer

evidência para questionarmos a verdade a respeito desta própria proposição, isto porque a dúvida só é efetiva quando se estabelece no interior de um jogo de linguagem (DC § 24). Logo, este fundamento não faz de Wittgenstein um fundacionista, ao admitir que o jogo de linguagem precisa de um suporte, o filósofo o faz sob a perspectiva usual e pragmática deste jogo. A nosso ver, no âmbito pragmático, um fundamento só existe na medida em que é necessário para significar um jogo, logo, desfeito o jogo, desfaz-se igualmente o seu fundamento. Para Moreno, “a filosofia torna-se, nesse sentido, uma atividade exclusivamente terapêutica dirigida ao pensamento, e seu principal resultado será a cura do dogmatismo que está na origem das confusões conceituais” (MORENO, 2005, p.225). Isto nos permite dizer que, em última instância, o fundamento também nesta condição não existe, há uma espécie de superfície que se solidifica para suportar determinadas significações, mas que devido a sua volatilidade e ao seu não dogmatismo, logo em seguida, deixa de existir.

Esta volatilidade não dogmática do pensamento wittgensteiniano, para Moyal-Sharrock, aproxima-o de uma afiliação com o pragmatismo, já que “(...) ele não quer que seu uso do uso seja confundido com a utilidade do uso. Para ele, não é que uma proposição é verdadeira, se é útil, mas que o uso dá à proposição seu sentido”. (MOYAL-SHARROCK, 2003, p.1). Da noção de jogo de linguagem, Wittgenstein afirmou que “a dúvida deve estar calcada em determinadas razões ou motivos” (DC § 458), afinal, ao aprendermos o sentido de expressões de dúvida, aprendemos ao mesmo tempo as necessidades de fornecermos razões para a mesma. Isto fica evidente no questionamento “(...) eu sei que tenho um cérebro?” (DC § 4), e junto a ela, a advertência, “posso duvidar dela? Para duvidar, faltam-me aqui os motivos” (DC § 4). Assim, a dúvida precisa de um porquê, isto é, um *motivo* para justificar-se.

Frente à pergunta: “posso duvidar do que eu quero?”(DC § 221). Wittgenstein esclarece que qualquer expressão de dúvida só tem sentido quando participa de um contexto no qual haja a possibilidade de convencer-mos do contrário e, por isso, “se se diz, por ex., “eu não sei se tenho uma mão aqui”, então alguém poderia replicar dizendo “olha mais de perto”. Esta possibilidade de convencer-se pertence ao jogo de linguagem. É uma das características essenciais” (DC, § 3). A ideia de verdade, neste sentido, não passa de mais um item que faz parte das regras do próprio jogo. Logo, os céticos, ao duvidarem da verdade, cometem um erro de princípio, afinal,

desconsideram que para ser possível a dúvida, é necessário admitir que há uma verdade que sirva de fundamento para significá-la (DC, § 3).

Moore na obra *Defense of Common sense*, ao tentar reparar a justificativa sobre a opinião do conhecimento das próprias mãos, afirmou que:

Mas tenho realmente conhecimento de que todas as proposições em (1) são verdadeiras? Não é possível que não passem de meras crenças? Ao responder a esta questão creio não ter nada melhor a dizer do que parece-me que eu efetivamente sei com certeza que tais proposições são verdadeiras. (...) Eu de certo não sei exatamente qual era a prova. Entretanto, nada disso me parece ser uma boa razão para duvidar que as conheço. Todos nós nos encontramos, eu penso, nessa estranha situação em que sabemos de uma série de coisas, relativamente às quais sabemos além disso que deveríamos ter provas para elas, mas que não sabemos como as conhecemos, isto é, não sabemos quais seriam as provas (MOORE, 1993, p. 118).

No entanto, para Wittgenstein, essa certeza epistêmica não pode ser verificada, uma vez que Moore a identificou como uma espécie de estado mental. Fundamentar a verdade de uma proposição sobre um estado mental situa tal proposição em uma grande fragilidade. Matson expôs um acontecimento que explicita esta fragilidade:

G. R. Moore estava se apresentando na Howison Lectures no Wheeler Auditorium [em Berkeley, em 1941], que tinha um belo ornamento com painéis de vidro no teto. Dando um ângulo local à sua defesa do senso comum, Moore declarou que uma das coisas que sabia naquele momento era que a luz do sol estava entrando pelo telhado. A maior parte da audiência estava ciente, porém, de que os painéis de vidro eram difusores da iluminação elétrica: o telhado do prédio era sólido e opaco. Alguém teve a temeridade de observar isso para Moore no período dedicado aos questionamentos. Ele responde, “Ah, não!”, e seguiu para a próxima pergunta (MATSON, 1991, p. 7).

Em relação ao engano de Moore, Matson afirmou que “dizer que se sabe, mesmo enfaticamente e quando se é uma pessoa eminente, não acrescenta nada à validade de sua afirmação” (MATSON, 1991, p. 7).

Wittgenstein considerou que, “quando é que alguém diz, eu sei que ...X...=....”? Quando verificou o cálculo” (DC § 50). Entretanto, a comprovação de um cálculo serve para um plano teórico, o da matemática, mas não para aquilo que é constatado pelos sentidos. Isto porque, as proposições lógicas não servem como parâmetro para a prática empírica, o campo da lógica restringe-se a própria linguagem e o modo como ela se ordena. Assim como no aforismo 145 das IF, conforme já discutimos, Wittgenstein estabelece ao processo de aprendizagem, um elemento que extrapola os seus limites teóricos, situando-se no campo da experiência.

Por isso, a diferença - ainda que tal demarcação não seja precisa - entre “(...) existe um planeta a tal distância do Sol” (DC § 52), e a proposição “aqui há uma mão (referindo-se a minha)” (DC § 52), reside no fato de que enquanto a primeira consiste em uma hipótese matematicamente verificável e, portanto, presente no plano lógico, a segunda “(...) não pode chamar-se uma hipótese” (DC § 52), já que se sustenta exclusivamente na empiria. Esta discussão remete a dois elementos, ao mundo tal qual se apresenta e a linguagem que o descreve.

Caso se confundam estes dois elementos, há a possibilidade de considerar que Moore esteja correto, supondo que a interpretação siga o seguinte modelo: “uma proposição dizendo que aqui está um objeto físico pode ter o mesmo estatuto lógico que uma dizendo que aqui está uma nódoa vermelha” (DC § 53). Nesta confusão, a proposição ao se referir ao objeto físico, o faz por meio de seu estatuto lógico, não empírico. Este estatuto permite não só analogias como verificações.

A diferenciação entre lógica e empiria é um traço marcante nos escritos de Wittgenstein das IF e DC, ao situar a lógica no plano abstrato, que organiza e estrutura a linguagem, entretanto, carente de conteúdo, somente possível pela gramática que significa a experiência. Na tentativa de demarcar esta diferenciação, na DC, Wittgenstein esclarece que sabermos que há um objeto físico, na mesma medida que sabemos que há cores, retoma o problema de uma condição de certeza. Esta certeza é uma “intelecção lógica” (DC § 59), sem qualquer condição de provar o que se passa no plano do realismo.

A certeza que rege Moore é amparada em processos linguísticos que só são possíveis no interior da própria linguagem, mediante a correspondência entre “regras” e “significados” das palavras. No entanto, “quando os jogos de palavras mudam, há uma mudança nos conceitos e, com as mudanças nos conceitos, os significados das palavras mudam também” (DC § 65). Logo, afirmações acerca da realidade, tal como no exemplo da mão, permitem diferentes graus de segurança.

Este estado de segurança pode ser contraposto pela perturbação mental e pelo erro. O primeiro caso consiste em um deslize de atenção, como errar o endereço de casa depois de meses ali alojado (DC § 70), enquanto o segundo caso, o do erro, aponta para uma incompatibilidade entre linguagem e o seu significado.

Entretanto, resta a pergunta, como verificar se algo é ou não é verdadeiro? Pensando nesta questão, Wittgenstein deu o exemplo de verificação, supondo chamar vinte pessoas para atestar algo, embora, mesmo elas, nada possam garantir, senão

aquilo que acreditam também estar, ou não, em correspondência com a verdade (DC § 70). Isto porque, “a verdade de certas proposições empíricas pertence ao nosso quadro de referências” (DC § 83). Este quadro de referências, entretanto, está presente no interior da linguagem, e não necessariamente na realidade, isto é, fora dos jogos. Por isso, mesmo estas referências não são fundamentos fundacionais para suportar, de fato, a verdade. Os recursos argumentativos de Moore, porque se amparam no senso comum, tendem a parecer evidentes e verdadeiros, já que remetem aos jogos de linguagem comuns a maioria das pessoas, mas mesmo estes jogos carecem de qualquer fundamento, senão a crença da maioria.

Ora, esta questão ligada às experiências, bem como a impossibilidade de verificação das mesmas em outras mentes, ainda que estas estejam em maioria, apontam para os limites de duas esferas diferentes para “significar” e “dizer”, mostrando que não existe algum processo mental ligado ao pensamento, ao desejo, a crença, etc., independente do processo de expressar, dizer, afirmar. Portanto, para Themudo

A mostraçãõ do que se pode entender por ‘explicação do significado de uma palavra’ - definições verbais ou ostensivas - revela, no metamorfismo do dizer que descreve o que pressupomos que aconteça, a presença oculta da operacionalidade dessa estrutura explicativa tendencial (THEMUDO, 1992, p. 88).

Assim, diante desta operacionalidade explicativa, emerge a necessidade de critérios que garantam, minimamente, a correta interpretação acerca do significado do termo explicado. Por isso, “(...) considera-se que “eu sei” exprime uma relação, não entre mim e o sentido de uma proposição (como “eu creio”), mas entre mim e um fato” (DC § 90). No entanto, este fato, aparentemente compreendido como algo totalmente externo, foi igualmente internalizado pela linguagem, de tal forma que mesmo o fato-externo, é antes, fato-internalizado, através da perspectiva gramatical. Para Wittgenstein, “eis a razão por que se diz que nada do que decorre no mundo exterior é realmente *sabido*, mas pensar aquilo que acontece no domínio do que se chamam dados dos sentidos” (DC § 90). Logo, o olho e a consciência assumem uma função muito próxima, na medida em que se apropriam do externo e, ao internalizá-lo, convertem-no em conhecimento.

A internalização do mundo foi objeto de reflexão de Wittgenstein ao valer-se de uma afirmação de Moore, sobre como sabemos que a Terra existia antes de nós. A

discussão aqui reside no fato de como internalizamos algo que não vimos, necessariamente, como no caso da existência da Terra. Para Moore, entretanto, mantém-se a convicção, ao passo que Wittgenstein se questiona: “Mas terá ele também tido *fundamento* adequado para a sua convicção? Porque, caso contrário, afinal ele não *sabe* (Russell)” (DC § 91).

A menção a Russell, no final de sua indagação, remete a forma como este compreendia o saber internalizado e o papel do senso comum neste processo. Para Russell, a internalização do mundo externo por meio do senso comum traz consigo alguns problemas filosóficos, a começar pela crença de que as coisas são como se apresentam aos sentidos. Esta incompatibilidade aqui reside no fato de que um mesmo objeto físico visto por duas pessoas diferentes, inevitavelmente, é descrito de modo diferente. Logo, “(...) se admitimos não ser o objeto aquilo que vemos, então já não podemos sentir a mesma segurança quanto à existência de um objeto” (RUSSELL, 1977 p.02). Além disso, tomando a física como critério para definir a existência deste objeto, incorremos em um outro empecilho, afinal, do ponto de vista da física, um objeto se apresenta enquanto “um vasto e incrível sistema de elétrons e prótons em rápida movimentação, com espaços vazios entre si” (RUSSELL, 1977, p. 02). Este tipo de conhecimento adquirido pelo físico, também não escapa dos seus sentidos, logo, se questionado acerca do que é determinado objeto observado, ele reafirmará sua existência. Entretanto, ao afirmar a existência do objeto,

(...) ele pensa que a sensação que temos ao ver (...) envolve uma série de causas, físicas e psicológicas, mas todas elas, por sua própria observação, vinculadas essencialmente e para sempre à existência externa. Todavia, ele pretende basear sua ciência na observação. É óbvio Haber aqui um problema para o lógico, um problema pertencente não à física, mas a outra espécie de estudo. Este é o primeiro exemplo da maneira pela qual a busca de precisão destrói a certeza. (RUSSELL, 1977, p.02).

A esta condição de “destruição” da certeza, soma-se um segundo argumento russelliano, o de que um processo de introspecção dos objetos está fundado na memória e no testemunho. Algo é validado na medida em que é registrada determinada experiência, corroborada e publicada, tornando-se uma referência para os demais, por isso, a memória é um de seus pilares, o outro pilar se sustenta na crença de que determinado objeto é real, na medida em que tem sua existência confirmada por mais pessoas, isto é, pelo testemunho. No entanto, “memória e testemunho nos levam à esfera da psicologia” (RUSSELL, 1977, p.20) e, por situarem-

se neste campo, tornam-se frágeis porque dizem respeito exclusivamente ao sujeito, e não ao objeto, de tal modo que “(...) um pensamento e uma percepção não são, por conseguinte, muito diferentes em sua própria natureza” (RUSSELL, 1997, p.20).

Para Wittgenstein, o conhecimento é possível mediante o próprio sistema em que se institui, isto é, das relações cotidianas em que ele faz parte. É por isto que este sistema não é uma espécie de ponto de partida para que determinado conhecimento seja válido e possível, “(...) pertence à essência daquilo a que chamamos um argumento. O sistema não é tanto o ponto de partida, como o elemento onde vivem os argumentos” (DC § 105). Dito de outro modo, “tal perspectiva nos leva a conclusão de que só podemos alcançar total *segurança* quando se trata de nosso próprio caso, mas, em um outro, dado que não posso saber como é, em seu caso, sentir dor (...) repousa em um vazio” (VALDÉS, 1996, XIV).

De acordo com Glock, a verdade no interior de um sistema, para Wittgenstein, suporta três características distintivas e problemáticas. A primeira, ligada aos critérios que determinam o significado das palavras. Ao aferir que *algo* significa *F*, há um processo de especificação sobre como se verifica a proposição “*a* é *F*”. Para tanto, especificar tais critérios faz sentido em decorrência das regras para o uso de *F*, o que desloca a compreensão para o nível da gramática, restando fundamentá-la apenas pela perspectiva da convenção, em um processo em que o sistema se autovalida (GLOCK, 1998, p. 118).

A segunda característica do critério é o seu entendimento de como podemos determinar se sabemos alguma coisa. Para tanto, esta abordagem do critério pressupõe aferir a verdade de *p*, por meio da verificação de *p*. Neste caso, o critério reveste-se como uma evidência, pois sugere que *p* é logicamente independente de *q*, enquanto a relação é, na verdade, interna, o que remete a limitação da primeira característica do critério, bem como a aproximação da crítica de Russel, acerca da introspecção do que consideramos como mundo externo.

A terceira característica do critério é que ele admite, em alguns casos, que as palavras em alguns momentos são revogáveis, enquanto em outros, não. Isto quer dizer que, em determinadas situações, um critério é uma condição logicamente suficiente, ou mesmo uma condição necessária e suficiente, porque seus atributos já estão contidos na ideia da proposição, como no exemplo de um triângulo ter três lados (GLOCK, 1998, p. 118-119), por outro lado, mudando-se o jogo, modificam-se também

os critérios, de tal forma que uma afirmação outrora verdadeira, torne-se relativa ou falsa.

Esta problemática a respeito dos critérios de possibilidade de uma correspondência entre interno e o modo como significamos o externo, que infere na questão da certeza, foi registrada por Malcolm, depois de uma conversa com o filósofo sobre o assunto, da seguinte forma:

Há uma tendência de se falar de saber como um estado mental. (...) Moore miraria uma casa distante a apenas 6 metros e diria com uma ênfase especial: “Eu sei que ali se encontra uma casa!” Ele procede deste modo, porque quer apelar à sensação interna de conhecimento. (...) É como se alguém dissesse: “Você não sente dor de verdade quando beliscado” e Moore se beliscasse para sentir a dor e provar assim que tem razão e não o seu interlocutor. Moore aborda a proposição “eu sei isso e aquilo” como a proposição “eu tenho dor”. O critério para que ele saiba isso ou aquilo será a sua afirmação de saber isso e aquilo (MALCOLM, 1984, p. 101).

Ao discutir o que foi proposto por Moore, Wittgenstein encaminhou-se para um pragmatismo, já que os critérios não são suficientes para garantir a validade da linguagem, de modo necessário. Assim,

Posteriormente questões sobre a existência também têm lugar: “Há um esquilo?” etc. Não obstante, tal questão só é possível, porque via de regra nenhum correspondente aparece. Pois, como se sabe, como podemos nos deixar convencer da existência de esquilos? Como aprendemos o método para determinar se algo existe ou não? (DC § 476).

Entretanto, para Wittgenstein, “(...) a fundamentação, a justificação da evidência, chega a um fim (...)” (DC, § 204). Por isso, afirmou que as certezas antecedentes não devem ser consideradas como crenças fundamentadas, de modo imediato e não-referencial, pois, “(...) o fim não consiste, entretanto, no fato de que determinadas proposições se nos apresentam como imediatamente verdadeiras, ou seja, como um tipo *ver* da nossa parte, mas como nosso *agir*, o qual jaz no fundamento do jogo de linguagem” (DC § 204).

O uso de qualquer conceito parte necessariamente de sua prática, ou ainda, do sistema em que é apresentado, sem o qual é impossível a definição de regras exteriores, afinal, “as regras não são suficientes para estabelecer uma prática; precisamos também de exemplos. Nossas regras deixam alternativas abertas e a prática deve falar por si própria” (DC § 139). Desta forma, “na base da crença fundamentada jaz a crença infundada” (DC § 253).

Diante deste embate a respeito do modo como significamos a realidade, faz sentido atribuímos o emprego de uma interpretação acerca de algo ser efetivamente “verdadeiro ou falso”? Para Wittgenstein, a formulação desta questão está incorreta, “porque é como se alguém dissesse que “concorda com os fatos ou não” e indagasse em seguida pelo que seja “concordância” aqui” (DC § 199), e logo adiante complementa, “(...) no que consiste então essa concordância, senão no fato de que o que nesse jogo de linguagem é evidência, corrobora a nossa proposição?” (DC § 203).

Por isso, predicados de verdade ou de concordância com a realidade são também expressões gramaticais como outras quaisquer, cujo emprego não é absoluto, já que “quem não tem consciência de nenhum fato, não pode ter consciência tampouco do sentido das suas palavras” (DC § 114). Esta crítica está presente desde o *TLP*, em que ao referir-se a forma como significamos a realidade, qual seja, o pensador afirmou que as coisas isoladas de qualquer contexto ou ambiente, são totalmente desprovidas de sentido. A compreensão de algo está atrelada diretamente as relações de que participa, afinal, “não podemos pensar em nenhum objeto fora da possibilidade de sua ligação com os outros” (TLP 2.0121). As relações necessárias para compreensão de algo também condicionam a linguagem, o que justifica a crença de que só há significado em alguma palavra, na medida em que ela está inserida em um determinado contexto.

Retomando a citação do parágrafo 1 da obra DC, encontramos a seguinte reflexão, “(...) A este respeito existe um comentário interessante de H. Newman” (DC § 1). Este interesse por Newman era paradoxal, tanto que o próprio Malcolm afirmou que Wittgenstein havia relatado não ter apreciado o que Newman escreveu, embora, tenha o lido com muito cuidado (MALCOLM, 1984, p. 59). O desagrado de Wittgenstein em relação aos escritos de Newman deu-se em função da diferença de ambos na compreensão a respeito da religião. No entanto, algo nos escritos de Newman chamou a atenção do filósofo, mais especificamente, sobre a questão da gramática. Na leitura de Wittgenstein, a gramática proposta por Newman era responsável por apoiar a fé cristã, assim

(...) a gramática estava suportando a fé, como de fato, a fé estava suportando a gramática, como se estivesse suspenso em um balão. O nosso consentimento para as crenças religiosas é uma espécie de subida ou uma elevação, em vez do resultado de uma subida ascendente. A forma motriz que impulsiona esse impulso ascendente é o amor de Cristo (BARRETT, 1991, p. 181 – tradução nossa).

É bem provável que o que interessou a Wittgenstein nesta ideia é justamente a ausência de um fundamento para a fé, que teria como único fundamento, a questão da gramática. O que remete diretamente a forma como ele próprio concebia as verdades, ao não terem um fundamento que as sustente, senão, o jogo de linguagem que se estrutura como convenções pragmáticas. Wittgenstein sugeriu que a fé, para Newman era uma espécie de construção racional de proposições que tornavam evidentes a verdade da crença católica, enquanto James afirmou que para Newman “a Ciência de Deus, ou as verdades que conhecemos sobre Deus, fazem parte de um sistema, assim como temos uma ciência das estrelas e chamamos isso de astronomia, ou da crosta terra e chamamos de geologia” (JAMES, 1985, p. 435 – tradução nossa).

Este modelo de autossustentação de um jogo sobre o outro, sem qualquer fundamento mais profundo, senão a crença de alguns elementos são necessários para que o jogo funcione, levaram Wittgenstein a afirmar que: “(...) Se Moore ataca aqueles que dizem que uma pessoa não pode saber realmente tal coisa, não pode fazê-lo asseverando-lhes que ele sabe isto e aquilo. Porque as pessoas não têm de acreditar nele” (DC § 520).

Para Wittgenstein, a verdade é algo que metaforicamente “paira sobre o ar”, sustentada pela necessidade que temos de tomá-la enquanto uma possibilidade, de acordo com um aspecto puramente cotidiano da linguagem. Por isso, nem o senso comum, nem os sentidos são suficientes para atestar a validade de qualquer informação (DC § 449). Ambos apelam para a memória e o testemunho e, por isso, sustentam-se em um sistema que está presente no próprio sujeito. Logo, todo processo de internalização e de introspecção do mundo externo, referenda no sujeito a verdade e a certeza que este pode ter em relação à mesma, entretanto, somente enquanto um estado psíquico, que ocorre no âmbito da gramática.

Deste modo, o que ocorre quando esquecemos de algo? Para Wittgenstein “(...) perde o significado para nós; isto é, não podemos mais jogar com ele um determinado jogo de linguagem” (IF § 57). Assim, tanto em IF quando na DC, a verdade, por não encontrar qualquer fundamento externo que lhe permita certeza, sustenta-se em uma autorreferência, semelhante ao modelo de autorreferenciação de Newman, de acordo com a interpretação de Wittgenstein.

Logo, Moore errou ao dizer “eu sei”, já que esta certeza não passa de uma crença subjetiva que poderia ser substituída por “eu creio”. Esta crença não se dá

como um jogo isolado, é antes, o conjunto de jogos de linguagem que, a nosso ver, soma-se a uma outra modalidade de jogo, o jogo performático, como veremos a seguir.

2.2 O A atuação do sujeito sob a perspectiva do aforismo 204 da DC: a performance como um aspecto público e coletivo da linguagem

Há uma estreita relação entre o cotidiano e a ação do sujeito na instituição de convenções de significados que, em determinadas situações, se revestem de verdades. Neste sentido, a ação e a significação, para Wittgenstein, apesar de parecerem elementos distintos, filosoficamente são equivalentes, afinal, “(...) palavras são também atos” (IF § 546). Ora, se palavras são também atos, pressupomos, em uma razão inversa, que os atos também são palavras, isto é, ao agirmos, jogamos um jogo performático que também é revestido de intencionalidade e significação.

Ao pensar em palavras e atos como elementos indissociáveis, há também para Wittgenstein, a indissociabilidade entre o pensamento e o corpo, pois:

Pensar não é um processo sem corpo, que empresta vida e sentido ao falar, e que poderíamos desligar do falar, assim como o maligno tirou a sombra de Schlemiehl do chão. – Mas como: “não é um processo sem corpo?” É assim que conheço processos sem corpo, mas o pensar não é um deles? Não (IF § 339).

À resposta de Wittgenstein de modo incisivo – “não”, justifica-se porque a expressão “processo sem corpo”, ainda que seja compreendida sob a perspectiva gramatical de comparação entre, por exemplo, “pensar” e “comer”, aponta para uma diferença “*muito pequena*” (IF § 339). Esta diferença é minimizada porque se manifesta no plano abstrato, inferior ao plano da ação. O pensamento é o reflexo interpretativo das ações, apreendido como consequência de outras ações. A necessidade de uma ação como suporte para significar outras ações, mediadas pelo pensamento, também foi abordada no aforismo 340 das IF, ao afirmar que “não se pode adivinhar como uma palavra funciona. É preciso que se *veja* a sua aplicação e assim se aprenda” (IF § 340). Ver a aplicação de uma palavra, sob o aspecto ostensivo da linguagem, indica que a abstração da palavra está condicionada diretamente à ação que ela gera. Portanto, pensar na gramática, sob a perspectiva de Wittgenstein, implica em analisar o que estrutura e significa as ações.

Para tanto, faremos uma incursão sobre como esta ação do sujeito se efetiva, sob a perspectiva gramatical, tomando como suporte para nossa análise o aforismo 204 da DC. Nele, Wittgenstein esclareceu que:

(...) a fundamentação, a justificação da evidência tem um fim – mas o fim não é o fato de certas proposições se nos apresentarem como sendo verdadeiras, isto é, não se trata de uma espécie de *ver* da nossa parte; é o nosso *atuar* que está no fundo do jogo da linguagem (DC § 204).

Este aforismo está inserido em uma reflexão que Wittgenstein fez acerca da inexistência de fundamento sobre algo que seja considerado verdadeiro. E, por não haver uma fundamentação, há a necessidade de uma justificação. Esta justificação pauta-se em convenções que determinadas proposições precisam admitir como verdadeiras, de modo indubitável, para que outras proposições se tornem possíveis e façam sentido. Entretanto, no término do aforismo supracitado, consideramos haver um elemento fundamental, cujo grifo do próprio autor sinaliza a ênfase àquilo que está no fundo do jogo de linguagem.

Em nossa tese, defendemos que este fundo dos jogos de linguagem é a *atuação*³⁶. Ela acontece na medida em que há a apropriação do sujeito sobre o seu contexto cotidiano, através do acesso a um quadro de referências (IF § 265), sua intencionalidade e subjetividade (IF § 240), mas também, de uma espécie de performance que marca esta atuação sob um aspecto público e coletivo.

A atuação feita pelo sujeito durante os jogos de linguagem é também uma espécie de jogo, um *jogo performático* da ação, em um sentido cênico, que sustenta o significado da ação. Assim, este *jogo performático* é a capacidade que o sujeito tem de adequar-se e compatibilizar-se com o modo de ser de cada jogo, performando de modo convincente, para que sua comunicação tenha efeito. Neste *jogo performático*,

³⁶ Esta reflexão sobre o modo como atuamos e o quanto esta atuação faz parte do processo de interação do sujeito com o meio, não é um problema exclusivo de Wittgenstein. Também nas Ciências Sociais e, mais especificamente, na Sociologia do início do século XX, outros pensadores se aproximaram desta discussão. Dentre estes, destacamos o papel de Erving Goffman (1959), sociólogo contemporâneo a Wittgenstein, que discutiu a construção do sujeito a partir de sua relação com a sociedade, sob a ótica da atuação cênica. Ao conceber a interação sob a perspectiva cênica, Goffman afirma que as atuações performáticas perpassam desde a linguagem ostensiva, ao apontarmos para as coisas indicando-lhes os nomes, até a atuação de papéis e personagens que mudam de acordo com as situações (GOFFMAN, 1985, p. 25). Estas mudanças não são artificiais, são antes comportamentos que assumimos mediante diferentes jogos que jogamos, a partir de uma fachada, isto é, de um contexto que exige de nós diferentes formas de representação cênica. Assim, por exemplo, uma criança “atua” um papel de estudante, em uma escola, quando se relaciona com um professor e com o modo como se compreende naquele espaço. Esta atuação diz respeito diretamente à imersão em um jogo, performando de acordo com o seu ambiente.

analisaremos três perspectivas de atuação em IF: a realização dramática, sob a perspectiva do aforismo 257, a idealização, no aforismo 283 e a representação falsa, no aforismo 250³⁷.

Por *realização dramática*, compreendemos um modo de atuação que faz parte de um jogo performático, em que não só a linguagem tem um papel importante na transmissão de uma informação, mas também o modo como o sujeito manifesta corporalmente sua intenção. Isto porque, há uma espécie de necessidade de compatibilizar o modo como agimos com os jogos de linguagem que estamos jogando. É por isso que Wittgenstein afirmou que atuar de modo incompatível àquilo que queremos dizer, soaria como algo insensato (DC § 254).

Esta sensatez em compatibilizar o discurso com a atuação dramática, em Wittgenstein, fica evidente no aforismo 257 de IF. Em meio à discussão sobre a sensação da dor, o filósofo apresenta a seguinte reflexão: “‘Como seria se os homens não exteriorizassem suas dores (não gemessem, não contraíssem o rosto etc.)? Então não poderíamos ensinar a uma criança o uso da expressão ‘dor de dente’” (...)” (IF § 257). De acordo com Glock, o termo exteriorização foi introduzido por Ryle, mas é também bastante utilizada por Wittgenstein. Para o filósofo austríaco, a caracterizava como exteriorização:

(...) alguns usos de sentenças psicológicas construídas em primeira pessoa e no tempo presente, (...) sendo dotadas do mesmo tipo de carga expressiva de um gesto ou de um franzir de testa, capazes de expressar ou manifestar emoções, atitudes, etc. (GLOCK, p. 153).

No caso da exteriorização da dor, inferimos não haver só a substituição da função ostensiva fisicalista da linguagem, há uma forma comunicativa complementar à linguagem, por isso, faz parte de um jogo performático da linguagem. Neste jogo, a criança aprende a expressão ‘dor de dente’ porque, junto à linguagem, há uma amostra dessa dor, segundo determinadas expressões corporais. Por isso, não faria

³⁷ Nesta análise, tomamos emprestado de Goffman (1985) na compreensão sobre a atuação como um meio de interação social, três elementos cênicos: a realização dramática, a idealização e a falsa representação. Ao tomarmos estes elementos como categorias de análise, não adentraremos necessariamente no contexto e na conceituação do autor. Em nossa análise, aplicaremos e contextualizaremos estes elementos diretamente a partir da filosofia de Wittgenstein, por isso, partiremos de nossas próprias interpretações e aplicações dos elementos cênicos, abordados exclusivamente com o intuito de demonstrar como, a partir dos jogos de linguagem, é possível que pensemos sobre os jogos performáticos.

sentido algum, alguém dizer que está com dor, enquanto sorri e age como se nada estivesse acontecendo.

A *linguagem cênica* é parte dos jogos de linguagem e, nesse sentido, a dramatização daquilo que se fala é fundamental no reforço da transmissão comunicacional. Este processo de dramatização comporta três critérios: de comportamento, de crença no entendimento e de entendimento correto da palavra, como consta no aforismo 269:

Recordemo-nos de que há certos critérios de comportamento para dizer que alguém não entende uma palavra: que a palavra não lhe diz nada, se ele não sabe o que fazer com ela. E critérios para ele “acreditar entender” a palavra, para vincular-lhe um significado, mas não o significado correto. E, finalmente, critérios para ele entender a palavra corretamente (...) (IF § 269).

Já sobre o comportamento³⁸, o que está em questão é que a linguagem, na medida em que é dramatizada, tem na ação um processo de reforço de seu conteúdo, ambos, somente possíveis sob uma perspectiva gramatical. Por isso, Wittgenstein afirmou que, “imagine que alguém dissesse: “É claro que sei minha altura!” e, ao dizê-lo, coloca, como prova, a mão sobre o cimo da cabeça!” (IF § 279). No entanto, imaginemos outra situação, em desdobramento a esta primeira, se alguém dissesse, é claro que eu sei minha altura, e colocasse ao término de tal afirmação, as mãos nos pés, o comportamento pareceria completamente desconectado da fala, pois a linguagem dramática foi encenada de modo incompatível ao jogo de linguagem.

O critério da crença no entendimento faz parte da dramatização que visa fazer com que a pessoa que participa do jogo de linguagem, acredite naquilo que está sendo dito. Este modo de dramatização leva ao questionamento “(...) de que modo sou tomado de compaixão *por esta pessoa*? Como é que se mostra qual é o objeto da compaixão? (Poder-se-ia dizer que a compaixão é uma maneira de se convencer de que o outro sente dor)” (IF § 287).

³⁸ Ao refletirmos sobre o comportamento, não queremos dizer que Wittgenstein foi um behaviorista. Pelo contrário, o pensamento do filósofo situa-se em um campo que pode ser compreendido como anti-behaviorista, “(...) por deslocar o problema do comportamento para a questão da linguagem. A dinâmica expressiva desta, que o autor faz frente tanto ao modelo dualista apresentado quanto ao behaviorismo metodológico, são traços sinuosos que estão lado a lado na mesma moeda” (PERUZZO, 2015, p. 202). Por isso, Wittgenstein não voltou-se ao estudo dos enunciados empíricos da Psicologia, “mas sua indagação se concentra em uma consideração gramatical dos usos dos termos e enunciados psicológicos tal como se encontram no seu uso ordinário” (GIL DE PAREJA, 1995, p. 75).

Se alguém diz a um indivíduo que está sentindo dor, e o faz com expressões de que de fato a sente, o induz à sensação de compaixão pelo reforço comunicacional da dor comunicada, porque ainda que não seja possível comprová-la, ela torna-se convincente. Este convencimento cênico, em uma comunicação de modo indireto, seja por cartas ou por mensagens eletrônicas, fica de lado, por isso, apesar de a pessoa escrever algo que indique que ela está sorrindo, não há a necessidade de ela sorrir, de fato, performando felicidade. Isto não quer dizer que a crença e a confiança naquilo que é dito, é exclusivo da dramatização, afinal, “(...) um jogo de linguagem só é possível se confiarmos nalguma coisa (não disse “podemos confiar nalguma coisa”)” (DC § 509). Entretanto, em nossa tese, defendemos que há um acréscimo na confiança, quando a dramatização entra em cena.

O terceiro critério da dramatização é o entendimento funcional da palavra. Este entendimento resulta da transição do *crer* para o *saber*. Wittgenstein esclareceu que “eu posso apenas *acreditar* que alguém sente dor, mas eu *sei* quando a sinto” (IF § 303). Por isso, o conhecimento é possível não só pelo jogo da linguagem fundado na crença sobre a fundação de determinados acordos e convenções, mas pela experiência, que permite *saber* sobre algo. Este *saber* supera as aparências, porque “o eu *saber* qualquer coisa depende da evidência me dar razão ou me contradizer. Porque não significa nada dizer que alguém sabe que tem uma dor” (DC § 505).

Do mesmo modo, “num tribunal, a mera afirmação “eu sei” proferida por uma testemunha, não convenceria ninguém. É preciso mostrar que ela tinha possibilidades de saber” (DC § 441). Para Wittgenstein, estas “possibilidades de saber” não se restringem ao contexto, mas a própria experiência de quem testemunha. Por isso, não há possibilidade de alguém duvidar, em um caso real, do medo, das dores de outrem (IF § 303).

Do âmbito da dramatização, Wittgenstein se questionou se há alguma diferença entre o “comportamento de dor com dor e o comportamento de dor sem dor”? (IF § 304). Do ponto de vista do comportamento, há uma equivalência na ação, já que com ou sem dor, a dramatização foi igualmente encenada, restando à diferença a sensação interior.

O segundo elemento cênico é a idealização³⁹. Tomamos por idealização o modo como cada indivíduo incorpora os valores oficialmente reconhecimentos pela

³⁹ A idealização, nesta perspectiva, é uma reflexão que se desdobra do pensamento de Goffman, ao afirmar que o indivíduo tende a “incorporar e exemplificar os valores oficialmente reconhecidos pela

sociedade e, em decorrência dos mesmos, encena estabelecendo uma equivalência entre a intencionalidade presente na linguagem, com as convenções sociais que lhe permitem manifestar-se.

Assim, sabemos sobre a existência da dor, porque

(...) foi minha educação que me levou a um tal pensamento, chamando a minha atenção para os sentimentos existentes em mim, e eu agora transfiro a ideia para objetos fora de mim? Reconheço que há algo aí (em mim) a que posso chamar “dor”, sem entrar em contradição com o emprego da palavra feito por outros? – Para pedras e plantas etc., não transfiro minha ideia (IF § 283).

Nesta passagem, Wittgenstein esclareceu que somos educados, em um contexto que supera nossa existência, sobre como devemos enunciar determinadas sensações, logo, apesar de não haver transferência de ideias, há uma identificação culturalmente estabelecida e comum aos demais.

Assim, a idealização torna-se um dispositivo cênico na medida em que referenda os comportamentos e permite que jogos de linguagem, sejam jogados em conformidade com seus princípios. Assim, retornando o problema da dor, somos culturalmente ensinados a evitá-la, ou saná-la o mais rápido possível. Por isso, ao sentirmos a dor, performamos de acordo com o entendimento que temos sobre ela e, por isso, partimos da idealização da dor, admitindo um conjunto de comportamentos que dela se desdobram. Mas se vivemos em uma cultura que a dor fosse vista como um meio de agradar a alguma deidade, por exemplo, passaríamos a encenar de modo diferente⁴⁰.

Por isso, o objetivo da idealização, sob a perspectiva filosófica, é compreender que há, na performance, um conjunto de comportamentos socialmente aceitos, cujas convenções tornam-se as referências para a ação. Assim, diante da afirmação “(...) estou sentindo dor” (IF § 310), uma pessoa pode sentir credulidade, incredulidade, desconfiança etc. O modo como alguém reage ao ouvir a reclamação sobre a dor, não

sociedade, quando se apresenta diante dos outros” (GOFFMAN, 1985, p. 41). A idealização é, portanto, uma conformidade entre a intenção e o modo socialmente estabelecido, no âmbito do cotidiano, de torná-la pública.

⁴⁰ Esta condição de idealização, em nosso entendimento, se apresenta como um olhar filosófico, distinguindo-se dos estados psíquicos e do behaviorismo. A condição filosófica da idealização reside em uma “ficção gramatical” (IF § 307), que se apresenta enquanto um modelo gramatical de significação para a linguagem. Já os estados psíquicos dizem respeito ao mundo interno, das sensações, que a linguagem só consegue inferir por aproximação, enquanto o behaviorismo reflete sobre o comportamento, a ação, sem necessariamente, questionar-se sobre suas bases.

é totalmente livre; é antes, regido por uma espécie de manual socialmente convencionado sobre como performar de modo adequado a esta situação. Sobre o modo como encenamos nossa reação a alguém que sente dor, Wittgenstein afirmou que:

Suponhamos que ele diga: “Não há de ser nada”. – Não é isto a prova de que ele acredita em algo que se encontra por trás da exteriorização da dor? – Sua atitude é a prova de sua atitude. Imagine não só a frase “Estou sentindo dor” mas também a resposta “Não há de ser nada” substituídas por sons naturais e por gestos (IF § 310).

Logo, ainda que a resposta à dor seja uma indiferença ou uma negação da mesma, há na idealização performática, a suposição de que A precisa ser verdadeiro, para que seja possível dizer que é também real a proposição $A = \text{não } A$. Esta gramática que rege não só a linguagem, mas também a ação, é o que garante que os comportamentos sejam tidos como verdadeiros ou falsos, diferenciando-os de um comportamento sem sentido.

