



Elaine Deccache Porto e Albuquerque

**Linguagem e Experiência: a singularidade
do olhar para o contexto da escola a
partir das contribuições de Wittgenstein e
Bakhtin**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da PUC-Rio como parte dos requisitos parciais para obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica.

Orientadora: Profa. Solange Jobim e Souza

Rio de Janeiro

Março de 2008



Elaine Deccache Porto e Albuquerque

**Linguagem e Experiência: a singularidade
do olhar para o contexto da escola a
partir das contribuições de Wittgenstein e
Bakhtin**

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-
Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de
Psicologia do Centro de Teologia e Ciências
Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão
Examinadora abaixo assinada.

Profª. Solange Jobim e Souza
Orientadora

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profª. Carolina Lampreia

Departamento de Psicologia – PUC-Rio

Profº. Danilo Marcondes de Souza Filho

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Profª. Maria Teresa de Assunção Freitas

Departamento de Educação - UFJF

Profº. Jurandir Sebastião Freire Costa

IMS - UERJ

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, ___/___/___

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da autora, da orientadora e da universidade.

Elaine Deccache Porto e Albuquerque

Graduou-se em Pedagogia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 1987. Orientadora Educacional do Colégio Teresiano desde 1990. Concluiu especialização em Psicopedagogia no Centro de Estudos Psicopedagógicos do Rio de Janeiro em 1989. Obteve o grau de mestre em Linguagem e Subjetividade pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 1998.

Ficha Catalográfica

Albuquerque, Elaine Deccache Porto e

Linguagem e experiência : a singularidade do olhar para o contexto da escola a partir das contribuições de Wittgenstein e Bekhtin / Elaine Deccache Porto e Albuquerque ; orientadora: Solange Jobim e Souza. – 2008.

225 f. ; 30 cm

Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Linguagem. 3. Experiência. 4. Subjetividade. 5. Ética. 6. Estética. 7. Escola. I. Souza, Solange Jobim e. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Aos meus pais queridos,
o meu reconhecimento pela
simplicidade, dignidade e generosidade
de suas vidas.

Agradecimentos

À CAPES e à PUC-RIO, pelo auxílio que tornou possível a realização deste trabalho.

À minha orientadora, Solange Jobim, em quem encontrei acolhimento e amizade, ao lado do seu compromisso com o rigor teórico na construção do trabalho. Sua leitura atenta e bakhtiniana, bem como os questionamentos e sugestões, foram muito importantes ao longo de todo o percurso desse estudo.

Ao GIPS, pela oportunidade de trocar idéias e participar de discussões em que me abastecia para enfrentar o trabalho solitário da escrita.

À Denise, em especial, muito obrigada por sua ajuda e disponibilidade nas várias situações em que estivemos juntas por esse tempo.

À professora Carolina Lampreia, pela ocasião de um estudo individual em que pude aprofundar várias questões sobre a filosofia Wittgenstein, sem falar na sua valiosa indicação de bibliografia relativa a esse autor.

À professora Anamaria Coutinho, hoje uma lembrança muito especial: por meio de seus trabalhos conheci Wittgenstein e, aos poucos, as implicações éticas de sua filosofia.

Às minhas colegas de turma, pelos ricos momentos de convivência em que pudemos trocar nossas experiências e expor, ainda tão no início, os projetos dos nossos trabalhos. Particularmente, com a Bia, tive a oportunidade de partilhar experiências que ultrapassaram o campo do nosso trabalho, o que considerei de muito valor.

Aos meus filhos, André e Helena, que sempre me animaram em relação aos meus projetos. A Helena, especialmente, quero agradecer sua ajuda com a tradução do inglês, em vários momentos, e pela escrita do abstract.

À professora Marlize Linhares, que muitas vezes me ajudou com as traduções do francês.

A todas as pessoas com as quais convivo no dia-a-dia da minha escola e que, sem cessar, me convidam a questionar minhas certezas.

Resumo

Albuquerque, Elaine Deccache Porto e ; Jobim e Souza, Solange (Orientadora). **Linguagem e Experiência: a singularidade do olhar para o contexto da escola a partir das contribuições de Wittgenstein e Bakhtin**. Rio de Janeiro, 2008. 225p. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O trabalho em uma escola, oferece a oportunidade de se pensar sobre a complexidade das questões que envolvem a construção de conhecimentos atrelada à construção de vínculos de relacionamento intersubjetivos. Em meio a essa complexidade, esse trabalho de pesquisa se voltou para a produção singular e incessante da experiência subjetiva que se expressa na vida, e, nesse caso particular, em meio às práticas coletivas que fazem parte do cenário polifônico da escola. Para contemplar esse interesse, o presente estudo desenvolveu o tema da experiência subjetiva como produção singular e permanentemente inacabada, a partir das contribuições do pensamento de Wittgenstein e Bakhtin, dois filósofos da linguagem. Dentro dessa perspectiva, a linguagem, como uma prática social que caracteriza a condição humana, redefine a interioridade dessa experiência, na medida em que a reconhece como absolutamente única e, ao mesmo tempo, marcada pelas características de um determinado tempo e lugar situado na história e na cultura. Privilegiou-se nesse estudo os conceitos de ética e estética, ambos fortes referências no contexto das filosofias de linguagem de Wittgenstein e Bakhtin. Tais conceitos, permitiram a expressão de um modo de olhar para a experiência na escola, além de enfrentar uma espécie de tensão na abordagem da singularidade da produção subjetiva e sua construção na linguagem como ação e reflexão.