Se alguém diz que sente dor, na idealização, há um conjunto de comportamentos possíveis, na aceitação, relativização ou negação da dor, mas há algo que conecta estes comportamentos a afirmação sobre a dor. Esta performance é construída publicamente, por isso:

(...) para a exibição privada você não necessita absolutamente de provocar dores, basta que você as *represente* para si, - basta que faça um pouco de caretas. E você sabe que o que você exhibe desta forma para si mesmo são dores e não, por exemplo, uma expressão facial? Como é que você sabe também o que você deve exhibir antes de exhibi-lo? Esta exibição *privada* é uma ilusão (IF § 311).

Não há exibição privada, toda exibição de uma sensação é um processo cênico aprendido através da interação social. Exibir é, portanto, algo que depende do meio, afinal, “é a experiência que me deve ensinar se ela é assim ou não?” (IF § 315). Por isso, Wittgenstein afirmou que:

(...) Quais são os indícios de que alguém entende de repente; quais são os fenômenos concomitantes psíquicos característicos de entender de repente? (Não há motivo para se supor que uma pessoa sinta, por exemplo, os movimentos expressivos de seu rosto, ou sinta em uma respiração as mudanças que caracterizam uma emoção. Mesmo que ela as sinta tão logo volte sua atenção para elas). (Postura) (IF § 321).

O entendimento sobre alguma sensação não precisa de uma exibição, nem de nenhum processo cênico que reforce o aprendido. Para Wittgenstein, “(...) entender é uma vivência específica, indefinível” (IF § 322), mas transmitir este aprendido, aí sim, torna-se um elemento que recorre à interação.

Esta interação entre a situação em que o jogo de linguagem é jogado e a atuação performática do mesmo, constitui o que passaremos a chamar de *cenário*. Este cenário é o meio sob o qual atua o sujeito, através da idealização de seus papéis e comportamentos.

Sobre a atuação em um cenário, encontramos em Wittgenstein a seguinte afirmação: “(...) aquilo que os homens consideram razoável ou irrazoável altera-se. Em certos períodos, os homens acham razoável aquilo que, noutros períodos, acharam irrazoável. E vice-versa” (DC § 336). Esta mudança da razoabilidade à irrazoabilidade decorre da mudança de cenários.

Assim,

(...) como as palavras “Eu estou aqui” só têm sentido em certos contextos, e não quando as digo a alguém sentado diante de mim e vendo-me claramente – e isto não porque são supérfluas, mas porque o seu significado não é *determinado* pela situação, mas necessita de uma determinação dessas (DC § 348).

Em Wittgenstein, distinguimos a determinação do cenário, no sentido de que ela é quem dita às formas de comportamento dos sujeitos, com a necessidade da mesma no processo de constituição de sentido da linguagem e da ação. Logo, é na atuação que o sujeito determina a constituição de significados que serão invocados nos cenários. Por isso, as palavras “eu estou aqui” têm diferentes significados, na medida em que acontecem em diferentes cenários, mas estas mesmas palavras são capazes de criar cenários, dependendo do modo como são invocadas. Percebemos esta relação de interdependência entre significado e cenário na afirmação “eu sei que aquilo é uma árvore” (DC § 349), já que:

Olho para uma planta que considero ser uma bétula jovem e que outra pessoa julga ser uma groselheira preta. Essa pessoa diz “é um arbusto”; eu digo que é uma árvore. Vemos qualquer coisa no nevoeiro que um de nós pensa ser um homem e o outro diz “eu sei que aquilo é uma árvore”. Alguém pretende testar os meus olhos, etc, etc... De todas as vezes, “aquilo” que declaro ser uma árvore é diferente (DC § 249).

Apesar de haver uma mesma observação sobre algo, a atribuição de sentido da mesma muda de modo bastante radical em relação ao cenário que a invoca e ao modo como é utilizada. O cenário é, na filosofia de Wittgenstein, uma espécie de equivalente a “observação no contexto de uma conversa” (DC § 349). Por isso, situamos o cenário como um aspecto do próprio cotidiano, vivenciado em suas diferentes situações. Por outro lado, sem um cenário, “(...) seria como se eu, sem ter conhecimento do jogo de xadrez, quisesse descobrir o que significa “mate” mediante uma observação acurada do último lance de uma partida de xadrez” (IF § 316). Sem a idealização, que delimita os modos de interação, a performance torna-se vazia de significado, afinal, “(...) o fato de não duvidarmos de todos é simplesmente o nosso modo de julgar e, portanto, de atuar” (DC § 232).

A terceira forma de atuação é a representação falsa, enquanto uma característica cênica exclusivamente humana. Nossa análise sobre a falsidade em algumas representações fundamenta-se no questionamento de Wittgenstein presente no aforismo 250 de IF,

Por que um cachorro não pode simular dores? Por que é muito honesto? Poder-se-ia ensinar um cachorro a simular dores? Pode-se talvez ensinar-lhe a ganhar de dor, em certas oportunidades, sem que esteja sentindo dor. No entanto, para a simulação propriamente dita faltaria ainda o contexto adequado (IF § 250).

Neste aforismo das IF, Wittgenstein discute sobre como somente àqueles que participam de um contexto adequado, isto é, os humanos, têm a capacidade de performar algo que não seja verdadeiro. Afinal, “(...) mentir é um jogo de linguagem que requer ser aprendido como outro jogo qualquer” (IF § 249).

A representação falsa é um elemento capaz de desfazer todo processo de transmissão e assimilação da verdade, porque vale-se das outras duas formas da atuação, a dramatização e a idealização, entretanto, com um propósito específico, a falsidade. Assim, um sorriso do lactente pode ser sincero, mas também ser um fingimento (IF § 249), e não há, em último caso, como saber sobre um ou outro.

Esta limitação em não ser possível reconhecer a autenticidade ou a inautenticidade dos jogos de linguagem e de cenicidade, decorrem da inexistência de um “juízo especializado” (IF, IX, p. 293). Por isso, “(...) não se pode provar a autenticidade da expressão; tem-se que senti-la” (IF, XI p. 293). Entretanto, esta sensação que decorre da própria experiência, de longe, não garante qualquer certeza.

Pela experiência, uma pessoa pode acreditar que a outra não está dissimulando, “(...) existe aqui também evidência “imponderável”” (IF, XI, p. 294).

À evidência imponderável a que se referiu Wittgenstein “(...) pertencem as sutilezas do olhar, dos gestos, do tom” (IF, IX, p. 294). Este olhar distinguiria, por exemplo, um autêntico amor de um fingimento. Mas esta distinção é impossível de descrição, já que decorre totalmente da experiência e do modo como aprendemos sobre os *jogos performáticos*. Este olhar é a crença sem critérios rigorosos, de que a performance é verdadeira, assim como os jogos de linguagem ali jogados.

Mas ainda assim, o suporte para tais convenções reside na experiência que, sem remeter a qualquer ideia de fundacionismo que lhe sustente, ancora-se naquilo que se estabeleceu, principalmente, em decorrência de acordos arbitrários que se cristalizaram em contextos, até que foram superadas, dando lugar a novas convenções. Este é o espaço dinâmico do cotidiano. E é justamente ao fazer menção às experiências anteriores que Wittgenstein nos dá uma pista sobre o modo como se instituem as regras dos jogos de linguagem e dos jogos performáticos.

A dinamicidade do cotidiano é, antes de tudo, um processo ancorado na própria história, afinal, é no cotidiano que os acontecimentos do dia a dia servem como um palco para que alguns valores ali vivenciados sejam descartados, enquanto outros passam a servir de referência para os demais processos de significação. Estas referências sustentam as próximas experiências, sendo negadas, afirmadas ou ressignificadas e, desta dinamicidade, compreendemos o que denominamos como circularidade histórica, entre o passado e o presente, conforme veremos a seguir.

2.3 A circularidade entre o passado e o presente no cotidiano

Aquilo que tomamos como verdade, em um determinado jogo de linguagem, não está ancorado em um ponto desprendido do tempo sem qualquer relação com outras referências. É através do contexto, do cotidiano que tornam-se possíveis determinados jogos performáticos, assim como também se revestem de sentido os jogos de linguagem ali jogados. Fora dele, há o “cego para o aspecto” (IF, XI, p. 278). Este cego é o sujeito deslocado da história sob a qual se assenta o cotidiano; é aquele que se assemelha analogamente a quem não tem “ouvido musical” (IF, XI, p. 278), isto é, aquele que não consegue “ver” o nexos dos conceitos – ou “ouvir” a harmonia

entre as notas musicais, o que o impossibilita de “vivenciar o significado de uma palavra” (IF, XI, p.278).

No aforismo 275 da DC, Wittgenstein referiu-se ao modo como uma experiência assume condições de verdade e de certeza, ao justificar que, “se a experiência é o fundamento da nossa certeza, naturalmente que se trata da experiência passada” (DC § 275). Ora, se a experiência é o fundamento da nossa certeza, e ela se sustenta nas experiências passadas, pensar a história, nesse sentido, resulta em uma análise do que passaremos a chamar de *meta-empírica*.

Compreender a história sob a perspectiva *meta-empírica*⁴¹, em Wittgenstein, implica em uma análise sobre quais são os suportes historicamente instituídos por meio das experiências vividas no passado, que passaram a sustentar as significações da verdade, da certeza e de toda a realidade das experiências do presente. Vale ressaltar que não há nos textos de Wittgenstein abertamente qualquer preocupação em definir ou compreender diretamente a história, mas nossa tese se sustenta na hipótese de que ao produzir toda reflexão presente em IF e na DC, o filósofo pressupunha tal conhecimento.

Esta hipótese assume o papel central em nossa análise, afinal, todos os significados que Wittgenstein inferiu, capazes de permitir significado a uma proposição, só foram possíveis porque, de algum modo, há a recorrência de um conjunto de experiências passadas em que se assentaram as convenções que constituem o paradigma de cada época, o que remete diretamente ao aspecto histórico desta reflexão. Por isso, sempre que em nossa análise constar alguma menção de Wittgenstein sobre o cotidiano, sob a perspectiva do passado, do acúmulo de experiências, saberes, ou ainda, do modo como os jogos de linguagem e performáticos se instituem, estaremos transitando no campo historiográfico.

Uma questão que se desdobra desta perspectiva histórica *meta-empírica* em Wittgenstein, decorre do fato de que só é possível acessar o passado por aproximação, pois ao tentar compreender o cotidiano de determinada época, não há

⁴¹ Compreendemos a *meta-empíria* como um processo de experiência baseado diretamente a partir daquilo que foi internalizado nas experiências anteriores. Por isso, o que é apreendido na experiência não diz respeito ao mundo dos acontecimentos, propriamente ditos, mas ao modo como eles foram internalizados, a partir das experiências privadas. Neste sentido, interpretamos a afirmação de Austin, ao dizer que “nós nunca vemos, ou, de outro modo, percebemos (ou sentimos), ou, de qualquer maneira, nunca percebemos ou sentimos diretamente os objetos materiais (ou coisas materiais), mas somente dados dos sentidos (ou nossas próprias ideias, impressões, sensações, percepções sensíveis (...))” (AUSTIN, 1993, p. 3).

como reconstituí-los na totalidade. É por isto que no aforismo 63 da DC, Wittgenstein afirmou:

Se imaginamos os fatos diferentemente do que são, certos jogos de linguagem perdem alguma importância, enquanto outros se tornam importantes. E, desse modo, há uma alteração – gradual – no uso do vocabulário de uma língua. (DC § 63).

A impossibilidade de reconstituição dos jogos de linguagem do passado decorre de não sabermos o modo como eles foram vivenciados, já que a experiência é uma atividade prática e, portanto, impossível de ser reconstituída teoricamente. Dito de outro modo, por se tratar de um olhar histórico sob a perspectiva da experiência, e não simplesmente da sucessão dos fatos, ainda que seja possível destacar o que aconteceu em determinada época no acesso as fontes, o modo como ela foi plenamente experienciada, sob a perspectiva dos sujeitos, é uma tarefa impossível.

Esta impossibilidade implica em um outro limite, relacionado aos limites sobre o regresso ao passado. Um historiador, por exemplo, ao querer reconstituir o passado, está imerso em sua própria experiência de vida e, portanto, não é possível se desprender dela para compreender a experiência de povos de outras épocas. Sobre esta questão, Wittgenstein esclareceu que: “o fato de eu encarar esta proposição como certamente verdadeira também caracteriza a minha interpretação da experiência”. (DC § 144). A experiência é quem media a significação dos jogos de linguagem e, por isso, é impossível remeter-se ao passado de modo neutro. Esta impossibilidade da neutralidade decorre da interferência do sujeito, por estar limitado às referências que lhe são possíveis em sua temporalidade e, por esta razão, passaremos a tratá-lo como *sujeito-empírico*.

Este *sujeito-empírico* é fruto direto das experiências que lhe são possíveis em seu próprio cotidiano, portanto, observar outra temporalidade estabelecida em outro contexto, torna-se impossível, pois desconhece o horizonte de compreensão resultante das experiências de uma época histórica diferente da qual faz parte. Isto porque, de acordo com nosso entendimento, só o conhecimento das regras estabelecidas nas convenções de um contexto não bastam, logo, ainda que tentemos retomar as convenções presentes nos jogos de linguagem de uma temporalidade diferente da nossa, sob a perspectiva do sujeito, nunca teremos como plenamente

apreendê-la, porque ainda assim, faltar-nos-ia a experiência da vivência dele em relação a estas regras.

A tese sobre a impossibilidade da neutralidade histórica tomando como base o *sujeito-empírico*, enquanto aquele que significa o mundo em sua variante temporal sob sua perspectiva, implica em um modo exclusivo de pensar a história *meta-empírica* na filosofia wittgensteiniana, distanciando-a inclusive, dos pensadores que lhe eram contemporâneos. A tradição historiográfica alemã dos séculos XIX e XX decorre de um movimento de aproximação das ciências naturais, na busca de um maior rigor metodológico e de igual precisão em suas proposições. Esta aproximação data do início do século XIX, quando instaurou-se uma revolução na cultura alemã, na valorização do pensamento filosófico, artístico e historiográfico, inspirados na “(...) nova filosofia idealista alemã (...), num entusiasmo neo-humanista pela Grécia clássica e pelo ideal de *Bildung*, (...) reservou um lugar importante às faculdade de artes e ciências ou “filosofia”” (RINGER, 2004, p. 19).

Os historiadores alemães dezenovistas, ao elevarem as artes e a filosofia ao estatuto de ciência, foram responsáveis por uma sobrevalorização destas em relação às demais, de tal modo que foram estas áreas que passaram a representar um modelo de conhecimento rigoroso e confiável, tornando-se inclusive, referência para a área das ciências naturais. (PORTER, ROSS, 2008; RINGER, 2004).

Na Universidade de Berlim neste período,

“(...) em adição ao tradicional campo do direito, medicina, matemática e ciência natural, a Universidade de Humboldt definiu o estudo de história, arte, música, filologia, teologia e os estudos clássicos todos como “ciência” ou *Wissenschaften*” (BAMBACH, 2009, p. 478).

Pensar na história enquanto uma ciência, reconfigurando-a em um rigor matemático, justificou-se na compreensão de que todas as questões intelectuais poderiam ser solucionadas sob a ótica das ciências empíricas (BEISER, 2013, p. 17-8), como foi o caso dos pensadores do Círculo de Viena, contemporâneos a Wittgenstein⁴². No manifesto do Círculo de Viena, já no título consta o objetivo destes

⁴² Apesar da contemporaneidade e da proximidade contextual, Wittgenstein fez questão de distanciar-se do Círculo de Viena, sobretudo em relação ao otimismo direcionado ao progresso e a ciência. Isto fica evidente no primeiro esboço do prefácio de *Observações Filosóficas*, em que o autor afirma: “Este livro é escrito para os que compartilham do espírito que preside a sua escrita. Este não é, segundo creio, o espírito da corrente mais importante da civilização americana e europeia. O espírito desta civilização manifesta-se na indústria, na arquitetura, na música do nosso tempo, no seu fascismo e no

intelectuais, que era o de estabelecer uma “concepção científica do mundo”. Neste movimento guiado pelo espírito iluminista, científico, Viena destacou-se, fundamentalmente por ter liderado

(...) a *educação popular* cientificamente orientada. Fundou-se e levou-se adiante então, mediante o trabalho conjunto de Victor Adler e Driedrich Jodl, a Associação de Educação Popular (...) e a “Casa do Povo” foram instituídos pelo conhecido historiador Ludo Hartmann, cuja atividade antimetafísica e concepção materialista da história se expressaram em toda a sua atividade. (MANIFESTO, p. 07).

Este movimento de visão científica e materialista do mundo foi o pano de fundo para duas características da pesquisa histórica, a primeira de caráter universalista – *Geisteswissenschaften*, no princípio de neutralidade, e a segunda, relacionada diretamente micro-história - *Kulturwissenschaften*, sob os princípios de empatia e de individualidade. (IGGERS, 1968; DEISER, 2013; DRAY, 2000; RINGER, 2004).

O princípio de neutralidade, tal como fora proposto por Hempel assume um caráter universalista porque, nos dizeres do próprio historiador,

(...) uma opinião amplamente defendida que a história, em contraste às chamadas ciências físicas, está preocupada com a descrição de eventos particulares do passado ao invés de estar com a busca das leis gerais que poderiam governá-los (HEMPEL, 1942, p. 35).

De acordo com Hempel, mesmo que a investigação histórica buscasse compreender eventos particulares, estes estariam diretamente vinculados às leis gerais e, por isso, caberia à história compreender o passado enquanto um *Geisteswissenschaften*, isto é, daquilo que lhe é geral, do seu espírito. Logo, não há espaço para a interferência do historiador, afinal, ao localizar as leis gerais de determinada época, seu trabalho restringia-se a aplicá-la nas mais diversas situações.

Este *Geist* está diretamente ligado ao pensamento hegeliano, entretanto, para Hegel, o *Zeitgeist*, o espírito daquele tempo bem como as leis que o regem, era compreendido de acordo com um propósito histórico filosófico, não somente teleológico, mas ontológico⁴³. Para Hegel, o objetivo da história filosófica seria o de

seu socialismo, e é estranho e desagradável ao autor. Não se trata de um juízo de valor” (OF, 2000, p. 19-20).

⁴³ Para Hegel, há três formas de tratar a história, sendo a primeira delas a história original, que se reduziria a descrição e tradução dos feitos e acontecimentos do presente e, por isso, seria bastante limitada, por apesar restringir-se ao âmbito da narração e informação. O segundo tipo de história é a refletida, subdividida em quatro grupos, a história geral, que trataria de abordar a totalidade da história

produzir uma explicação para os acontecimentos e fatos históricos que inferem o que é próprio do tempo, a ponto de anteceder qualquer facticidade. Ao constituir uma filosofia da história, seria possível encontrar o nexos racional existente no mundo, uma vez que o filósofo dezenovista pressupunha que os acontecimentos não estão desconexos e isolados. Desta maneira, o que fundamenta toda perspectiva histórica hegeliana era o fato de que “a razão governa mundo, e que, portanto, a história universal é também um processo racional” (HEGEL, 1995, p.17).

Hempel, de um lado, manteve a busca filosófica histórica daquilo que caracteriza determinado período, entretanto, esta busca deveria ser completamente antimetafísica, baseando-se na empiria. Assim, caberia à história explicar os eventos, buscando suas regularidades, de tal modo que “(...) em cada caso onde um evento de tipo específico C ocorre num certo lugar e tempo, um evento de tipo específico E ocorrerá num lugar e tempo especificamente relacionado ao lugar e tempo da ocorrência do primeiro evento” (HEMPEL, 1942, p. 35).

A busca da sucessão entre os eventos, regularmente ordenados, é um procedimento de análise filosófica característica dos empiristas lógicos, denominado de “reconstrução racional” de uma noção. Por se tratar de um processo metodologicamente aplicável, não há sequer possibilidade de interferência do sujeito, afinal, há por detrás desta reconstrução racional um exercício lógico de verificação dos fatos.

Wittgenstein, em IF e DC, em contrapartida, além de apontar para a interferência do sujeito, como tratamos anteriormente, também caminha no sentido inverso da precisão lógica e científica. Nos dizeres do filósofo,

F.P. Ramsey acentuou certa vez em conversa comigo, que a lógica é uma “ciência normativa”. Que ideia, exatamente, passava-lhe pela cabeça ao dizer isto, não sei; mas ele estava, sem dúvidas, intimamente relacionada com a ideia que somente mais tarde se me ocorreu: a saber, que em filosofia *comparamos*, frequentemente, o uso das palavras com jogos, com cálculos segundo regras fixas, mas não podemos dizer que quem usa a linguagem é *obrigado* a jogar um tal jogo (IF § 81).

de um povo, a história pragmática, que trataria do ensino e de reflexões morais, utilizadas na formação ética das crianças, a história crítica, que julga a veracidade e a credibilidade de outras narrativas históricas e, por fim, a história conceitual, que busca uma perspectiva geral e, portanto, constitui uma transição para a história universal filosófica. O terceiro modelo de abordagem da história é a filosófica, livre da realidade factual, em que são atribuídas “ideias próprias, que a especulação produz por si mesma, sem considerar o que realmente existe” (HEGEL, 1995, p.16).

Apesar de a lógica valer-se de um método de raciocínio válido, a linguagem extrapola seus limites, porque não segue necessariamente sua estrutura de organização. Por isso, ao jogar um jogo de linguagem, não há *obrigações* lógicas a serem seguidas. E por não haver obrigações lógicas, qualquer método científico pretensamente rigoroso mostra-se insuficiente na análise da linguagem. Nas IF, Wittgenstein questiona o estatuto “sublime” (IF § 89) da lógica, contrapondo-se ainda mais aos pensadores do Círculo de Viena, ao afirmar que a lógica “(...) parecia competir-lhe uma profundidade especial – um significado geral. Parecia que ela estava na base de todas as ciências. – É que a reflexão lógica investiga a essência de todas as coisas” (IF § 89). Ao refletirmos sobre este aforismo, voltamos nossa atenção ao fato de que o verbo “parecer” assume aqui um emprego específico, a nosso ver, por dois motivos. O primeiro porque se refere à mudança de Wittgenstein do período do TLP para o de IF, logo, parecer aqui significa literalmente que, durante o período do TLP, estas coisas soavam como claras. A isto, soma-se o segundo motivo, relacionado ao uso do verbo no passado. Na afirmação “parecia”, há a conotação de que não se parece mais, já que houve uma mudança de percepção.

Esta mudança, em IF, aponta para a compreensão da linguagem como algo dinâmico, com significações primárias e secundárias. A significação primária refere-se ao emprego da palavra com determinado significado “(...) somente para aquele para quem ela tem aquele significado. Somente àquele que aprendeu calcular – escrita e oralmente – pode-se tornar compreensível, por meio desse conceito, o que seja calcular mentalmente” (IF, XI, p. 281). Por outro lado, o significado secundário não se dá na ordem de significação “figurada”, logo, “(...) quando digo “A vogal e é amarela para mim”, não tenho em mente: “amarelo” em sentido figurado – pois eu não poderia exprimir o que quero dizer de maneira diferente a não ser por meio do conceito “amarelo”” (IF, XI, p. 281). Estas variações linguísticas demonstram a complexidade de seus fenômenos e, por isso, Wittgenstein considera que só se tornam compreensíveis na medida em que são vivenciadas. Enfim, como a lógica não abrange a linguagem sob a perspectiva do uso, leis históricas de ordem geral, como pretendia Hempel, mostram-se, sob a ótica da filosofia de Wittgenstein, como um projeto impossível.

A segunda característica da historiografia alemã da segunda metade do século XIX e início do século XX que destacamos é a empatia e a individualização. Neste princípio não há necessariamente a intenção de uma história universal, mas a busca

pela individualização, por meio da tentativa de “colocar-se no lugar” de sujeitos de outras temporalidades para então, melhor compreendê-los. Este procedimento foi desenvolvido principalmente por Herder, Droysen e Dilthey.

Para Dilthey, não era possível estudar a história da humanidade, abrindo mão da dimensão poética da vida e da produção do conhecimento. Para o pensador alemão, a experiência é o fundamento da ciência e, por isso, também a história deve ancorar-se nela. É da experiência, portanto, que decorre a circularidade da ciência, em que se determina a compreensão, através do sentido, e o sentido, para a compreensão.

Para Gadamer, Dilthey

(...) estabeleceu-se uma inteligibilidade própria das ciências humanas, *compreensiva*, distinta daquela das ciências naturais, *explicativa*, quantitativa e indutiva. Enquanto as ciências explicativas buscam determinar as condições causais de um fenômeno através da observação e da quantificação, as ciências compreensivas visam a apreensão das significações intencionais das atividades históricas concretas do homem (GADAMER, 1998, p. 28)

A inovação na historiografia da época deu-se na ruptura com os dois pilares da tradição alemã, a busca por leis universais e a relação direta com a ciência e com o método. Para Dilthey, o conhecimento sobre as individualidades prevalece à coletividade. Nas palavras de Gadamer:

o objetivo que se propõe Dilthey é manifesto: ele pretende descobrir, nos confins da experiência histórica e da herança idealista da escola histórica, um fundamento novo e epistemologicamente consistente; é isso que explica a sua ideia de completar a crítica da razão pura de Kant com uma “crítica da razão histórica (GADAMER, 1998, p.28).

Para Dilthey, a empatia é a chave da história, afinal sem ela, não há como compreender a ação humana. Sob o princípio de empatia, portanto, o historiador procuraria descobrir as emoções, as ideias e os motivos que levaram a determinadas ações, em diferentes contextos históricos. O objetivo era incorporar as intenções das ações.

Além de Dilthey, Ringer, historiador alemão do final do século XIX e início do século XX, afirmava que junto à empatia, soma-se a individualização dos sujeitos históricos. Assim, por exemplo, ao analisar um governante, os historiadores não o tratariam enquanto um mero elemento previsível no interior de um macrossistema, ele assumiria “(...) como uma personalidade única, e não como membro de uma classe

histórica abstrata, como a de todos os príncipes em todos os tempos” (RINGER, 2000, p.105). Nesta seara, o historiador enfatiza que

Ao voltar-se para o passado, o estudioso nunca se abstrai do contexto histórico que procura entender, por assim dizer, “a partir de dentro”. Trata a cultura e todo o espírito de uma época como um complexo singular e auto-suficiente de valores e ideias (RINGER, 2000, p. 105).

Apesar de parecer um princípio muito próximo do modo como compreendemos Wittgenstein, sob a premissa de que o sujeito atua no cotidiano, há no filósofo uma maior complexidade na compreensão desta individuação. Esta complexidade resulta da condição de que um sujeito não age de modo mecânico ao contexto, logo, entender o contexto permite, no máximo, aproximar-se do sujeito, mas a sua individualidade, a nosso ver, é algo mais fluído e dinâmico, porque decorre das diferentes experiências que o sujeito teve e tem nas mais diferentes situações.

Isto reforça a crítica anterior, sobre a impossibilidade de se estabelecer uma empatia plena com sujeitos de outras temporalidades, mas também alarga o distanciamento de Wittgenstein com os historiadores de sua época, ao demonstrar que a individualização é maior do que aquela que deriva diretamente do contexto.

No âmbito da História, sobre o contexto, Ringer esclarece que expressões como “espírito da renascença” em contraste a conceitos atemporais como a “mente religiosa” ou o “homem econômico” passam a fazer mais sentido e tornam-se justificadas (RINGER, 2000, p. 105). Há, portanto, uma relação direta entre o contexto e as individualidades, ou seja, ao entender o contexto como no caso do renascimento, torna-se possível conhecer as individualidades que comungam deste “espírito”.

Para Wittgenstein, entretanto, defendemos que nem a empatia, nem a relação entre contexto e indivíduo, são fundamentos para a compreensão do passado, sob a perspectiva *meta-empírica*. A começar pelo fato de que pensar na ação como um resultado exclusivo do contexto, é um processo que incorre em um problema de princípio, afinal, não há relação necessária entre a intenção e a ação, pois

a intenção com a *qual* se age não “acompanha” a ação, tão pouco quanto o pensamento “acompanha” a fala. Pensamento e intenção não são nem “articulados” nem “inarticulados”, não podem ser comparados nem com um som isolado que se faz ouvir ao agir ou falar, nem com uma melodia (IF, XI, p.281).

A incompatibilidade entre intenção e ação infere que, historicamente, ao sabermos sobre as ações, não quer dizer que necessariamente, sabemos das intenções das pessoas, logo, não há como saber, de fato, quais são seus processos de significação, no âmbito particular. Assim, “a vivência ao falar e a intenção não tem o mesmo *interesse*” (IF, XI, p. 281).

Se de um lado não há como pensar no sentido da palavra, sem levar em consideração o momento em que se fala, ao “acontecimento no momento em que ela é proferida” (IF, XI, p.281), de outro, saber sobre o seu significado, do modo como foi intencionada pelo sujeito, é uma tarefa impossível, porque remete ao problema do solipsismo. Da constatação de que a observação das ações, não corresponde necessariamente, à compreensão sobre o significado a ela atribuído, no que diz respeito ao modo como o sujeito intencionalmente a concebia, em IF, Wittgenstein afirmou que não é possível, efetivamente, saber o que se passa no mundo interno do outro, e disto decorre nossa compreensão acerca da igual impossibilidade de colocar-se em seu lugar. Nos dizeres do filósofo, “(...) suponhamos que cada um tivesse uma caixa na qual estivesse algo a que chamamos “besouro”. Ninguém pode olhar dentro da caixa do outro; e cada um diz saber o que é um besouro apenas a partir da visão do *seu* besouro” (IF § 293).

Sabemos da existência dos besouros de outras caixas somente por intermédio da experiência que temos de nossa própria caixa. Logo, se há alguma forma de empatia, ela só é possível por meio da projeção. A compreensão do outro, portanto, restringe-se ao modo como o sujeito significou suas experiências, em um contexto em que “*todas as minhas experiências mostram que é assim*” (DC § 145).

Em Wittgenstein, portanto, a empatia é, de acordo com nossa tese, um recurso limitado, restando uma aproximação entre pessoas que comungam de um mesmo cotidiano, isto porque jogam jogos de linguagem mais próximos. Esta aproximação é possível porque em uma mesma temporalidade, há uma espécie de eixo sob o qual se apoiam outras regras, “(...) este eixo não está fixo no sentido de haver alguma coisa a segurá-lo, mas o movimento em torno dele determina a sua imobilidade” (DC § 152). Entretanto, estabelecer uma empatia com um sujeito de outra temporalidade, com outra cultura e valores, implica em uma condição de projeção anacrônica, afinal, como disse Wittgenstein, “os meus próprios juízos caracterizam o modo como julgo, caracterizam a natureza do juízo” (DC § 149).

No entanto, compreendemos que não é o limite da empatia que diferencia Wittgenstein de Dilthey e de Ringer, mas o método que possibilita acessar o passado. Nossa tese é a de que o passado não é um recurso possível se tomado sob a perspectiva dos sujeitos, do modo como eles compreendem ou significam a realidade, mas dos recursos disponíveis naquela época, capazes de fornecer categorias de sentidos aos sujeitos.

Por isso, a história, em Wittgenstein, não se atém sobre quais são os sentidos que cada sujeito atribui aos fatos, mas sobre quais recursos de significação os sujeitos têm disponíveis, por meio da internalização dos valores e das verdades que lhe são contemporâneas. Deste modo, enquanto Dilthey e Ringer pensavam na história sob a perspectiva do sujeito, em nossa compreensão sobre Wittgenstein, a história *meta-empírica* é possível na medida em que reflete o processo de assimilação do cotidiano, isto é, do modo como a experiência revestiu-se de significado, mediante o conjunto de significados fornecidos por experiências anteriores.

Assim, a história, sob esta perspectiva wittgensteiniana, só é possível se for tomada a partir do cotidiano, enquanto uma espécie de “*medium*” entre os sujeitos e o contexto. Isto quer dizer que não cabe à história a simples análise do contexto, entretanto, também não é possível constituir um pensamento histórico se tomarmos como suporte o sujeito.

No aforismo 308 de IF, Wittgenstein prosseguiu sua reflexão, ao perguntar-se “como é que se chega ao problema filosófico dos processos e estados psíquicos e do behaviorismo?”. Na sequência, ao invés de procurar responder esta pergunta, Wittgenstein esclareceu que a negação deste processo resulta em não compreender o “*medium*” (IF § 308), isto é, aquilo que media tais processos.

Ao considerarmos este elemento mediador como central à história, inferimos que há um deslocamento do método de reflexão filosófica para um método específico do pensamento histórico. Portanto, se compreender filosoficamente o presente remete ao método indutivo, na percepção de que há uma certa regularidade dos fatos nas experiências anteriores; compreender a história, sob esta perspectiva, incorre em admitir o método *indutivo-dedutivo*, na medida em que afastamos o protagonismo do sujeito, mas também não nos atemos exclusivamente ao âmbito dos acontecimentos, para analisarmos os meios de significação da realidade que permitem aos sujeitos significarem-na.

Baseando-se nesta premissa, tomamos como suporte a compreensão do aforismo 161 da DC. Nele há uma reflexão sobre o processo circular envolvendo a indução e a dedução, por meio da assimilação do cotidiano sob a perspectiva do sujeito, mas também sobre como o cotidiano se impõe ao sujeito, enquanto um recurso necessário e exclusivo de significação de si próprio.

A respeito desta circularidade da história, sob a perspectiva indutiva-dedutiva, a segunda metade do aforismo 161 da DC aponta para uma reflexão que parte do princípio de como o sujeito apreende a realidade mediante a relação entre o i) *sujeito-empírico* e o ii) *cotidiano-come-horizonte-de-sentido*. Ao tratarmos da circularidade no pensamento histórico, nesta tese, referimo-nos a um processo de compreensão sobre a história sob uma perspectiva gramatical. Nos dizeres do filósofo:

Meditamos sobre a *espécie de asserções* que fazemos sobre os fenômenos. Daí que também Santo Agostinho medita sobre as diferentes asserções que se faz sobre a duração dos acontecimentos, sobre o seu passado, o seu presente ou o seu futuro. (Estas não são, naturalmente, asserções *filosóficas* sobre o tempo, passado, presente e futuro). Por isso nossa reflexão é uma reflexão gramatical (IF § 90).

A diferenciação entre as asserções feitas por Agostinho e Wittgenstein decorre do modo como ambos analisam a questão do tempo sob a perspectiva histórica. Para Agostinho, o problema do tempo tem como suporte a teologia, na qual passado, presente e futuro convertem-se em uma questão particularmente humana, frente à eternidade divina. Os homens são mortais, enquanto Deus está acima de qualquer limitação temporal. Por outro lado, nossa tese é a de que para Wittgenstein, a compreensão da temporalidade é filosoficamente justificada sob a perspectiva dos processos de significação que se sustentam no tempo, enquanto uma reflexão gramatical, porque é na gramática que reside o processo de significação instituído pelo sujeito, em um horizonte de significados de um contexto. Logo, este processo gramatical significa que o que importa são os meios como cada geração passou a significar sua realidade pela linguagem.

Esta condição gramatical da história, para Wittgenstein, implica que “(...) algumas dessas coisas se confirmavam e outras não, de acordo com a minha própria experiência” (DC § 161). A experiência vivenciada por cada sujeito ressignifica, seleciona e qualifica aquilo que foi transmitido durante o processo e aprendizagem. No entanto, sob a perspectiva histórica, não é o que o sujeito compreendeu ou não

que interessa, mas o que havia disponível para sua compreensão, permitindo-lhe confirmar ou não o significado do que ele próprio vivenciou.

Por isso, para Wittgenstein, aprender é só a primeira etapa, já que “(...) a dúvida vem *depois*” (DC § 160). A dúvida exposta aqui, a nosso ver, é resultado da experiência do sujeito que confronta aquilo que ele toma por verdade, recebido da geração anterior, com o conjunto de experiências e práticas que lhe são cotidianas. Logo, não há a assimilação e reprodução direta do passado nas experiências presentes, elas são a todo o momento ressignificadas, o que implica que se caracterizam como processos circulares e, fundamentalmente, como proposições empíricas (DC § 167).

Estas proposições empíricas só são possíveis, porque há o *sujeito-empírico* que as suporta. Sob a ótica deste sujeito, o aforismo 256 da DC ganha um outro sentido. A afirmação contida no aforismo sobre a mudança do tempo resultar em mudança nos jogos de linguagem, neste caso, não é só consequência direta da condição do tempo, no sentido do contexto, mas também do tempo da experiência vivenciada pelo sujeito. A criança, por não ter vivenciado por muito tempo o conteúdo por ela apreendido, assimila inicialmente de modo “puro” o conhecimento, no entanto, na medida em que submete ao tempo de suas vivências particulares o aspecto teórico apreendido de uma geração para outra, é possível supor que haja a manutenção e fortalecimento de alguns valores, enquanto outros tornam-se questionáveis ou até mesmo descartados. Neste sentido, está em jogo uma maior ou menor imersão nos valores que o próprio cotidiano dispõe.

Logo, se as proposições empíricas permitem acreditar e assimilar aquilo que tomamos por verdades, contidas no cotidiano, Wittgenstein advertiu que isto acontece “(...) de uma certa maneira” (DC § 170). Esta ressalva, explicitada pelas expressões “uma certa maneira” retoma a importância da experiência imbricada neste processo, sob a perspectiva do “*medium*”, como elemento que, indiferente de haver ou não uma realidade externa, sustenta-se em uma condição gramatical, projetando e possibilitando significado.

A proposição empírica, portanto, é um tipo de proposição em que ocorre a relação de mediação entre as proposições teóricas e a experiência. Na experiência, a significação de seus elementos é herdada da cultura, porém, na medida em que esta experiência se desenvolve, há um novo processo de significação que, publicado e aceito por outros, torna-se uma nova referência, presente nas proposições teóricas.

As proposições teóricas, compreendidas enquanto um conjunto de verdades acumuladas anteriormente são analogamente compatíveis com a afirmação: “é certo que, depois da batalha de Austerlitz, Napoleão... Bem nesse caso, é seguramente também certo que a Terra existia então” (DC § 183). A crença em A, para fazer sentido, precisa de B para lhe dar suporte, ainda que B careça igualmente de suporte, senão, há a necessidade de que se convençione que B existe, para que A seja compreensível. Se A suporta B, e B está suportado em A, “(...) não existe qualquer característica objetiva? (...) Uma pessoa não pode fazer experiências se não houver coisas de que não duvide. Mas isso não significa que confie em certos pressupostos” (DC § 336-337). A crença de que há certas verdades é, portanto, um estado necessário para possibilitar a experiência, logo, A não é uma verdade fundamental, mas é necessária para que B tenha sentido. Deste modo, os “fundamentos” estão alicerçados somente na necessidade das próprias experiências em admitirem um ponto de partida, mediante as convenções que se estabelecem em cada época. Logo, conjecturamos que, ao mudar a época, há a possibilidade de mudança das convenções e, aquele conjunto de sentido que em um momento sustentava a verdade na significação da experiência, dá lugar a outro.