Palavras-chave

Linguagem, Experiência, Subjetividade, Ética, Estética, Escola.

Abstract

Albuquerque, Elaine Deccache Porto e ; Jobim e Souza, Solange (Advisor). **Language and Experience: the singularity of the perception of school context based on the contributions of Wittgenstein and Bakhtin**. Rio de Janeiro, 2008. 225p. PhD Thesis – Departamento de Psicologia, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The work in a school offers the opportunity to think about the complexity of issues that involves the construction of knowledges associated with the construction of bonds of intersubjective relationships. This research focused in the unique and incessant production of subjective experience that expresses itself in life and, in this particular case, among the collective practices that are part of the polyphonic scenario of a school. This work developed the theme of the subjective experience as a singular and permanently unfinished production, with the contributions of the thoughts of Wittgenstein and Bakhtin, two philosophers of language. Inside this perspective, language, as a cultural practice that characterizes our humanity, redefines the interiority of this experience recognizing it as unique and, at the same time, determined by the characteristics of a certain historical and cultural time. In this study, we deal with the concepts of ethics and aesthetics, both strong references inside the philosophies of language of Wittgenstein and Bakhtin. These concepts allowed the expression of a way of looking at the experience at school and faced a kind of tension in the approach of the singularity of subjective production and it's construction as action and reflection.

Keywords

Language, Experience, Subjectivity, Ethics, Aesthetics, School.

Sumário

Introdução	10
Uma opção teórica que toma a linguagem como referência	13
A contribuição do primeiro Wittgenstein para a filosofia do século XX	18
A revisão do segundo Wittgenstein	20
O jogo de linguagem como um conceito chave na filosofia do segundo Wittgenstein	26
Qual seria o valor da contribuição de Bakhtin nesse contexto de idéias?	31
O dialogismo: um conceito chave da filosofia de linguagem bakhtiniana	36
Apresentando a questão	38
1. A originalidade de Wittgenstein e sua complexa inserção no pensamento de uma época	46
Wittgenstein e seu mundo	46
Algumas considerações sobre o meio cultural que provocou a "réplica" de Wittgenstein	50
A figura de Karl Kraus	54
O contexto familiar de Wittgenstein e um pouco de sua trajetória na vida	57
A infância e a ida para a escola	61
A escolha de Wittgenstein pela filosofia	65
O retiro para a Noruega	69
A Primeira Guerra Mundial	71
A experiência como professor primário	78
O retorno à Viena	80
De volta a Cambridge	84
A intenção de viver na Rússia	89
O retorno à Noruega	91
A volta à Áustria	92
De volta a Cambridge	94
A colaboração de Wittgenstein no serviço de guerra	95
A volta relutante de Wittgenstein a Cambridge	100
Wittgenstein se retira de sua atividade como professor e se dedica totalmente à filosofia	103
Algumas considerações sobre o trabalho feito até aqui	105
2. As noções de conhecimento, ética e estética no pensamento de Wittgenstein e Bakhtin: experiências subjetivas singulares de compreensão e ação que se expressam em suas concepções sobre a linguagem	107
A diferença entre dizer e mostrar: uma solução fundamental no pensamento do primeiro Wittgenstein	107
A ética do ponto de vista da experiência subjetiva no pensamento do primeiro Wittgenstein	110
A conferência sobre ética	116
Em que dizer "eu" já seria um indício de mudança no pensamento de Wittgenstein?	120

A ética no pensamento do segundo Wittgenstein	122
A aproximação entre a ética e a estética	131
A ética no pensamento de Bakhtin	146
O Ser possível e o Ser real	152
A estética e o sujeito da empatia	154
A filosofia de Bakhtin se expressa em sua vida como um ato responsável	160
Haveria uma dimensão religiosa na reflexão filosófica de Wittgenstein?	164
Wittgenstein e Bakhtin se encontram em um conto de Dostoievski	171
3. A expressão de uma experiência que se constrói incessantemente no cenário polifônico da escola	184
A lembrança de uma cena: a presença singular de Vitor	184
A rememoração de uma outra cena: a linguagem como um espaço para o exercício da compreensão e da crítica	194
A escola como um lugar para pensar e agir	199
Entre parênteses, a reportagem: o autismo em debate	206
A volta ao aprofundamento pedagógico: a singularidade de uma experiência polifônica em permanente construção	209
Um encerramento provisório	217
Referências bibliográficas	220

Introdução

“O olhar humano tem isto de próprio, ele pode dar valor às coisas; é verdade que então elas se tornam mais caras.”¹

(Wittgenstein, Remarques mêlées, 1929)