Da relação entre o tempo e as convenções nele estabelecidas, resulta que os modos de significação implicam que não há, nos jogos de linguagem, combinados imediatos para que se estabeleçam determinados sentidos. Por isso se, por exemplo, duas pessoas combinam que “torre” significa “banco”, e uma diz à outra “Vá agora para a torre! – ele me entende e age como combinamos, mas a palavra “torre” parece-lhe inusitada neste emprego, ela não “assumiu” ainda o significado” (IF, p. 278). Isto quer dizer que para uma palavra “assumir” de fato um significado, há a necessidade de que ela esteja internalizada a ponto de que ela soe de modo natural. Por isso, questionamos algumas coisas, enquanto outras nos parecem tão evidentes que sequer resta à dúvida, afinal, “Por que é que não verifico se tenho dois pés quando quero levantar-me da cadeira? Não há porquê. Não o faço, simplesmente. É assim que ajo” (DC § 147).

Estes processos de internalização e naturalização resultam da “(...) situação, nos costumes e instituições humanas” (IF § 337). Se há uma relação necessária entre os jogos de linguagem e as situações, os costumes e as instituições, há também igualmente uma intrínseca conexão entre a compreensão sobre como acontece à significação da realidade e a história.

Para sustentar tal afirmação, tomamos como fundamento o aforismo 256 da DC. Nele consta que “(...) o jogo de linguagem muda com o tempo” (DC § 256). Isto quer dizer que em cada época, há diferentes jogos de linguagem e, conseqüentemente, com a passagem do tempo, modificam-se os jogos e o modo como significamos os acontecimentos situados no cotidiano. Além disso, não é o tempo que muda os jogos de linguagem, são os jogos de linguagem que mudam com o tempo. Apesar de parecer ser um detalhe de ordem proposicional, conjecturamos que o foco principal de Wittgenstein não está no tempo, enquanto um sistema de acontecimentos factuais, relacionados a fenômenos sociais, políticos ou econômicos, mas nos jogos de linguagem que se instituem em cada uma destas situações.

Ainda, no âmbito gramatical, há o *cotidiano-como-horizonte-de-sentido*. Este cotidiano, sob a perspectiva circular, não é só o lugar em que se assentam as convenções, é também o seu limite. Logo, só é possível uma determinada forma de compreensão da realidade, a partir daquilo que está contido nas significações temporalmente estabelecidas nela mesma.

Neste processo, a transmissão das convenções presentes em um determinado contexto aos sujeitos, dá-se através de relações de poder, que analisaremos no próximo capítulo, e da transmissão geracional. Sobre este segundo caso, o da transmissão geracional, ao ser apresentada a uma comunidade, uma criança aprende sobre o mundo que lhe cerca, e sobre si mesma, baseando-se naquilo que ouve dos adultos. Este processo se efetiva pela crença da criança no adulto, como o próprio Wittgenstein afirmou: “a criança aprende, acreditando no adulto. A dúvida vem *depois* da crença” (DC § 160). Esta transmissão geracional ancora-se em argumentos de autoridade⁴⁴, afinal, “aprendi uma enorme quantidade de coisas e aceitei-as na base de autoridade de homens (...)” (DC § 161).

Além disso, esta autoridade geracional manifesta-se também nos estudos, nos livros, nos mapas (DC § 162), enfim, no conhecimento formal e informal que constitui o arcabouço epistêmico presente no imaginário daquela época. Assim, podemos dizer que esta autoridade revela o que determinada geração tem por verdade e, por

⁴⁴ Ao discutirmos o argumento de autoridade nos processos de assimilação e apropriação de jogos de linguagem, por hora, nos atemos a uma análise que se volta aos processos de transmissão de cultura e de valores. No terceiro capítulo, desdobraremos esta reflexão, pensando a persuasão pela via do conflito entre diferentes cosmovisões, ou ainda, diferentes ontologias, o que trataremos como uma *luta pelo reconhecimento*.

acreditar nela, transmite-a a próxima, da mesma forma que “o aluno *acredita* nos professores e nos livros escolares” (DC § 263).

Se a verdade é assimilada por meio de uma espécie de *persuasão* (DC § 262), Wittgenstein conjectura que, caso Moore fosse capturado por uma tribo selvagem, e esta acreditasse que ele veio de algum lugar entre a Terra e a Lua, o modo como Moore argumenta não surtiria efeito algum sobre estes, porque as referências e os modos de assimilação da realidade de um são completamente diferentes de outro (DC § 265).

A relação circular na história compreende que este “*medium*” é um processo gramatical que implica na possibilidade de que uma palavra signifique mais do que uma única coisa, não só no sentido polissêmico de determinadas palavras, nem do contexto que permite esta condição; mas porque a gramática, diferentemente do critério lógico contido no TLP, não é fim, mas meio de compreensão e comunicação

Pergunte-se como você traça com *deliberação* um segmento paralelo a um outro segmento dado, - e, em outra vez, como você traça com *deliberação* um segmento num ângulo dele. O que é vivência da *deliberação*? De pronto lhe ocorre uma determinada expressão da fisionomia, um gesto – e então você dirá: “e trata-se, justamente, de uma vivência *determinada* interior”. (...) (IF § 174).

Esta dinamicidade mediada justifica o fato de que em um mesmo contexto é possível que sejam jogados diferentes jogos. Portanto, o que nos interessa na compreensão histórica não são os jogos que decorrem de vivências interiores, mas das diversas possibilidades gramaticais que permitem que os jogos sejam jogados. Para tanto, resta à pergunta: quais são as implicações que o processo circular decorrente da mediação entre o *sujeito-empírico* e o *cotidiano-corno-horizonte-de-sentido* trazem ao formular um sentido para a realidade, ou ainda, a imagem do real?

2.4 A imagem da realidade – uma reflexão sobre o aforismo 193 de IF

Wittgenstein, em IF, utilizou dois termos em alemão que foram traduzidos como *realidade*, são eles: *Realität* e *Wirklichkeit*. Ao longo de IF, encontramos 16 vezes a expressão *Wirklichkeit*, enquanto seu equivalente, *Realität*, somente 5⁴⁵.

⁴⁵ Para discutirmos o uso dos termos em alemão, bem como suas implicações, valeremo-nos da versão bilíngue das IF, WITTGENSTEIN, *Investigações Filosóficas*, apresentação e tradução de João José R. L. Almeida, Campinas: Editora Unicamp, 2017.

Defendemos, nesta tese, que estas diferentes expressões não foram empregadas como sinônimos, pelo contrário, há, em nosso entendimento, duas maneiras diferentes na filosofia de Wittgenstein para referir-se à realidade, cada qual, com um significado distinto.

Vamos começar com *Realität*. Em IF, os aforismos que constam essa expressão são: 47, 101, 254, 429 e 562⁴⁶. Nestes casos, a expressão *realidade* como *Realität*, assume uma significação voltada a uma suposição, que considera em suas conjeturas a existência de um mundo externo, uma realidade em si que extrapola os limites gramaticais. Por isso, se observamos o contexto em que os aforismos foram pensados, há um recorrente questionamento acerca da existência de algo, cuja linguagem se projete para significar. Entretanto, nestes casos todos, a realidade externa aparece como uma suposição, um elemento retórico para alavancar outras reflexões, apontada como algo que, de algum modo, poderia existir sem que necessariamente, haja qualquer pretensão de validade.

Por outro lado, a expressão *Wirklichkeit* aparece em IF nos seguintes aforismos: 10, 58, 59 com duas ocorrências, 131, 134, 188, 194 com duas ocorrências,

⁴⁶ Tomando cada um destes casos em que Wittgenstein tratou a realidade como *Realität*, a começar pelo aforismo 47, temos o questionamento sobre a possibilidade de existir algo “simples”, anterior a qualquer composição, que sirva como uma espécie de matéria prima para a realidade. Para Glock, estas proposições simples têm como pressuposto servir como base para análise de “(...) todas as demais proposições, mas que não admitem, elas próprias, uma análise em que se obtenham proposições mais simples” (GLOCK, 1998, p. 291). Em seguida, Wittgenstein encaminhou um conjunto de reflexões que apontam para a possibilidade de significação de qualquer elemento através da composição e da relação dele com outros, ao passo que, fora desse jogo gramatical, não há significado sequer para o que entendemos como simples, já que até a ideia de simples só tem sentido, se comparada à ideia de composto, (IF § 47). Sequer há realidade, fora deste composto, isto é, dos jogos de linguagem que a significam. Já no aforismo 101, a expressão “teria que”, utilizada a partir da possibilidade de correspondência entre a linguagem, sob a perspectiva lógica, e a realidade, não passa de uma hipótese. Há neste caso, uma conjectura sobre a possibilidade de haver uma realidade externa e que, neste caso, a lógica *deveria* corresponder, no entanto, a ideia é refutada nos aforismos seguintes. Do mesmo modo, no aforismo 254, Wittgenstein aplicou o termo realidade, referindo-se ao contexto matemático e hipotético, diferente do plano da filosofia, condicionada ao uso das palavras, ou, nos dizeres do pensador, sobre o modo como “somos tentados a dizer” (IF, 254). No aforismo 428, Wittgenstein questionou-se sobre, hipoteticamente, o pensamento ser capaz de tratar de um objetivo em si, bem como apreender a realidade. A resposta é negativa em ambos os casos. Logo em seguida, no aforismo 429, fica evidente, em nosso entendimento, o tratamento da realidade em um outro contexto, na diferenciação dos empregos entre *Realität* e *Wirklichkeit*. No aforismo 429, Wittgenstein utilizou a expressão *Wirklichkeit*, porque, ao invés de uma conjetura, o filósofo estava refletindo sobre a relação entre a concordância, a harmonia do pensamento e da realidade, sob a perspectiva da linguagem. Antes de aprofundarmos neste segundo tratamento dado à realidade, há ainda uma última ocorrência da expressão realidade como *Realität*, a do aforismo 562. Nele, trata-se igualmente de uma pergunta, com o objetivo reflexivo de caráter conjectural, sobre haver algo por “de trás” da gramática. Mais uma vez, essa realidade externa é refutada, na explicação que recorre à analogia de um jogo de xadrez, em que as peças e o próprio jogo só têm sentido, na medida em que são jogados.

251, 352, 386, 393, 429, 521 e, por fim, o aforismo 652⁴⁷. Em todos esses casos supracitados, *Wirklichkeit* é utilizado no sentido de uma realidade por meio da linguagem, enquanto uma representação que só tem sentido sob o aspecto gramatical. Para tanto, no âmbito das representações e da filosofia de Wittgenstein, em IF e na DC, ao refletirmos sobre a questão da realidade, é sobre esta *realidade-gramatical* que nos referimos, enquanto uma *Wirklichkeit*, e não a uma *Realität*.

Em nossa tese, compreendemos que dentro da circularidade histórica, no âmbito da *realidade-gramatical*, há um conjunto de significados possíveis na formulação dos jogos de linguagem, dentre os quais, o sujeitos transitam mediados pelas relações cotidianas. Ao valerem-se de um, dos vários significados, institui-se o que compreendemos como imagem da realidade. Esta imagem é, portanto, uma possibilidade historicamente situada de significação da linguagem, segundo a conjunção entre os processos *indutivo-dedutivo*, porque recorrem de um lado ao *sujeito-empírico* e, de outro, ao *cotidiano-corno-horizonte-de-sentido*. Não há uma única possibilidade de imagem decorrente de uma determinada situação, entretanto, há um conjunto de fatores que as possibilitam e, ao analisá-los, estamos mais uma vez estabelecendo um olhar histórico, como é o caso da incursão que faremos sobre o aforismo 193 de IF.

⁴⁷ No aforismo 10, Wittgenstein afirmou que assim como podemos estabelecer sinais, designando-os como números, na *realidade-gramatical*, ganham sentido palavras como “bloco”, “lajota” e “coluna”. No aforismo 58, a expressão “realidade” está empregada no sentido sobre como significamos as cores, o que mais uma vez, se estabelece no âmbito gramatical, enquanto no aforismo 59, o filósofo abordou a realidade sob a perspectiva da significação dos nomes, e de como estabelecemos a chamada imagem da realidade - *Bild der Wirklichkeit*, ideia que aprofundaremos ainda neste capítulo. No aforismo 131, a realidade é analogamente comparada a uma medida, que se torna possível na medida em que são estabelecidas comparações. O aforismo 134 deu continuidade a esta reflexão, situando a realidade ao horizonte sob o qual as proposições têm sentido, isto é, a gramática. No aforismo 188, realidade é associada à escrita, oralidade e ao pensamento, enquanto no aforismo 194, em ambas as ocorrências, há a associação da realidade à imagem que dela temos. Já no aforismo 251, Wittgenstein ao pensar em proposições empíricas, aponta que mesmo elas, acontecem no âmbito de uma realidade condicionada a sentenças gramaticais. No aforismo 352, Wittgenstein ao questionar-se sobre “se a realidade concorda ou não com a imagem” (IF § 352), analisou a condição das imagens estarem de acordo com a gramática que as sustenta, sem qualquer pretensão de querer confrontar, por exemplo, a imagem com uma realidade externa, fora da gramática. A expressão *Wirklichkeit* é utilizada aqui, ao contrário da *Realität*, justamente porque demonstra que essa reflexão situa-se no âmbito interno da linguagem, e não fora dela. Esta perspectiva interna à linguagem também se reflete no aforismo 386, na descrição de uma cor possível na “representação da realidade” (IF § 386). A realidade enquanto representação também é abordada no aforismo 393, ao significar comportamentos como o riso e a dor, ambos, interpretados e significados pela linguagem. No aforismo 429, há o tratamento da realidade sob a perspectiva do pensamento, enquanto representação capaz de significar as coisas, como a cor vermelha, por exemplo. Por fim, no aforismo 521, Wittgenstein referiu-se ao modo como significamos a fórmula HO2 na realidade, entendida aqui justamente como um tipo de espaço sob o qual as formalizações e convenções são feitas, assim como consta no aforismo 652, em que o termo realidade está condicionado à representação de amizade entre duas pessoas que, aparentemente, teriam um comportamento hostil.

Neste aforismo, há a seguinte menção:

A máquina como símbolo de seu modo de operar. A máquina – poderia dizer, em primeiro lugar – parece já trazer em si seu modo de operar. Que significa isto? Na medida em que conhecemos a máquina, tudo o mais, a saber: os movimentos que irá fazer, parece estar já bem determinado.

Falamos como se essas pelas só pudessem se movimentar assim, como se não pudessem fazer mais nada. Como é então – esquecemos a possibilidade entortarem, de quebrarem, de derreterem etc.? Sim. Em muitos casos não pensamos nisso (IF § 193).

Como vimos, ainda que a previsibilidade do funcionamento da máquina pareça esgotar as possibilidades de seus movimentos, resta uma gama de outros eventos que nos “esquecemos”. Esta dinamicidade de movimentos contidos em uma máquina, para além daquilo que normalmente dela esperamos, remete analogamente as possibilidades de ações e significações gramaticais em um determinado contexto. Isto é, ao campo de ação e significação possíveis no cotidiano.

O funcionamento da máquina, na analogia, representa o modo como internalizamos, no âmbito privado, a *realidade-gramatical*. Assim como o *sujeito-empírico* age e conjuga suas experiências com o arcabouço epistêmico que lhe é possível em seu contexto, por meio do *cotidiano-come-horizonte-de-sentido*, há o surgimento de um terceiro elemento, caracterizado como a imagem da realidade.

É importante pensar que a imagem da realidade não se subsume as experiências do sujeito. Se de um lado as experiências são fundamentais no processo de significação da realidade, de outro, não esgotam tudo o que a imagem comporta. Isto porque, o sujeito condiciona sua experiência ao contexto e, por isso, a imagem é, em nosso entendimento, o resultado destas duas condições – do *sujeito-empírico* e do modo como ele se apropria do *cotidiano-come-horizonte-de-sentido*. Por isso, ao discutirmos a imagem da realidade, tomamos como pressuposto o conjunto das discussões anteriores, ao consideramos a experiência como fator preponderante no processo de significação da realidade, bem como no modo como a realidade passa a configurar uma espécie de horizonte de sentidos, acumulados por meio das experiências anteriores. Analisar a imagem da realidade é um desdobramento da análise sobre como a experiência dos sujeitos se estrutura ao apropriarem-se das experiências de sujeitos historicamente situados no passado, o que em última instância, caracteriza-se como uma espécie de reflexão *meta-histórico-empírica*.

Sob a perspectiva da reflexão *meta-histórico-empírica*, os jogos de linguagem

são constituídos por um conjunto de jogos passados, cujas experiências restaram como formas de convenções internalizadas pelo sujeito. Disto resulta que, ao se referir ao presente, o sujeito aponta indiretamente para o passado e, ao tratar do passado, não se direciona a outra coisa, senão a sua imagem.

Logo, defendemos nesta tese que, na filosofia de Wittgenstein, a história tem uma dupla função, de um lado é o suporte que permite a criação das imagens que projetamos sobre a realidade, mas também, é um espaço que nos permite compreender como estas imagens foram estabelecidas. A primeira função da história serve como suporte para a aplicação empírica do sujeito, mediante a apreensão do real, enquanto a segunda, configura-se como uma investigação teórica sobre a constituição das imagens. Pensar a história sob a segunda perspectiva, isto é, sobre a sua investigação teórica, corresponde ao exercício de mapear como as imagens do passado tornaram-se referência para o presente.

Assim, sobre as imagens e seus modelos de análise, Wittgenstein teceu o seguinte questionamento: “Você não tem um modelo para esse fato exorbitante, mas você é tentado a usar uma super expressão. (Poder-se-ia chamar isto de superlativo filosófico)” (IF § 192). Este superlativo filosófico, em nosso entendimento, é uma expressão utilizada pelo pensador para demonstrar que há a possibilidade de pensar uma condição macro que comporte o modo como significamos uma imagem. Tanto que o aforismo seguinte, o 193 de IF, Wittgenstein partiu da aplicação desta reflexão ao apresentar a oposição de um modelo superlativo, para um pensamento restrito ao caso de uma máquina e a sua imagem.

Para aprofundarmo-nos nesta reflexão, valemo-nos de um recurso metodológico que é a criação de algumas figuras, com o objetivo de melhor organizar e compreender a complexidade wittgensteiniana em relação à constituição das imagens. Para tanto, começamos com o diagrama abaixo:

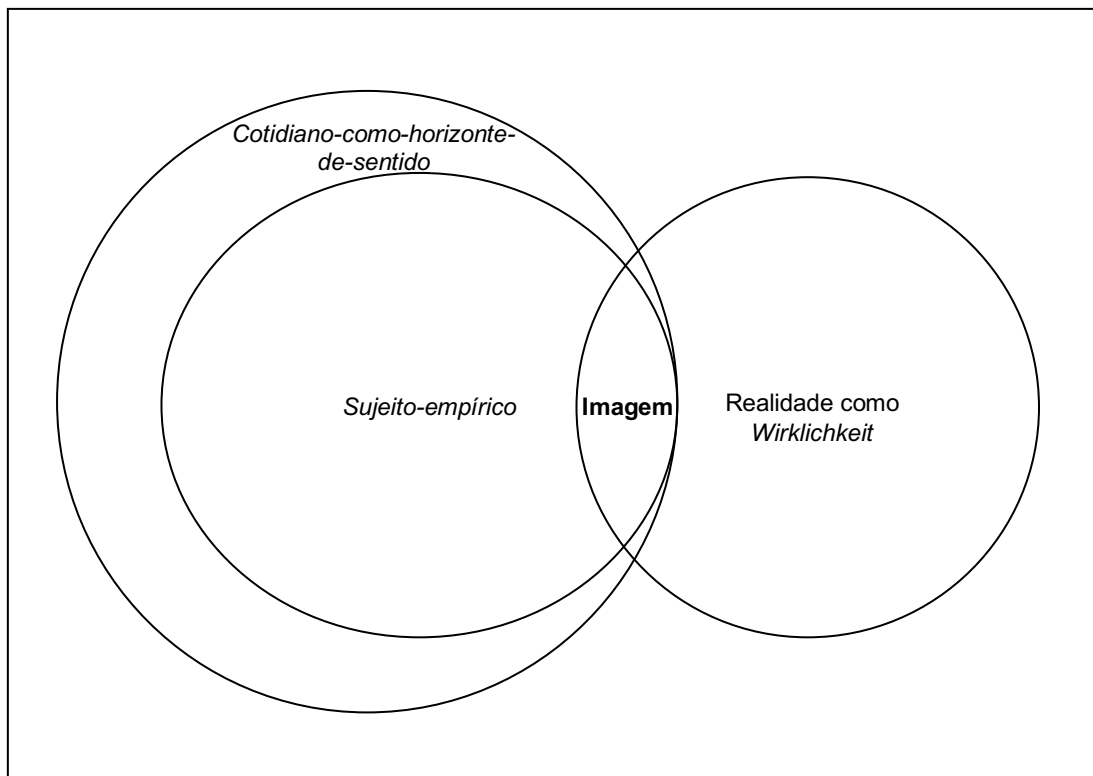


Diagrama 1

Representação sobre a imagem enquanto uma intersecção entre o *sujeito-empírico* e a realidade gramatical, sob o *cotidiano-como-horizonte-de-sentido*.

A imagem é, portanto, uma intersecção entre o sujeito, mediante suas experiências, e a realidade, na medida em que a realidade está contida no campo de significação do contexto. Para Wittgenstein, a imagem da máquina remete a um processo constituído que parte da apreensão do sujeito sobre a própria máquina, logo, tudo o que escapa deste campo contextual, representa a realidade que não significamos, isto é, aquilo que está para fora da imagem. Esta diferenciação diz respeito ao modo como ela foi revestida de significado na intersecção. Por isso,

(...) Quando nos admiramos do modo em que podemos empregar a máquina como símbolo de um movimento – uma vez que ela pode mover também de um modo bem *diferente*.

Poderíamos dizer que a máquina, ou a sua imagem, é o início de uma série de imagens que aprendemos a derivar daquela imagem. (IF § 193).

Além da imagem, Wittgenstein utiliza outra expressão, neste contexto, com o mesmo significado, o símbolo. A ideia de símbolo está relacionada àquilo que a máquina representa na mente do sujeito. Por isso, "(...) não basta que estes sejam movimentos empiricamente predeterminados, mas eles teriam, propriamente – num

sentido misterioso, de já estar *presentes*” (IF § 193). A predeterminação que configura os movimentos da máquina na realidade e na imagem não é a mesma. Isto porque, enquanto a realidade é compreendida por Wittgenstein como uma condição que só acessamos mediante a representação, por isso a *realidade-gramatical*, toda possibilidade de descrição da realidade resulta na imagem, que está condicionada ao processo gramatical de significação.

Por isto, há a expectativa que o funcionamento da imagem da máquina se conserve dentro de uma certa previsibilidade. Esta previsibilidade aponta para o “sentido misterioso” (IF § 193), que Wittgenstein se referiu, já que junto à imagem, formulamos e projetamos nela algumas condições que lhe são possíveis, enquanto descartamos um conjunto de outras que nos parecem impossíveis. Esta formulação não é misteriosa porque carrega em si alguma perspectiva ontológica, mas porque parte de um pressuposto que se assenta no próprio sujeito, em seus jogos de linguagem e em suas implicações ao significar uma imagem da realidade.

Sem esta projeção de movimentos previsíveis, torna-se impossível jogar um jogo de linguagem. Logo, a regularidade do símbolo não se justifica senão pela própria necessidade que há em se fixar determinadas categorias de sentido, para que a realidade seja compreendida. Nos dizeres do filósofo:

Mas se eu considerasse que a máquina teria podido movimentar-se de modo diferente, então pode parecer que sua espécie de movimento deveria ser conservada muito mais determinadamente na máquina como símbolo do que na máquina real (IF § 193).

Por se tratar de âmbitos diferentes, a realidade e o símbolo, em algumas ocasiões, podem entrar em conflito. Este conflito reflete a sensação que advém do condicionamento do sujeito em acreditar ser possível prever aquilo que está na realidade, embora esteja restrito à sua imagem. Por isso, no aforismo 195 de IF, Wittgenstein afirmou que:

“Mas não quero dizer que o que agora faço (ao apreender um sentido) determina a aplicação futura, *causal* e empiricamente, mas quero dizer que, de uma maneira *estranha*, a própria aplicação está, em algum sentido, presente”. – Mas, em “algum sentido”, ela está presente! No que você diz, na verdade, só é falsa a expressão “de maneira estranha”. O resto está correto; e a frase só parece estranha ao se imaginar para ela um jogo de linguagem diferente daquele em que efetivamente a aplicamos. (Alguém me disse que, quando era criança, se admirava de que o alfaiate ‘*pudesse costurar uma roupa*’ – ele pensava que isto significaria que uma roupa é confeccionada com uma simples costura, costurando um fio no outro) (IF § 195).

Em última instância, o conflito acontece entre imagens da realidade. Se ao sujeito cabem somente às imagens da realidade, já que toda realidade que é apreendida pelo sujeito, converte-se em imagem, é na imagem que constam as possibilidades da ação. Assim, “(...) na totalidade do sistema dos nossos jogos de linguagem, isto pertence à base. A suposição, pode dizer-se, forma a base da ação e, portanto, naturalmente, também do pensamento” (DC § 411). Esta suposição, supramencionada, refere-se às bases em que se assentam as possibilidades de sentido presentes na perspectiva gramatical da imagem da realidade. Mas, em que se assentam estas bases?

Para responder a esta questão, partimos da reflexão de Wittgenstein presente no aforismo 251 de IF.

Que sentido tem dizer: “Não posso me representar o contrário”, ou: “Como seria se fosse diferente?” – por exemplo, quando alguém diz que minhas representações são privadas; ou que só eu mesmo posso saber se sinto uma dor; e coisas do gênero.

“Não posso me representar o contrário” não significa aqui, naturalmente: meu poder de representação não é suficiente. Com estas palavras nos defendemos contra algo que nos faz crer pela sua forma que seja uma proposição empírica, mas que na realidade é uma proposição gramatical.

Mas, por que digo “Não posso me representar o contrário?” Por que não digo: “Não posso me representar o que você diz”? (IF § 251).

Para Wittgenstein, há nas próprias regras gramaticais da imagem, isto é, nos jogos de linguagem que as significam, as bases que condicionam os sentidos que dela podem decorrer. Estas regras gramaticais são igualmente convenções e, por isso, estão também assentadas no passado. Isto quer dizer que a gramática é, neste sentido, um processo histórico que estabelece um recorte sobre as possibilidades de sentido, legitimando um conjunto de afirmações que são consideradas válidas, que passaremos a chamar de SV - *símbolo-válido*, enquanto apresenta como incoerente tudo o que extrapola este conjunto, o que chamaremos de SF - *símbolo-inválido*⁴⁸.

Como podemos observar no diagrama abaixo:

⁴⁸ Esta discussão, entre validade e invalidade de um símbolo, se situa em um quadro diferente daquele anteriormente desenvolvido acerca da verdade e falsidade de uma proposição. Isto porque, uma proposição pode ser mentirosa, entretanto, fazer sentido. Logo, fazer ou não sentido, neste caso, diz respeito a estar ou não de acordo com os padrões que se convencionaram sobre como a imagem é, ou não, revestida de significado.

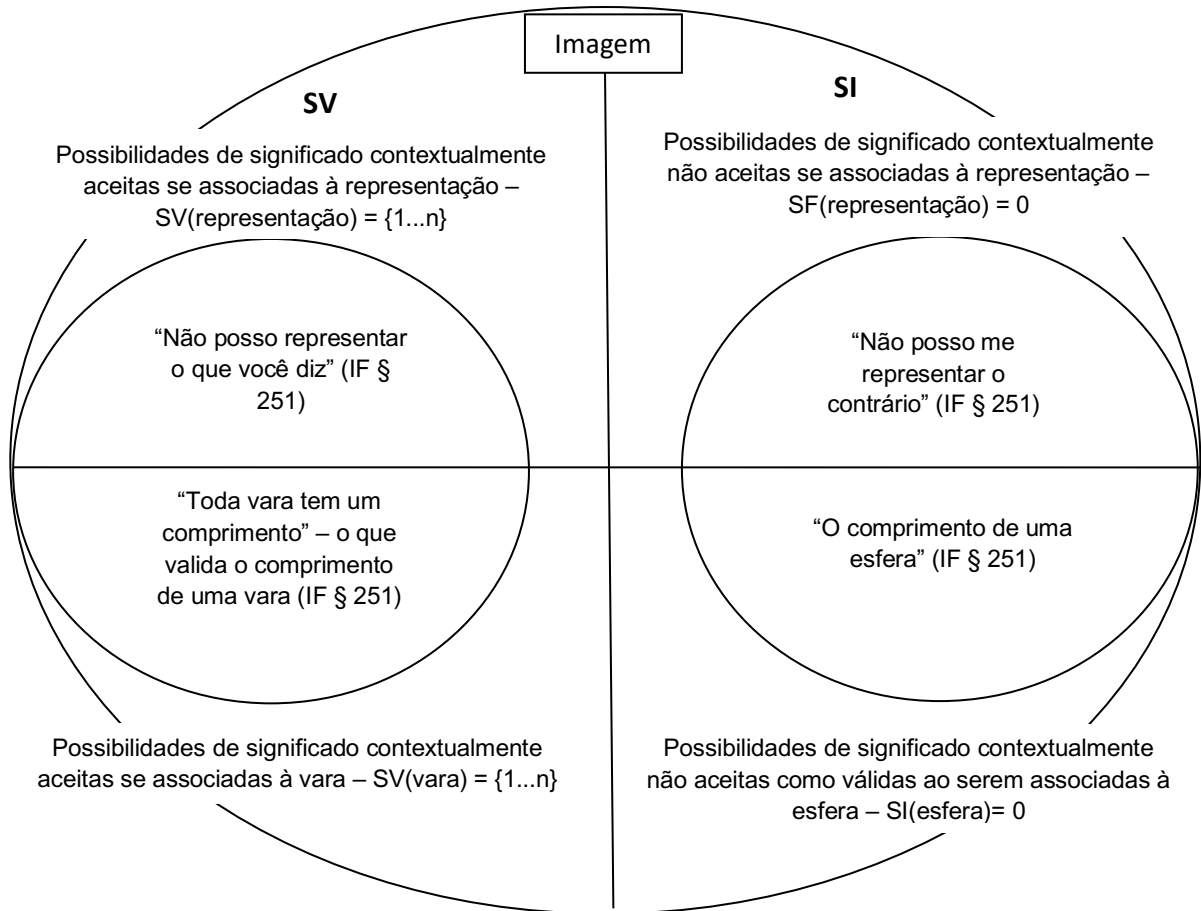


Diagrama 2

Representação dos conjuntos de sentidos válidos e sentidos inválidos possíveis em uma imagem. Na representação, consta a expressão $\{1\dots n\}$, referindo-se ao “1” como o ponto de partida para o conjunto SV, e “n” como símbolo dos números naturais não nulos, decorrentes de 1. Já no campo dos SI, há a representação da invalidade do sentido, a partir do número “0”, por não ser nem positivo, nem negativo, considerado nulo na teoria dos conjuntos.

Sob a perspectiva da intersecção entre o contexto e o sujeito, no conjunto SV – há tudo o que a imagem, mediante as convenções que se estabeleceram, comporta como sentido válido. Logo, ao pensarmos na proposição sobre representar-se ao contrário, não há uma validade que justifique tal possibilidade, mas convenções que se estabeleceram e que condicionam esta impossibilidade. Não fazer sentido aqui, não segue necessariamente um problema lógico, é antes de tudo, um problema gramatical mediante o que o símbolo compreende em seu bojo como válido e inválido.

Do mesmo modo, a afirmativa que uma vara tem um comprimento faz parte daquilo que a imagem da vara comporta, ou seja, “a imagem ligada à proposição gramatical poderia mostrar, por exemplo, somente o que se chama “comprimento de uma vara”. E o que deveria ser o seu contrário?” (IF § 251). Não está contida na

imagem de uma esfera fazer sentido a afirmação sobre o seu comprimento, por isso, a afirmação “o comprimento de uma esfera” está no campo SI. Assim, mediante a afirmação “este corpo tem uma extensão” (IF § 252), Wittgenstein afirma que poder-se-ia responder que a afirmativa é um absurdo, isto é, um SI, entretanto, “(...) estamos inclinados a dizer: “Claro!”” (IF § 252).

Esta inclinação, a nosso ver, é mais um modo de demonstrar o quanto o contexto está conectado a configuração de validade do SV. A base em que se assentam estas imagens constitui-se no contexto, e é justamente isto que justifica o término do aforismo 251 de IF, em que o filósofo faz a seguinte observação, entre parênteses, “((Observação sobre a negação de uma proposição *a priori*))” (IF § 251).

Não está em questão nesta reflexão cujo diagrama representou, estabelecer condições *a priori* de sentidos válidos em uma imagem, o processo é fundamentalmente *a posteriori*. Ao pensarmos na imagem, pensamos igualmente nas condições que lhe permitiram revestir-se de significado, o que lhe imprime a condição *a posteriori*.

Esta condição gramatical capaz de suportar o conjunto SV, no sujeito, implica em duas possibilidades de significação, uma relativa àquilo que ele tinha como expectativa que acontecesse, mediante a sua condição psicológica expressa por sua vontade e expectativa, que passaremos a chamar de P(SV) realizada, e outra, que, psicologicamente parecia aquilo que iria acontecer, havendo condições de sentido para que acontecesse, mas que não se efetivou ao ocorrer um movimento diferente, o que trataremos como P(SV) não realizada. Logo, esta predeterminação da máquina - P(SV) realizado, aponta para a explicação de que “nós usamos uma máquina, ou uma imagem de uma máquina, como símbolo de um determinado modo de operar” (IF § 193). Sobre o “P(SV) não realizado”, compreendemos o que Wittgenstein afirmou sobre a ideia de “ter-em-mente” algo, presente no aforismo 190 das IF. Nesta passagem, a discussão do filósofo está voltada sobre as possibilidades de compreensão do signo $x!2$. Se há na mente do sujeito que se defronta com este signo a expressão x^2 , então o valor de y resulta desta predeterminação compreensiva do signo, entretanto, o valor de y muda, caso o sujeito tenha em mente que $x!2$ equivale a $2x$. Daí a pergunta: “(...) Como se faz para *ter em mente* um ou outro com o signo “ $x!2$ ”? É *assim*, portanto, que *ter-em-mente* pode, de antemão, determinar as passagens” (IF § 190). Para além dessas duas possibilidades resta, como já tratado anteriormente, aquilo que não estava previsto na expectativa do sujeito e nem faz

parte daquilo que ele “tem-em-mente”, por compor toda gama de significados possíveis previstas no jogo de linguagem aplicado à máquina – $SV(x)=\{1\dots n\}$. Consideramos que a expressão de Wittgenstein “ter-em-mente”, convertida em nossa tese pela expressão $SV(X)=\{1\dots n\}$ é um outro modo de referir-se as semelhanças de família, isto é, ao conjunto de valores que são comuns àqueles que participam de um mesmo cotidiano, como discutimos no primeiro capítulo.

Para tanto, representamos esta reflexão no seguinte diagrama:

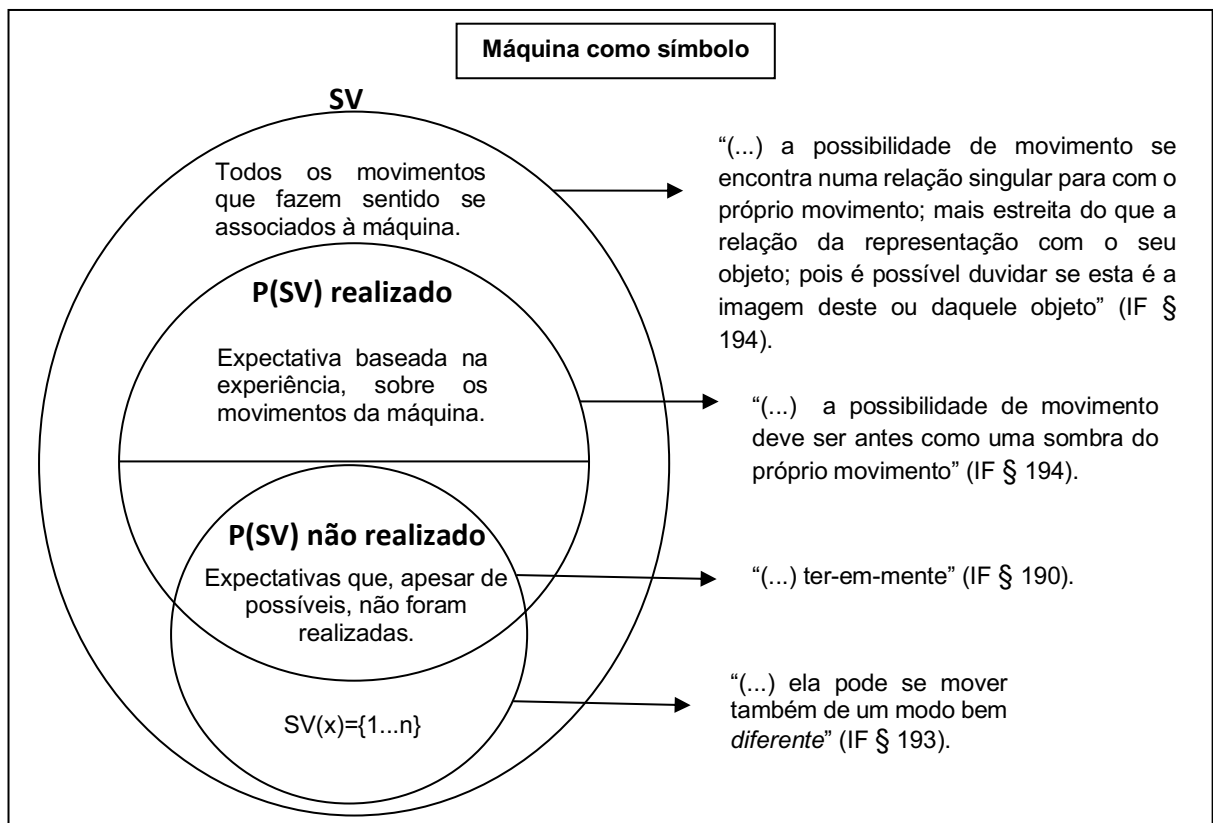


Diagrama 3

Representação do âmbito dos símbolos válidos – SV, tendo como suporte o aforismo 193 de IF, a partir das possibilidades de sentido de funcionamento da imagem da máquina, distinguindo-se aquilo que está previsto nas expectativas predeterminadas da formação da própria imagem – P(SV) realizado, aquilo que escapa a esta expectativa P(SV) não realizado, bem como todas as demais possibilidades de significado previstas na constituição da própria imagem – $\{1\dots n\}$.

Assim, no âmbito do SV, há um conjunto de possibilidades significativas que constam com maior ou menor grau de intencionalidade e expectativa do sujeito; tudo o que escapa deste processo, está o SI. No âmbito do SI, há um espectro oposto ao que consta no SV, portanto, o P(SI) é uma espécie de possibilidade predeterminada de que algo associado à imagem faça sentido, embora isto não se verifique. Esta predeterminação de um símbolo falso, a nosso ver, resulta de uma transposição de significado de um elemento válido, para outro que convencionou-se ser inválido. Um

exemplo disso consta no *diagrama 2*, ao referir-se ao aforismo 251 das IF, em que são inválidas as expressões: não poder representar-se o contrário, nem de mensurar o comprimento de uma esfera. Portanto, a precondição que configura o signo P, anterior a SI, se assenta no fato de que as premissas da proposição fazem sentido, o que constitui ainda que inválida, sua formulação, ao passo que a invalidade está exatamente no modo como se interseccionam as premissas, na formulação de uma proposição SI. Logo, não faz sentido bifurcar a condição P(SI) para realizada e não realizada, já que ambas não se distinguem por não fazerem sentido.

Este conjunto de diagramas, como afirmou Wittgenstein, remete ao “(...) resultado de imagens que se cruzam” (IF § 191), cuja representação se dá da seguinte maneira:

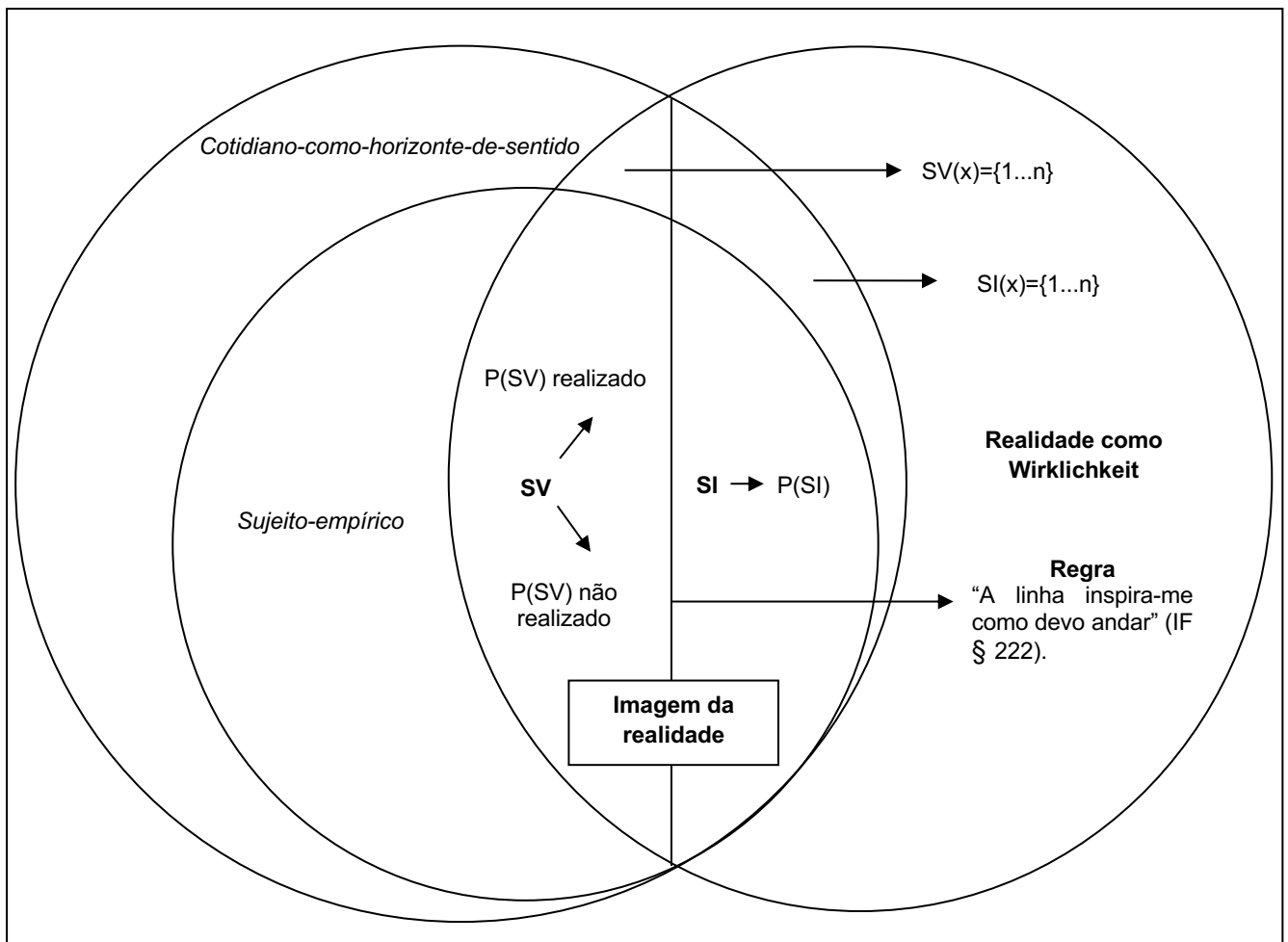


Diagrama 4

Conjunto de representações, constituído com o intuito de demonstrar como acontece o processo de produção de uma imagem da realidade, na unificação das discussões anteriores.

O modelo de representação das imagens tem como pressuposto estabelecer o modo como significamos a realidade. Neste processo de significação, é imprescindível

que haja uma espécie de linha divisora, instituída socialmente através das convenções historicamente estabelecidas, capazes de validar ou não o sentido da imagem. Esta linha divisora, chamamos de regra. É a partir dela que “atendemos e *atuamos* (...) e não apelamos para nenhuma outra instrução” (IF § 228). Portanto, a regra constitui, de acordo com nosso entendimento, a divisão entre o que é válido e o que é inválido, nos processos de significação das imagens da realidade, não como uma condição metafísica, pois “(...) “seguir a regra” é uma prática” (IF § 202), por isso “(...) que existe correspondência entre os conceitos “regra” e “significado”” (DC § 62).

A correlação entre regra e significado justifica o fato de que “quando os jogos de linguagem mudam, há uma modificação nos conceitos e, com as mudanças nos conceitos, os significados das palavras mudam também” (DC § 65). A regra é uma espécie de linha divisora, cortando ao meio o diagrama da imagem da realidade. A esta linha, se conjuga o cotidiano e o conjunto das experiências vivenciadas em uma determinada época, capazes de converter a realidade em significado, por meio das imagens.

Deste modo, conjecturamos que os jogos de linguagem, bem como os jogos performáticos, se apresentam como processos de criação de imagens, com o intuito de transmitir determinados sentidos, no estabelecimento de regras socialmente convencionados. Logo, tratar a tessitura de um jogo de linguagem ou performática é, antes de tudo, um processo que, por se tratar de imagens, remete a uma possível semiótica, que se desdobra naquilo que compreendemos efetivamente como *onto-história*, como veremos a seguir.

CAPÍTULO 3

POR UM OLHAR ONTO-HISTÓRICO EM WITTGENSTEIN

O trabalho em filosofia – tal como muitas vezes o trabalho em arquitetura – é, na realidade, mais um trabalho sobre si próprio. Sobre a nossa própria interpretação. Sobre a nossa maneira de ver as coisas (E sobre o que delas se espera). (CV, p. 33)

Como vimos no capítulo anterior, a imagem (*Bild*) é, para Wittgenstein, um processo que resulta da apreensão da *realidade-gramatical* mediante os parâmetros valorativos e culturais presentes no cotidiano. Esta reflexão remete analogamente ao que o próprio filósofo afirmou: “a existência da Terra é parte da *imagem* total que forma o ponto de partida das minhas convenções” (DC § 209). Logo, além do aspecto convencional, ao pensarmos essa imagem, buscaremos relacioná-la a um processo passível de análise semiótica, enquanto um modelo de compreensão sob o qual se estruturam e tornam-se socialmente válidas.

A discussão sobre a construção da imagem da realidade não é algo pontual das IF e da DC. Já no TLP havia uma série de reflexões próximas a esta questão, abordando o processo lógico de figuração da realidade. Em IF e na DC, a criação de imagens tem a ver com o modo como os jogos de linguagem e os jogos performáticos permitem o estabelecimento de sentidos válidos publicamente, a partir do que consideramos resultar da circularidade entre o *sujeito-empírico* e o *cotidiano-corno-horizonte-de-sentido*.

Por se tratar de imagens que se formam através de um conjunto de símbolos, conjecturamos que é possível pensarmos nas implicações de uma possível semiótica, em Wittgenstein, com o intuito de aprofundarmos nossa análise sobre o modo como atribuíamos à *realidade-gramatical* processos de semiose, decorrentes da relação direta entre as imagens do passado e do presente. Diante desta afirmação convém indagarmos, até que ponto uma imagem do passado interfere na constituição de uma imagem da realidade no presente? Buscaremos responder esta questão, ao associarmos o pensamento de Wittgenstein a uma semiótica.

3.1. Uma incursão semiótica entre o passado e o presente

No intuito de compreender em que medida é possível pensarmos em uma semiótica wittgensteiniana, a partir da relação entre passado e presente, partimos do pressuposto de que a imagem da realidade é composta, fundamentalmente, por imagens que lhe são anteriores, historicamente situadas. Para tanto, na configuração desta reflexão semiótica estabelecemos três elementos que nos permitem compreender uma imagem, o *Ícone*, o *Símbolo* e o *Índice*⁴⁹. Logo, ao pensarmos em uma semiótica wittgensteiniana, partimos de uma necessária demarcação entre dois aspectos distintos: a representação e a imagem. Para analisarmos esta diferenciação, tomamos como suporte o aforismo 389 de IF.

“A representação tem que se assemelhar mais ao seu objeto do que toda imagem: Pois, por mais que eu possa fazer a imagem assemelhar-se àquilo que ela deve expor, ela pode ainda ser a imagem de uma outra coisa. Mas a representação tem em si que ela é a representação *desta* e de nada mais”. Poder-se-ia assim chegar a considerar a representação como um super-retrato (IF § 389).

Ao referir-se à representação, Wittgenstein valeu-se da expressão “super-retrato”. Este *super-retrato* é uma analogia ao processo de apreensão da realidade pelo sujeito. Como descrito no aforismo 370 de IF, não são as representações, ou o que acontece quando representamos o que deve ser questionado, mas “(...) como é empregada a palavra “representação?”” (IF § 370). Esta pergunta é seguida de um conjunto de reflexões ao longo dos próximos aforismos, a fim de aplicar como a representação se efetiva, na medida em que reflete o modo como o sujeito se apropria da realidade. Este processo não está desconectado do âmbito gramatical e, por isso, está igualmente suscetível às regras e aos conjuntos de significados contidos no cotidiano.

⁴⁹ Para nossa reflexão sobre uma possível semiótica a partir de Wittgenstein, valemo-nos de algumas categorias de análise da semiótica de Charles Sanders Peirce, a partir da obra PEIRCE, C. S. *Semiótica*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2005. Nesta obra, o autor entrelaça à semiótica processos lógicos e empíricos, a fim de compreender como as imagens portam e transmitem sentido. Não tomamos os conceitos de Peirce no contexto de sua obra, apenas nos apropriamos das ideias de Ícone, Símbolo e Índice, enquanto categorias de análise, para aplicarmos às imagens propostas por Wittgenstein, como meio de revestir a realidade de significado. Portanto, a discussão sobre semiótica que apresentamos ao longo deste texto foi pensada a partir da filosofia de Wittgenstein e, por isso, não buscaremos relação ou comparação entre o filósofo austríaco e Peirce.

A conversão do que apreendemos na representação à imagem, passaremos a chamar Ícone. Por *Ícone* compreendemos a passagem do conhecimento oriundo da experiência coletiva, para o modo como o sujeito a significa, por meio de suas experiências anteriores, no âmbito privado⁵⁰. De acordo com Suarez,

(...) esta ideia surge de pensar que `saber o que ele vê´ significa `ver o que ele também vê´, mas não no sentido ordinário em que se diria de duas pessoas que olham para o mesmo objeto que uma vê o mesmo que a outra, mas no sentido extraordinário em que cada um tem diante de sua mente o objeto imediato, privado, de sua visão, de maneira que é impossível que um dos dois introduza sua cabeça (mente) na do outro e veja o mesmo objeto que o outro (SUAREZ, 1976, p. 116).

Logo, se a representação diz respeito à sensação, à apreensão, à apropriação da *realidade-gramatical*, o *Ícone* é a conversão no âmbito privado destes dados, por meio da relação com as experiências anteriores, situadas no passado histórico do próprio sujeito.

Retomando a analogia do aforismo 389 das IF, os *Ícones* equivalem-se às descrições detalhadas de partes daquilo que consta no *super-retrato*. A partir disso inferimos que, enquanto a representação é um *super-retrato* da realidade, os *Ícones* são analogamente recortes cuja proximidade permite uma descrição mais detalhada do que se passa no retrato. Um *Ícone*, para ter validade, constitui-se como um conjunto de palavras ou gestos e, estes recursos, para terem validade, devem estar dentro do sistema de convenções sob os quais anteriormente nos referimos como regras. Dito de outro modo, um *Ícone* só consegue efetivamente cumprir seu papel, do ponto de vista de uma semiose, se ele se valer de recursos gramaticais. Estes recursos que são necessários para que um *Ícone* possibilite um jogo de linguagem válido, chamamos de *Símbolo*.

O *Símbolo*, em nosso entendimento, remete àquilo que Wittgenstein se valeu ao explicar que de algum modo, as imagens são processos capazes de significar os jogos de linguagem, na medida em que a imagem reflete, em sua expressão usual, uma equivalência com os significados convencionados e assentados no cotidiano.

Para melhor compreendermos a relação entre o *Ícone* e o *Símbolo*, tomamos como referência o aforismo 398 de IF. Nele consta a situação de alguém que está em

⁵⁰ Apesar de já termos discutido a experiência a partir de Wittgenstein, enquanto um processo *meta-empírico*, o objetivo desta incursão não é somente retomar aquilo que foi analisado, mas desdobrar, a partir daquela análise, uma outra implicação possível a partir da semiótica, relacionada ao modo como as imagens do passado interferem diretamente nas imagens do presente.

um quarto e, por meio da linguagem, procura descrevê-lo em suas características e particularidades para alguém que está fora dele. A transmissão de uma representação de alguém que está dentro do quarto, vendo-o e descrevendo-o, só é possível na medida em que ele converte este quarto, chamado pelo filósofo de um “quarto visual” (IF § 398), em um conjunto de Ícones, amparados em *Símbolos*.

A conversão do *quarto visual* em *Ícones* acontece na medida em que a dimensão do *super-retrato* do quarto passa a ser descrita em suas particularidades como é, por exemplo, a cama, a escrivaninha, a cadeira, e assim por diante. Os *Ícones* cama, escrivaninha e cadeira são, neste sentido, rótulos dados a objetos percebidos pela representação, e é justamente esta a função dos *Ícones*.

Estes rótulos têm sentido para quem associa a representação ao *Ícone* e para quem tem acesso a tais descrições, porque apontam para *Símbolos*, isto é, para significados cujas convenções históricas fazem parte do *cotidiano-como-horizonte-de-sentido*. Logo, este “quarto visual”, a partir deste processo de conversão das representações em *Ícones* mediados pelos *Símbolos*, torna-se um *quarto-imagem*.

O sujeito que se apropriou das descrições do *quarto-imagem*, é aquele que compreendeu a imagem por meio da assimilação dos *Ícones* nele descritos (IF § 402). A conversão de uma representação em uma imagem é, antes de tudo, um processo em que se invocam os *Símbolos*, cujo objetivo é procurar corresponder à representação. Por isso, “em inúmeros casos, esforçamo-nos para encontrar uma imagem, e encontrada esta, a aplicação se dá, por assim dizer, como por si mesma; então já temos aqui uma imagem que se nos impõe a cada passo (...)” (IF § 425). Esta busca decorre diretamente de um olhar que se volta às experiências passadas, aos processos de simbolização feitos anteriormente e, de algum modo, assimilados e naturalizados nas relações cotidianas de seu uso.

Este processo de conversão da representação à imagem implica que tudo o que conhecemos sobre a realidade dá-se através de *Ícones* significados a partir de *Símbolos*, ou seja, não há imagem da realidade, sem que antes, tenha havido uma série de outras imagens que lhe antecederam. Por isso, Wittgenstein exemplificou que, ““(...) enquanto eu falava, não sabia o que se passava dentro de sua cabeça”. Com isso não se pensa em processos cerebrais, mas em processos de pensamento. A imagem deve ser levada a sério” (IF § 427). Levar a sério aqui significa que se de um lado, ““(...) nós gostaríamos realmente de olhar dentro dessa cabeça” (IF § 427), de outro, o único meio que temos para nos comunicar, está atrelado diretamente à

imagem que produzimos sobre o mundo, a partir da história que nos subsidia e nos é coletiva.

Logo, por se tratar de um processo de atribuição de sentido, à imagem se instituída sem a representação perde seu efeito, como esclareceu Wittgenstein, porque o *Ícone* “(...) parece morto” (IF § 432). Daí o questionamento, “(...) o *que* lhe confere vida? Ele está *vivo* no uso” (IF § 432). O uso que confere ao *Ícone* a vida é a estreita relação que ele estabelece com a representação, em um âmbito necessariamente prático.

Esta condição viva do *Ícone* funciona como um processo que decorre da relação de um conjunto de outros *Ícones*, mediados pelos *Símbolos*, igualmente vivos. Este complexo de *Ícones* se entrecruza a todo o momento em jogos de linguagens ou performáticos, o que implica que a comunicação é um processo dinâmico de invocação e instituição de diversas imagens. As imagens do passado, por outro lado, tornaram-se estáticas, ou ainda, analogamente, mortas. No entanto, são elas que permitem a dinamicidade e a vida das imagens do presente, justamente porque as sustentam, dando sentido aos diversos jogos de linguagem que fazem parte.

Os *Ícones*, associados aos *Símbolos*, produzem no sujeito um efeito. Este efeito é o resultado da compreensão da imagem, logo, da transmissão de significado há uma reação. Esta reação à imagem, passaremos a tratar de *Índice*. Dito de outro modo, por *Índice* compreendemos o efeito do *Ícone*, em um processo de comunicação, com consta no aforismo a seguir:

(...) Desejo talvez que alguém faça um determinado movimento, que levante o braço. Para que fique bem claro, mostro-lhe como se faz o movimento. Esta imagem parece inequívoca; com exceção da questão: como ele sabe que *deve fazer este movimento?* – Como ele sabe, afinal, como deve usar os signos que sempre lhe dou? – Meu intento agora é, por assim dizer, completar a ordem com outros signos, enquanto aponto de mim para outro, faço gestos de animação etc. Aqui dá a impressão de que a ordem começa a balbuciar (IF § 433).

A imagem, portanto, implica em um comando. Este comando, transmitido pelo *Ícone*, pode ser relativo a direcionar algum pensamento a algo, a uma experiência estética, ou ainda, a uma ação no âmbito prático, como no caso supracitado, sobre levantar um braço. O *Índice* é, portanto, uma reação programada de uma imagem. Diante da ordem de levantar o braço, o *Índice* é a expectativa de que o outro o faça. Esta expectativa é resultante do acúmulo de experiências passadas. Por isso, na

sequência deste mesmo aforismo, Wittgenstein se questionou: “É como se o signo almejasse evocar em nós, com meios incertos, uma compreensão – Mas se o compreendemos, em que signo o fazemos?” (IF § 433).

Esta pergunta reafirma que o ato da compreensão gera uma reação, a partir daquilo que se convencionou reagir, por isso, o Símbolo está sempre presente e, da mesma forma que é imprescindível para os Ícones, é também para o Índice. Neste sentido, logo no aforismo seguinte, o 435, o pensador esclareceu que “(...) “Como é que a frase faz para expor?” – a resposta poderia ser: “Você não sabe? Você o vê quando a usa”. Não há nada oculto” (IF § 435). Não pode haver nada oculto que escape ao Símbolo, caso contrário, não há o seguimento das regras pelas quais se instituem os jogos de linguagem e performáticos.

Há aqui a possibilidade de analisar as imagens propostas por Wittgenstein sob a ótica de uma semiótica. Os três elementos que a compõe – *Ícone*, *Símbolo* e *Índice* – são aplicáveis no aforismo 495 das IF,

Está claro que posso verificar através da experiência que uma pessoa (ou animal) reage a um signo como eu quero, e não reage a outro; que uma pessoa, por exemplo, ao signo “→” vai para a direita, ao signo “←” vai para a esquerda; mas que ele não reage ao signo “O-|” como reage ao signo “→”, etc. Sim, não é necessário que eu invente um caso, basta apenas observar o caso concreto de que somente com a língua alemã posso conduzir uma pessoa que só aprendeu a língua alemã. (Pois considero o aprendizado da língua alemã um ajustamento do mecanismo a uma certa espécie de influência; e para nós não importa se o outro aprendeu a língua, ou se talvez é constituído desde o nascimento a tal modo que reagisse às frases da língua alemã como o homem comum, caso este tenha aprendido alemão.) (IF § 495).

Ao afirmar que, mediante a experiência, as pessoas (e animais) reagem aos signos, temos mais uma pista sobre o quanto cada *Ícone* carrega consigo, desde que em conformidade com o *Símbolo*, o *Índice*. Por isso, o signo “→”, porque representa um *Ícone* compatível ao que convencionamos nos *Símbolos*, traz consigo uma potência de *Índice* capaz de nos gerar uma reação, a de virarmos à direita. O mesmo ocorre com o *Ícone* “←”, levando-nos a movimentarmos-nos à esquerda. Entretanto, o *Ícone* “O-|”, porque não está dentro do campo das convenções do *Símbolo*, não gera em nós qualquer reação, isto é, não possui um *Índice* reativo.

Como forma de sintetizar este processo semiótico, tomamos os elementos alguns aforismos, enquadrando-os em uma tabela⁵¹, que passaremos a chamar de tabela semiótica, para demonstrarmos o quanto estes conceitos podem ser aplicados ao pensamento de Wittgenstein:

Tabela semiótica

Aforismo das IF	Ícone	Símbolo	Índice
495: aforismo supracitado	→	Direita	Mover-se à direita
	←	Esquerda	Mover-se à esquerda
	O-	Não há	Não há
	Palavras em alemão	Alguém que conhece a língua (por aprendizado ou porque é constituído desde o nascimento a reagir às frases da língua alemã).	Condição a partir das palavras

Tabela 1

Aforismo 495 de IF – nele Wittgenstein demonstra que, na medida em que os *Ícones* são compatíveis com o *Símbolo*, há a possibilidade de um *Índice*, entretanto, ao apresentar um *Ícone* desconhecido ao *Símbolo*, esgota-se a possibilidade de um *Índice* reativo.

A mesma tabela pode ser aplicada ao aforismo 498 das IF, como vemos a seguir:

Tabela semiótica

Aforismo das IF	Ícone	Símbolo	Índice
498: Se digo que as ordens “Traga-me açúcar!” e “Traga-me leite!” têm sentido mas não a combinação de “leite me açúcar”, isto não quer dizer que pronunciar esta combinação de palavras não tem nenhum efeito. E se seu efeito for que o outro fixe os olhos em mim e escancare a boca, nem por isso vou chamá-lo de ordem para fixar os olhos em mim etc.	Traga-me açúcar!	Conhecimento do que trazer + o que quer dizer açúcar	Reação ao pedido
	Traga-me leite	Conhecimento do que trazer + leite quer dizer	Reação ao pedido
	Leite-me açúcar	Conhecimento do que leite e açúcar significam	Como a ordem do Ícone não está correta, não há a transmissão de um significado específico e, portanto, a reação não segue a um modelo predeterminado.

⁵¹ O recurso que utilizamos para melhor organizar e explicitar a aplicação da semiótica nos aforismos de Wittgenstein foi a criação de tabelas. O objetivo destas tabelas está relacionado a um método didático para classificar, nos textos do filósofo, o que são os Ícones, os Símbolos e os Índices.

mesmo que eu estivesse desejando produzir esse efeito.			
--	--	--	--

Tabela 2

Aforismo 498 de IF – nele há a discussão sobre o quanto alguns *Ícones* potencialmente geram *Índices*, e o quanto a desorganização destes *Ícones*, em uma ordem estabelecida pelo *Símbolo*, faz com que o *Índice* torne-se impreciso, por impossibilitar qualquer reação previsível.

Estes dois exemplos, analisados na tabela semiótica, nos permitem observar melhor como o jogo de linguagem está diretamente atrelado ao processo de transmissão de imagens, capazes de gerar reações. No primeiro caso (§ 495), a impossibilidade da reação deu-se por meio do desconhecimento do *Ícone* (O-|), enquanto no segundo caso (§ 498), o *Índice* perde a previsibilidade de reação mediante a desorganização dos *Ícones*, em relação ao modo como convencionou-se organizá-los, presente no *Símbolo*.

Por isso, Wittgenstein questionou-se: “Como alguém vai saber que cor ele tem de escolher quando ouve “vermelho”?” (IF § 239). O *Índice* gerado como resposta a audição da cor “vermelho”, leva o sujeito a “(...) tomar a cor cuja imagem lhe ocorre ao ouvir a palavra” (IF § 239). Então, o filósofo ainda questionou, “(...) como vai saber, porém, que cor é essa “cuja imagem lhe ocorre”?” (IF § 239). A resposta a este último questionamento repousa sobre a formação dos *Símbolos*, isto é, ao modo como convencionou-se historicamente em associar a uma cor a um nome.

Logo, aplicando esta reflexão à tabela semiótica, temos a seguinte representação:

Tabela semiótica

Aforismo das IF	Ícone	Símbolo	Índice
239: aforismo supracitado	Vermelho	Convensão a respeito desta cor	Imagem que lhe ocorre

Tabela 3

Aforismo 239 de IF – nele há a discussão sobre alguém que ouve a cor “vermelho”, enquanto um *Ícone*, cujo significado se faz entender, por estar de acordo com o *Símbolo*, e gera uma reação, a partir da identificação comum sobre a qual cor o vermelho representa no espectro de cores.

Como vimos, todo *Ícone*, se adequado as regras, sempre “diz” algo, como consta no aforismo 522 de IF:

Quando comparamos a proposição com uma imagem, temos que considerar se a comparamos com um retrato (uma exposição histórica) ou com um quadro de gênero. E ambas as comparações têm sentido.

Quando olho um quadro de gênero, ele me “diz” algo, mesmo que eu, em nenhum momento, acredite (imagine) serem reais as pessoas que estou vendo, ou que houve pessoas reais nessa situação. Mas, e se eu perguntasse: “O que ele me diz?” (IF § 522).

A comparação entre proposições e imagens, corrobora a ideia de que os Ícones nos dizem coisas. O que o Ícone diz? O Ícone diz aquilo que se convencionou associar ao seu signo, por isso, a história é um processo que a todo o momento sustenta a semiótica. Logo, os jogos de linguagem e as imagens equivalem-se, por fundamentarem-se sobre as mesmas bases. Mas será que as performances seguem este mesmo modelo semiótico?

Para tanto, retomamos o aforismo 257 de IF, não somente como referência para a discussão sobre a cenicidade, mas neste momento para pensarmos nas implicações semióticas que a performance também comporta. A aplicação deste aforismo na tabela, dá-se da seguinte maneira:

Tabela semiótica

Aforismo das IF	Ícone	Símbolo	Índice
257: “Como seria se os homens não exteriorizassem suas dores (não gemessem, não contraíssem o rosto etc.)? Então não poderíamos ensinar a uma criança o uso da expressão ‘dor de dente’”. – Suponhamos que a criança seja um gênio e inventa por si mesma um nome para esta sensação! – Mas então ela não poderia, certamente, fazer-se entender com esta palavra. (...)	Dor	Compreensão a partir da sua exteriorização	Gemer, contrair o rosto etc. Comportamento de dor
	Não exteriorizar a dor	Não seria possível ensinar o que significa	Não geraria qualquer reação prevista

Tabela 4

Aforismo 257 de IF – nele Wittgenstein discute o modo como a dor é um processo cênico que, por “dizer algo”, é também um processo semiótico, em que as imagens performáticas assumem os mesmos processos de semiose das imagens dos jogos de linguagem.

Como vimos, defendemos que a própria representação cênica, presente nos jogos performáticos são igualmente processos semióticos, porque valem-se da mesma estrutura semiótica das imagens mediante proposições linguísticas. Assim, do

mesmo modo, se há uma representação cênica sem que haja um *Símbolo* que a permita significado, a mesma perde qualquer capacidade de geração de *Índice*, porque torna-se uma ação que, ainda que o sujeito que age acredite haver ali algum significado, torna-se impossível transmiti-lo, por não estar dentro do sistema de regras em que os jogos se aplicam.

O mesmo acontece no aforismo 285 das IF, em que Wittgenstein discutiu sobre o reconhecimento de uma expressão facial. Logo, neste caso, àquilo que a expressão demonstra, como por exemplo, a dor é a representação cênica de um *Ícone*. Em seguida, há a “(...) descrição da expressão facial, - que não consiste em indicar as medidas do rosto!” (IF § 285). Este processo de descrição mental acerca da expressão facial, é um processo de adequação da performance ao *Símbolo*, isto é, ao que se convencionou associar a determinado modo de expressar-se, possibilitando o *Índice*, que é a reação mediante a expressão, como a compaixão, por exemplo, afinal, “(...) poder-se-ia dizer que a compaixão é uma maneira de se convencer de que o outro sente dor” (IF § 287).

Há ainda a possibilidade da junção entre jogos de linguagem e jogos performáticos, ambos, apontando para um mesmo *Ícone*, como vemos na tabela abaixo:

Tabela semiótica

Aforismo das IF	Ícone	Símbolo	Índice
279: Imagine que alguém dissesse: “É claro que sei minha altura!” e, ao dizê-lo, coloca, como prova, a mão sobre o cimo da cabeça!	Dizer minha altura	Convenção que nos permite estabelecer sistemas de medição	Demonstrar para alguém a “minha altura”.
	Colocar a mão sobre o cimo da cabeça		

Tabela 5

Aforismo 279 de IF – neste aforismo, Wittgenstein se vale do Índice para reforçar a o Ícone referente à sua altura.

Destaca-se neste processo o modelo de compreensão que nos permite inferir sobre como todo o processo de significação se desdobra na *realidade-gramatical*, a partir de um conjunto de convenções anteriormente estabelecidas. Estas convenções apontam para a história que sustenta o cotidiano, por isso, não fazemos uma história do cotidiano, mas um cotidiano da própria história.

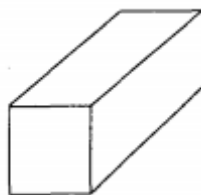
No desdobramento da relação circular entre a história do cotidiano, mas também de um cotidiano da história, justifica-se que ao ver um objeto, o sujeito aplica sobre ele uma significação. Nosso objetivo, ao longo desta análise, pauta-se em perceber o papel fundamental do passado na constituição de sentido no presente. A perguntarmos-nos como escolhemos - ainda que esta escolha seja inconsciente - qual imagem projetar sobre aquilo que enxergamos? Voltamos-nos mais uma vez a esta relação circular, agora, ao tratarmos dos dois empregos da palavra “ver” (IF, XI, p. 254). Isto porque, ao observar um mesmo objeto, um sujeito pode ater-se a sua imagem direta, isto é, àquilo que habitualmente projeta sobre tal realidade, enquanto outro pode perceber “(...) semelhanças que o primeiro não viu” (IF, XI, p. 254). Wittgenstein esclareceu que esta percepção de semelhanças despercebidas pelo primeiro sujeito aponta que: “(...) eu *vejo* que ela não mudou: e vejo-a de fato de um modo diferente. A esta experiência dou o nome de “perceber um aspecto”” (IF, XI, p. 254).

“Perceber um aspecto” é um problema filosófico na medida em que explicita a possibilidade de que uma mesma imagem pode invocar diferentes formas de significação e, conseqüentemente, diferentes jogos de linguagem⁵². Isto quer dizer que há uma espécie de jogo de linguagem “usual”, de maior aplicação a determinadas imagens, entretanto, há também a possibilidade de que sejam jogados outros jogos, daí a expressão “perceber o aspecto”, isto é, perceber qual é o jogo de linguagem que o sujeito se apropriou na busca em estabelecer alguma significação sobre determinada imagem.

A partir das categorias semióticas que desenvolvemos, conjecturamos que a percepção de aspectos sobre a imagem é o mesmo que o processo de *simbolização* do *Ícone*, sobre o modo como conectamos um *Ícone* a um ou mais significados. Logo, ao pensarmos em um processo semiótico de atribuição de sentido sobre a realidade, pressupomos um dispositivo de significado anterior, que implica sobre como um *Ícone* é *simbolizado*, a fim de gerar um *Índice*.

Por isso, diante da ilustração presente, por exemplo, em um livro escolar:

⁵² Buscaremos, ao longo deste capítulo, abordar duas conseqüências desta percepção, a primeira associando-a a uma semiótica wittgensteiniana, conforme vem se desenvolvendo até o momento e nas páginas seguintes, a partir dos conjuntos de significado possíveis e o modo como são atribuídos e, em seguida, uma reflexão decorrente desta primeira, que se desdobrará em uma *onto-historicidade*.



(IF, XI, p. 254),

há diferentes aspectos que podem ser admitidos, ou ainda, há a possibilidade de conexão do *Ícone* à diversos *Símbolos*, apresentando-o “(...) uma vez de um cubo de vidro, outra vez de uma caixa aberta virada, de uma armação de arame que possui esta forma, de três tábuas que formam um ângulo. A cada vez o texto interpreta a ilustração” (IF, XI, p. 254).

Contudo, como podemos afirmar qual *Símbolo* projetaremos sobre o *Ícone*, já que há diferentes aspectos que podem ser vistos? A resposta a esta questão, tal qual a supracitada, está no cotidiano em que a imagem se situa. Neste caso da ilustração presente em IF, o elemento que encaminha diretamente ao processo de *simbolização* do *Ícone* é o próprio texto. Entretanto, fora das construções textuais, somos levados a “ver a ilustração uma vez como uma coisa, outra vez como outra coisa. Portanto, nós a interpretamos, e a vemos como a *interpretamos*” (IF, XI, p.254).

Estes dois modos de significação serão tratados nesta tese da seguinte forma: o primeiro, ligado a “(...) experiência imediata, da vivência usual” (IF, XI, p. 255), em que a *simbolização do Ícone* reflete um processo de uma vivência direta que gera uma interpretação. Esta interpretação comum às relações *cotidianas*, como afirmou Wittgenstein, “assim como não tenho que falar do vermelho necessariamente como a cor do sangue” (IF, p. 255), chamaremos de *simbolização simples* – (SS). O segundo tratamento, que ocorre “(...) mediante uma interpretação, é uma descrição indireta” (IF, p. 255) - porque depende do aspecto que é visto e, portanto, das demais possibilidades de significação que superam as expectativas de significação cotidianas, chamaremos de *simbolização complexa* – (SC).

Há, portanto, uma diferenciação resultante da “mudança do aspecto” (IF, XI, p. 257), em que algo é observado. Esta mudança reflete uma “*nova* percepção, junto com a expressão da percepção inalterada” (IF, XI, p. 257).

Assim, mediante a ilustração:



(IF, XI, p. 255),

denominada pelo filósofo de cabeça-C-P, inspirada na reflexão de Joseph Jastrow, há a possibilidade de significá-la como uma SS ou como uma SC. Enquanto SS, há uma imagem evidente de um pato, entretanto, Wittgenstein afirmou que “a figura pode me ter sido mostrada, e eu jamais ter visto nela algo além de um coelho” (IF, XI, p. 255). Logo, o aspecto de SC desta imagem é algo somente possível porque decorre de uma distinção entre “ver contínuo” e o “raiar” de um aspecto. Dito de outro modo, ao vermos continuamente uma imagem, admitimos uma SS, como no caso supracitado, a imagem de um pato, no entanto, se retomarmos a ilustração a partir de um “raiar de um aspecto” direcionando, a sua interpretação ocorre de outra maneira, isto é, por meio de uma SC, tornando-se possível projetar sobre ela também a imagem de um coelho.

Esta reflexão se desdobra ao esquema objeto-figura (IF, p. 255), isto é, o quanto um objeto é capaz de representar uma figura. Assim, diante da fisionomia-figura representada abaixo:



(IF, XI, p. 255),

somos levados a significá-la enquanto uma SS, como uma fisionomia humana. Neste sentido, torna-se possível analisar sua expressão, isto é, ao simbolizarmos o *Ícone* fisionomia-figura, temos a possibilidade de um *Índice*. Do mesmo modo, uma criança ao tratar a figura a partir de uma SS, pode falar com uma pessoa-figura ou animal-figura e ter, diante desta interação, determinados *Índices* previsíveis.

Já sob a perspectiva da SC, há a possibilidade de uma significação que se ampara em outro modo de comparação. Por isso, retomando o exemplo da cabeça-C-P, Wittgenstein afirmou que “(...) a cabeça vista *desta forma* não tem também a mínima semelhança com a cabeça vista *daquela forma* – embora sejam congruentes” (IF, XI, p. 257). A diferenciação, portanto, entre “*desta forma*” e “*daquela forma*”,

marcam a distinção entre os vários aspectos interpretativos que uma mesma imagem pode suscitar.

A diferenciação entre SS e a SC também se situa na possibilidade de gerarem *Índices* diferentes, pois “Inesperadamente vejo a solução de um desenho enigmático. Onde, outrora, havia galhos, há hoje uma figura humana. Minha impressão visual mudou, e eu reconheço então que ela não tinha somente cor e forma, mas também uma “organização” bem determinada” (IF, XI, p. 257).

Ao apontar para a organização da realidade, sob a perspectiva da vivência, Wittgenstein se questionou: “qual é o critério da vivência visual?” (IF, XI, p. 259). Esta pergunta remete a querer saber sobre como, sob a perspectiva semiótica, o que vemos conecta-se usualmente a um significado SS, isto é, como fomos “treinados” para associarmos a determinados objetos, significados específicos? Logo, conjecturamos que, neste sentido, o *Índice*, isto é, o efeito gerado a partir da relação entre um *Ícone* e um *Símbolo*, não se restringe somente a um efeito, é também a causa de sua significação. Esta relação dual do *Índice* faz do processo semiótico um mecanismo de significação que se retroalimenta e, por isso, igualmente circular.

Para Wittgenstein, são as vivências que definem a significação da imagem. Estas vivências são empíricas, resultantes de reações e efeitos de causas experimentadas no cotidiano, logo, é o conjunto dos *Índices* que permite não só a simbolização do *Ícone*, mas também, a indicação de qual tipo de simbolização é necessária para adequar a uma imagem, ou seja, quais são os significados válidos, por serem utilizados no cotidiano, e quais os inválidos, por não serem comuns.