Meu trabalho em uma escola² sempre foi gerador de muitas questões que me mobilizavam no sentido de querer entendê-lo melhor. Via no cotidiano o funcionamento de uma dinâmica que, para ser descrita, não poderia prescindir de palavras tais como organização, planejamento, objetivos, conteúdos, testes e avaliações. Mas, ao mesmo tempo, estas se mostravam completamente insuficientes para desenvolver uma possível descrição que, a meu ver, fizesse justiça àquela realidade que considerava tão rica. Não era só uma questão de delimitar objetivamente o foco do que gostaria de ressaltar. Era o fato de que a minha atenção estava voltada para processos quase imperceptíveis do dia a dia. Digo imperceptíveis porque estes sempre costumavam ficar na sombra quando abordava a produção de conhecimento no espaço da escola. Eles aconteciam, poderia dizer que eram reais, mas como escapavam das palavras que estamos acostumados a usar para falar do que acontece dentro dela! E como eram variados, múltiplos, de ritmos e intensidades diferentes!

Aos poucos, fui percebendo que o meu contato concreto e cotidiano com as famílias, os professores, os alunos e funcionários, fazia com que me deparasse com um cenário variadíssimo de experiências que estão sempre em processo, sempre abertas a muitas possibilidades. Na verdade, o exercício da minha função foi me mostrando como são diferentes e instáveis as experiências pessoais que vão se desenvolvendo em termos de expectativas, dúvidas, confiança, crenças e certezas... A tal ponto passei a me concentrar nas diferenças que já não poderia pensar (nem falar) na família, no aluno ou na escola, de uma maneira geral, e passar ao largo de tantas particularidades que mais e mais passei a enxergar.

Quando olho para trás, penso que transitei em meio a um conflito de pensamento. Mas, ao mesmo tempo, reconheço que uma certa disponibilidade e

¹Le regard humain a ceci de propre, qu'il peut donner de la valeur aux choses; il est vrai qu'alors elles deviennent également plus chères.

²A escola não será nomeada para favorecer a liberdade da escrita.

atração me orientou na busca de um aprofundamento teórico que implicou revisões, enquanto percebia que minha própria experiência se construía incessantemente naquele cotidiano. Assim, ao longo do tempo fui encontrando novas condições de investigar e entender a produção de conhecimento coletiva da escola sem engessá-la, pensando-a, somente, em termos de estrutura organizada.

Todo este processo de estudo foi vivido no mestrado e teve uma conclusão provisória em 1998. Foi um momento muito marcante porque, apesar da dedicação e do esforço para compreender novas abordagens teóricas, foram estas, justamente, que me possibilitaram uma aproximação mais apropriada da complexidade e dos desafios do meu cotidiano profissional. Esta questão toca, por exemplo, na tão falada relação entre a teoria e a prática, para a qual se costuma dizer: “na prática a teoria é outra”... Porém, um dos maiores ganhos que reconheço em todo esse processo foi a capacidade de, por exemplo, problematizar ditos como este, tão fixados no nosso pensamento que, podemos dizer, foi adquirindo um consenso a ponto de se instalar como verdade em nossas práticas de fala. Nesse sentido, a linha teórica que passou a me orientar na leitura daquela realidade, além de proporcionar uma nova compreensão, produziu consequências quanto ao meu modo de agir. A importância disso esteve em construir a capacidade de enfrentar um incômodo que antes era percebido como sentimento, ou mesmo intuição, num espaço muito restrito da minha percepção. Neste caso, especificamente, a importância de problematizar esta afirmação esteve em compreender com mais clareza o quanto que o que nós fazemos, ou podemos criar em termos de soluções e alternativas, está ligado a um modo de ver em relação ao qual, na maioria das vezes, não nos damos conta. Este já nos ocorre como uma matriz pronta que nos orienta, a qual raramente nos ocorre questionar.

Podemos pensar, por exemplo, em como a palavra coerência aparece nos nossos discursos como alguma coisa a ser buscada e valorizada seriamente. Temos, de fato, um compromisso com ela, porém quando agimos, esta palavra se transforma numa idéia abstrata e logo a descartamos porque, rapidamente, nos conectamos com as impossibilidades que a realidade nos apresenta. Mas será que a rapidez com que vemos e explicamos as impossibilidades não tem como pano de fundo idéias como esta, de que, por exemplo, “a teoria na prática é outra”? Se, por outro lado, conseguimos questionar esta espécie de verdade, abrimos um espaço para criar algo diferente. Não se trata, assim, de privilegiar a teoria em detrimento

da prática ou, simplesmente, optar pelo contrário. A idéia é a de flutuar entre estes dois pólos, compreendendo que, quando tomamos distância da prática, buscamos na teoria uma clareza maior para refletir e atuar. Quando atuamos e, por isso, estamos mergulhados em nossos fazeres, estes nos devem fazer sempre interpelar os nossos saberes.

Estas e outras questões foram se desenvolvendo e tomando forma para mim quando conheci Wittgenstein e Bakhtin, pensadores contemporâneos pertencentes, porém, a contextos culturais completamente diversos. O primeiro, pela via de uma filosofia de linguagem, durante uma primeira fase, teve seu pensamento ligado à matemática e à lógica e, na segunda fase, passou a investigar a linguagem cotidiana em seus variados usos. O segundo sempre se dedicou, como pesquisador, às manifestações artísticas pela via da crítica e análise literária.

Wittgenstein e Bakhtin desenvolveram suas idéias a partir de considerações sobre a linguagem e, se focalizarmos um determinado ponto da reflexão a que ambos se dedicaram, podemos dizer que a consideravam como uma *forma de ação*, como um aspecto da vida humana que tem significação apenas em relação a contextos de formas de vida humana. Eles foram os autores que embasaram o meu estudo em relação à produção de um conhecimento intersubjetivo, ou seja, uma construção de conhecimento coletiva. No entanto, pode-se mesmo dizer que a obra de ambos foi radical em suas contribuições quanto ao forte papel desempenhado pela linguagem, como prática social, na construção da experiência subjetiva. Atualmente, é para onde o meu interesse está voltado. Especificamente, o foco de análise, a partir de agora, estaria na relação que se estabelece entre a linguagem, como uma prática social, e a singularidade da experiência subjetiva. Por enquanto, é importante dizer que esta questão foi despertando meu interesse no diálogo que estabeleci com a teoria de linguagem de Wittgenstein e Bakhtin, justamente, ao perceber que, para eles, a interioridade da experiência subjetiva é considerada como um mito. Esta afirmação pode dar a impressão de que a intenção de continuar contando com a contribuição desses autores transforma a própria questão numa impossibilidade. Não é o caso, porém... Ela apenas pode requerer maiores explicações, bem como a habilidade de transitar por formas de pensamento em que os estranhamentos e as sutilezas não poderão ser desconsiderados.

No ponto em que estou agora, vejo que o meu estudo anterior, e o que pretendo desenvolver, me fez mergulhar num contexto de avaliações, questionamentos e dúvidas que incrementam o debate sobre a validade da ciência moderna, fundada na busca de um certo tipo de racionalidade. De fato, é impossível ignorar as implicações desse contexto, porque ele faz com que a particularidade do meu interesse seja entendida dentro do contexto maior do pensamento de nossa época.

Também é importante perceber que, quando falamos em crise dos fundamentos, estamos, na verdade, pondo em xeque uma matriz de pensamento que tem guiado a leitura que podemos fazer sobre a realidade. Porém, se, por um lado, o mundo de hoje nos provoca desorientação ao mostrar a insuficiência de nossos saberes, ele nos convoca para novas construções e entendimentos em relação à experiência humana na contemporaneidade.

Uma opção teórica que toma a linguagem como referência

O positivismo, ao final do século XIX, elegeu a Física enquanto ciência empírico-formal como paradigma para todas as ciências, inclusive as humanas e sociais: este paradigma garantiria o rigor necessário ao fazer científico. Mas, ainda no século XIX, surgiu uma discussão sobre a natureza e a metodologia das ciências humanas e sociais, que têm um mundo diverso, múltiplo de sentidos, o que exigiria dessas ciências uma reflexão que permitisse ao homem o entendimento deste mundo, bem como o entendimento de si mesmo. Assim, se as ciências humanas e sociais, tradicionalmente, se viram na dependência das ciências naturais, também no campo da filosofia da ciência, uma batalha livrou a investigação social dessa dependência. O argumento usado era o de que o conhecimento que os homens podem ter do mundo natural é diferente do conhecimento que podem ter de si mesmos, sobre sua natureza, suas criações e formas de vida. Porém, mesmo as ciências naturais, enquanto construções teóricas, começaram a ser vistas como *formas de discurso* que são produzidos por uma cultura determinada. A obra de Kuhn, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, de 1960, é citada como um marco na redefinição dessa visão. Kuhn contribuiu para a desmistificação da ciência, ao contestar a suposição de que os cientistas naturais teriam uma via de acesso privilegiado à realidade e a verdade.

Seu trabalho ajudou a desmontar a hierarquia tradicional das disciplinas em que a matemática está no alto, enquanto a crítica literária e a persuasão política estão na posição mais baixa. Acabou por romper com os cânones do raciocínio científico, ao dizer que o sucesso da ciência não se deve a aplicação de um método científico específico.

De todo modo, a problematização quanto ao acesso à realidade não propõe a desconsideração do que existe independentemente da linguagem. O próprio Kuhn se ocupou, principalmente, de discutir a participação da linguagem convencional na definição do que é considerado empírico. Assim, vários autores na filosofia das ciências naturais, influenciados pelas idéias de Wittgenstein e Kuhn, perceberam que não estavam lidando com objetos “naturais” e, por isso, se dedicaram a pesquisar de que diferentes formas a linguagem participa na descrição do que é considerado como realidade empírica. E essa análise mostrou que as ciências naturais dependem, igualmente, tanto da observação de fenômenos considerados naturais, como das de fatores sócio-políticos, na formulação e explicação de seus conceitos.