Deste modo, temos a seguinte representação semiótica:

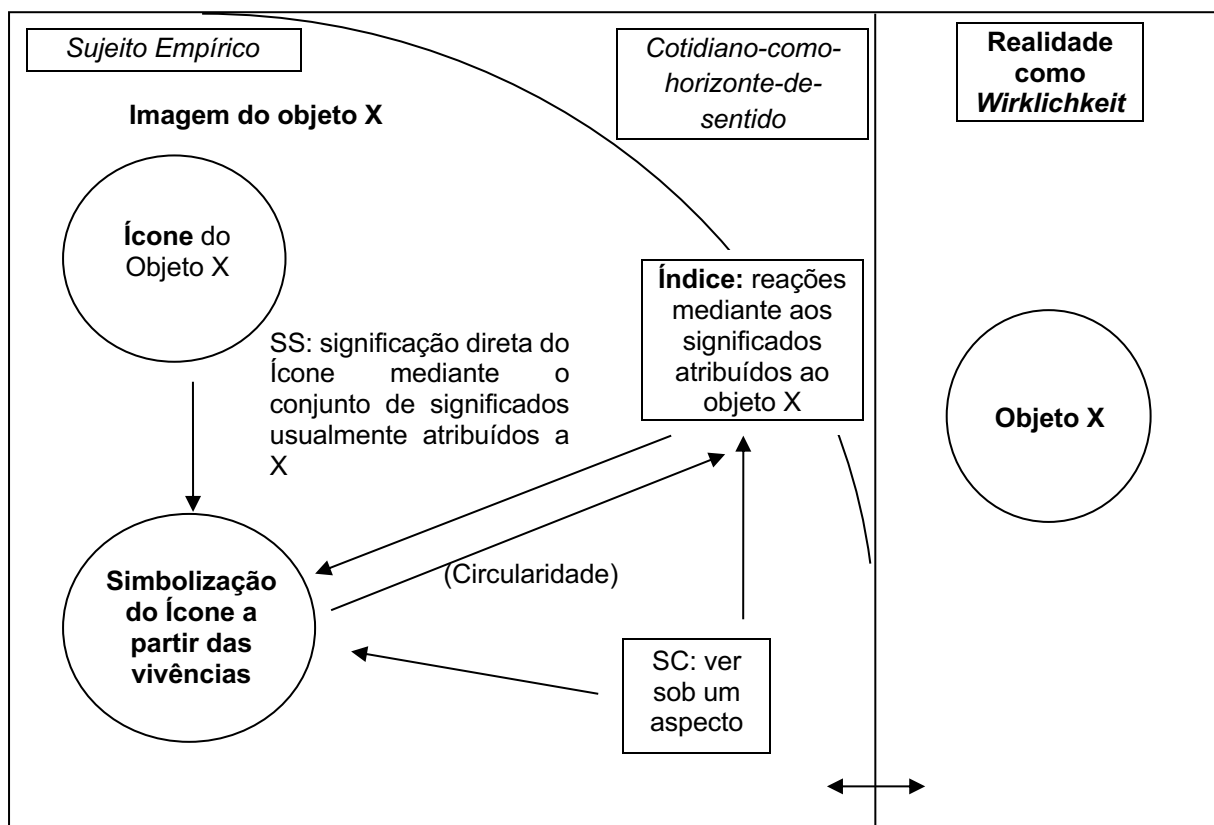
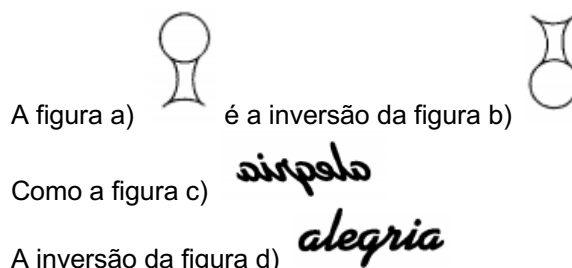


Diagrama 5

Demonstração sobre como, em Wittgenstein, há a possibilidade de compreensão sobre os processos de significação da realidade. Para tanto, tomamos como referência o conjunto de significados que apreendemos por meio das experiências.

O âmbito da vivência que sustenta a simbolização dos Ícones, manifesto nas reações, na experiência prática e em uma rede de outros jogos de linguagem que familiarmente se assemelham, a nosso ver, justifica a discussão de Wittgenstein sobre como conseguimos significar determinadas figuras como SS, e temos dificuldade em significar outras, como SC, dado que apresentam-se em uma condição muito diferente ao modo como estamos habituados a representá-las. Assim,:



Mas entre a minha impressão de c e de d existe uma diferença diferente – eu diria – do que entre a impressão de a e de b. d parece, por exemplo, mais ordenada do que c.(...) d é fácil de copiar, c é difícil. (IF, XI, p. 260).

Estas impressões, geradas pela representação das figuras supracitadas, para Wittgenstein, são resultados “(...) daquilo que em mim se realiza pela ação do objeto” (IF, XI, p. 261), como se estivéssemos vendo um retrato, invocando a partir das imagens, simbolizações e reações específicas. Isto quer dizer que mesmo quando tomamos uma significação de uma imagem sob a perspectiva SC, há também ali um processo anterior de usualidade e experiência, entretanto, como se estivesse presente em um menor grau no processo de semiose. Isto porque “(...) o hábito e educação têm aqui um papel a desempenhar” (IF, XI, p. 263). Ainda, sobre o caráter usual que marca a vivência do sujeito e, portanto, lhe permite simbolizar os *Ícones*, interpretamos que o mesmo ocorre com a apreciação de objetos estéticos, pois

(...) são usadas as palavras: “Você tem que vê-lo *assim*, pois é pensado *assim*”; “Se você o vê *assim*, vê onde se encontra o erro”; “Você tem que ouvir estes compassos como introdução”. “Você tem que ouvir, atentamente, de acordo com esta tonalidade”; “Você tem que frasear *assim*” (e isto pode referir-se tanto ao ouvir quanto ao tocar) (IF, XI, p. 265).

Este processo semiótico é, portanto, mediado pela *realidade-gramatical* e igualmente relacionado ao *cotidiano-corno-horizonte-de-sentido*. Esta *realidade-gramatical* faz com que situemos o *Índice* no limite do sujeito em suas relações cotidianas, afinal, ela é um fator que se situa no cotidiano, na mesma medida em que é internalizada pelo sujeito em sua vivência. Por isso, o caráter relacionado ao “raiar do aspecto” (IF, p. 269) é o que direciona uma simbolização de um *Ícone* como SS ou SC, o que significa que este processo está igualmente conectado ao que Wittgenstein denominou de “matizes sutis do comportamento” (IF, p. 270), isto é, a uma compreensão do tema que se expressa a partir do reconhecimento e assimilação da expressão compatível ao que normalmente vivenciamos.

Esta discussão sobre os diferentes aspectos que inferimos sentido às imagens, apesar de centrar-se fundamentalmente na segunda parte de IF, já estava presente na primeira parte da obra, embora com menos ênfase, como é o caso do aforismo 172. Neste aforismo em IF, Wittgenstein apresentou um conjunto de reflexões sobre a vivência de ser conduzido. Há a apresentação de cinco casos, cada um deles, apontando para um tipo de condução diferente. Vejamos:

Pensamos na vivência de ser conduzido! Perguntemo-nos: em que consiste esta vivência quando, por exemplo, somos conduzidos por um caminho? – Imagine estes casos:

Você é levado a uma praça de esportes, talvez de olhos vendados, guiado pela mão de alguém, ora para a esquerda, ora para a direita; você deve aguardar sempre o puxão da mão e também prestar atenção para não tropeçar com um puxão inesperado.

Ou então: você é conduzido pela mão por alguém com força para onde você não quer ir.

Ou: você é guiado por um parceiro em uma dança; você se torna o mais receptivo possível para adivinhar a sua intenção e obedecer a mais leve pressão.

Ou: alguém o leva a passear por uma calçada; ambos vão conversando; por onde quer que ele vá, você vai também.

Ou: você vai ao longo do campo e se deixa levar por ele.

Todas essas situações são semelhantes. Mas que vivências têm elas em comum? (IF § 172).

Esta matiz de comportamento no aforismo supracitado se apresenta em diferentes situações e, em desdobramento a elas, produz vivências compatíveis a cada um dos casos. A começar pelo primeiro, em que ao ter os olhos vedados, o sujeito que é guiado em uma praça de esportes, adéqua-se a situação, sensibilizando-se para responder aos comandos em sua mão. Esta vivência corresponde à *simbolização* de um conjunto de *Ícones* (os puxões nas mãos), naquilo que se espera nesta condução, isto é, do seu *Índice*. Entretanto, a situação muda quando há uma condução à força, apesar de manterem-se as estruturas semióticas de representação, altera-se a vivência deste acontecimento. O mesmo acontece para a vivência resultante em uma dança, em um passeio por uma calçada ou em ao ser conduzido por um campo. Ao modificarem-se os aspectos, é possível “ver” a realidade sob diferentes perspectivas, vivenciando-as de modo exclusivo.

Um cubo pode ser interpretado “(...) como caixa; - mas também: uma vez como caixa de papel, outra vez como lata de folha de zinco?” (IF, XI, p. 271). Estes diferentes modos de significação, estão diretamente relacionados ao “aspecto” em que estes objetos são significados. Há portanto, nos diferentes contextos, diferentes aspectos representativos em um mesmo cotidiano, que organizam as conexões necessárias à simbolização de um Ícone.

Esta relação presente no processo de simbolização do *Ícone* é o ponto central não só da semiose, como também de um modo específico de ontologia através do aspecto histórico. O próprio Wittgenstein esclareceu, enquanto desenvolvia sua reflexão acerca dos “processos da organização”, que seu foco não eram “proposições empíricas” (IF, XI, p. 272), mas sim, a um processo mental significador da *realidade-gramatical* e, por isso, a nosso ver, *onto-histórico*.

3.2 Da semiótica à *onto-história* wittgensteiniana

O campo de possibilidades interpretativas de uma mesma imagem é também o espaço em que transita o conhecimento histórico, afinal, direciona-se a um processo temporal e contextual que enxerga as múltiplas possibilidades de representação, de valoração e de significação dos acontecimentos. Isto quer dizer que os “aspectos da organização” estão disponíveis aos sujeitos na medida em que eles participam de terminados processos históricos, que lhes possibilitam enxergar uma imagem a partir de um conjunto gramatical de significados, descartando os demais. Sobre esta questão, há uma afirmação de Wittgenstein que analogamente corrobora esta reflexão, ao dizer que, “É como se tivéssemos que *penetrar* os fenômenos: mas nossa investigação não se dirige aos *fenômenos*, e sim, como poderia dizer, às *possibilidades* dos fenômenos” (IF § 90).

O lugar em que a reflexão sobre a história sob a perspectiva wittgensteiniana ocupa nesta tese está diretamente relacionada ao seu aspecto gramatical do cotidiano, como analisamos no capítulo anterior. Isto porque, se a história, na medida em que se manifesta nas relações cotidianas é o suporte para tais possibilidades, analisá-la significa pensar sobre os diferentes “sistemas de verdade” presentes em cada temporalidade. Por isto, um olhar histórico implica em “(...) meditamos sobre a *espécie de asserções* que fazemos sobre os fenômenos” (IF § 90). Esta “meditação” que em nossa tese se desenvolveu como uma semiótica, ao tratar o cotidiano como um “*medium*”, porque reflete sobre as imagens que estabelecemos, desdobra-se em um processo circular entre *Ícone* e *Símbolo*, passado e presente. Por isso, ao observamos um *Ícone*, imediatamente o associamos a um *Símbolo*, que contém determinada imagem historicamente instituída que permite enxergar um e não outros aspectos a ela atribuídos. O processo de simbolização está também diretamente ligado a uma espécie de reação marcada por convenções históricas que determinado significado estabelece – o que mais uma vez, nos levou a compreender a história sob o aspecto circular.

Apesar de não estabelecer qualquer relação causal, a circularidade sustenta uma certa expectativa diante de um *Símbolo*, que pode ser meramente interpretativa, no sentido de uma compreensão sobre algo, ou reativa, ao gerar determinada ação, afinal, “(...) na linguagem, tocam-se expectativa e cumprimento” (IF § 445). Como as interpretações e reações modificam-se de acordo com o conjunto de experiências

contidos em um tempo histórico, há um gradativo processo de mudança do que o *Símbolo* representa, dadas as constantes convenções e estabelecimentos de regras que permitem novos jogos de linguagem. Por isso, o aspecto circular não se dá como um “eterno retorno”, no sentido de uma repetição, muito menos, como um processo “evolutivo”.

Ao tratarmos da história sob a perspectiva gramatical, recorreremos a tese de Mario Lúcio Leitão Condé, ao condicionar o exercício da reflexão histórica à compreensão gramatical das possibilidades de entendimento historicamente possíveis. Neste campo de possibilidades gramaticais, não há o objetivo de descobrir a essência dos acontecimentos, mas na visão do autor, analisar como esta temporalidade serviu como suporte para emergirem as regras sob as quais os jogos de linguagem instituíram-se. Condé afirmou que o aspecto gramatical da história permite compreender a racionalidade das singularidades (CONDÉ, 2018, p. 3), ou seja, o campo de possibilidades sob os quais partiram as representações dos sujeitos historicamente situados em seus específicos cotidianos, sob os quais há um conjunto de interações pragmáticas e gramaticais. Neste conjunto, há a imbricação de uma cadeia de relações contingentes fundadas nas convenções estabelecidas por estes sujeitos históricos que, para tanto, também se basearam na cultura e nos valores que lhes antecederam.

Nesta observação, o historiador buscaria desenvolver sua análise por intermédio das fontes históricas, isto é, dos relatos, dos documentos, dos registros de narrativas, dentre outras possibilidades que permitiriam, ainda que por proximidade, compreender algumas regras que subsidiaram os jogos de linguagem da época analisada. Sob esta perspectiva, a história wittgensteiniana configurar-se-ia como uma análise não objetiva, mas holística do passado. Para Condé,

Assim, em uma perspectiva wittgensteiniana, não se trata de captar a essência metafísica de um tempo histórico, mas de compreender sua abrangência ou extensão. Processos históricos estão relacionados em uma longa e abrangente cadeia de interações de seus múltiplos eventos. Diante de fenômenos com tamanho grau de complexidade nos falta a “visão panorâmica”. (CONDÉ, 2018, p. 3).

A *história gramatical*, portanto, relaciona-se diretamente ao âmbito histórico não factual, embora parta do registro das factualidades para subsidiar sua compreensão. Neste sentido, os fatos registrados são o “meio”, e não o “fim” para a reflexão histórica

que busca compreender o campo gramatical das possibilidades ao representá-los. Feito isto, a *história gramatical* possibilitaria a reconstituição holística de certas regras dos jogos de linguagem, o que implicaria na compreensão de alguns fenômenos históricos e do modo como eles eram representados em seu período original (CONDÉ, 2018, p. 7). Este movimento faz com que a *história gramatical* se caracterize fundamentalmente como uma “compreensão” e não como uma “explicação” sobre o passado (CONDÉ, 2018, p. 8).

No entanto, ao estabelecermos uma incursão no pensamento de Wittgenstein, buscando desenvolver uma análise da história, nossa tese é a de que a *história gramatical*, apesar de analisar o campo das possibilidades institucionalizadas e validadas em um determinado contexto, com o intuito de compreendê-las, não alcança em sua análise explicações sobre como elas se originaram, sobre quais convenções a sustentaram e quais relações as produziram. A *história gramatical* enxerga no passado um espectro de possibilidades, contudo, não responde aos porquês de suas constatações. Por isso, conjecturamos que a reflexão semiótica pode contribuir para que a análise histórica consiga, além de “compreender” o passado, desenvolver uma narrativa que visa “explicá-lo” como o resultado de um processo marcado pelas relações cotidianas que se desdobram, inclusive, em convenções oriundas do reconhecimento e das relações de poder, conforme veremos adiante.

Ao pensarmos nas implicações resultantes do deslocamento de uma reflexão sobre a história centrada na gramática para a ontologia, o que denominamos como *onto-história*, pressupomos que a abordagem ontológica neste caso é, antes de tudo, uma técnica, com fins práticos, como o próprio filósofo afirmou, “o substrato desta vivência é o domínio de uma técnica” (IF, p. 272). Esta técnica⁵³ está diretamente relacionada ao modo como cada sujeito apropria-se culturalmente de determinadas formas de representações que, ao tornarem-se parte de seu cotidiano, passam a lhe servir de referência em seus jogos de linguagem. No exercício desta técnica, há o domínio de algumas convenções que passam a reger um “(...) modo de agir comum dos homens” (IF § 206). Entretanto, o modo de agir não acontece de modo aleatório,

⁵³ A técnica, cujo referente em alemão é *Technik*, consta nos aforismos 125, 150, 199, 205, 232, 262, 337, 520, 557, 630 e 692 da primeira parte de IF. Em todos esses casos, seu tratamento relaciona-se ao domínio de um conjunto de regras capazes de garantir o modo como os jogos de linguagem se instituem coletivamente. Por outro lado, fora da técnica não há a inserção ou interação do sujeito com sua comunidade, dado o aspecto público que ela adquire e como, pragmaticamente, ela condiciona-os em seus cotidianos.

não são quaisquer convenções que historicamente se estabelecem e tornam-se parte do cotidiano a ponto de serem orientarem uma forma de vida “comum dos homens”.

Este agir comum dos homens cuja configuração demarca um determinado padrão de ações e representações remetem pragmaticamente a uma forma de ontologia. O próprio Wittgenstein afirmou, ao opor-se a qualquer concepção inata, que “(...) temos diferentes ideais de exatidão em diferentes épocas; e nenhum deles é superior” (CV, p. 62). O que cada época toma como “exato” reflete o modo como cada temporalidade interpreta seus métodos e os aplica. No entanto, análise *onto-histórica* não se restringe a observação dos padrões de normalidade tecnicamente instituídos em diferentes contextos e temporalidades, antes, procura explicar como eles tornaram-se possíveis, compreendendo-os como uma espécie de suporte ontológico. Ora, se para Wittgenstein é papel da filosofia “(...) compilar recordações para uma determinada finalidade” (IF § 127), conjecturamos que cabe à compreensão histórica wittgensteiniana também fazê-lo. Por isso, na análise do passado, a *onto-história* assume uma finalidade específica, entender como se estabeleceram o conjunto de representações que serviu como suporte para o acontecimento público da linguagem.

Baseando-se nisso, interpretamos a afirmação de Wittgenstein, “(...) somente de uma pessoa que é capaz disto e daquilo, que aprendeu e domina isto e aquilo, tem sentido dizer que ela vivenciou *isto*” (IF, XI, p. 272). Vivenciar “*isto*” significa estabelecer uma existência e uma vivência específica que se desdobra em experiências que são produzidas em decorrência desta perspectiva pragmática existencial. No intuito de melhor compreender esta afirmação do filósofo, precisamos nos debruçar com mais atenção sobre o que é esta condição de vivência que condiciona que se experiencie “*isto*”.

Para tanto, na sequência desta mesma reflexão, Wittgenstein problematizou o modo como um sujeito se insere pragmaticamente a um padrão de existência que direciona suas experiências, ao afirmar que “como eu podia ver que esta postura era tímida antes de saber que ela é uma postura e não a anatomia deste ser?” (IF, XI, p. 272). Esta inserção está diretamente relacionada ao questionamento do filósofo, ao indagar-se sobre “qual é o critério da vivência visual?” (IF, XI, p. 259). Sobre os critérios que possibilitam esta vivência visual, interpretamos o aforismo 422 da DC, em que Wittgenstein afirmou: “Assim, estou tentando dizer uma coisa que soa a pragmatismo. Há uma espécie de mundividência que se me intromete aqui” (DC §

422). O caráter pragmático desta mundividência (*Weltanschauung*)⁵⁴, que também pode ser traduzida como cosmovisão, constitui o conjunto de critérios existenciais que nos permitem uma e não outra forma de vida.

Neste sentido, para compreender as implicações de uma reflexão *onto-histórica*, tomamos como ponto de partida a compreensão de um passado recente. Por passado recente, referimo-nos não só a uma proximidade entre a fonte histórica analisada e o historiador, mas também a um mesmo *cotidiano-corno-horizonte-de-sentido*, em que a *cosmovisão* entre quem analisa e o que é analisado mantém-se muito próxima.

Esta proximidade possibilita ao historiador analisar a fonte história recorrendo a memória como um recurso para acessá-la e investigá-la. Para o historiador Paul Ricoeur (2014, p. 134)⁵⁵, a memória ao ser consultada por meio da introspecção ou do diálogo com alguém que participou de determinado evento histórico e dele rememora, deve ser compreendida a partir da sua relação entre as diferentes dimensões que a compõem enquanto uma fonte histórica. Neste sentido, faz parte da memória como objeto de análise histórica o modo como ela se institui a partir da relação da i) *memória individual*, da ii) *memória coletiva* e da iii) *memória de proximidade* - para produzir uma narrativa que alcance, ainda que por proximidade, o passado e seus modos de significação.

⁵⁴ De acordo com Glock (1998, p. 76), a única forma de conseguirmos jogar um mesmo jogo de linguagem é a participação comum de uma cosmovisão, isto é, de um mesmo conjunto de condições relativamente permanentes que os subsidiem. Nesta mesma perspectiva, Prado diferencia *Weltbild* a *Weltanschauung*, ao afirmar que *Weltbild* "(...) é aquele amálgama de pseudoproposições cristalizado na base de um jogo de linguagem que, ao mesmo tempo, precede a alternativa entre o verdadeiro e o falso e abre o espaço para seu advento ou, numa palavra, o plano onde circulam e se entrecrocaram os conceitos. O senso comum nele se apoia espontaneamente e parece fazê-lo tornando-o como "verdade" (confundindo *Weltbild* e conhecimento dado) e não está completamente enganado, já que tal ilusão é necessária para o curso da vida cotidiana; a "filosofia do senso comum" não pode contar com esse álibi e se prolonga em empresas infelizes, como a de Moore, que termina por transformar o *Weltbild* em *Weltanschauung* (ou fundar o senso comum numa certeza racional)" (PRADO, Jr., 2004, p. 157). No entanto, em nossa tese, não compreendemos a cosmovisão somente como um conjunto de regras que permite o estabelecimento de certezas racionalmente justificadas, nosso tratamento volta-se à uma condição ontológica de compreensão de si mesmo e dos outros.

⁵⁵ Nesta tese, partimos da tripartição da memória, conforme a classificou Paul Ricoeur, entretanto, sem nos aprofundarmos no modo como o historiador lidou com cada um destes aspectos. Na obra *A memória, a história, o esquecimento* (2014), autor fez uma leitura da memória que deriva da complementaridade entre as perspectivas "(...) fenomenológicas da memória coletiva (...) e sociológica da memória individual" (p. 134). Esta complementaridade pautou-se no entrecruzamento entre uma perspectiva idealista da fenomenologia husserliana somada a alguns elementos da sociologia positivista, situadas entre as páginas 134 a 142 da obra supracitada. Por outro lado, nosso interesse volta-se à análise da memória em sua condição de uso, como pano de fundo para o exercício de compreensão do passado sob um olhar *onto-histórico*.

Sobre a *i) memória individual*, interpretamos uma reflexão de Wittgenstein contida no aforismo 416 da DC, em que se pautam um conjunto de experiências possíveis a partir de um determinado contexto. Nos dizeres do filósofo, “(...) na proposição que eu vivo neste quarto há semanas, (...) a minha memória não me engana acerca disto?” (DC § 416). Este questionamento denota que a memória é uma espécie de referência constituída pelo conjunto das experiências anteriores, que servem como suporte para a compreensão não só do quarto, mas do fato de que o sujeito vive nele há semanas.

A compreensão da memória enquanto uma referência individual é também apresentada no aforismo 417 da DC, “‘Sei que no mês passado tomei banho todos os dias’. De que me recordo?” (DC § 417). Este “sei” (*Ich weiß*), apresentado na primeira pessoa do singular no presente indicativo, aponta para algo que é próprio do sujeito e que, porque diz respeito ao conjunto de experiências dos banhos diários, isto é, não estabelece necessariamente uma relação unitária com cada um dos banhos tomados ao longo do mês, mas com a soma das experiências que corroboram esse saber. Assim, o modo como a *memória individual* possibilita a compreensão sobre os fenômenos estrutura-se em uma comparação entre um registro anterior, que pode ser de uma única experiência ou de um conjunto delas, em relação àquilo que é novamente experienciado.

No aforismo 411 de IF encontramos as seguintes expressões: “(...) São *meus* estes livros? É *meu* este pé? É *meu* este corpo? É *minha* esta sensação?” (IF § 411). Fica evidente a importância que a memória assume no processo de reconhecimento de si diante das representações que o sujeito dispõe. Esta autorreferenciação resulta, em nosso entendimento, de uma condição pragmática de pertencimento⁵⁶, fundamental para a compreensão *onto-histórica* que toma por base a *memória individual*. Compreendemos esta *memória* tomando como base os processos semióticos de circularidade entre passado e presente.

Moyal-Sharrock destacou que é preciso cautela “porque [Wittgenstein] não quer que seu uso do uso seja confundido com a utilidade do uso. Para ela, não é que uma proposição é verdadeira se é útil, mas que o uso dá à proposição seu sentido”

⁵⁶ Para não incorrer em uma confusão semântica, Peirce preferiu o termo *pragmaticismo*, por considerar que pragmatismo é associado a uma carga conceitual que extrapola seu significado original (PEIRCE, 2002). Entretanto, diferentemente de Peirce, valeremo-nos da expressão pragmatismo, com as devidas ressalvas, ao compreendermos seu emprego relacionado ao aspecto usual de sentido.

(MOYAL-SHARROCK, 2003. p. 1). Logo, estas aplicações e contextos em que as memórias são invocadas não são tomados a partir da utilidade de uso que elas possuem, mas de como, na medida em que são utilizadas, permitem significar as representações que as tomam como referência. Desta perspectiva de uso da *memória individual*, cada uma de suas aplicações traz consigo um conjunto de significações possíveis.

Retomando o aforismo 411 de IF, sobre o pé, há a possibilidade de a memória suscitar a lembrança de algum momento em que ele esteve anestesiado, paralisado ou doendo; sobre o corpo, a memória pode invocar uma imagem oriunda da observação em um espelho, de uma autorreferência apalpando a si mesmo, ou da percepção que ele tenha determinado aspecto. Os registros semióticos contidos na memória, entretanto, não inferem necessariamente sobre “esta” sensação, em um sentido mais preciso e em conformidade com o que realmente aconteceu, afinal, “como se emprega aqui o pronome demonstrativo? Por certo, de maneira diferente, por exemplo do que no primeiro exemplo!” (IF § 411). Esta diferença na tentativa de referir-se a uma sensação por meio de um pronome demonstrativo – *esta* –, é fundada nos limites que a linguagem ostensiva tem em relação à descrição das sensações.

Na discussão sobre a possibilidade de a memória invocar dados necessariamente precisos acerca daquilo que foi experienciado, encontramos em Wittgenstein uma possível aproximação com William James, a partir do aforismo 413 das IF, ao afirmar que “(...) aqui temos um caso de introspecção: não diferente daquele por meio da qual William James disse que o “Si-mesmo” consiste” (IF § 413). James, ao referir-se ao “Si-mesmo”, longe de qualquer preocupação em delimitar significados, demonstra o uso da expressão enquanto uma analogia.

A citação das IF acerca desta reflexão é a seguinte:

Aqui temos um caso de introspecção: não diferente daquela, por meio da qual William James disse que o “Si-mesmo” consiste, principalmente, em “*peculiar motions in the head and between the head and throat*”. E o que mostrou a introspecção de James não foi o significado da palavra “Si-mesmo” (enquanto isto significar algo assim como “pessoa”, “homem”, “ele mesmo”, “eu mesmo”), nem uma análise de tal essência, mas a situação de atenção de um filósofo que profere para si a palavra “Si-mesmo” e quer analisar o seu significado. (A partir daí pode-se aprender muita coisa). (IF § 413)

No pensamento de James, o “Si-mesmo” relaciona-se diretamente com a autoconsciência. Para o filósofo pragmatista, o vocabulário psicológico era inadequado, porque termos como: estado mental, estado de consciência, modificação

consciente ou condição subjetiva, reificam algo que não pode ser localizado na memória de modo estático, nem descrito de modo pleno. Para o pensador,

A consciência, então, não aparece para si mesma cortada em pedaços. Palavras tais como “cadeia” ou “sequência” não a descreve precisamente como ela se apresenta de modo imediato. Ela não é algo composto; ela flui. Um “rio” ou “fluxo” é a metáfora através da qual ela é mais naturalmente descrita. Ao falar nela, daqui por diante, a chamaremos de fluxo do pensamento, da consciência ou da vida subjetiva (JAMES, 1952, p.155).

A negação de James não se sustenta necessariamente nos limites da linguagem, mas na própria condição do ser como algo dinâmico, que se apresenta de modo fluído em relação a cada situação. Logo, este “Si-mesmo” jameseano não tem uma identidade fixa. O “eu” está situado, em última instância, em uma espécie de campo de consciência, analogamente como um espaço que comporta a constante mutação sem, necessariamente, qualquer possibilidade de delimitação ou indicação precisa. James sequer supõe a possibilidade de decompor o processo contínuo da autoconsciência, a partir da verificação de determinados “estados” mentais contidos na memória, afinal, “(...) não há “estados” numa tal coisa, não mais do que existem faces num círculo, ou lugares em que uma flecha está quando ela voa (...). Quando tudo é mudança e processo, como podemos nós falar em “estado”? (JAMES, 1992, p. 432). Para James, a impossibilidade de delimitação de um determinado “estado” autoconsciente, soma-se a impossibilidade de

(...) imaginar como qualquer princípio transcendente de unidade (caso houvesse um princípio ali) poderia conduzir as coisas a qualquer outro resultado, ou sendo conhecido por qualquer outro fruto, a não ser essa produção de um fluxo de consciência o qual cada parte sucessiva deve conhecer, e conhecendo, aproximar-se de si mesma e adotar, tudo aquilo que veio antes, - assim correspondendo ao representativo de um fluxo inteiro do passado com o qual não é sábio estar identificado (JAMES, 1992, p. 199).

O que resta ao processo de autoconsciência em James é um “Si-mesmo” em constante mudança. Ao procurar olhar para si, o sujeito vê não mais do que um determinado recorte de um contínuo fluxo de constante transformação. Por isso, há vários “eus”, na medida em que há recortes diferentemente estabelecidos, em temporalidades e espacialidades específicas. A autoconsciência é, portanto, um recurso em que se aponta para algo que imediatamente passa a se situar no passado, porque olha para um ponto estático de um processo de constante atualização.

Neste sentido, é possível relacionar a teoria de James sobre o “Si-mesmo” com a compreensão do “eu” contida na memória em Wittgenstein, na medida em que ambos concebem que a introspecção aponta para algo em constante modificação. A grande diferença reside no fato de que o “Si-mesmo” jamesiano é um fluxo que está em constante processo de significação e, como em uma espécie de tempo acelerado de mudanças, sequer pode ser descrito ou “cercado” por meio de qualquer definição. Por outro lado, o “Si-mesmo” wittgensteiniano, presente na memória e igualmente em constante mudança, muda a partir de um tempo mais “lento”, fundado no conjunto de experiências que o sujeito teve, que lhe servem para estabelecer determinadas compreensões. Para Wittgenstein nas IF, não há uma ontologia estática que defina plenamente o sujeito, muito menos uma essência que lhe garanta alguma identidade, senão, o modo como ele apreende o cotidiano e, a partir dele, entende o mundo e a si mesmo. Logo, esta mudança “lenta” do tempo permite que um sujeito analogamente volte sua atenção sobre si mesmo, sob a impressão de poder se perceber determinadas sensações, ainda que não consiga descrevê-las com precisão.

Por isso, a *onto-história*, ao valer-se da memória individual, possibilita o estabelecimento de um certo olhar “*vacant*’ ou *semelhante*” (IF § 412) sobre o passado em que o “eu” está presente. Este *olhar por semelhança*, possível a partir da memória, é a base de um recurso historiográfico que se pauta na dinâmica temporal – ao movimentar-se “lentamente” –, sem distanciar-se consideravelmente do próprio sujeito que, a partir da memória, o invoca. De acordo com nosso entendimento, o tempo é o grande elemento de diferenciação entre James e Wittgenstein, na análise da autoconsciência e de como, tal análise, desdobra-se na possibilidade de compreendermos como a *onto-história* tem na *memória individual* um tipo de suporte para desenvolver uma narrativa sobre o passado.

Para o filósofo austríaco, o *olhar por semelhança* faz com que “(...) nossa memória pareça nos intermediar uma comparação assim, conservando para nós uma imagem do que foi visto anteriormente, ou nos permitindo olhar (como que por um tubo) para o passado” (IF § 604). Esta comparação diz respeito a um processo de transposição de determinadas representações que temos na memória, mediante o modo como a significamos, atualizando-a, quando confrontada como uma nova imagem. Para Haller, analogamente, podemos compreender as implicações da memória como um recurso que nos possibilita a representação de algo a partir da possibilidade de comparação, seja a partir de elementos do presente ou do passado.

Para tanto, o autor parte da reflexão do aforismo 256 de IF⁵⁷ e, a partir dele, infere as seguintes questões:

Chamemos M1 e M2 duas memórias sucessivas que, devemos presumir, vêm do mesmo evento ou objeto. A ideia que Wittgenstein pretende criticar é aquela que sustenta que, no caso de incerteza sobre o confiabilidade do registro mais recente (M2), é possível recorrer a um memória que surgiu anteriormente (M1), e assim proceder com uma espécie de comparação, e daí para uma escolha entre as duas opções. Esta operação deve permitir, de alguma forma, confirmar ou negar M2 de maneira autorizada pelo uso de M1. O exemplo que Wittgenstein coloca na boca de seu opositor ideal é a de alguém que precisa pegar um trem e há a dúvida quanto ao seu horário de partida. Essa dúvida o leva a lembrar da imagem de um horário do trem que ele provavelmente consultou alguma vez no passado. A segunda memória (M2) - aquela sobre a qual há dúvidas - seria assim confrontada com uma memorização (M1), que foi previamente adquirida e que trata da mesma fonte de informação. Se os dois deveriam coincidir, então M1 forneceria uma confirmação sobre o quão correto é M2. Em geral, então, Wittgenstein parece estar afirmando que a lembrança mental da imagem (M1) objetiva-se em "justificar" uma memória do mesmo acontecimento (M2), que tem significado se, e somente se, M1 pode ser considerado "uma memória realmente correta". (HALLER, 1995, p. 264, tradução nossa).

Já sob a perspectiva da semiótica, como defendemos, o caso proposto por Haller pode ser descrito da seguinte maneira, M1 representa um *Símbolo*, associado a um *Ícone* e que produz *Índices*, de acordo como usualmente se apresenta em suas relações cotidianas. A simbolização de M1 é um processo que está diretamente ligada aos critérios que possibilitam a cosmovisão em um determinado contexto. Portanto, ao observar em um outro momento algo que outrora estava associado a M1, agora expresso como M2, o critério de simbolização está diretamente relacionado ao *Símbolo* de M1. O papel da memória é, portanto, o campo em que residem os Símbolos e os *Índices*, na medida em que M1 e M2 suscitam determinados estados mentais ou de comportamento⁵⁸.

⁵⁷ Haller justifica que, apesar do aforismo 265 de IF referir-se fundamentalmente ao uso privado da linguagem, há outras possibilidades de interpretá-lo – a partir de uma perspectiva menos explorada na literatura filosófica, como o caso da sua reflexão sobre a memória e seus mecanismos de comparação (Cf. HALLER, 1995, p. 263).

⁵⁸ A relação contingencial, entretanto, não significa a absoluta negação causal entre M1 e M2, caso contrário, retirar-se-iam as bases pelas quais se desenvolvem determinados jogos de linguagem. Analogamente, “Suponha-se que você guiava a mão de um cego e, quando o fazia deslizar ao longo da sua, dizia “isto é a minha mão”, se ele então dissesse “tem a certeza?” ou “sabe que é?”, seriam precisas circunstâncias muito especiais para que isso fizesse sentido”. (DC § 412). Tomamos este aforismo como um meio para compreendermos que são as imagens mentais que o cego tem que lhe servem de referência ao modo como ele compreende a mão, que lhe permitem somente em “circunstâncias muito especiais” poder questioná-la. Retomando as implicações da relação entre Wittgenstein e James, podemos inferir que o conhecimento do cego não está diretamente relacionado à “mão”, mas a experiência que dela resultou o registro que consta em sua memória. Por isso, não há uma condição necessária entre a imagem contida na memória e a mão que lhe guia, mas o fato de que

Apesar de contingencial, o que aconteceria se alguém não fosse capaz de guardar na memória a simbolização do *Ícone* “dor”? A suposição de Wittgenstein nos direciona à seguinte questão:

“Imaginemos um homem que não fosse capaz de guardar na memória o *que* a palavra “dor” significa - e, por isso, dá este nome cada vez a algo diferente – e, não obstante, empregasse a palavra em consonância com os indícios e pressupostos ordinários da dor!” – portanto, ele a emprega como todos nós fazemos. Eu diria aqui: não pertence à máquina a roda que se pode girar sem que com ela se movimente outra coisa. (IF § 271).

Neste caso supracitado, o *Índice* tem um papel fundamental na simbolização da “dor”, afinal, ainda que não estivesse na memória o registro do *Símbolo*, a partir da sensação ordinária da dor, este homem empregaria uma palavra em consonância com o que ela quer dizer, ainda que não se valesse da expressão “dor”. Não que isto abra a possibilidade de que “(...) cada um (...) deveria ter uma outra palavra além desta para designar sua *própria* sensação” (IF § 273), mas tão somente demonstra que o *Símbolo* se institui enquanto uma manifestação de um *Ícone*, que tem ou não sentido público na medida em que se assemelha ou não com as regras dos jogos de linguagem que fazem parte do cotidiano.

Na *onto-história*, a *memória individual* assume um papel investigativo que serve de referência para enxergar as vivências até então “inexprimíveis”, contidas no passado, tendo como suporte sua própria condição ontológica que se manifesta de acordo com o campo de experiências em seu cotidiano. Nos dizeres de Wittgenstein, “(...) o inexprimível (...) talvez seja o pano de fundo a partir do qual recebe sentido seja o que for que eu possa exprimir” (CV, p. 33). Da relação entre passado como pano de fundo para o presente, Wittgenstein conjecturou a possibilidade de um homem “(...) que tenha sido educado em circunstâncias muito especiais e a quem tenha ensinado que a origem da Terra data de há 50 anos e que, portanto, acredite nisso” (DC § 262). Apesar de esta afirmação situar-se como uma crítica ao legado de Moore, compreendemos que também é possível extrair alguns elementos que nos permitem

uma serve de referência para a outra. Com isto, não estamos querendo dizer que o conhecimento de M1 “prova” que M2 existe, nem que há qualquer relação necessária entre M1 e M2, nossa compreensão volta-se para a análise de como um processo semiótico anteriormente estabelecido, ao situar-se na memória, serve como referência às experiências posteriores. Além disso, não há qualquer pretensão de que a memória individual seja tomada como algo sólido e inabalável, como o próprio Wittgenstein afirmou: “(...) Isso mostra que nem sempre nos servimos do que nos diz a memória como a arbitragem mais alta e inapelável” (IF § 56).

pensar a questão da memória. Neste sentido, o homem do aforismo supracitado não sofre algum desvio de sua memória, nem serve como referência para compreendermos a relação não causal entre M2 e M1. O problema aqui reside especificamente no fato de que sua memória, instituída por meio de um tipo de aprendizagem, não está de acordo com a memória pública dos demais que fazem parte de seu cotidiano. Isto quer dizer que, se a memória é um processo individual, há também um aspecto coletivo na memória.

Sob a perspectiva semiótica, compreendemos que o *Índice* tem um aspecto público convencionalmente estabelecido aos *Símbolos*, o que neste caso, manifesta-se como uma aceitação de que a Terra não data somente de 50 anos. Ao partirmos desta analogia ajustando-a do exemplo de Haller, podemos compreender M1 como a memória deste homem cuja educação foi diretamente instituída em uma circunstância especial, e M2 como a memória coletiva. O confronto entre M1 e M2 não garante qualquer validade, mas aponta para o descompasso de M1 em relação aos demais. Por isso, há um aspecto coletivo da memória que, ao converter-se em um fundamento para a narrativa *onto-histórica*, precisa ser levada em consideração.

A ii) *memória coletiva* serve como uma espécie de garantia de que estamos em conformidade com as técnicas e as vivências dos demais em nosso cotidiano. Na analogia de Wittgenstein, “mesmo a declaração: ‘sei que atrás desta porta há um patamar e a escada até ao rés do chão’ só parece tão convincente porque todos admitem que eu sei isso” (DC § 439), o convencimento resulta da conformidade entre a *memória individual* e a *memória coletiva*, em que os demais admitem e, de alguma forma, corroboram o significado do objeto contido na memória, validando-a.