Não pude passar ao largo dos conceitos de verdade e realidade, por exemplo, para pensar na questão da produção de conhecimento. Elegi, como referência, a existência de duas concepções de linguagem científica, o objetivismo e o pragmatismo, vistas como dominantes e contrapostas no quadro contemporâneo (Coutinho, 1994). Essas concepções estão relacionadas, tanto com as ciências humanas e sociais, como também com as ciências naturais. No que se refere à concepção objetivista de linguagem científica, esta apresenta-se vinculada à *“noção de verdade em termos de correspondência com a realidade, e, portanto, está associada à busca, mesmo que essa seja vista em termos de sucessivas e problemáticas aproximações, do conhecimento do real”* (Coutinho, 1994, p.5). Dentro dessa visão, explicita-se um ideal de objetividade como condição de rigor e precisão na representação da realidade. Em relação à análise dos fenômenos, conjuga-se a idéia de busca por leis que estariam subjacentes, latentes à manifestação desses fenômenos submetidos à análise.

Tendo surgido no século XVII, com a formulação do projeto de ciência moderna, essa visão de ciência, na filosofia da linguagem do século XX, foi representada pelo empirismo lógico, pelo racionalismo crítico e, no caso das ciências humanas e sociais, também pelo estruturalismo. O movimento de tomar

por base a linguagem e não a consciência ou pensamento, na explicação do conhecimento, sobretudo do conhecimento científico, permitiu uma opção pelo objetivismo na busca da fundamentação da ciência³ (Marcondes, 1994).

Por outro lado, a concepção pragmática de linguagem científica vincula-se à noção pragmática de verdade, o que significa que, ao contrário da posição anterior, a linguagem científica não traduz a realidade objetiva, mas, sim, a codifica de determinada maneira, estando esta codificação articulada a determinados propósitos. Aqui, a questão do rigor científico está referido à consistência da justificação em relação à opção por determinadas sistematizações. Não cabe assim a idéia de objetividade como na concepção anterior, na medida em que se reconhece a possibilidade de que diferentes pressupostos (crenças) e diferentes interesses, permitem, quanto à interpretação dos fenômenos, uma diversidade de linguagens que são, ao mesmo tempo, descritivas e avaliativas. Nesse sentido, uma visão que se opõe ao ideal de objetividade, entende que não é possível falar de um único ideal de precisão e rigor, pois explicações precisas que servem a determinados propósitos na descrição dos fenômenos podem se tornar inadequadas em relação a outras perspectivas de interesse quanto à descrição. Do mesmo modo, como diferentes perspectivas justificam-se em termos de seus fenômenos de interesse, não faz sentido recorrer à existência de leis profundas, latentes que se referem aos fenômenos analisados. O que acontece, dentro dessa concepção, é o questionamento básico da visão representacional, objetivista de linguagem. Há uma crítica em relação à noção de verdade enquanto correspondência da linguagem com a realidade. Não se aceita a idéia de que a linguagem, como representação, espelhe a realidade objetiva. Essa crítica se baseia na impossibilidade do estabelecimento de critérios que possam definir uma correspondência “correta”, já que, por um lado, não é possível o acesso a uma realidade independente da linguagem e, por outro, há muitas linguagens possíveis, que se articulam com diferentes interesses e diferentes tipos de problema.

É importante dizer que, até quase o final do séc. XIX, a linguagem teve, relativamente, pequeno apelo e recebeu pouca atenção da reflexão filosófica (Baker e Hacker, 1984). Por um lado, a investigação filosófica em relação à

³É importante comentar que, ao se entender a construção do conhecimento a partir da relação sujeito-objeto, não se considera a questão de que o conhecimento está referido à linguagem como prática social.

linguagem comprometia-se a ser profilática: para penetrar na verdadeira estrutura de pensamento e, portanto, na verdadeira natureza das coisas, era preciso libertarmo-nos das ciladas da linguagem. Por outro lado, ela era considerada valiosa para a investigação filosófica porque era um guia para a natureza e estrutura das idéias e pensamentos aproximando-se, ela própria, da estrutura a qual representava. De todo modo, o estudo da linguagem significou, para a reflexão da principal corrente de filósofos pós-cartesianos, não mais que um útil instrumento para a verdadeira investigação filosófica em relação à natureza, poderes e limites da mente humana, de um lado, bem como em relação à natureza da realidade, de outro (Baker and Hacker, 1984). Fora isso, esse estudo alertava contra os enganos derivados do uso defeituoso das palavras ou mesmo contra os defeitos estruturais da linguagem a qual, apenas imperfeita ou confusamente, representaria o pensamento. Concebido, geralmente, como uma transação mental com idéias, o pensamento era visto como privado e independente da linguagem. Esta, por sua vez, era tida, simplesmente, como um veículo para a comunicação de idéias: como as idéias não se transferem por si mesmas de um sujeito para o outro, elas são representadas por palavras. Segundo Baker e Hacker (1984), a *Lógica de Port-Royal*, de 1662, o mais influente trabalho lógico até meados do século XIX, manifestou-se nesta direção e este quadro dominou o pensamento europeu desde então, vigorando, assim, a fundamental concepção biplanar de uma linguagem composta de palavras correspondentes a idéias, e de sentenças, correspondentes a concatenações de idéias em juízos. Neste contexto, o interesse dos filósofos pós-cartesianos ligados à tradição lógica em relação à linguagem estava voltado para o estudo dos conceitos e juízos.⁴ Nem mesmo Frege (1848-1925), considerado o fundador da moderna filosofia analítica⁵, contestou esta visão. Ele abordou os

⁴A idéia de que a lógica se ocupa com aspectos estruturais de linguagens, na medida em que é tipicamente concebida como o estudo de relações de derivabilidade e vínculos entre sentenças, é, especificamente, do séc. XX. A tradição lógica pós-cartesiana, com poucas exceções, não pensava a lógica como o estudo de uma linguagem e sua estrutura formal e sim como o estudo relacionado a conceitos e juízos (Baker e Hacker, 1984).

⁵A filosofia analítica entende o processo de análise como essencial para o método e o progresso filosóficos. A idéia comum aos filósofos analíticos era que a forma de superfície de uma linguagem pode esconder uma estrutura lógica profunda, o que por sua vez pode nos enganar quanto a essa estrutura (Blackburn, S. 1997).

Segundo Marcondes (2004), a filosofia analítica, ao surgir na passagem do século XIX para o XX, apresenta-se como uma explicação em relação a problemas ligados à filosofia da ciência e à teoria do conhecimento. Ao buscar uma definição que esclarecesse o sentido dos conceitos, entendidos como entidades lógico-lingüísticas, evitou o recorrente recurso a entidades psicológicas, como idéias e representações mentais, inacessíveis ao exame filosófico.

problemas da lógica, sustentando que a linguagem não codifica idéias, concebidas como objetos mentais mas, sim, conceitos e pensamentos concebidos como entidades independentes, platônicas. Frege manifestou-se, igualmente, a favor da emancipação da linguagem em relação ao pensamento, o qual era visto como prioritário, e não podia ser culpado pelos defeitos na linguagem.

A preocupação desta geração de filósofos pós-cartesianos com a linguagem era conseqüência de sua concepção em relação a esta, como um código interpessoal para a comunicação da linguagem independente dos pensamentos ou idéias.

Para Baker e Hacker (1984), esta doutrina de uma correspondência aproximada entre pensamento e linguagem e entre a realidade e tudo aquilo que é claro e distinto no pensamento, conteve as sementes da reflexão filosófica, especificamente, dos séculos XIX e XX. Porém, nesta época, foi raramente explicitada, profundamente, ou mesmo explorada⁶.

Como já foi dito, a lógica era considerada como uma ciência normativa de juízos e estudava as leis normativas do pensamento, ou seja, de que maneira as inferências deveriam ser conduzidas, o que deveria ser concluído das premissas dadas etc. Porém, permanecia a questão em relação ao que validaria essas leis normativas e como elas estariam relacionadas com as leis do pensamento humano. Ainda que essas leis tivessem sido reconhecidas como, de algum modo, necessárias, o que permanecia controvertido entre os escritores era a questão do que explicaria sua necessidade e quais seriam suas origens e natureza. Para Baker e Hacker, as alternativas que se apresentavam quanto a essa questão, na metade do século XIX, foram infelizes, pois as opiniões se dividiram entre o psicologismo e o platonismo. O psicologismo entendia que a natureza e estrutura da mente humana eram responsáveis pelas leis do pensamento. Estas eram determinadas subjetivamente, portanto. Porém, mesmo tendo assumido várias formas, o psicologismo não conseguiu explicar a relação existente entre o estudo do lógico sobre as leis normativas do pensamento e o estudo do psicólogo sobre as leis empíricas do pensamento. Falhou, também, em explicar como era possível

⁶Como exceção, contudo, pode-se citar Leibniz (séc. XVII) que, contrariamente à tradição prevalecente, pensava que se não houvesse signos, não poderíamos pensar ou concluir qualquer coisa inteligível (Baker e Hacker, 1984).

raciocinar erradamente, contrariamente, portanto, às formas de pensar determinadas pela natureza da mente humana.

A outra concepção, embora também visse a lógica como uma ciência normativa, não a considerava como o estudo do pensamento humano, mas, sim, como o de objetivas relações entre entidades independentes. Estas seriam concebidas não como idéias e, sim, conceitos, conteúdos de juízos ou proposições, entendidos como objetos abstratos e eternos. Para Frege, partidário destacado desta visão, as leis da lógica não eram para serem tomadas como verdade, mas como leis absolutas da verdade.

Segundo os autores, esta estratégia explicava o contraste entre as leis normativas do pensamento e suas leis psicológicas, porém, somente ao custo da aceitação de leis platônicas, envoltas em mistério.