Nesta mesma linha de raciocínio, o aforismo 420 da DC apresenta a seguinte questão:

Mesmo uma proposição como esta, que estou agora a viver em Inglaterra, tem estas duas facetas: não é um *erro* – mas, por outro lado, que sei eu de Inglaterra? Não posso enganar-me por completo no meu juízo?
 Não seria possível que muita gente entrasse no meu quarto e todos declarassem o contrário? – e mesmo se me dessem “provas” disso, de modo que eu, de repente, ficasse ali como um louco sozinho entre pessoas que eram todos normais, ou uma pessoa normal sozinha entre loucos? Não teria então dúvidas quanto àquilo que atualmente me parece ser o mais indubitável? (DC § 420).

Wittgenstein não está tratando de erros e acertos em relação ao acesso daquilo que consta na memória, mas na compatibilidade entre o registro privado e o registro público da representação de determinados acontecimentos. Dizer deslocadamente

que eu estou vivendo agora na Inglaterra, não condiz com o conjunto privado de memórias relativo ao local onde eu vivo. Não há aqui um erro, mas um descompasso, por isso, não se trata de relações necessárias, mas de uma forma contingente de compreensão. Também isto se assenta não só na *memória individual*, mas também em um processo coletivo, afinal, “(...) não seria possível que muita gente entrasse no meu quarto e todos declarassem o contrário?” (DC § 420).

A coletividade não traz uma “verdade”, mas permite compreender um conjunto de imagens que, confrontados ao do sujeito em questão, trazem ou não mais segurança na conformidade daquilo que se afirma. Em linhas gerais, a *memória coletiva* é o suporte que sustenta o acúmulo de convenções culturais e valorativos. A partir dela, estabelecem-se os critérios de representação das imagens e, conseqüentemente, à discussão que desenvolvemos ao longo da reflexão semiótica de constituição de imagem da *realidade-gramatical*⁵⁹ a partir do modo como ela se apresenta em suas relações cotidianas.

Logo, a reflexão *onto-histórica* tem na *memória coletiva* um objeto de análise que não se pauta na sucessão dos fatos, mas no modo como coletivamente eles foram produzidos enquanto certos padrões de significação. O acesso aos registros que nos permitem perscrutar esses padrões não se dá sob o intuito de contrapô-los com outros, para validá-los ou não, mas de entender algumas condições que levaram as pessoas naquele período a representaram-no. Para Wittgenstein,

por estranho que pareça, poder-se-ia, historicamente falando, demonstrar a falsidade dos relatos históricos dos Evangelhos e, apesar de tudo, a fé nada perderia por este motivo: *não*, contudo, porque ela respeite as “verdades universais da razão”! Mas antes, porque a demonstração histórica (o jogo de demonstração histórico) é irrelevante para a fé. (CV, p. 55)

O “jogo de demonstração histórico” (CV, p. 55) é, neste sentido, um tipo de jogo de linguagem que se volta à descrição dos fatos sob a pretensão de uma “(...) verdade

⁵⁹ Destacamos que nem na reflexão sobre a memória individual, tampouco na coletiva está em questão a abordagem psicológica feita por Wittgenstein na obra, *Últimos escritos sobre a Filosofia da Psicologia*, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2007. Nesta obra, o filósofo analisa a possibilidade de determinadas regularidades psicológicas que se aproximem de uma relação causal entre a experiência e a lembrança, sem que haja, necessariamente, uma regularidade fisiológica que a possibilite. Nossa abordagem nesta tese limita-se a pensar “lembro-me de X agora *porque* experienciei X anteriormente. A conjunção “porque” aqui parece, contudo, ser gramatical” (GLOCK, 1998, p. 247). Isto é, a análise que fazemos da memória, em seus aspectos individual e coletivo sustenta-se na reflexão que se volta diretamente sobre a produção de narrativas convertidas como fontes históricas e no modo como elas podem ser analisadas como substrato que subsidia o conhecimento sobre o passado.

histórica (probabilidade)” (CV, p. 55), e não do sentido a eles atribuído. No entanto, o próprio Wittgenstein afirmou que, tratando-se do âmbito dos sentidos, também não é uma tarefa fácil retomá-los, afinal,

(...) Uma vez estabelecida a nova maneira de pensar, os velhos problemas desaparecem; na realidade, torna-se difícil retomá-los. Pois residem na maneira como nos expressamos e, se nos vestimos com uma nova forma de expressão, os velhos problemas são postos de parte juntamente com as roupas velhas (CV, p. 76).

Por isso, a *memória coletiva* precisa ser tomada em seu próprio sistema de referenciação. Baseando-se nisso, tomamos a reflexão de Wittgenstein sobre a bomba atômica. O filósofo diz que a ela associam-se sentimentos de pavor e de fim (CV, p. 77), entretanto, assevera que ainda que ela seja uma arma de destruição em massa, ainda assim, “(...) quem é que sabe dizer o que viria depois da destruição?” (CV, p. 77). Em uma interpretação *onto-histórica*, para entender o cenário de “histeria e medo” (CV, p. 77) em relação à bomba, faz-se necessário recorrer ao conjunto de sentidos contemporâneos a 1946, ano em que Wittgenstein registrou esta reflexão.

Retornando ao exemplo dado por Wittgenstein de um homem que foi educado a acreditar que a Terra tem 50 anos, desdobra-se a compreensão de que o confronto público entre o modo como ele compreende a existência da Terra em relação aos demais é, na verdade, um conflito entre dois jogos de linguagem, afinal, “(...) se chamamos a isso “errado”, será que não estamos a usar nosso jogo de linguagem como base para *combater* o seu?” (DC § 609). Em seguida, o filósofo afirmou que “E estamos certos ou errados ao combatê-lo? Evidentemente que há todas as espécies de chavões que serão usados para apoiar o nosso procedimento” (DC § 610).

Torna-se possível, portanto, a compreensão de que em um mesmo cotidiano, sob o qual a coletividade se institui, haver diferentes grupos com jogos de linguagem sendo jogados de maneiras igualmente diferentes. Estes grupos fundam-se a partir da *iii) memória de proximidade*. Wittgenstein, em uma de suas reflexões, exemplificou a existência de dois grupos proximais, bem como o embate entre ambos, ao discutir sobre a compreensão da existência da Terra por criacionistas e não criacionista.

Estes grupos de *memórias proximais* fazem parte de uma discussão do filósofo presente no aforismo 336 da DC. Nele, Wittgenstein afirmou a existência de “(...) Pessoas muito inteligentes e cultas [que] acreditam na história da criação tal como vem na Bíblia, enquanto outras [que] consideram que está provado ser falsa e as razões destes últimos são do conhecimento dos primeiros” (DC § 336). No embate

entre um criacionista e alguém que não considera esta visão, há o confronto não só de opiniões, mas do que Sluga considera como o “confronto entre sistemas de verdade” (SLUGA, 2014, p. 18). Em seguida, Sluga complementa que, ainda que sejam confrontados com uma série de evidências científicas, os “(...) criacionistas permanecem, no entanto, não convencidos – não por teimosia, mas porque não pode haver nenhum argumento convincente para forçar qualquer uma das partes a abandonar sua visão” (SLUGA, 2014, p. 18 – tradução nossa).

Neste caso, há duas memórias que se caracterizam como proximais, a que se pauta na Bíblia e a que não. Não se trata de uma simples dicotomia entre saber e não saber, tanto que o próprio Wittgenstein inicia o aforismo supracitado mencionando que são “pessoas muito inteligentes e cultas” (DC § 336). Cada grupo, distintamente, encontra na coletividade proximal elementos que reforçam os aspectos representativos que tomam como correto. Logo, um cristão reforça sua cosmovisão em meio a outros cristãos, enquanto o mesmo ocorre com os que não são cristãos. Estas cosmovisões desdobram-se em narrativas, e não necessariamente nos acontecimentos propriamente ditos. Foi por isto que Wittgenstein afirmou que “(...) o cristianismo não se baseia na verdade histórica, oferece-nos antes uma narrativa (histórica) e diz-nos: agora acredita!” (CV, p. 54).

Outro conflito entre duas memórias *de proximidade* consta no aforismo 609 da DC. Nele, Wittgenstein conjectura a existência de pessoas que, diante da afirmação de um físico de que a água ferve a cerca de 100°C, desconfiassem de seu conhecimento e consultassem um oráculo (DC § 609). Não existem aqui novamente dois grupos cujas referências encontram-se naqueles que lhe são próximos? Wittgenstein questiona: “(...) é errado que consultem um oráculo e se guiem por ele? (DC § 609). A *memória de proximidade*, neste caso, é também uma importante referência *onto-histórica*, porque estabelece processos de representação que são próprios de cada grupo, afinal, “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). Estes sistemas defendem-se declarando quem deles se difere de “loucos e heréticos” (DC § 611). Logo, não há como compreendermos uma narrativa histórica, se não levarmos em consideração este recurso da memória, isto é, a proximidade em que se encontram as referências de quem o narrou. Por isso, a Terra pode ter sido criada por Deus ou não, ou a água ferver aproximadamente a 100°C ou não, dependendo do acesso a qual fonte narrativa o historiador recorrerá.

Da memória de *proximidade*, decorre o entendimento relacional de que, além *do que* é dito, convém igualmente saber *quem* é o sujeito cuja memória converteu-se em fonte histórica, assim como *qual* grupo de proximidade ele fez parte.

Ora, uma vez estabelecida a relação entre a memória em suas três dimensões e o papel que ela ocupa em uma análise da história wittgensteiniana, é possível analisá-la sob o aspecto semiótico, a partir da complementação da tabela anteriormente apresentada, conforme vemos a seguir:

Tabela semiótica aplicada à memória

Aforismo das IF	Ícone	Símbolo	Memória individual	Índice
56: (...) a cor que uma palavra designa? — “E se as gravamos, então elas se apresentam aos nossos olhos mentais, se nós, talvez, proferimos a palavra. Ela deve, portanto, ser em si indestrutível, se a possibilidade tem que consistir em que nós dela nos lembremos a qualquer tempo.”	Palavra que designa uma “cor”	Convenção associada à palavra sobre a cor que ela designa	“nossos olhos mentais” – recorrer a um tipo de registro interno	Imagem que lhe ocorre da cor
			Memória Coletiva	
			Convenção de que a palavra corresponde coletivamente àquela cor	
			Memória de Proximidade	
			Participação de um grupo em que se estabeleceu esta e não outra convenção associada a cor específica.	

Tabela 6

Aforismo 56 de IF – nele, Wittgenstein discutiu o modo como nossa memória nos serve como referência para o uso de uma palavra associada à cor. A indestrutibilidade, neste caso, é um recurso argumentativo utilizado para demonstrar a estabilidade que este processo de simbolização tem, já que faz parte da manutenção e validação dos jogos de linguagem uma certa regularidade de sua aplicação.

Neste caso, na compreensão sobre o significado atribuído a algo, como no exemplo do *Ícone* da cor, há um elemento intermediário entre o *Símbolo* e o *Índice*, que está diretamente relacionado à memória. É nela, portanto, que deve voltar-se o foco do historiador que procurar compreender o modo como eram instituídas as representações no passado. Ao estabelecer este olhar, torna-se possível, a partir do próprio sistema de referência da fonte histórica consultada, entender o campo de significação daquilo que se analisa. O mesmo vale para o aforismo 336 da DC:

Tabela semiótica aplicada à memória

Aforismo das DC	Ícone	Símbolo	Memória individual	Índice
336: "(...) Pessoas muito inteligentes e cultas [que] acreditam na história da criação tal como vem na Bíblia, enquanto outras [que] consideram que está provado ser falsa e as razões destes últimos são do conhecimento dos primeiros"	História da Criação	Acreditam como consta descrito na Bíblia	Dos crentes – o conhecimento prévio que eles têm da Bíblia, que lhes serve de referência	Crença
			Dos não crentes – razões que lhes serve como suporte para questionar as referências bíblicas sobre a criação	
			Memória Coletiva	Refutação
			Há algo ou algum acontecimento que originou a Terra	
	Acreditam que as razões bíblicas são falsas	Memória de Proximidade	Dos crentes – o grupo dos que acreditam na teoria criacionista	
			Dos não crentes – o grupo que se pauta em outras razões e refutam as que constam na Bíblia	

Tabela 7

Aforismo 336 da DC – Embora o evento seja o mesmo - a origem da Terra -, Wittgenstein demonstrou a possibilidade de diferentes jogos de linguagem aplicados a sua compreensão. Neste sentido, entender o *lugar* em que se estabeleceu o jogo de linguagem, define o porquê da representação de um, e não outros aspectos.

Neste aforismo, saber a *memória de proximidade* que subsidia a narrativa sobre algo é fundamental para interpretar a fonte histórica que dela deriva. Isto porque sobre um mesmo evento, há diferentes aspectos que dele se desdobram, permitindo diferentes análises. Cabe ao historiador o exercício desta atividade investigativa, caso contrário, tomará por absoluto um tipo de jogo de linguagem sobre algum evento, sem levar em consideração os demais, compreendendo-o isoladamente.

Schorske destacou que no exercício historiográfico,

(...) o historiador procura situar e interpretar temporalmente o artefato, num campo onde se cruzam duas linhas. Uma é vertical, ou diacrônica, com a qual ele estabelece a relação de um texto ou um sistema de pensamento com expressões anteriores no mesmo ramo de atividade cultural (pintura, política, etc.). A outra é horizontal, ou sincrônica; com ela, o historiador avalia a relação do conteúdo do objeto intelectual com as outras coisas que vêm surgindo, simultaneamente, em outros ramos ou aspectos de uma cultura. (SCHORSKE, 1988, p. 17)

A junção entre a análise diacrônica e sincrônica, no pensamento wittgensteiniano, desdobra-se como a análise sobre diferentes jogos de linguagem, confrontando-os, para entender as diferentes representações sobre algo. O próprio Wittgenstein, ao referir-se à concepção de Estado de Ramsey (CV, p. 36), delimitou o sentido que ele tinha sobre o mesmo, a partir dos jogos de linguagem que ele fazia parte. Para tanto, vejamos este caso, sob a ótica da tabela semiótica:

Tabela semiótica aplicada à memória

Trecho de CV, p. 36	Ícone	Símbolo	Memória individual	Índice
Ramsey era um pensador burguês. Isto é, pensava com o objetivo de esclarecer os assuntos de uma comunidade particular. Não refletia sobre a essência do Estado – ou pelo menos não gostava de o fazer -, mas sobre como <i>este</i> Estado poderia ser sensatamente organizado	Estado	Concepção burguesa do Estado	“(…) era um pensador burguês”. “(…) ou pelo menos, não gostada de o fazer”	A organização e a sensatez <i>deste</i> Estado
			Memória Coletiva	
			“(…) Não refletia sobre a essência do Estado”	
			Memória de Proximidade	
			“(…) pensava com o objetivo de esclarecer os assuntos de uma comunidade particular”	

Tabela 8

Trecho de CV, p. 36 – Neste caso, Ramsey, por ser um pensador burguês, pensava sobre um modelo de Estado a partir de um conjunto de jogos de linguagens específicos, por isto, a ênfase de Wittgenstein ao destacar “*este*” e não outros modos de concebê-lo.

Ramsey, assim como os cristãos, os não cristãos, o físico ou os que consultam o oráculo, partiu de um grupo que lhe é próprio e que orienta sua visão, direcionando-o em seus jogos de linguagem. Uma análise *onto-histórica* que recorresse aos escritos de Ramsey, portanto, deve pressupor antes, qual é o grupo proximal que ele fez parte, para então, conseguir entender o porquê de seu tratamento sobre “*este*” Estado.

Enquanto uma referência história, defendemos que a memória é um dos caminhos que conduzem o historiador à compreensão dos eventos passados. Sob a perspectiva semiótica, suas implicações decorrem em processos de significação e atualização dos *Símbolos*. Entretanto, na historiografia, o testemunho da memória em suas três dimensões tem seus limites bastante claros. Serve somente como uma fonte histórica se o que for analisado se encontram diante de uma certa proximidade com as experiências e os jogos de linguagem de quem as analisa, isto é, se há uma

proximidade com um mesmo *cotidiano-corno-horizonte-de-sentido*. Contudo, em que medida é possível compreender sob a perspectiva da *onto-história* em Wittgenstein, algum evento passado longínquo?

3.3 A arquitetura do tempo e a luta pelo *reconhecimento*

No exercício de uma compreensão *onto-histórica* que se volta à análise de um passado longínquo, o historiador que está imerso em uma *realidade-gramatical* precisa desvencilhar-se da mesma para buscar, ainda que por semelhanças e aproximações, as regras dos jogos de linguagem do período que ele deseja historicizar. No limite deste exercício, há a compreensão de que as pessoas mudam radicalmente seus modos de vida de acordo com as circunstâncias em que estão inseridas, bem como afirmou Wittgenstein ao conjecturar que:

Não há nada de injusto em dizer que o caráter do homem pode ser influenciado pelo mundo exterior (Weininger). Pois isso apenas significa que, como o sabemos por experiência, os homens mudam com as circunstâncias. Se se perguntar: Como *poderia o homem*, o seu elemento ético, ser *forçado* pelo ambiente? – A resposta é a seguinte: embora ele possa dizer “Nenhum ser humano tem de ceder à compulsão”, *estará*, no entanto, a agir sob tais circunstâncias de tal ou tal maneira (CV, p. 122).

Se for o contexto um fator que está diretamente relacionado ao comportamento das pessoas, uma análise histórica que procura compreender o campo de significados possíveis a partir de uma fonte histórica precisa pautar-se na reconstituição de algumas imagens do mesmo, para que sejam possíveis as análises que dela se intencionam. Esta reconstituição por aproximação, no exercício historiográfico, parte do que denominamos como uma análise dos *aspectos-do-passado*.

Estes *aspectos-do-passado* fazem parte de um conjunto de “bases” que organizam as possibilidades de compreensão usuais em um período, ou seja, seus “aspectos de organização” (IF, XI, p. 271). Dito de outra forma, é a partir do resgate e da aproximação de alguns aspectos que organizam os processos de significação do passado, que se torna possível reconstituir historicamente algumas matizes de conhecimento que organizavam as imagens relativamente comuns daquele cotidiano. Assim, por exemplo, ao pensarmos na Democracia grega durante o Período Clássico, não podemos tomar como princípio os registros de nossas memórias sobre o que compreendemos como democracia moderna e as formas de ação que dela decorrem

em nosso cotidiano. Só é possível entendermos o que a Democracia representava na Grécia Antiga se reconstruirmos historicamente alguns *aspectos-do-passado* sob os quais assentaram-se pragmaticamente um conjunto de técnicas que organizava a compreensão de mundo e do lugar de cada um naquele período. Caso contrário, asseverou Wittgenstein, “(...) uma época interpreta falsamente a outra” (CV, p. 126).

De modo análogo, a reconstituição de alguns *aspectos-do-passado* nos leva a análise do que consideramos ser uma reconstituição da *arquitetura temporal*. Nas IF, Wittgenstein associou a compreensão sobre o conjunto de regras que orientam a ação não como um conteúdo, mas como uma forma, uma *arquitetura*.

“Como posso seguir uma regra?” – se isso não for uma pergunta sobre causas, então é pela justificativa para, segundo ela, agir assim.
Se esgotei as razões, então alcancei a rocha dura e minha pá entorta. Estou, portanto, inclinado a dizer: “Simplesmente, eu ajo assim”.
(Lembre-se que nós às vezes demandamos explicações não por causa do conteúdo, mas por causa da forma da explicação. Nossa demanda é arquitetônica; a explicação, um tipo de moldura aparente que nada sustenta.)
(IF § 217).

A ideia de uma reconstituição da *arquitetura temporal* não significa a busca por um *único* conteúdo ou conhecimento, mas por elementos estruturais presentes no passado, que permitem compreendê-lo a partir de suas próprias referências de modo sincrônico. Assim como na análise *onto-histórica* sob a perspectiva da semiótica⁶⁰ voltada à memória, a compreensão arquitetônica aplicada ao tempo leva-nos a uma busca por algum jogo de linguagem que era jogado no passado, bem como as suas possíveis interrelações.

Neste movimento, aproximamos o papel do historiador à comparação feita por Wittgenstein entre um pensador e o desenhista. Nos dizeres do filósofo, “o pensador assemelha-se muito ao desenhista cujo objetivo é representar todas as interrelações entre coisas” (CV, p. 27). Fica evidente, neste caso, que o destaque dado à descrição da atividade do pensador, assim como a do desenhista não é a singularidade do

⁶⁰ Peirce, ao pensar no pragmatismo que sustenta sua semiótica, estabeleceu uma aproximação entre suas estruturas à uma forma de arquitetura da linguagem. Para tanto, valeu-se de metáfora de um engenheiro civil que segue um projeto arquitetônico e, para tanto, trabalha de modo sistemático na estruturação e na fundação de algumas bases que sustentarão a obra. “Assim como um engenheiro civil, antes de construir uma ponte, um navio ou uma casa, considerará as diferentes propriedades que todos os materiais, não usará aço, pedra ou cimento que não tenham sido submetidos a testes, e os reunirá de um modo minuciosamente considerado, da mesma forma, ao construir a [semiótica sob as bases de um] pragmatismo, as propriedades de todos os conceitos indecomponíveis foram examinados, bem como os modos pelos quais seria possível combiná-los” (PEIRCE, 2005, p. 193).

pensamento ou do desenho em si, mas do modo como eles se interrelacionam com outros elementos.

Além disso, pensar *onto-historicamente* sobre o passado não significa enquadrá-lo em uma estrutura sólida, no sentido de um conjunto de elementos que pode ser circunscrito com precisão, *mas como um sistema de referências que, apesar de dinâmico, nos permite enxergar através das interrelações alguns aspectos que deles emerge*. Por isso, do mesmo modo que um filósofo trabalha sobre si próprio, o arquiteto também o faz (CV, p. 33). O aspecto arquetônico do tempo é, portanto, um trabalho sobre si mesmo, isto é, uma observação que não busca fora de seu eixo elementos que o justifiquem.

Esta observação, bem como afirmou Condé (2018, p. 3), não busca um *telos* sobre o passado - sob uma perspectiva metafísica, mas aspectos estruturais que desdobram-se em práticas cotidianas, como gestos e ações, tomados como fonte histórica. Não há, portanto, nesta análise arquetônica uma conformidade com uma visão unilateral de sentido dos registros históricos, há somente um conjunto de estruturas e referências que possibilitam a compreensão não só dos registros acerca da factualidade histórica mas, principalmente, da gramática que a edificou.

Neste sentido, pensar sobre o passado é voltar-se para um campo de irregularidades, do mesmo modo que o próprio filósofo associou à linguagem na música e na arquitetura, ao tratar da existência de “fenômenos aparentados à linguagem na música ou na arquitetura – irregularidade significativa” (CV, p. 57). Esta comparação mostra que não se trata de algo que se subsume matematicamente a uma exatidão, seja dos acordes ou das edificações, há uma conotação sobre o sentido a partir do texto que foram instituídos. Do mesmo modo, do ponto de vista *onto-histórico*, compreender a arquetonicamente uma temporalidade é analisar as convenções, a partir de seus estatutos e referências próprias. Por isso, o filósofo afirmou que “(...) não estou interessado na construção de um edifício, mas sim em ter uma visão clara dos alicerces de edifícios possíveis” (CV, p. 21).

No entanto, ao observarmos *onto-historicamente* as semelhanças que interconectam as diferentes imagens do passado que tomamos por referência como fonte histórica, torna-se possível reconstituir não só os jogos de linguagem ali jogados, mas também uma espécie de relação de poder que deles emerge. Isto porque, não há como pensarmos em convenções historicamente estabelecidas, sem levarmos em consideração alguns conflitos entre diferentes jogos de linguagem ou, como

analisamos no caso da memória, entre diferentes *memórias de proximidade*. Esta relação de poder traduz-se historicamente sobre a imposição de um tipo de jogo de linguagem de um grupo sobre outros, a partir de processos de “*reconhecimento*” (DC § 378) e de exclusão.

Hegel foi um dos primeiros pensadores a tratar da questão do *reconhecimento* como um dispositivo de poder, baseado no conhecimento de si e dos outros, embora o mesmo “(...) torna evidente também que suas reflexões devem parte de sua força a pressupostos da razão idealista, os quais não podem ser mantidos sob as condições do pensamento pós-metafísico” (HONNETH, 2017, p. 24). O pensamento do filósofo partiu do deslocamento da reflexão kantiana da autonomia individual baseada em uma mera exigência ética do próprio indivíduo, para uma análise de o quanto na história estes processos de moralidade e eticidade estavam presentes e convergiam a partir do Estado em processos de dominação política.

Nesta análise,

Hegel defende naquela época a convicção de que resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras da liberdade; trata-se da pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de sua identidade, inerente à vida social desde o começo na qualidade de uma tensão moral que volta a impelir para além da respectiva medida institucionalizada de progresso social e, desse modo, conduz pouco a pouco a um estado de liberdade comunicativamente vivida, pelo caminho negativo de um conflito a se repetir de maneira gradativa. (HONNETH, 2017, p. 30).

Para Hegel, há uma relação conflituosa entre identidades que são positivamente reconhecidas pela sociedade e, portanto, tornam-se referência para as demais, enquanto outras, por destoarem da primeira, são excluídas institucionalmente e privadas de sua liberdade a partir de um conjunto de processos negativos de não reconhecimento. Por isso, o próprio Hegel admitiu que:

Esta relação de individualidade a individualidade é um vínculo, e, por esta razão, uma relação feita de duas relações; uma é a relação positiva, a igual e calma subsistência-uma-ao-lado-da-outra das duas individualidades na paz; a outra [é] a relação negativa, a exclusão de uma pela outra; e as duas relações são absolutamente necessárias. (HEGEL, 2007, p. 84).

Diante destes processos de exclusão e não reconhecimento de algumas identidades, a solução ética para o acolhimento dessas intersubjetividades deveria

acontecer pela via do Direito, centralizando, portanto, a discussão sobre o *reconhecimento* atrelando-o a uma questão política, diretamente ligada ao papel do Estado em regular a vida humana.

Diferentemente de Hegel, Wittgenstein não transparece em seus escritos uma preocupação jurídica que se desdobra no papel do Estado. Para o filósofo austríaco, “lutamos com a linguagem. Estamos envolvidos numa luta com a linguagem” (CV, p. 27). Se a luta pelo reconhecimento em Hegel é jurídica, em Wittgenstein é gramatical, em que o *reconhecimento* está na base da relação entre *conhecimento* e *reconhecimento*, poder e exclusão. O *reconhecimento*, a partir de Wittgenstein é um processo com implicações morfológicas, isto é, associado à busca pela comparação de semelhanças entre os sujeitos que jogam jogos de linguagem, que ao reconhecerem-se a partir de uma certa proximidade, legitimam e aceitam publicamente suas representações como uma convenção. Por isso, “não se trata aqui de que nossas impressões dos sentidos possam mentir, mas de que nós compreendemos a sua linguagem. (E essa linguagem se baseia, como qualquer outra, em convenção)” (IF § 355).

As relações cotidianas geradas a partir das convenções são, portanto, marcadas pelo *reconhecimento* de quem as instituiu, a ponto de tomá-las como verdadeiras. Esta produção da verdade converte-a a partir de um estado mental em uma certeza, corroborada pela repetição deste movimento, bem como observou o filósofo, ao dizer que “todos os jogos de linguagem se baseiam no repetido reconhecer” (DC § 455). Este *reconhecimento* produz um jogo de linguagem que, de um lado, normaliza algumas relações cotidianas (IF § 603), enquanto de outro, gera estranhamento frente aos diferentes jogos que delas destoam.

Do confronto entre jogos de linguagem que são reconhecidos e os que não o são, Wittgenstein apresentou dois comportamentos distintos: o primeiro “(...) diria eu simplesmente: Nunca o teria pensado!” (DC § 492), a partir de um estranhamento a um tipo de jogo de linguagem oriundo de um sujeito ou de um grupo não reconhecido publicamente, entretanto, acolhido de algum modo como uma possibilidade. Essa possibilidade é um comportamento que demonstra o choque entre um e outro jogo de linguagem – “nunca o teria pensado!” (DC § 492).

Deste choque o filósofo apontou para outro comportamento, “(...) ou rejeitaria (teria de rejeitar) rever o meu juízo, porque tal “revisão” equivaleria à aniquilação de todas as fontes de referência” (DC § 492). Neste caso, há um embate racional, que se

inicia na aceitação como uma conjectura, seguida da negação, já que esta “revisão” resulta em uma mudança radical dos aspectos que compõem as imagens de um sujeito. Ao analisarmos o *reconhecimento* em Wittgenstein, percebemos que há na instituição de um conjunto de juízos, a necessidade de mantê-los relativamente fechados àquilo que deles se difere. A rejeição é, portanto, um mecanismo de proteção ao sistema de referências e convenções que permitem que os jogos de linguagem se estabeleçam. Neste sentido, há um conjunto de elementos que se desdobram de uma comunidade que joga os mesmos jogos de linguagem, em detrimento aos que dela se diferem, ou seja, há um grupo que se reconhece, de tal forma que não considera necessário fazer “revisões” sobre suas “fontes de referência”.

. Do mesmo modo,

Se acontecesse alguma coisa (tal como seja alguém dizer-me alguma coisa) calculada para me fazer duvidar do meu próprio nome, certamente que também haveria alguma coisa que tornasse duvidosos os próprios fundamentos dessas dúvidas e eu poderia, portanto, decidir manter a minha antiga convicção (DC § 516).

Do ponto de vista gramatical, não há razões que levem a uma mudança de um para outro jogo de linguagem, ou ainda, de uma para outra “fonte de referências” que sustentassem uma “revisão”. Ao manter o exemplo sobre o nome, Wittgenstein prosseguiu sua reflexão: ““O meu conhecimento do meu nome é absolutamente inequívoco”. Recusar-me-ia a aceitar qualquer argumento que tentasse demonstrar o contrário! E que significa “Recusar-me-ia”? É a expressão de uma intenção?” (DC § 577).

Esta recusa decorre diretamente de um processo de *não-reconhecimento* deste tipo de jogo de linguagem que, porque faz parte de um conjunto de certezas instituídas publicamente, não são admissíveis. A não aceitação a outro tipo de jogo de linguagem, do ponto de vista gramatical, justifica-se porque não há sentido em um jogo de linguagem querer combater outro, já que “(...) se chamamos a isso “errado”, será que não estamos a usar o nosso jogo de linguagem como base para *combater* o seu?” (DC § 609). Este combate, entretanto, quando estabelecido entre desiguais, não pauta-se em aspectos *gramaticais*, mas na *persuasão*.

Como uma resposta a rejeição e ao *não-reconhecimento*, a *persuasão* é o exercício de uma autoridade, compreendendo-a como uma fonte de poder. Sobre a autoridade e seu exercício de *persuasão*, há no aforismo 493 o questionamento “será

então que eu tenho de reconhecer a existência de certas autoridades para que possa fazer juízos?” (DC § 493). A consideração sobre a existência de uma autoridade levou o filósofo ao entendimento de que o exercício de seu poder não levaria às respostas, mas a repressão, ainda que não faça “(...) sentido dizer que um jogo foi sempre jogado de maneira errada” (DC § 497). Mais uma vez, apesar de considerar este confronto, o filósofo demonstrou que gramaticalmente esta relação de poder não é gramaticalmente justificável. A autoridade que se vale de dispositivos de *persuasão*, isto é, do poder sob o qual socialmente se reveste, legitima um e não outro jogo de linguagem, subjugando os *não-reconhecidos* a submeterem-se aos jogos de linguagem daqueles que detêm do *reconhecimento*.

Desta análise, interpretamos a seguinte reflexão de Wittgenstein, “Eu disse “combateria” o outro homem – mas não lhe indicaria *razões*? Certamente; mas até onde é que chegam? No fim das *razões* vem a *persuasão* (Pense no que acontece quando os missionários convertem os nativos”” DC § 612). Se a razão é só o primeiro passo neste combate, a *persuasão* é seu fim. O exemplo do filósofo é emblemático ao demonstrar a relação de poder existente entre os missionários e os nativos, o que nos permitiria pensar, analogamente, que o resultado do *não-reconhecimento* deste segundo grupo em relação ao primeiro foi tamanho, que nem os seus nomes foram preservados⁶¹.

A razão, tomada aqui como o diálogo racional que pode eventualmente subsidiar o confronto entre diferentes jogos de linguagem, apresenta-se como um recurso limitado para compreender arquitetonicamente os desfechos históricos e o modo como instituíram-se as convenções que se refletem no cotidiano. Esta limitação pode ser percebida no aforismo 671 da DC, vejamos:

Vou de avião para um local do mundo onde as pessoas têm apenas uma informação vaga, ou mesmo nenhuma, acerca da possibilidade de deslocamentos em avião. Digo-lhes que acabo de vir de avião de... Perguntam-me se não poderei estar enganado. Têm, obviamente, uma impressão errada de como é que a coisa aconteceu. (Se eu fosse transportado dentro de uma caixa, seria possível que me enganasse sobre a maneira como viajara). Se eu simplesmente lhes disser que não posso enganar-me, é provável que isto não as convença; mas convencerá, se eu lhes descrever o processo como vim. Então, certamente não suscitarão a possibilidade de um *erro*. Mas, apesar de

⁶¹ Para Darcy Ribeiro, a escravização de povos africanos os converteu em uma espécie de “povo-novo”, já que suas culturas, línguas e nomes não foram reconhecidos pelos colonizadores. Este “novo” é fruto da uma nova “fonte de referências”, imposta convertendo-os em um “(...) produto, tanto da deculturação redutora de seus patrimônios tribais indígenas africanos, quanto da aculturação seletiva desses patrimônios e da sua própria criatividade face ao novo meio” (RIBEIRO, 1983, p. 94).

tudo – mesmo se confiarem em mim -, poderiam acreditar que eu sonhei ou que uma *magia* me fez acreditar nisso. (DC § 671).

Um homem, ao afirmar algo que lhe é certo - como ter viajado de avião - não tem qualquer garantia de que os demais acreditem em seu testemunho, por mais que ele se esforce em descrever com detalhes todo o processo de seu percurso. Como disse Wittgenstein, por fim, as pessoas podem acreditar que ele foi engano por algum tipo de magia. Isto porque, sem que haja uma autoridade ou persuasão, o embate entre os jogos de linguagem resulta em uma soma cujo resultado é zero, isto é, gramaticalmente não há motivo para que um jogo de linguagem se sobreponha a outro. Com isto, mais uma vez, apontamos para os limites da reflexão histórica sob o aspecto gramatical, já que não há qualquer justificativa gramatical que legitime um e não outro jogo de linguagem. Wittgenstein no aforismo 578 da DC afirmou que, caso uma autoridade obrigasse a algum processo de *reconhecimento*, esta submissão obrigaria enxergar a realidade de um modo diferente, ou como o próprio filósofo afirmou: “(...) mas então os meus olhos teriam de se abrir” (DC § 578).

O uso da autoridade foi o que justificou, no exemplo dos missionários, o modo persuasivo que “abriu os olhos” dos nativos, para enxergar a realidade sob outro aspecto. Este outro aspecto, não é somente um ponto de vista, é um conjunto de juízos que instituem pragmaticamente uma condição ontológica negada - dos nativos, impondo uma outra forma de existência considerada como *reconhecida* - a dos missionários. O exercício de poder, na sobreposição de um jogo de linguagem sobre o outro, levou Wittgenstein a admitir que: “Quer dizer: se me contradissem de todos os lados, afirmando que o nome dessa pessoa não era o que eu sempre soubera (e uso aqui “saber” intencionalmente) então, nesse caso, a base de todos os juízos ser-me-ia tirada” (DC § 614).

Além disso, no interior dessas próprias convenções que se mantêm a partir do *reconhecimento* de uma comunidade, diferenciando-se das demais, há uma dinâmica de atualização e modificação das regras dos jogos de linguagem ali jogados, a partir da experiência. A partir dela, justificam-se a vivência de certos acontecimentos que “(...) por-me-iam numa situação em que não poderia prosseguir com o velho jogo de linguagem. Em que eu fosse arrancado à *segurança* do jogo” (DC § 617). Nesta citação, é interessante notar que a palavra “segurança”, grifada pelo próprio autor, diferencia esta mudança daquela gerada por mecanismos de *persuasão*.

Diferentemente de uma transição “segura” de um jogo de linguagem para outro, os processos de exclusão daqueles que são os *não-reconhecidos* levou Judith Butler a compreender que há, em última instância, uma diferenciação de compreensão ontológica que categoriza os indivíduos entre os “mais ou menos” humanos. Para a filósofa,

Referir-se à “ontologia” nesse aspecto não significa reivindicar uma descrição de estruturas fundamentais do ser distintas de toda e qualquer organização social e política. Pelo contrário, nenhum desses termos existe fora de sua organização e interpretação políticas. O “ser” do corpo ao qual essa ontologia se refere é um ser que está sempre entregue aos outros, as normas, as organizações sociais e políticas que se desenvolveram historicamente a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar a precariedade para outros (BUTLER, 2018, p. 15).

Ao analisar os que são “mais ou menos humanos” em uma sociedade, a ponto de algumas vidas serem passíveis de luto porque geram comoção, enquanto outras são tomadas pela indiferença e têm seus direitos relativizados (2018, p. 53), Butler apontou para um aspecto de diferenciação e distinção entre os indivíduos ao compreender a relação entre os que detêm de *reconhecimento* e os *não-reconhecidos*, como reflexo de diferentes níveis ontológicos de humanidade, pautados em construções sociais.

Aproximando-se desta análise, compreendemos que a arquitetura do tempo sustenta, fundamentalmente, essas relações de maximização e minimização da precariedade das vidas a partir do confronto “não seguro” entre diferentes jogos de linguagem. Desde embate, emergem historicamente os processos ontológicos de *reconhecimento* e exclusão. Por isso, a reflexão sobre a história em Wittgenstein que desenvolvemos nesta tese não se dá somente no plano gramatical, mas ontológico, porque nos permite vislumbrar o conflito resultante de uma *visão sob um aspecto* sobre o outro, projetando-lhe uma condição ontológica inferior. A diminuição da humanidade do outro justificou anular seu jogo de linguagem, como por exemplo na prática evangelizadora dos missionários sobre os nativos. Não se trata mais de uma reflexão que se volta ao plano gramatical, a autoridade e a *persuasão* apontam para uma condição ontológica de *reconhecimento* e *não-reconhecimento*, em que algumas formas de vida tornam-se legítimas enquanto outras, são negadas e desaparecem do cenário histórico.

Isto quer dizer que, no exercício histórico desta dinâmica, algumas formas de existência que se reconhecem a partir da semelhança entre seus jogos de linguagem se afirmaram e se estabeleceram, na mesma medida em que persuadem e usam do poder que extrapolou a razão, para levarem ao desaparecimento outras que delas não se assemelhavam. Logo, “poderia dizer-se: “Eu sei” exprime uma certeza *instalada*, não uma certeza que ainda está lutando” (DC § 357). Por outro lado, podemos interpretar que esta luta que não ocorre entre os que detêm do *reconhecimento*, faz parte do cotidiano social e político dos *não-reconhecidos*.