Assim, diante dessas duas alternativas, psicologismo e platonismo, por esse tempo, com muito poucas exceções, nem lógicos nem filósofos pensaram que as leis da lógica poderiam estar enraizadas em convenções, essencialmente arbitrárias, para o uso de signos lingüísticos arbitrários. Tampouco pensaram que a lógica estava relacionada com a linguagem, salvo indireta e instrumentalmente.

Esta tarefa foi deixada para seus sucessores, em particular, o jovem Wittgenstein, cujo pensamento foi bastante inovador.

A contribuição do primeiro Wittgenstein para a filosofia do século XX

Para Wittgenstein, a lógica não era concebida como o estudo das relações de uma linguagem independente entre entidades abstratas nem o estudo das leis do pensamento mas, sim, como a investigação das formas fundamentais de qualquer sistema de representação simbólico. Pensava que a estrutura abstrata e lógica de uma notação conceitual correta revelaria a natureza essencial de qualquer sistema simbólico possível e sua relação com a representação da realidade. Assim, diferentemente de seus antecessores, pensava que a ordenação da linguagem ordinária era completamente lógica. Desse modo, então, a análise lógica não cria ordem aonde, previamente, não existia uma ordenação, ela põe manifesto o que já existia, ainda que oculto na complexidade da linguagem ordinária (Teófilo Urdanoz, O.P., 1984). Sua investigação em direção a uma notação ideal não era considerada um progresso em relação a qualquer linguagem natural, mas buscava

trazer à luz o que estava escondido em seu simbolismo. Os problemas surgiam de uma má compreensão da linguagem pelo desconhecimento de sua forma lógica autêntica e da maneira pela qual se relaciona com o real.

Para Wittgenstein, em sua primeira fase de pensamento, a essência da representação está na descrição, na representação de um estado de coisas por meio de uma proposição⁷. Na medida em que nós descrevemos como as coisas são na realidade por meio de proposições (concebidas como sentenças com significado), a proposição mais simples deve conter as características essenciais requeridas para a descrição. Assim, por meio da investigação da essência de uma proposição elementar, se conseguirá a essência de toda descrição que, por sua vez, se apropriará da essência do mundo. Em seu entendimento, a investigação em direção à essência de uma proposição revelaria a natureza e os limites da linguagem, os limites de todos os mundos possíveis e os limites do pensamento, já que pensamento também é representação. Na lógica das proposições se expressa a lógica da linguagem, assim como toda a lógica do pensamento. Na verdade, o pensamento, as proposições e a linguagem se fundem em uma só imagem dos fatos, que é a figura lógica da realidade, de modo que o pensamento, para Wittgenstein, fica fechado nas estreitas malhas da linguagem proposicional e sua capacidade figurativa.

Em sua obra, o *Tractatus Logico-Philosophicus*, expõe a idéia (que compartilhava com Frege) de que a forma gramatical e a forma lógica da linguagem não coincidem. Assim, as proposições que possuem, verdadeiramente, um sentido são aquelas que funcionam como a imagem de fatos, descrevendo de modo verdadeiro ou falso o real. Uma das suposições básicas do *Tractatus* é, precisamente, a idéia de um isomorfismo entre a linguagem e a realidade. É deste modo que a linguagem representa o real, na medida em que a proposição é a imagem de um fato. Assim, a verdade ou falsidade de uma proposição é avaliada segundo sua correspondência com um estado de coisas existente.

Esta doutrina, de um estrito isomorfismo entre sentenças completamente analisáveis e a realidade, ou seja, de uma interna e necessária relação entre a sentença e o que ela representa, como uma consequência de convenções arbitrárias foi, certamente, nova. Assim, todas as verdadeiras proposições da

⁷Para Wittgenstein, proposição é uma imagem ou modelo da realidade.

lógica não descrevem, a exemplo do que pensava Frege, relações fundamentais entre entidades abstratas mas são, simplesmente, conseqüências de nosso simbolismo convencional para a composição de proposições. Tal concepção convencional de verdade lógica dispersou as nuvens de mistérios psicologistas e platonistas que sempre envolveram a noção de necessidade lógica. Esta, para Wittgenstein, era meramente uma conseqüência de nossas convenções arbitrárias de sintaxe lógica para a composição de proposições.

Segundo Baker e Hacker (1984), os sucessores de Wittgenstein, primeiro os positivistas e depois os teóricos do significado, aceitaram a maioria de suas idéias da primeira fase. Porém, o próprio Wittgenstein repudiou a maior parte delas e, embora tivesse tentado corrigir a direção que, segundo ele, erradamente, indicou aos que o seguiram, não foi bem sucedido.

O pensamento do primeiro Wittgenstein, que se caracterizou por usar a lógica formal na interpretação das linguagens naturais⁸, marcou a filosofia do século XX. Porém, é impressionante constatar que seu pensamento, em sua segunda fase, também marca a filosofia desse século, ao desconsiderar a lógica como linguagem ideal para a solução das questões filosóficas. Também é muito interessante perceber que o trabalho de desmistificação de Wittgenstein, em relação à atividade filosófica, pode nos atrair por conta de uma aparente simplificação. Porém, se há lugar para esta palavra, em se tratando de Wittgenstein, é só, para logo em seguida, mergulharmos no campo extremamente complexo do seu pensamento.