Baseando-se nesta constatação, somos levados a discordar da análise de Hannah Fennichel Pitkin, que na obra *Wittgenstein and Justice* (1972) afirmou não haver uma discussão política na filosofia de Wittgenstein, senão, algumas abordagens inconclusas sobre o tema, dado o fato de o filósofo caracterizar-se como um “pensador conversador” (PITKIN, 1972, p. 27). Além dela, também Sluga (2014) no artigo “*What has history to do with me?*” *Timelessness, Time, and Historical Contingency in Wittgenstein*, afirmou que a filosofia de Wittgenstein é absolutamente apolítica, ou até mesmo “(...) poderíamos chamá-lo de anti-político – valendo-nos de um termo de Nietzsche voltado a uma aversão real à política” (SLUGA, 2014, p. 1). Em nosso entendimento, apesar da política e das relações de poder não fazerem parte da centralidade do pensamento de Wittgenstein, isto não descarta que há no bojo de suas reflexões uma série de desdobramentos políticos pautados na luta pelo *reconhecimento*.

Nesta luta, a estratégia dos reconhecidos é anular o jogo de linguagem dos não reconhecidos, de tal modo que os que são ofendidos não se mostrem como tais. Esta estratégia social foi descrita analogamente por Wittgenstein da seguinte forma:

Ninguém gosta de ter ofendido outrem; por isso, toda a gente se sente muito melhor se a outra pessoa não mostrar que foi ofendida. Ninguém gosta de enfrentar um leão ferido. Lembrem-se disso. É muito mais fácil evitar com paciência e com tolerância a pessoa ofendida do que aproximar-se dela como amigo. É preciso coragem para o fazer (CV, p. 27).

E é justamente desta anulação dos *não-reconhecidos*, não dando-lhes o direito sequer de demonstrar a ofensa sofrida, que tomamos a reflexão de Wittgenstein sobre os Judeus e os europeus como ponto central desta análise. Para tanto, começemos com a citação da reflexão em sua integralidade e, em seguida, analisaremos cada uma de suas partes.

“Considerem este tumor como uma parte perfeitamente normal do vosso corpo!” Poderá isto fazer-se, seguindo uma ordem? Terei o poder para decidir, à vontade, ter ou não ter uma concepção ideal do meu corpo?

Na história dos povos da Europa, a história dos Judeus não se encara tão circunstanciadamente como a sua intervenção nos assuntos europeus efetivamente mereceria, visto que nesta história eles são olhados como uma espécie de doença e anomalia, e ninguém quer pôr uma doença ao mesmo nível da vida normal [e ninguém quer falar de uma doença como se ela tivesse os mesmos direitos dos processos corporais saudáveis (mesmo os dolorosos)]. Pode dizer-se: só pode encarar-se este tumor como uma parte natural do corpo se a sensação global do corpo se modificar (se o sentimento nacional pelo corpo se modificar na totalidade). De outro modo, o melhor que se pode fazer é *suportá-lo*.

Pode esperar-se que um indivíduo mostre esta espécie de tolerância, ou então que ignore tais coisas; mas tal não se pode esperar de uma nação, visto que é precisamente o fato de não ignorar tais coisas que faz dela uma nação. Ou seja, é uma contradição esperar que alguém conserve o seu sentimento estético anterior pelo corpo e, *simultaneamente*, dê as boas vindas ao tumor.

O poder e a posse não são a *mesma* coisa. Embora as coisas possuídas nos tragam também poder. Se se diz que os Judeus não têm qualquer sentido de propriedade, isso pode ser compatível com a sua inclinação para serem ricos, pois o dinheiro é para eles uma espécie particular de poder, e não de propriedade (eu não gostaria, por exemplo, que o meu povo se tornasse pobre, visto que desejo que tenha uma certa quantidade de poder. Desejo também, naturalmente, que use esse poder de modo correto). (CV, p. 38-39).

Wittgenstein, ao refletir sobre o cenário europeu, distinguiu o grupo dos Judeus e dos europeus, apontando estes primeiros como uma espécie de tumor, de acordo com a concepção europeia de nação. Trata-se de dois grupos que em seus pares, desfrutam de *reconhecimento*. De um lado, os Judeus mantêm-se unidos, a ponto de o filósofo afirmar que “(...) é certo que apesar dessa perseguição eles só continuam a existir porque têm uma inclinação para uma tal reserva” (CV, p. 40); enquanto de outro, os europeus são retratados a partir de uma “concepção ideal de corpo”. No entanto, como os Judeus *residem* na porção da Europa, sem abrir mão de suas identidades e cultura, Wittgenstein os enquadra como *não-reconhecidos* frente àqueles que detém o poder e o *reconhecimento* - a nação, tanto que “(...) pode esperar-se que um indivíduo mostre esta espécie de tolerância, ou então ignore tais coisas; mas tal não se pode esperar de uma nação” (CV, p. 39). Além disso, o *não-reconhecimento* dos Judeus em relação aos europeus fica evidente ao serem associados a um “tumor”.

A luta pelo *reconhecimento* dos Judeus serve como pano de fundo para uma análise sobre como os *não-reconhecidos* são enquadrados em uma sociedade, ao subjugar-los não somente como um mal individual, mas como uma espécie de anomalia social. Ao diferirem-se dos europeus,

(...) o Judeu é sempre avaliado por escalas que não se lhe ajustam. É claro para muitos que os pensadores Gregos não eram nem filósofos nem cientistas no sentido ocidental, que os participantes nos jogos Olímpicos não eram desportistas e não se ajustam a qualquer profissão ocidental. O mesmo se passa com os Judeus. E ao aceitarmos as palavras da nossa [língua] como os únicos padrões possíveis somos constantemente incapazes de lhes fazer justiça. Assim eles são umas vezes sobrestimados, outras subestimados. (CV, p. 33).

Logo, se há um primeiro movimento de ignorar um leão ferido, ou há a preocupação de enquadrá-lo de acordo com suas próprias categorias, não há como coletivamente “(...) encarar o tumor como uma parte natural do corpo” (CV, p. 39). Portanto, a tolerância é, neste sentido, mais um dispositivo de poder presente nas práticas de negação do *reconhecimento*, já que se subsume a “(...) suportá-lo” (CV, p. 40).

Esta tolerância baseada em *suportar* o tumor ou a anomalia social que se associa aos *não-reconhecidos* é ineficaz porque “(...) é uma contradição esperar que alguém conserve o seu sentimento estético anterior pelo corpo e, *simultaneamente*, dê as boas vindas ao tumor” (CV, p. 39). Logo, a luta pelo *reconhecimento* não remete a uma questão individual, é um problema social e político. Portanto, não se nega “uma” ontologia, mas se ontologiza como um tipo humanamente inferior um grupo, para justificar sua exclusão. Além disso, Wittgenstein também estabeleceu uma diferenciação crucial ao analisar o desenrolar desta luta, ao dizer que “(...) o poder e a posse não são a *mesma coisa*” (CV, p. 39). A diferenciação entre poder e posse demonstra que não se trata de uma questão simplesmente econômica, afinal, os Judeus apesar de terem posses, neste caso, foram vítimas de um poder social que lhes tratou como um tumor.

O poder reside justamente na capacidade de um grupo em ontologicamente enquadrar o outro, reduzindo sua humanidade (tumor), seus direitos e maximizando a precarização de suas vidas. Uma análise histórica, portanto, que almeje compreender o passado a partir de suas relações e representações não pode abster-se de analisar não só esta luta, mas também os seus desdobramentos convertidos em convenções que naturalizam-se no cotidiano. Um olhar *onto-histórico*, ao observar este contexto, analisa fundamentalmente o confronto entre poderes, neste caso, da nação europeia, por contar como uma identidade de estranhamento em relação aos Judeus, e dos Judeus, que por concentrarem riquezas, “(...) pois o dinheiro é para eles uma espécie particular de poder” (CV, p. 39), também têm um papel social relevante.

Ao observarmos a arquitetura do passado, na constatação desta luta, não está em questão o estabelecimento de um conjunto de relações causais e necessárias, não se trata da luta M1 contra M2 ter necessariamente desencadeado o evento M3. A observação sobre o passado, porque lida com as memórias e as narrativas, entende não mais do que suas estruturas, procurando explicá-las. Por isso, o aspecto arquitetural é um elemento chave nesta análise. Além disso, não se trata de uma análise que estipule juízo de valor, a luta pelo *reconhecimento* não é um caminho teleológico da humanidade em busca pela justiça, muito menos a luta do bem contra o mal. Para Wittgenstein,

Um homem reage *assim*: diz “Não, não *tolerarei* isso!” – e resiste. Talvez isto suscite uma situação igualmente intolerável e talvez nessa luta a força para qualquer revolta ulterior esteja esgotada. As pessoas dizem: “Se *ele* não tivesse feito *aquilo*, o mal teria sido evitado”. Mas o que é que justifica isso? Quem é que conhece as leis segundo as quais se desenvolve a sociedade? Tenho a certeza absoluta de que elas são um livro fechado, mesmo para o homem mais inteligente. Se lutas, lutas. Se tens esperança, tens esperança. Podes lutar, ter esperança e até mesmo acreditar sem acreditar *cientificamente*. (CV, p. 92).

Analisar os combates que marcaram o passado, no âmbito *onto-histórico*, é desenvolver um olhar que contempla o mundo sob uma “luz conciliadora” (CV, p. 74), de tal forma que, nos exemplos de Wittgenstein, nem Deus, nem Hitler podem ser alvos de enfurecimento (CV, p. 74). Olha-se com um olhar estrutural, não valorativo, nem causal, que revela ontologias em suas lutas por *reconhecimento*. Sob esta mesma perspectiva, interpretamos a afirmação de Wittgenstein, “O conflito dissipa-se sensivelmente da maneira que a tensão de uma mola quando se funde o mecanismo (ou se dissolve o mecanismo em ácido nítrico). Esta dissolução elimina todas as tensões” (CV, p. 25), como mais uma referência a uma preocupação estrutural, e não valorativa acerca da história.

Assim, a partir dessa “luz conciliadora”, a história sob a perspectiva de Wittgenstein, que se apresenta enquanto uma *onto-história*, desponta como uma análise que perscruta no passado, a partir da reconstituição gramatical dos jogos de linguagem ali jogados, as relações estruturais de poder existentes em um dado momento. Para tanto, procura-se enxergar a dinâmica - das linguagens - do poder como fonte da qual emanam as convenções que se assentam como base das relações cotidianas, de tal modo que “(...) tudo [é] solúvel no éter do mundo; não há superfícies sólidas” (CV, p. 24).

Nesta incursão sobre uma análise sobre a história wittgensteiniana, a reflexão sobre o passado foi o ponto de partida para a compreensão dos processos estruturais que significam o cotidiano, tendo como pano de fundo a luta pelo *reconhecimento*. Este exercício é fundamentalmente importante na compreensão dos processos que decorrem no tempo presente, dada à relação constante entre o passado e o presente, *Símbolo e Índice*.

Além disso, do passado e do presente, há um conjunto de imagens que influenciam diretamente na visão que se tem sobre o próprio futuro, nos rumos que a história parece tomar. Neste sentido, a afirmação de Wittgenstein: “o meu próprio pensamento sobre a arte e os valores é muito mais desiludido do que teria sido *possível* aos homens de há 100 anos” (CV, p. 117), apresenta-se como uma espécie de previsão, ainda que contingente, dos rumos que a Modernidade estava tomando. Em que o filósofo se baseou para elaborar esta previsão?

3.4 O exercício *onto-histórico* de compreensão sobre o futuro: a decadência da Modernidade

Ao referir-se ao seu contexto e aos rumos que a Modernidade estava tomando, Wittgenstein chegou a conclusões bastante pessimistas. Von Wright também atestou esse pessimismo, ao retratar um diálogo em que o filósofo disse:

‘Sou totalmente a favor do caos’. Quando, no mês de verão de 1939, expressei meu horror diante da guerra iminente, ele disse que não uma, mas quatro ou cinco grandes guerras era o que a humanidade precisava⁶² (WRIGHT, 1977, p. 9 – tradução nossa).

É evidente que as experiências da Guerra em um mundo conturbado tenham exercido uma influência fulcral sobre esta questão, entretanto, defendemos que há também um conjunto de reflexões filosóficas e *onto-históricas* que o motivaram a tal observação e é sobre elas que nós nos debruçaremos⁶³. Além disso, afirmar que há

⁶² Este diálogo de Von Wright e Wittgenstein se encontra no rascunho da palestra de abertura do 2º Simpósio *Wittgenstein em Kirchberg* 1977, p. 9. Além desse registro, há uma retomada deste diálogo publicada posteriormente em uma versão revisada de Von Wright em *Editor’s Preface*. In WRIGHT, H. V. (ed.), MALCOLM, Norman: *Wittgensteinian Themes*, VII–XII. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1995.

⁶³ Ainda nesta linha de compreensão que se distancia da nossa, ao associar o pessimismo de Wittgenstein unicamente como uma resposta ao seu contexto de Guerra, destaca-se: J. C. Nyiri, em *Wittgenstein’s later work in relation to Conservatism*. In Anthony Kenny & Brian McGuinness (eds.),

uma visão pessimista sobre o futuro, não justifica admitir que o filósofo considerasse ser necessariamente possível tal previsão.

O pensamento histórico de Wittgenstein sobre o futuro levou-o a afirmar que “(...) não temos qualquer razão para pensar que o futuro se virá a transformar no que agora sonhamos” (CV, p. 67). Por isso, não se trata do futuro propriamente dito, mas sobre aquilo que “sonhamos” sobre ele, a partir dos desdobramentos resultantes do conjunto de relações de *persuasão* e das convenções do cotidiano, que permitem aventar os rumos da época seguinte somente enquanto uma possibilidade gramatical.

Baseando-se nesta reflexão, interpretamos a afirmação, “o meu próprio pensamento sobre a arte e os valores é muito mais desiludido do que teria sido *possível* aos homens de há 100 anos” (CV, p. 117), como uma reflexão que partiu de um exercício de observação do passado e do presente para projetar-se enquanto uma possibilidade gramatical sobre o futuro. Neste sentido, encaminhamos nossa reflexão sobre o pessimismo wittgensteiniano como resultado de uma análise contextual que tem seus desdobramentos na reflexão *onto-histórica*. O mesmo vale para a observação que o filósofo fez ao afirmar: “disse em tempos, talvez acertadamente: a cultura antiga fragmentar-se-á e tornar-se-á finalmente um monte de cinza, mas sobre as cinzas pairarão espíritos” (CV, p. 16). Do olhar sobre o passado – como no caso da cultura antiga, foi possível pensar gramaticalmente em uma condição contingencial que, neste caso, apresentou-se “acertadamente” sobre o futuro.

Como mencionamos anteriormente, o tratamento sobre o futuro, como uma forma de “sonho” ou de “destino”, é o resultado de uma reflexão *onto-histórica* que se pauta no presente e no passado. Logo, ao pensar sobre os rumos da Modernidade, não se trata de olhar sobre o que acontecerá, mas principalmente, sobre o que aconteceu antes e durante o seu próprio período de análise. Wittgenstein, em sua reflexão sobre as possibilidades futuras, tratou de analisar mais o passado e o presente do que os rumos da Modernidade propriamente ditos. Por isso,

Só por acidente os sonhos de um homem acerca do futuro da filosofia, da arte, da ciência, se tornam verdadeiros. O que ele vê no seu sonho é uma extensão do seu próprio mundo, portanto, TALVEZ o seu desejo (ou talvez não), mas não a realidade. (CV, p. 87).

Na projeção sobre o futuro, há uma “extensão do seu próprio mundo”. Ao partirmos dessa premissa, interpretamos a afirmação de Wittgenstein, ao referir-se ao modo como ele se relacionava com seu cotidiano: “Sinto-me um estranho no mundo. Se não se tem laços com a humanidade nem com Deus, então se é um estranho” (WITTGENSTEIN *apud* MONK, 1995, p. 455). Por isso, ainda que seja possível refletir sobre como uma ordem procura antecipar uma execução, não há qualquer relação necessária entre uma e outra coisa. Sobre a relação não necessária entre a ordem e a execução, consta no aforismo 461 das IF a seguinte reflexão:

Até que ponto a ordem antecipa a execução? Pelo fato de que ela ordena agora *aquilo* que será executado mais tarde? Mas deveria ser: “o que mais tarde será ou também não será executado”. E isto não diz nada.

“Mas, se mesmo o meu desejo não determina o que vai ser o caso, determina, no entanto, o tema de um fato; quer ele satisfaça o desejo ou não” (IF § 461).

Na verdade, na ordem reside um desejo, um projeto ou um sonho, enquanto no âmbito da execução, um campo de possibilidades contingenciais. A sensação de estranhamento e incompatibilidade com os valores que lhes eram contemporâneos levou Wittgenstein a projetar aquilo que ele experienciou no presente, como um meio para justificar sua percepção sobre o futuro, ainda que o mesmo permaneça absolutamente incerto. A visão pessimista de Wittgenstein não decorreu necessariamente de uma crença sobre o futuro. Não há uma conexão intrínseca entre a ordem e a execução, há uma expectativa. A constatação de seu próprio tempo, daquilo que o conjunto de suas experiências permitiu-lhe reconhecer, pautou-se na contingência dessa possibilidade. Há, portanto, um “tema de um fato”, e não o conhecimento sobre a sucessão dos fatos. Tematizar algo é um exercício de projetar. O mesmo vale para o que se compreende por “destino” ou “predestinação”.

Dito de outra maneira, a crença em uma predestinação, ou em um caminho que já está destinado a ser traçado, não condiz com o modo como Wittgenstein compreendia a arquitetura histórica do tempo. Não há linearidade nem valoração possível, tanto que nem a luta pelo *reconhecimento* é um movimento que pode ser categorizado como um combate entre o bem contra o mal, “(...) Se lutas, lutas. Se tens esperança, tens esperança” (CV, p. 92). Não há qualquer verdade que em última instância justifique a história. Neste sentido,

O uso da palavra “destino”. A nossa atitude para com o futuro e o passado. Até que ponto nos consideramos responsáveis pelo futuro? Quanto especulamos sobre o futuro? Como é que pensamos sobre o passado e o futuro? Se algo indesejável acontece, perguntamos: “De quem é a culpa?”; dizemos: “Alguém deve ser culpado”; ou “Foi a vontade de Deus”, “Foi o destino”? (CV, p. 93).

Se não há destino, nem “culpados”, nem um deus cuja vontade oriente a ordem dos acontecimentos, restam os anseios para que as coisas aconteçam. No entanto, o próprio Wittgenstein asseverou que “a visão verdadeiramente apocalíptica do mundo é a de que as coisas *não* se repetem” (CV, p. 86). Por isso, na contramão dos anseios da Modernidade orientada pela visão positivista de progresso, Wittgenstein afirmou que “(...) não é absurdo acreditar, por exemplo, que a era da ciência e da tecnologia é o princípio do fim da humanidade” (CV, p. 86). Não se trata de um absurdo, mas filosoficamente de uma possibilidade.

Uma das marcas do pensamento filosófico wittgensteiniano é, como o próprio filósofo admitiu, lidar com as diversas maneiras de abordar um mesmo tema, assim, “cada uma das frases que escrevo procura exprimir tudo, isto é, a mesma coisa repetidas vezes; é como se elas fossem simplesmente visões de um mesmo objeto, obtidas de ângulos diferentes” (CV, p. 21).

Sobre esta questão, Malcolm registrou algumas considerações de Wittgenstein que nos auxiliam a melhor compreender seu método filosófico, a partir de um conjunto de lições sobre filosofia da psicologia, entre 1946 e 1947.

O que eu faço é a morfologia do uso de uma expressão. Eu mostro que ela tem usos com os quais vocês nunca sonharam. Em filosofia sentimo-nos forçados a olhar para um conceito de um certo modo. O que eu faço é sugerir, ou mesmo inventar, outros modos de olhar para ele. Eu sugiro possibilidades nas quais vocês não haviam previamente pensado. Pensavam que havia apenas uma possibilidade ou duas no máximo. Mas eu faço-vos pensar noutras. Além disso, faço-vos ver que era absurdo esperar que o conceito se conformasse a essas possibilidades restritas. Assim, a vossa cãibra mental é aliviada e tem-se liberdade para examinar o campo de uso de uma expressão e para descrever os seus diferentes usos. (MALCOLM, 2001, p.43)

A reflexão sobre uma mesma questão a partir de diferentes formas permite que sejam feitas comparações. Ao confrontar os diferentes ângulos observados, há a possibilidade de um pensamento mais complexo, caso contrário, “(...) de modo semelhante, penso que é vão, e em nada ajuda à compreensão da pintura, falar das características das cores individuais” (CV, p. 124). Sobre esta forma de pensamento

pautada na análise de diferentes ângulos para, em seguida, compará-los, Wittgenstein esclareceu que:

Spengler poderia ser melhor compreendido se dissesse: *Comparo* diferentes épocas culturais à vida das famílias; numa família há uma semelhança de família, embora uma semelhança se possa também encontrar entre membros de diferentes famílias; a semelhança de família difere de outras formas de semelhança desta e daquela maneira, etc. O que quero dizer é o seguinte: têm de nos dizer qual é o objeto de comparação, o objeto de que deriva esta maneira de ver as coisas, caso contrário a discussão será constantemente afetada por distorções. Pois quer se queira quer não, atribuiremos as prioridades do modelo original ao objeto que estamos a examinar à sua luz; e afirmamos com segurança “será sempre...” (CV, p. 30).

Ao pensarmos *onto-historicamente* sobre o passado, como vimos anteriormente, a comparação entre as diferentes fontes históricas deve ocorrer a partir das referências que correspondem a sua origem, para que não haja distorções sobre o modo como determinados jogos de linguagem eram jogados naquele período analisado. Contudo, ao pensarmos sobre o futuro, o único suporte possível são os jogos de linguagem jogados no presente. Qualquer reflexão sobre o futuro é “afetada por distorções” (CV, p. 30), já que o modelo original, neste caso, os arranjos arquitetônicos da linguagem contemporânea tornam-se prioritários.

Sob a perspectiva do pensamento *onto-histórico*, não há qualquer contradição nas análises contidas principalmente em CV nas afirmações de Wittgenstein sobre os rumos da Modernidade. No pensamento do filósofo, não há a pretensão de uma verdade, nem de um conhecimento histórico seguro sobre os rumos da Modernidade e, muito menos, uma adesão a um pensamento teleológico que se desdobra de um momento marcado pelo horror da Guerra. Nos registros de Wittgenstein, ao afirmar a decadência de Modernidade, repousa uma reflexão que esbarra nos próprios limites de como o pensamento comparativo se estrutura.

Para Wittgenstein,

“(...) isto acontece porque queremos dar às características do modelo um ponto de apoio na nossa maneira de retratar as coisas. Mas uma vez que confundimos o modelo e o objeto verificado que nós próprios atribuímos de modo dogmático ao objeto características que só o modelo necessariamente possui. (CV, p. 30).

Ao referir-se ao declínio do Ocidente, Wittgenstein tratou mais da compreensão que ele tinha sobre seu próprio tempo, do que sobre qualquer conjectura sobre o

futuro. Esta decadência que imprimiu uma sensação de pessimismo em Wittgenstein transparece também em um fragmento de uma carta endereçada à sua irmã Hermine, em 1925,

[...] O ser humano na campânula vermelha é a humanidade em uma determinada cultura, por exemplo, a ocidental que começou aproximadamente com a migração dos povos e que no século XVIII atingiu seu ápice – creio que seu último. A luz é o ideal, e a luz turva o ideal da cultura. Este é tido como ideal enquanto a humanidade ainda não atingiu os limites dessa cultura. Porém, mais cedo ou mais tarde ela atingirá esses limites, pois toda cultura é apenas uma parte limitada desse espaço. – No começo do século XIX (o espiritual), a humanidade deparou-se com os limites da cultura ocidental. E, então, aparece a acidez: a melancolia + o humor (pois ambos são ácidos) E, pode-se, então, com certeza dizer: Toda pessoa importante desse tempo (o século XIX) ou é bem-humorada ou melancólica (ou ambos) e, de maneira mais intensa, quanto mais importante ela for (WITTGENSTEIN, 2004, p. 69-70)

Ao pensar na delimitação da vivência de uma cultura, Wittgenstein valeu-se analogamente do Ocidente comparando-o a pessoas dentro de uma campânula. Nela, há um ideal de cultura que não foi atingido, porém, “(...) mais cedo ou mais tarde, ela atingirá esses limites, pois toda cultura é apenas uma parte limitada desse espaço” (WITTGENSTEIN, 2004, p. 69). Sobre esta limitação, o filósofo esclareceu no aforismo 69 das IF que “(...) não desconhecemos os limites devido ao fato de que nenhum foi traçado. Como já foi dito, podemos – para uma finalidade particular – traçar um limite” (IF § 69). Ao tratar dos “limites” que uma cultura tem, o pensador referiu-se não a cultura em si, mas à delimitação por ele estabelecida para compreendê-la, fundada sobretudo, no ideal de progresso, já que “(...) a nossa civilização é caracterizada pela palavra “progresso”” (CV, p. 21)

Se partirmos do princípio de que a finalidade da análise pessimista de Wittgenstein sobre a Modernidade partiu de uma crítica à cultura fundada no ideal de progresso⁶⁴ existente em seu período, convém debruçarmo-nos sobre o modo como

⁶⁴ Sobre a questão do progresso, diferenciamos radicalmente do modo como o compreendeu Rupert Read, no artigo *Wittgenstein and the Illusion of “Progress”*, publicado em 2016. Read iniciou sua reflexão com a seguinte questão: há alguma noção de progresso no pensamento de Wittgenstein? Entretanto, ao invés de pensar as implicações deste progresso sob a perspectiva social, o autor ao tomar como referência a epígrafe de IF, de Nestroy, que afirma “De um modo geral, o progresso em si parece ser muito maior do que realmente é” (IF, p. 6), interpreta-o a partir da transição de pensamento de Wittgenstein do TLP para IF. Para Read, “(...) o que Wittgenstein está dizendo aqui é que o progresso entre seu próprio trabalho inicial e o trabalho posterior é muito menos do que parece. E eu sou a favor dessa interpretação” (READ, 2016, p. 266 – tradução nossa). Apesar disso, nesta tese, procuramos partir de outra premissa. Compreendemos que apesar de haver mudanças significativas do TLP às IF, há alguns elementos que caracterizam o pensamento de Wittgenstein e que se mantiveram em suas diferentes fases. Interessou-nos, portanto, mais as continuidades às rupturas.

o filósofo compreendia este progresso. Para tanto, convém destacar que, diferentemente do ideal cultural comum aos industriais e aos cientistas da época, para o filósofo, o século XX estava à mercê “(...) de um desenvolvimento puramente instintivo” (CV, p. 15). Tomamos esta crítica sobre o desenvolvimento instintivo sob o qual se situava a Europa, como ponto de partida para desenvolvermos duas considerações que se desdobram do pensamento do autor. A primeira fundada na compreensão de que não há linearidade na história; enquanto a segunda, de que o que o Ocidente denomina de progresso não passa de um melhoramento técnico, e não social.

Retomemos a primeira consideração. Ao afirmar que a história não é linear e, portanto, não há progresso que conduza a Modernidade a um processo previsível, Wittgenstein aponta para uma realidade em constante alteração, afinal,

Quando pensamos no futuro do mundo, temos sempre em mente a situação que ele virá a alcançar se progredir na direção em que o vemos agora mover-se; não nos ocorre que a sua marcha é sinuosa e não em linha reta, e que a sua direção, constantemente se altera (CV, p. 15).

Esta não linearidade é uma percepção que decorre de uma reflexão filosófica que se diferencia radicalmente do “espírito corrente mais importante da civilização americana e europeia” (CV, p. 19). Não se trata de um juízo de valor, mas de uma delimitação de dois modos de compreensão histórica. Afinal, “(...) é correto dizer que penso que o livro nada tem a ver com a civilização progressiva da Europa e da América. (...) são diferentes os seus objetivos” (CV, p. 22). Há, de um lado, um objetivo de compreender do progresso fundado “(...) na indústria, na arquitetura e na música do nosso tempo, no seu fascismo e no seu socialismo” (CV, p. 20), enquanto de outro, a partir da filosofia, em uma compreensão de que por não haver linearidade histórica, qualquer previsão não passa de uma projeção, de um “sonho”, cujas bases já discutimos anteriormente. Conforme Brígido,

Ao tomar o progresso como uma marca de seu tempo, o autor do *Tractatus* faz questão de frisar que isso não significa necessariamente que essa época progride. Trata-se de uma propriedade muito mais formal que material, não é possível saber que forma o progresso tem. Portanto, quando alguém pensa estar progredindo, pode na verdade estar cometendo um grave erro. O que é o progresso? Como podemos identificá-lo entre os eventos do mundo real? Parece que Wittgenstein não está convencido de que realmente exista algum tipo de progresso no seio científico (BRÍGIDO, 2016, p. 39)

Desta afirmação, desdobramos a segunda questão relacionada ao progresso decorre de um conjunto de análises feitas por Wittgenstein, associando-o meramente a um melhoramento técnico, sem implicações sociais. Assim,

(...) um filme moderno está para um filme antigo tal como um automóvel atual está para um construído há 25 anos. A impressão que nos causa é igualmente ridícula e tosca, e os progressos conseguidos na produção de filmes correspondem aos melhoramentos técnicos que observamos nos carros. Tal progresso não se equipara à melhoria – se é correto chamá-lo assim – de um estilo artístico. (...) O que distingue todos estes desenvolvimentos da formação de um *estilo* é que o espírito não desempenha neles qualquer papel (CV, p.16).

O raciocínio aplicado ao automóvel que tecnicamente sofreu alterações, melhorando o seu desempenho, não é aplicável à arte, no sentido de uma qualificação ou aprofundamento do seu sentido. Há uma diferença de *estilo*, isto é, na aparência, nos recursos, mas não na arte em si. Ao distinguir o melhoramento técnico como uma forma de *estilo* em relação a uma “evolução” social, Wittgenstein distanciou-se do modo como o Círculo de Viena também compreendia o progresso. Para os pensadores neopositivistas, o progresso decorreria de

(...) um modo de pensar que exige claridade em todas as coisas, mas que, porém, reconhece que o entrelaçamento da vida nunca nos será completamente transparente. É uma mentalidade que quer dedicar uma atenção cuidadosa a cada detalhe da estrutura total, buscando a harmonia entre todas as pessoas. Nosso trabalho se alimenta da convicção de que este modo de pensar pertence ao futuro. (CARNAP, 1986, p. VIII)

Ao posicionar-se criticamente sobre esta crença de que o progresso aplicar-se-ia ao campo social, favorecendo uma vida mais harmoniosa entre as pessoas, Monk recordou que o que Wittgenstein “(...) ardentemente desejava era uma cultura que tratasse a música, a poesia, a arte e a religião com o mesmo respeito e seriedade com que a nossa sociedade atual trata a ciência” (MONK, 1995, p. 454). Evidentemente, não eram os valores sob os quais o progresso moderno se pautou, por isso, Wittgenstein diferenciou-o do pensamento filosófico, o que analogamente também valeria para a música, a poesia, a arte e a religião, ao afirmar que

Diz-se muitas vezes que, em rigor, a filosofia não progride, que ainda nos ocupamos dos mesmos problemas filosóficos de que já se ocupavam os Gregos. Mas os que o dizem não compreendem porque é que isto ter que ser assim. O motivo reside no fato de a nossa linguagem ser a mesma e de continuar a conduzir-nos à formulação dos mesmos problemas. (CV, p. 31)

Não faz sentido pensarmos em progresso na filosofia, na música, na arte e na religião, porque não há progresso possível para estas áreas. Ainda que se refira à manutenção de um conjunto de reflexões que se mantêm gramaticalmente próximas, cada época reflete de acordo com o modo como os problemas se apresentam. Por isso, ao retomar o questionamento “Fez a filosofia algum progresso?” (CV, p. 126), há analogamente outra pergunta, “(...) se alguém se coça no local onde tem comichão, teremos de ver algum progresso?” (CV, p. 126). Logo, do mesmo modo que não há um avanço no pensamento filosófico, mas diferentes situações que a motivaram, o mesmo vale para a cultura. Não há uma evolução cultural que teleologicamente direciona-se a um fim. Há diferentes movimentos culturais, resultantes de diferentes contextos⁶⁵.

Para Wittgenstein, o resultado do movimento cultural da Modernidade foi a produção de um individualismo que ignora a coletividade. Neste sentido, de um lado há o que Wittgenstein denominou como cultura, isto é, “(...) uma grande organização que atribui a cada um dos seus membros um lugar em que ele pode trabalhar no espírito conjunto” (CV, p. 20), enquanto

(...) numa época sem cultura, por outro lado, as forças tornam-se fragmentárias e o poder do indivíduo consome-se na tentativa de vencer forças opostas e resistências ao atrito (...). Mas a energia continua a ser energia, e embora o espetáculo que a nossa época nos proporciona não seja o da formação de uma grande obra cultural, com os melhores homens a contribuir para o mesmo fim grandioso, mas o espetáculo mais impressionante de uma multidão cujos melhores membros trabalham com vista à realização de objetivos puramente pessoais (CV, p. 20).

Para Wittgenstein, o individualismo típico da Modernidade fez com que as pessoas direcionem todo o propósito de seus trabalhos para si mesmos. Não há qualquer progresso coletivo, há investimentos para realizações pessoais.

⁶⁵ Para Bouveresse (2000, p. 111), Wittgenstein ao tomar conhecimento de um poema de Frazer (1890) intitulado *The Golden Bough*, demonstrou sua discordância ao justificar que não há qualquer relação entre o progresso e o esclarecimento. Frazer, na obra *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*. MacMillan: New York and London, 1890, comparou diversos mitos, lendas e relatos de magia e religião de vários povos ao redor do mundo, tomando como referência o modo como cada uma dessas narrativas representa a imolação de sua divindade. Desta comparação, o antropólogo escocês defendeu que a humanidade estaria, gradualmente, evoluindo das trevas, à religião como um estágio intermediário, até chegar à iluminação, pautada na ciência. Por isso, “Wittgenstein considera que um ponto de vista assim é precisamente uma forma típica de superstição, e quando fala da ‘obscuridade’ de nossa época provavelmente não só pensa, como outros, nos horrores e na destruição produzidos por ela, mas também, e de maneira importante, em o que ele chama de seu espírito, isto sim, é sua atitude com respeito às civilizações anteriores: dito com mais exatidão, a sua ausência de espírito”. (BOUVERESSE, 2000, p.111).

O progresso visto sob esta perspectiva, ao invés de ser associado a algo positivo, é apresentado pelo filósofo como “(...) uma maneira de o voltar a fazer adormecer” (CV, p. 19). Este adormecimento deriva do fato de que o avanço da técnica resultou na banalização da vida, “(...) como se o raio fosse mais trivial ou menos aterrador hoje em dia do que há 2000 anos” (CV, p. 19). Sem o espanto e a admiração sobre as coisas, para o filósofo, o adormecimento levou as pessoas a um raciocínio em que até mesmo a claridade “(...) é desejada apenas como um meio para atingir este fim, nunca como um fim em si mesmo” (CV, p. 21).

Esta visão técnica sobre a realidade era o oposto do que Wittgenstein buscava em sua filosofia. Para tanto, afirmou que “o homem – e talvez os povos – para admirar, tem de despertar” (CV, p. 19). Este despertar, contrário a visão progressista da Modernidade, levou o pensador a afirmar que, “(...) para mim, pelo contrário a claridade e a transparência são em si mesmas valiosas” (CV, p. 21).

O pessimismo sobre os rumos da Modernidade presente no pensamento de Wittgenstein, como vimos, decorreu de uma projeção da percepção que ele tinha sobre seu próprio tempo. Ao afirmar que “(...) mantém-se o fato de eu não ter qualquer simpatia pela corrente da civilização europeia e não compreender os seus objetivos, se é que eles existem” (CV, p. 20), fica clara a não identificação com seu contexto, marcado pelo pensamento técnico que ajusta os meios para execução de fins, e a não aceitação do progresso como eram concebidos pelo seu entorno, erradamente associado a um melhoramento social.

Enquanto o passado para ser compreendido sustenta-se na memória e na reconstituição de um conjunto arquitetônico de valores sob os quais emergem a luta pelo *reconhecimento*, o futuro está restrito aos jogos de linguagem do presente, ou ainda, como nos dizeres do próprio filósofo, “(...) é esta a natureza do meu equipamento; e é o único equipamento que eu possuo. É como se alguém dissesse: neste jogo só consigo atingir um gral *tal e tal* de perfeição, não sou capaz de ir mais *além*” (CV, p. 90). As limitações de uma análise *onto-histórica* repousam, em última instância, nas próprias condições que caracterizam este *equipamento*, ao conseguir pensar sobre o futuro, munindo-se somente daquilo que se dispõe no presente, instituído a partir de um conjunto de heranças culturais do passado.

Na mesma medida em que o tempo presente se manifesta como uma base para a compreensão sobre o futuro, o mesmo é igualmente suportado pelo conjunto de convenções passadas. Esta relação entre passado e o presente, sob a perspectiva

semiótica é marcada pela circularidade entre o modo como convencionamos significar um *Ícone*, e as diferentes formas de simbolização que ele passa a assumir ao longo do tempo, gerando novos *Índices* e, conseqüentemente, outras formas de percebê-lo. Ao debruçar-se sobre este movimento, a *onto-história* pauta-se na memória, quando a fonte histórica está próxima ao *cotidiano-come-horizonte-de-sentido* de quem a observa, e na reconstituição desta circularidade cotidiana, quando o que se pretende analisar está distante do historiador. Por se tratar de um olhar que enxerga a arquitetura do tempo, a *onto-histórico* analisa as relações de poder existente entre os *reconhecidos* e os *não-reconhecidos*, entre os que se consideram ontologicamente superiores, e os que são tachados como inferiores. Sem estabelecer um juízo de valor sobre esta luta, Wittgenstein nos apontou para uma forma de compreender na história as linguagens de poder, os mecanismos de exclusão e a necessidade de nos tornarmos cada vez mais humanos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Não existe um método em filosofia, o que existe são métodos, por assim dizer, diferentes **terapias** (IF § 133 – grifo nosso).*

A capital do poderoso Império Austro-húngaro, Viena, durante o final do século XIX e início do século XX, foi palco de uma sucessão de crises. Sua história foi marcada pelo declínio da poderosa Dinastia dos Habsburg, sob a tutela do reacionário Imperador Francisco José. Robert Musil, na obra *O homem sem qualidades* (2006)⁶⁶, definiu ironicamente esta Dinastia como o Império Kakanio, valendo-se das iniciais em alemão K. K. ou K. e K., ao referir-se ao Império-Real ou Império e Real. Isto porque, desde a derrota militar em 1899 pelo exército de Bismark, com uma rapidez ímpar na história, a monarquia e a aristocracia vienense estavam em crise, tendo que dividir espaço com o liberalismo crescente. Por isso, associar o Império a alguma realeza (K. K) não passava de uma forma crítica de expor a sua decadência, já que o monarca teve seu poder subsumido aos interesses econômicos da época. Neste cenário, ainda, havia o crescimento de um sentimento cada vez mais forte de antissemitismo, cuja ideologia serviu de base para o Nazismo Alemão.

Em meio a toda esta turbulência contextual, em 1916, Wittgenstein questionou-se: “O que a história tem a ver comigo? O meu é o primeiro e único mundo” (NB, p.82)⁶⁷. Este anti-historicismo parece marcar profundamente o período lógico de pensamento de Wittgenstein, tanto que sua reflexão situou-se “totalmente distante dos problemas da época e indiferente ante as diversas tentativas que se haviam feito, ou poderiam fazer, para resolvê-los” (BOUVERESSE, 2000, p. 83).

No entanto, esta indiferença foi gradualmente voltando-se a uma compreensão filosófica que dialoga diretamente com a sociedade, com o seu tempo, sua cultura e seus valores. Esta mudança, situada em IF, foi marcada pelo entendimento da linguagem não mais enquanto um sistema lógico, mas em seu aspecto usual, como

⁶⁶ MUSIL, R. *O homem sem qualidades*. Trad. Lya Luft e Carlos Abbenseth. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006, p. 70.

⁶⁷ Neste sentido, é notável a proximidade de pensamento de Wittgenstein com Frege. Para o matemático, a história não passava de uma forma limitada de análise sobre o tempo. Esta limitação já havia sido apresentada por Platão, em Teeteto, ao afirmar que “se tudo estivesse em fluxo contínuo, e nada se manteve fixo por toda a eternidade, não haveria mais possibilidade de conhecer qualquer coisa sobre o mundo e tudo estaria mergulhado em confusão” (FREGE. *Os Fundamentos*, *op. cit.*, p. 7). Por isto, não há interesse nas coisas transitórias e históricas, caberia a Filosofia a reflexão sobre o que é fixo, isto é, sobre o que é estrutural e que subexiste indiferente de qualquer temporalidade.

um jogo público mediado pelo cotidiano. A análise do cotidiano, em nossa tese, remete a um pensamento histórico que enxerga não só as convenções que lhes são presentes, como também as que lhes antecederam, a partir das condições de convencimento e persuasão por meio da luta pelo *reconhecimento* de uns, em detrimento ao *não-reconhecimento* de outros. Por isso, defendemos que a história na filosofia de Wittgenstein é, na verdade, uma *onto-história*, na medida em que reflete não só sobre os jogos de linguagem, como também sobre as linguagens de poder que marcam a condição humana ao longo do tempo.

Baseando-se nisso, nosso esforço ao longo do primeiro capítulo pautou-se na análise sobre como, gradativamente, o pensamento de Wittgenstein transitou de uma compreensão da linguagem proposicional como atemporal e imediata, isto é, deslocada de qualquer condição histórica, para um período intermediário em que a atemporalidade deu lugar ao contexto e, por fim, nos escritos tardios, à admissão do cotidiano como principal elemento que possibilita a significação da linguagem. Em IF e DC, conforme analisamos no segundo capítulo desta tese, o anti-historicismo de Wittgenstein modificou-se, levando-o a uma reflexão que se baseou na cultura e nos valores como suportes - não fundacionistas - da linguagem. Nesta incursão, o foco principal voltou-se à análise da gramática como um elemento histórico, fundada na circularidade entre o passado e o presente.

Partindo disso, no terceiro capítulo, analisamos em que medida é possível desenvolvermos uma reflexão sobre a história em Wittgenstein, ao debruçarmo-nos sobre a história do cotidiano. Por tratar-se de imagens da realidade possíveis em uma realidade gramatical, as convenções presentes no cotidiano foram analisadas por meio de uma semiótica wittgensteiniana, o que nos conduziu a uma circularidade entre a linguagem e suas condições de uso. Esta relação circular é dinâmica e, no bojo deste movimento, encontram-se as relações de poder.

Nossa defesa é que a história do cotidiano não analisa o progresso, nem qualquer condição teleológica da humanidade em seu curso ao longo do tempo. A reflexão histórica em Wittgenstein, nesta tese, voltou-se a uma análise *onto-histórica*, na medida em que as relações de poder mostraram-se fundamentais no estabelecimento de convenções e valores que marcam o cotidiano. Esta luta é o resultado de momentos históricos em que no findar da razão, há a persuasão (DC § 612), já que não há relações hierárquicas na gramática que justifiquem o porquê de um jogo de linguagem sobrepor-se a outros.

Ao debruçar-se sobre as relações de poder e persuasão, Drury em uma conversa com Wittgenstein, em 1936, afirmou que o filósofo havia lhe dito que “hoje em dia está na moda insistir nos horrores da última guerra. Para mim não pareceu tão horrível. Na atualidade há coisas igualmente horríveis que se produzem ao nosso redor; simplesmente não queremos vê-las” (RHEES, 1989, p. 144). Nestes horrores, emerge o conflito entre formas de vida, que refletem diferentes compreensões ontológicas sobre o outro. Por isso, um europeu, ao considerar-se ontologicamente superior, julgou o judeu como uma espécie de tumor social, um mal que deveria ser combatido (CV, p. 38-39). Ou ainda, um missionário que ao impor sua cosmovisão a um nativo, o considerou ontologicamente inferior, por não reconhecer seu *cotidiano-corno-horizonte-de-sentido*, nem os seus jogos de linguagem (DC § 612).

Vale destacar que nesta análise *onto-histórica* não está em questão buscar os culpados, ou em pensar em uma reflexão moralizante sobre o cotidiano. A *onto-história*, ao observar a luta entre diferentes formas de vida, não enxerga outra coisa senão as bases em que se estabeleceram as convenções que marcam as relações cotidianas. Ora, diante disto, resta-nos ainda uma última questão: qual é o propósito da análise *onto-histórica* sobre o cotidiano?

Ao pensar sobre o seu próprio cotidiano, Wittgenstein nos deu pistas sobre uma possível finalidade do pensamento *onto-histórico*, que é sua função terapêutica. A *onto-história* como *terapia do cotidiano* é uma reflexão social que se ancora na compreensão da cultura e dos valores que lhes são próprios. Por isso, mais do que diagnosticar, a *onto-história* como *terapia* nos aponta para uma espécie de tratamento, ainda que o mesmo não subentenda qualquer relação causal possível na história. Esta terapia, em nosso entendimento, assim como o próprio pensamento histórico em Wittgenstein, foi progressivamente tomando forma ao longo de seus escritos.

Inicialmente, durante o período lógico, a única forma de se relacionar com o mundo era conformando-se com ele. Isto porque, em seu diagnóstico, Wittgenstein havia compreendido que a realidade dos fatos é independente da vontade humana. Logo, o único tratamento possível situava-se no controle da volição, não intencionando qualquer expectativa sobre o mundo, mas projetando-se sobre si mesma. Assim, fazia sentido a afirmação “se a boa ou má volição altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos; não o que pode ser expresso pela linguagem” (TLP 6.43). O exercício da vontade mostrava-se impotente perante o mundo, contudo, potente sobre seus limites, ao alterar o modo como o sujeito se

relaciona com o mundo, de tal forma que “(...) em suma, o mundo deve então, com isso, torna-se a rigor um outro mundo” (TLP 6.43).

O tratamento terapêutico decorrente da compreensão de uma gramática logicamente organizada e, portanto, anti-histórica, era de um lado, pela via da linguagem, a organização e a estruturação do pensamento adequando-o as suas possibilidades e limites, enquanto de outro, o de uma resignação ao mundo. Sobre este segundo caso, na relação entre o sujeito e o mundo, o filósofo afirmou que “o mundo dos felizes é outro do mundo dos infelizes” (DS, p. 156), ou seja, o mundo do *homem feliz* é radicalmente diferente do *infeliz*, não porque há qualquer alteração no mundo, a mudança está no sujeito e no modo como ele significa suas experiências no mundo.

Assim, este *homem feliz* para Themudo, “(...) é o homem comprometido com o seu mundo e com a sua própria humanidade” (THEMUDO, 1992, p. 193). Neste sentido, o comprometimento reflete de modo schopenhauriano⁶⁸ não só uma libertação do desejo de controle sobre o mundo que lhe é incontrollável, como também a compreensão de que “(...) só é feliz a vida que pode renunciar às satisfações deste mundo. Para ela, as satisfações deste mundo são outras tantas graças concedidas pelo destino” (NB, p.160). Por outro lado, o homem infeliz, é aquele que não se adéqua a realidade, vivendo uma espécie de incompatibilidade entre as expectativas e os acontecimentos. Wittgenstein valeu-se de um vocabulário religioso, influenciado por Tolstói⁶⁹, ao comparar uma vivência infeliz, a uma vida de pecado. Ao relatar sobre suas próprias experiências durante a guerra o seu mundo infeliz, o filósofo afirmou, “sigo vivendo em pecado, ou melhor, infeliz. Estou de mau humor, sem alegria. Vivo em discórdia com todos ao meu redor” (DS, p. 157).

⁶⁸ Apesar de Wittgenstein ter lido Schopenhauer durante sua juventude, Monk destacou que há uma forte possibilidade de que o filósofo vienense tenha retomado sua leitura durante a Primeira Guerra Mundial, de tal modo que “Se Wittgenstein esteve relendo Schopenhauer em 1916 ou se apenas recordava passagens que o haviam impressionado na juventude, não resta dúvida que seus apontamentos ao longo desse ano revelam um tom distintamente schopenhauriano, chegando até mesmo a adotar jargão de Schopenhauer – *Wille* (vontade) e *Vorstellung* (representação ou, às vezes, ideia)”. (MONK, Ray. Wittgenstein: o dever do gênio. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 139).

⁶⁹ No dia 1 de setembro de 1914, Wittgenstein referenciou pela primeira vez seu contato com a obra de Tolstói, ao afirmar que “ontem comecei a ler os comentários de Tolstói aos Evangelhos. Obra magnífica. Mas ainda não é para mim o que dela esperava” (NB, p. 106). Apesar da aparente desilusão, Wittgenstein “carregava-o onde quer que fosse e leu-o tantas vezes que decorou trechos inteiros” (MONK, Ray. op. cit., p.115), passando por uma profunda transformação religiosa, comentando mais tarde, inclusive a Ficker, que “não pode imaginar o efeito que [esta obra] pode ter sobre uma pessoa” (MONK, Ray. op. cit., p.115-116).

Fica evidente que não há qualquer impacto na ordem dos acontecimentos no exercício desta terapia, em que o trabalho voltou-se exclusivamente ao mundo do sujeito. Contudo, durante os escritos tardios, emergiu uma outra forma de diagnosticar e, conseqüentemente, de tratar o cotidiano. Em IF, Wittgenstein afirmou que “não é tarefa da filosofia solucionar a contradição por meio de uma descoberta matemática, lógico-matemática” (IF § 125). As contradições que passam a importar são aquelas de ordem civil, afinal, “(...) o estado civil da contradição, ou o seu estado no mundo civil: este é o problema filosófico” (IF § 125). Da lógica e do mundo do sujeito ao âmbito civil e cotidiano, a terapia filosófica no pensamento do autor passou por uma profunda transformação.

A transição de pensamento de um âmbito lógico-matemático ou de ordem subjetiva, como a mudança de algum problema no mundo sob a perspectiva do sujeito, também fica explícita em um registro de 1937, em que consta: “A maneira de resolver o problema que vês na vida é viver de um modo que faça que o que é problemático desapareça” (CV, p. 47). O desaparecimento do problema, entretanto, não diz respeito à outra coisa senão àquela relativa à volição do sujeito. Por isso, “O fato de a vida ser problemática mostra que o contorno da tua via não encaixa no molde da vida. Portanto, deves modificar a tua maneira de viver e, logo que a tua vida se encaixe no molde, o que é problemático desaparecerá (CV, p. 47).

Esta afirmação parece sintetizar de modo bastante objetivo aquilo que outrora fez parte da sua terapia. No entanto, ao revisitar suas antigas posições, o filósofo prosseguiu, “Mas não temos nós a sensação de que alguém que não vê qualquer problema na vida é cego para algo de importante, precisamente para a coisa mais importante de todas?” (CV, p. 47). Deste primeiro questionamento, Wittgenstein prosseguiu: “Não pretenderei dizer que um homem assim vive sem destino – cegamente, como uma toupeira, e que se pudesse ao menos ver, veria o problema?” (CV, p. 48).

Ao começar com a adversativa “mas”, Wittgenstein apontou para outro caminho reflexivo. Nele, há a compreensão de que a simples adequação ao problema pode ser interpretada como uma cegueira para algo importante que continua a existir. Assim, um judeu, por exemplo, deveria simplesmente adequar-se ao preconceito sofrido em um momento histórico em que o antissemitismo estava ganhando cada vez mais força?

Viver “como uma toupeira” (CV, p. 47), não parece mais fazer parte da *terapia do cotidiano* de acordo com a perspectiva *onto-histórica*. Neste movimento, não faz mais sentido aquela afirmação do filósofo feita em 1916, sobre o que a história teria a ver com ele, sendo o seu o primeiro e o único mundo (NB, p. 82). Da indiferença à preocupação sobre seu próprio tempo, em seu diagnóstico, Wittgenstein compreendeu que a ciência moderna afastou as pessoas do encantamento da vida, por isso, “(...) o homem – e talvez os povos – para admirar, tem de despertar. A ciência é uma maneira de o voltar a fazer adormecer” (CV, p. 19).

No entanto, isto não quer dizer que “(...) povos primitivos deveriam espantar-se com todos os fenômenos” (CV, p. 19). A ideia de espantar-se com a realidade não está intrinsecamente relacionada com a civilidade, tanto que “(...) não podemos excluir a possibilidade de povos *altamente* civilizados virem a estar de novo sujeitos a este mesmo receio” (CV, p. 19). Apesar dessas possibilidades, o diagnóstico do filósofo sobre a civilização europeia foi que ela deixou de espantar-se e de sentir temor sobre a vida, banalizando-a.

Além disso, analogamente ao tratar da diferenciação entre os ensinamentos do Evangelho e as cartas paulinas, percebemos mais um diagnóstico crítico à sociedade que lhe era contemporânea. Nas palavras de Wittgenstein, “A nascente que corre suave e límpida nos Evangelhos parece escumar nas Epístolas de Paulo. Ou, pelo menos, é o que a *mim* me parece” (CV, p. 52). Nesta afirmação, há a crítica ao modo como um estilo de vida simples e humilde, como consta nos Evangelhos, converteu-se em orgulho e cólera. Nesta comparação entre o Evangelho e a herança paulina de sua interpretação a diferença é descrita respectivamente pela comparação entre cabanas e igrejas, igualdade e hierarquia, humildade e honras e posições sociais (CV, p. 52).

O orgulho, a cólera, bem como o luxo e a hierarquia foram criticados por Wittgenstein, na medida em que ele contrapõe estes valores igualmente encontrados na modernidade a uma humanização presente nos Evangelhos. Esta humanização é nos compreendida como um despir-se dos vícios supracitados, de tal modo que “(...) um homem só se pode abrir aos outros em virtude de uma espécie particular de amor. Um amor que admite, por assim dizer, que todos somos crianças perversas” (CV, p. 73). Ao igualarmo-nos, ainda que não passemos de crianças perversas, nada justificaria a banalização do sofrimento, o que levou o filósofo a admitir que “(...) o ódio entre os homens provém de nos separarmos uns dos outros. Porque não queremos

que alguém nos olhe para o íntimo, dado que o que aí há para ver não é bonito” (CV, p. 73).

A insistência de Wittgenstein em adjetivar a condição humana, seja pela perversidade, ou ao afirmar que “(...) dado que o que aí há para ver não é bonito” (CV, p.73), também ficou explícita em um registro de 1950. Nele, a advertência que “(...) cada um é um veneno para o outro. Uma mãe para o seu filho, e vice-versa, etc. Mas a mãe está cega e o mesmo se passa com o filho” (CV, p. 126), é seguida do veredito: “A criança é cruel, mas ninguém lhe ensina a ser diferente (...). É como se *todos* fossem cruéis e inocentes” (CV, p. 126).

Apesar disso, Wittgenstein apontou de modo explícito que isto não justificaria o sofrimento dos *não-reconhecidos*, de tal modo que “*nenhum* sofrimento pode ser maior do que o que um único ser humano pode padecer” (CV, p.72). Em seguida, o filósofo prosseguiu, “(...) nenhum sofrimento pode ser maior do que aquele de que padece *um* ser humano. Pois, se um homem se sente perdido, esse é o maior sofrimento” (CV, p. 73).

Esta *terapia do cotidiano*, sob a perspectiva do *reconhecimento*, levou Wittgenstein a reclamar uma igualdade de compreensão ontológica a todos os *não-reconhecidos*. De modo radicalmente diferente do tratamento oferecido durante a fase lógica, em seu período tardio de produção filosófica, a compreensão do filósofo vienense voltou-se à ação, afinal, “palavras são ações” (CV, p.73)⁷⁰, isto é, *reconhecer* ontologicamente como igual a todos, leva-nos a ação de acolhida, “(...) a maior felicidade do homem é o amor” (CV, p.113).

Acolher significa não diferenciar ontologicamente quem quer que seja, por isso, “Alguém divide a humanidade em compradores e vendedores e esquece que os compradores também são vendedores. Se eu de tal o lembrar, modificar-se-á sua gramática?” (CV, p. 35). O reconhecimento da igualdade ontológica que não exclui e não divide é capaz de gerar a “maior felicidade” (CV, p. 113), porque modifica a

⁷⁰ A relação entre palavras e ações foi discutida por Cristina Bosso, no artigo intitulado *Sociedad, valores y conflictos: una mirada desde Wittgenstein*, Publicado em *Ensayos Filosóficos sobre prueba, argumentación y justicia*. Rocío Villanueva, Betsabé Marciani, Pamela Lastres Editoras, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016. Na discussão sobre “a ação humana como fundamento”, a autora afirma que “(...) linguagem e mundo não são duas instâncias diferentes, mas dois lados de uma mesma moeda, que se relacionam de tal forma que inevitavelmente, uma pressupõe a outra” (p. 9). A correlação entre palavra e ação, assim como a linguagem e o mundo, apresentam-se intrinsecamente conectadas. Por isso, em nossa tese, o reconhecimento de igualdade ontológica sobre alguém tido como *não-reconhecido* gera uma atitude de acolhida e está na base desta *terapia do cotidiano*, fruto da reflexão *onto-histórica*.

gramática do sujeito e, principalmente, suas ações. Portanto, do mesmo modo que Wittgenstein em sua filosofia tardia procurou devolver às palavras o seu emprego cotidiano, a *terapia do cotidiano* sob a perspectiva *onto-histórica* é um modo de aproximar as pessoas em suas relações cotidianas àqueles que sofrem. Ao reclamar nossa igualdade, Wittgenstein exclamou: “sejamos humanos” (CV, p.52).

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, S. **Confissões; De magistro** – 2ª.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- ALLCOTT, H; GENTZKOW, M. **Social Media and Fake News** in the 2016 Election. *Journal of Economic Perspectives*, 31(2): 211-36, 2017.
- ALMEIDA, J. J. R. L. Kuhn. **Wittgenstein e os paradigmas**. *Revista Olhar (UFSCar)*, Vol. 12, no. 23, 2010.
- ANSCOMBE, G.E.M. [1959]. **An Introduction to Wittgenstein's Tractatus**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- AUSTIN, J. **Sentido e percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BAKER, G.; HACKER, P. M. S. **Wittgenstein: meaning and understanding. Essays on the Philosophical investigations**. Oxford: Blackwell, 1983.
- BARRETT, C. **Wittgenstein on Ethics and Religious Belief**. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- BOSSO, Cristina. **Sociedad, valores y conflictos: una mirada desde Wittgenstein**. In. *Ensayos Filosóficos sobre prueba, argumentación y justicia*. Rocío Villanueva, Betsabé Marciani, Pamela Lastres Editoras, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016.
- BOUVERESSE, Jacques. **La Force de la Règle**. Paris, Éditions de Minuit: 1987.
- BOUVERESSE, Jacques. **La parole malheureuse: de l'alchimie linguistique a la grammaire philosophique**. Paris. Les éditions de minuit, 1971.
- BOUVERESSE, Jacques. **Wittgenstein: La Rime et la Raison - Science, éthique et esthétique**. Paris, Editions de Minuit: 1973.
- BOUVERESSE, Jacques. **Le Mythe de l'Intériorité: Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein**. Paris, Editions de Minuit: 1976.
- BRÍGIDO, Edimar. **Entre a decadência e o progresso: o estético em Wittgenstein**. *Aurora: revista de arte, mídia e política*, São Paulo, v.9, n.25, p. 31-50, fev.-mai. 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/aurora/article/viewFile/23344/21062>. Acesso 04/03/2021.
- BUDD, Malcolm. **Wittgenstein's philosophy of psychology**. Londres: Routledge, 1989.

BUTLER, Judith. **Subjects of desire: Hegelian reflections in twentieth-century.** France. New York: Columbia University Press, 1987.

BUTLER, Judith. **Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do 'pósmodernismo'**. Cadernos Pagu, Campinas, v. 11, p. 11-42, 1998.

BUTLER, Judith. **Precarious life: the powers of mourning and violence.** London: Verso, 2004.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri. **Who sings the Nation-State.** Calcuta: Seagull Books, 2007.

CARNAP, R. et.al. [1929]. **A concepção científica do mundo – O Círculo de Viena.** São Paulo: Cadernos de História e Filosofia da Ciência, 1986.

CHILD, W. **Wittgenstein.** Tradução de Roberto R. Pich. Porto Alegre: Artmed, 2013.
CHURCHLAND, Paul. **Scientific Realism and the Plasticity of Mind.** Cambridge University Press, 1979.

CONDÉ, Mauro Lucio Leitão. **A gramática da história: Wittgenstein, a pragmática da linguagem e o conhecimento histórico.** In. *Intelligere, Revista de História Intelectual*, n°6, dez. 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revistaintelligere/article/view/153192/150592>. Acesso 04/03/2021.

CONWAY, Gertrude. **Wittgenstein On Foundations.** Humanity Books. Copi I. M., 1958, "Objects, Properties, and Relations in the 'Tractatus'," *Mind* (n.s.), 67(266): 145–65, 1989.

CRESPO, N. **Wittgenstein e a estética.** Lisboa: Assírio e Alvim, 2011.

DALL'AGNOL, D. **NATURAL OU TRANSCENDENTAL:** sobre o conceito Lebensform em Wittgenstein e suas implicações para a ética *Rev. Filos., Aurora, Curitiba*, v. 21, n. 29, p. 277-295, jul./dez. 2009.

DONAT, Mirian. **Wittgenstein e as supostas posse privada e privacidade epistêmica da experiência,** *Revista Ítaca*, n° 17, 2011: UFRJ, disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ltaca/article/view/226/215>. Acesso 04/03/2021.

ENGLISH OXFORD LIVING DICTIONARIES. **Word of the Year 2016** is... 2016. Disponível em: <https://en.oxforddictionaries.com/>. Acesso 04/03/2021.

FANN, K.T. **El concepto de filosofia en Wittgesntein.** Madrid: Tecnos, 1992.

FLOYD, J. **The Uncaptive Eye: Solipsism in Wittgenstein's Tractatus** In: L. Rouner (ed.), 79–108, 1998.

FRAZER, James – **O Ramo de Ouro**. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1982.

FREGE, G. **O pensamento: uma investigação lógica**. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Campinas, Série 3, v. 8, n. 1, p. 177-208, 1998.

FREGE, G. **Sobre o sentido e a referência**. In: FREGE, G. *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Cultrix; EDUSP, 1978.

FREGE, G. **Os fundamentos da Aritmética**. Seleção e tradução Luís Henrique dos Santos. São Paulo: Nova Cultural, 1992.

GARVER, Newton. **This complicated form of life**. Chicago: Open Court Publishing Company, 1994.

GEBAUER, Gunter. **O pensamento antropológico de Wittgenstein**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

GIL DE PAREJA, José Luis. **La Filosofía de la Psicología de Ludwig Wittgenstein**. Barcelona: PPU, 1992.

GLOCK, Hans. **Dicionário Wittgenstein**. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

GODDARD, L. and JUDGE, B. **The Metaphysics of Wittgenstein's Tractatus**. 1982.

GOFFMAN, Erving. **A Representação do Eu na vida cotidiana**. Petrópolis, Vozes, 1985.

GRIFFIN, J. **Wittgenstein's Logical Atomism**. Oxford: Oxford University Press, 1964.

HACKER, P. M. S. **El Enfoque Antropológico Y Etnológico de Wittgenstein**. In: GÁLVEZ, J. P. (Ed.) *Antropología de Wittgenstein: Reflexionando con P. M. S. Hacker*. Madrid: Plaza y Valdés Editores, Universidad de Castilla-La Mancha, 2011.

HACKER, P. M. S. **Wittgenstein: meaning and mind**, volume 3 of an analytical commentary on the Philosophical investigations. London: Blackwell, 1990.

HACKER, P. M. S. **Wittgenstein: sobre a natureza humana**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

HACKER, P. M. S. **Wittgenstein's Anthropological and Ethnological Approach**. In: GALVEZ, J. P. (Ed.) *Philosophical Anthropology: Wittgenstein's Perspective*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2010, p. 15-32. Disponível em: <<http://info.sjc.ox.ac.uk/scr/hacker/docs/EthnologicalMethod.pdf>>. Acesso 04/03/2021.

HAHN, NEURATH, CARNAP. **Manifesto do Círculo de Viena**, 1929. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/1220/1011>. Acesso 04/03/2021.

HALLER, Rudolf. **Wittgenstein e a filosofia austríaca: questões**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

HEBECHE, Luiz. **O mundo da consciência**. Ensaio a partir da filosofia da psicologia de L. Wittgenstein. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

HEGEL, G. W. F. **Werke in zwanzig Bänden: Theorie-Werkausgabe**. Frankfurt am Main: Shrkamp, 1970.

HEGEL, Georg W. F. **Filosofia da história**. Trad. Maria Rodrigues & Hans Harden. Brasília: UNB, 1995.

HEGEL. **Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito Natural**. Trad. de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Rio de Janeiro: Paz e Tetra, 2000.

HINTIKKA, Merrill; HINTIKKA, Jaakko. **Uma investigação sobre Wittgenstein**. Campinas: Papyrus, 1994.

HONNETH A. **Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais**. 2.ed. São Paulo: Ed.34, 2017.

HOULGATE, S. **Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1986.

JAMES, William. **O pragmatismo — um nome novo para algumas formas antigas de pensar**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997.

JAMES, William. **The meaning of Truth — a sequel to pragmatism**. In: **Writings**, New York: The Library of America, 1987.

JAMES, William. **The Varieties of Religious Experience** [1902], Harmondsworth: Penguin, 1985.

Johnston, C., 2009, **Tractarian Objects and Logical Categories**. *Synthese*, 167(1): 145–161.

KENNY, A. **Wittgenstein's early philosophy of mind**. In: *The legacy of Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

KENNY, A. **Wittgenstein**. London: Allen Lane, 1973.

KLEMKE, E.D. **Moore**. In: AUDI, Robert. *Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2ª Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

KRAUS, Karl. **Die chinesische Mauer**. Munich: Kosel, 1974.

LANDESMAN, Charles. **Ceticismo**. Edições Loyola: São Paulo, 2006.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2003.

LECLERC, André. **Mente e “Mente”**. Revista de Filosofia Aurora, v. 22, n. 30, p. 13-26, jan./jun. 2010.

LOURENÇO, M.S. **Gênese e Vocabulário da Filosofia da Cultura de Wittgenstein**. In: Disputatio, Volume Suplementar 1, 1998.

MALCOLM, N. L. **Wittgenstein, A memoir**, New York: Oxford University Press, 1984.
MALCOLM, N. Ludwig Wittgenstein: **A Memoir** (with a Biographical Sketch by G. H. von Wright), 2nd edition, Oxford: Oxford University Press, 1989.

MALHERBE, J. **La problématique dès collisions entre jeux de langage**. Cabay: Louvain La Neuve, 1981.

MARQUES, Antonio Carlos. **O interior: linguagem e mente em Wittgenstein**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

MARRADES, Júlian. Wittgenstein arte y filosofía. Plaza y Valdes editores, 2013.

MATSON, Wallace I. **Certainty Made Simple**, In: A.P. Martinich / Michael J. White, 1991.

McGINN, Colin. **The problem of consciousness**. Oxford: Blackwell, 1991.

McGINN, Colin. **Wittgenstein on Meaning**. Oxford: Blackwell, 1984.

McGRATH, M. (eds.). **Epistemology: An Anthology**. Oxford: Blackwell, 2008.

MCGUINNESS, Brian. **Wittgenstein: El joven Ludwig (1889-1921)**. Madrid: Alianza, Universidad, 1991.

MONK, Ray. **Wittgenstein: o dever do gênio**. Tradução Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MOORE, **Defense of Common sense**, reimpresso em G. E. Moore, Selected Writings, p. 118, London, 1993.

MOORE, G. E. **Escritos Filosóficos**. Trad. Paulo Mariconda. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

MOORE, G. E. **Proof of an external world**. Selected Writings, 1970. Disponível em: <http://selfpace.uconn.edu/class/ana/MooreProof.pdf>. Acesso 04/03/2021.

MOORE, G. **Four Forms o Skepticism**. In: SOSA, E.; KIM, J.; FANTL, J.; MCGRATH, M. (eds.). *Epistemology: An Anthology*. Oxford: Blackwell, 2008.

MOORE; G. **Certainty**. In: SOSA, E.; KIM, J.; FANTL, J.; MCGRATH, M. (eds.). *Epistemology: An Anthology*. Oxford: Blackwell, 2008.

MORENO, A. **Descrição gramatical como terapia filosófica**: ilusão ontológica, *Revista Latinoamericana de Filosofia*, vo. XII, nº 5, noviembre, 1986.

MOSER, Paul. K. **Foudationalism**. In: *Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2ª Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MOYAL-SHARROCK, D. (Ed.). **The Third Wittgenstein: The Post-Investigations Works**, 2006.

MOYAL-SHARROCK, D. **Understanding Wittgenstein's On Certainty**. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

MULHALL, Stephen. **On Being in the World. Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects**. New York, London: Routledge, 1990.

MUSIL, R. **O homem sem qualidades**. Trad. Lya Luft e Carlos Abbenseth. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

NAGEL, Thomas. **Other minds: critical essays** (1969-1994). Oxford: Oxford University Press, 1995.

NOË, R. **Wittgenstein, Phenomenology and What It Makes Sense to Say**. *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. 54, No. 1 (Mar., 1994), pp. 1-42 (42 pages) Published By: International Phenomenological Society.

OLIVEIRA, Débora F. de. **O papel da Linguagem na Antropologia Filosófica de Tugendhat**. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 5, n. 2, p. 62-74, 2012. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/12647>>. Acesso 04/03/2021.

PAIVA, Fernando Maio de. **Consciência moral em John Henry Newman**. Covilhã: Coleção: LUSOSOFIA: PRESS, 2013.

PARK, Byong-Chul. **Phenomenological Aspects of Wittgenstein's Philosophy**. Kluwer Academic Publishers: Netherlands, 1998.

PEARS, David. *As idéias de Wittgenstein*. São Paulo: Cultrix; EDUSP, 1973.

PEIRCE, C. S. **Pragmatisme et Pragmaticisme**, *Oeuvres philosophiques*, v. 1. Claudine Tiercelin ; Pierre Thibaud (trads. e eds.). Paris: Cerf, 2002.

PEREIRA, Roberto. *Fundacionismo, holismo e contextualismo no Sobre a Certeza, de Wittgenstein. O que nos faz pensar*, [S.I.], v. 7, n. 09, p. 110-130, oct. 1995. ISSN

0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/86>>. Acesso 04/03/2021.

PERUZZO JÚNIOR, Leo. **Linguagem e mente na filosofia de Wittgenstein**. Revista Argumentos, ano 7, n. 13 - Fortaleza, jan./jun. 2015.

PERUZZO JÚNIOR, Léo. **O interior numa concepção pragmática**. Curitiba: Editora CRV, 2011.

PERUZZO JÚNIOR, Léo. **Wittgenstein e a dívida a James: a atmosfera filosófica da práxis na constituição do cognitivismo moral pragmático**. In: Revista Cognitio, n. 2, vol. 16, 2015.

PERUZZO JÚNIOR, Léo; VALLE, B; **O não cognitivismo moral no Tractatus Lógico-Philosophicus**. In. VALLE, B; MARTÍNEZ, H; PERUZZO, L. (org). Ludwig Wittgenstein perspectivas. 1. ed. Curitiba: CRV, 2012.

PERUZZO JÚNIOR, Léo; VALLE, Bortolo. **O limite proposicional como elemento de transição no pensamento de Wittgenstein**. In: Revista de Filosofia Aurora, n. 26, vol. 39, 2014.

PERUZZO, Léo. **Wittgenstein e a dívida a James: a atmosfera filosófica da práxis na constituição do cognitivismo moral pragmático**, p. 305-319, In: Cognitio, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 305-320, jul./ago. 2015. Acesso 04/03/2021.

PHILLIPS, D. **Wittgenstein's On Certainty**. Oxford: Blackwell, 2003.

PIERUCCI, A. F. **O Desencantamento do mundo: Todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: 34, 2003.

PITKIN, Hannah Fennichel. **Wittgenstein and Justice. On the Significance of Ludwig Wittgenstein**. For Social and Political Thought, University of California Press, Berkeley 1972.

PLACE, Ullin T. **'Is Consciousness a Brain Process?'**. British Journal of Psychology, v. 47, 1956.

PRADO JUNIOR, Bento. **Algumas Observações sobre as Vermischte Bemerkungen**; tradução Raquel de Almeida Prado. Dois Pontos, vol. 3, n.1, p.11-36, abril, 2006.

PRADO NETO, B. **Fenomenologia em Wittgenstein: tempo, cor e figuração**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2003.

PRADO, Jr. B. **Erro, ilusão, loucura: ensaios**. São Paulo: Ed. 34, 2004.

REGUERA, Isidoro. **La miséria de la razón: el primer Wittgenstein**. Madrid: Taurus, 1980.

RHEES, R. (Org.). **Recuerdos de Wittgenstein**. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

RIBEIRO, Darcy. **As Américas e a Civilização: Formação histórica e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos**. Petrópolis: Vozes, 1983.

ROCOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

RORTY, Richard. **Philosophy and the Mirror of Nature**. Princeton: Princeton University Press, 1980.

RUSSELL, B. **Fundamentos de Filosofia**, Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

RUSSELL. **On Denoting**. *Mind*, New Series, Vol. 14, N°56 (Oct, 1905), PP. 479-493- Oxford University Press on Behalf of the Mind Association, 1905.

SEGATTO, Antonio Ianni. **Wittgenstein e o problema da harmonia entre pensamento e realidade**. 1 ed. São Paulo: Editora da Unesp Digital, 2015.

SENRA, Ricardo. **Na semana do impeachment, 3 das 5 notícias mais compartilhadas no Facebook são falsas**. BBC. Brasília, 17 abril 2017. Disponível em: < <https://goo.gl/MRMe7y>>. Acesso 04/03/2021.

SILVERMAN, Craig. **This Analysis Shows How Viral Fake Election News Stories Outperformed Real News On Facebook**. BuzzFeed News. Canada, 16 nov. 2016.

SLUGA, Hans. **“What has history to do with me?” Timelessness, Time, and Historical Contingency** In Wittgenstein. USChicago, 2014, disponível em: <https://cpb-us-w2.wpmucdn.com/voices.uchicago.edu/dist/9/177/files/2014/04/Sluga-Wittgenstein-and-History-2.pdf>. Acesso 04/03/2021.

SLUGA, Hans; STERN, David G. (Ed.). **The Cambridge Companion to Wittgenstein**. Nova York, Cambridge University Press: 1996.

SOSA, Ernst. **Skepticism**. In: AUDI, Robert. *Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2ª Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SPANIOL, Werner. **“Formas de vida”**: Significado e função no pensamento de Wittgenstein. Síntese, Faje, Belo Horizonte, v. 17, n. 51, p. 11-31, 1990.

SPANIOL, Werner. **Filosofia e método no segundo Wittgenstein: uma luta contra o enfeitamento do nosso entendimento**. São Paulo: Loyola, 1989.

SPENCER, Herbert. **Do progresso, sua lei e sua causa**. Lisboa: Editora Inquérito, 1939.

SPENGLER, Oswald. **A decadência do Ocidente**. Rio de Janeiro – RJ: Zahar Editores, 1973.

SPRANGER, E. **Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit**. Halle: Verlag von Max Niemeyer, 1911.

STEUP, MATTHIAS. **An introduction to contemporary epistemology**. London: Prentice-Hall International (UK) Limited, 1998.

STROLL, Avrum. **Moore and Wittgenstein on Certainty**. New York: Oxford University Press, 1994.

SUAREZ, A. G. **La logica de la experiencia**. Madrid: Tecnos, 1976.

THEMUDO, Marina Ramos. **Ética e sentido: Ensaio de reinterpretação do Tractatus Lógico-Philosophicus de Ludwig Wittgenstein**. Coimbra: Almedina, 1989.

THEMUDO, Marina Ramos. **Solipsismo. Viagens de Wittgenstein à volta de uma questão**, p- 83-96, In: Revista Filosófica de Coimbra I: Coimbra Vol. 1, Nº 1, 1992.

VALLE, Bortolo. **Wittgenstein: a forma do silêncio e a forma da palavra**. Curitiba: Champagnat, 2003.

VILLANUEVA, Luis Manuel Valdés. **Estudio Preliminar**. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología. Lo interno y lo externo. v. 2. Tradução Luis Manuel Valdés Villanueva. Madrid: Editorial Tecnos, 1996.

VON WRIGHT, Georg Henrik. **Wittgenstein**. Tradução italiana de Alberto Emiliani. Bolonha: Il Mulino, 1983.

WAGNER, Astrid. **Etnología y antropología filosófica en Ortega y Wittgenstein**. Seminario Ortega y Wittgenstein, CCHS (Centro de Ciencias Humanas y Sociales), CSIC (Conselho Superior de Investigaciones Científicas), Madrid, 2011. Disponível em:

<http://www.academia.edu/2191377/Etnologia_y_antropologia_filosofica_en_Ortega_y_Wittgenstein>. Acesso 04/03/2021.

WAISMANN, F. [TLP], **Tractatus Logico-Philosophicus**, trans. C. K. Ogden, London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1981. English Translation of “Logisch-Philosophische Abhandlung,” Annalen der Naturphilosophie, Ostwald, 1921.

WAISMANN, F. [WWK], **Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations Recorded by Friedrich Waismann**, transcribed by J. Schulte and B. McGuinness, New York: Barnes and Noble, 1979.

WATSON, John Broadus. **El conductismo**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1961.

WINCH, P. **Introduction: the unity of Wittgenstein’s philosophy**. In: WINCH, P. (ed.) Studies in the philosophy of Wittgenstein. Londo: Routledge & Kegan Paul, 1969.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Anotações sobre as cores**. Edições 70, 2018.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cuadernos de notas** (1914-1916). Trad. ALONSO, Juan David Mateu. Madrid: Editorial Sintesis, 2009.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Da Certeza**. Trad. Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 1990.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Diarios Secretos** – Edición. BAUM, Wilhelm. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Vozes, 1996.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Luz e sombras: uma experiência (onírica) noturna e um fragmento de carta**. SOMAVILLA, Ilse (Ed.). Trad. Edgar da Rocha Marques. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 69-70.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Notebooks** 1914 – 1916. Chicago: The University of Chicago Press, 1984, na versão inglesa.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **O livro azul**. Lisboa: Edições 70, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Lógico-Philosophicus**. Traduzido por SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. São Paulo: Ed. USP, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Últimos escritos sobre a Filosofia da Psicologia**. Trad.: António Marques, Nuno Venturinha, João Tiago Proença. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007. (UE)