A revisão do segundo Wittgenstein

Segundo Hacker (2001), é fácil ficar com a impressão de que Wittgenstein é o modelo de um filósofo destrutivo, impressão esta à qual o próprio filósofo sucumbiu e, às vezes, chegou a cultivar. Isso pode ser explicado pelo fato de que os anos de 1929-31 foram aqueles durante os quais ele desmantelou o *Tractatus* e, com ele, o entendimento que formava a grande tradição filosófica européia sobre metafísica, ontologia e lógica. A tarefa de criticar a tradicional concepção da

⁸A linguagem natural pode ser definida como qualquer linguagem falada que, diferentemente das linguagens artificiais, não possui uma sintaxe ou um conjunto de regras construídas em função de objetivos teóricos (Blackburn, S. 1997).

lógica, vista como uma ciência das leis mais gerais do pensamento ou como os mais gerais fatos do universo, conforme pensavam Frege e Russel, já tinha sido empreendida no *Tractatus*. Porém, ele mesmo ainda continuava manifestando a idéia de que a lógica é “transcendental” e só depois de 1930 essa idéia foi abandonada.

Hacker comenta que muito desse matiz negativo aparece em *Investigações Filosóficas*, ainda que, por mais de quinze anos, o filósofo tenha realizado uma grande tarefa, ao construir um trabalho filosófico de elucidação. Para Hacker, portanto, ao lado da demolição, quanto a ilusão filosófica em relação à lógica, à matemática e à filosofia da psicologia, Wittgenstein nos oferece numerosas revisões quanto à lógica gramatical de conceitos problemáticos, esforçando-se para estabelecer conexões conceituais, as quais, recorrentemente, estamos propensos a desconsiderar. Assim, a filosofia do segundo Wittgenstein se dedica a descrever os usos das nossas mais variadas expressões na dependência de contextos de vida concretos, analisando a maneira pela qual elas estão integradas às ações, as pressuposições do seu uso e suas relações de implicação, bem como a sua compatibilidade ou incompatibilidade com outras expressões. Esta “análise conectiva” pretende nos oferecer uma revisão quanto ao uso de nossas palavras. Pois, para Wittgenstein, investigar a clareza de uma representação, produzia precisamente o que, para ele, era de importância fundamental, ou seja, o entendimento que consiste em ver conexões e, por isso, nos habilita a achar nosso caminho em meio a rede da linguagem. O filósofo considerava que esse emaranhado da linguagem é característico da confusão conceitual e da perplexidade filosófica. Desse modo, promover tal clareza na representação de algum segmento de nossa linguagem para elucidar formas conceituais filosoficamente problemáticas, é uma realização construtiva e positiva que complementa a tarefa crítica de desfazer a ilusão e a mitologia filosóficas, além de dispersar confusões conceituais.

Para Hacker (2001), há outros aspectos que mostram que a filosofia do último Wittgenstein não deve ser vista como destrutiva e negativa. Pelo contrário, ela se manifesta como uma vigorosa tentativa de proteger e conservar um domínio de conhecimento e forma de compreensão, da erosão e distorção pelo espírito científico e, assim, pode-se ver a tarefa filosófica de Wittgenstein como uma defesa da autonomia do conhecimento humanístico contra a intrusão das ciências

naturais. Hacker considera a doutrina da homogeneidade metodológica do conhecimento científico e humanístico equivocada. Por “estudos humanísticos”, propõe que se entenda uma gama de disciplinas intelectuais que estudam o homem como um ser cultural, social e histórico, o que inclui partes da psicologia e lingüística, história, antropologia e ciências sociais, bem como aquelas disciplinas que estudam os produtos culturais do homem, tais como, o estudo da literatura e das artes. Para ele, a Doutrina da Unidade da Ciência⁹, vigorosamente proposta pelos positivistas lógicos do começo do século XX, com raízes no positivismo do século IX e, antes disso, no período pós-cartesiano, é uma forma de cientificismo¹⁰, na medida em que atrela a metodologia do estudo do homem ao modelo científico de conhecimento.

Hacker chama atenção para o fato de que, embora os fenômenos psicológicos e sociais possam não ser, dentro de uma certa visão, em princípio, lógica e ontologicamente redutíveis aos fenômenos físicos, a estrutura lógica da explicação nos estudos humanísticos, em particular a explicação do pensamento e da ação humanos, se mostra a mesma daquela que é característica das ciências naturais. Dessa maneira, é comum que a explicação psicológica do pensamento e da ação humana seja causal e o entendimento científico do comportamento humano requeira o conhecimento de causas e leis causais subjacentes que o determinam. Como conseqüência, o campo de estudo do homem como um ser cultural, social, histórico e usuário da linguagem aparece, metodologicamente equivocado, como se fosse uma parte do estudo da natureza.

Wittgenstein não estava diretamente preocupado com a questão do status do estudo do homem nas disciplinas humanísticas. Conforme nos diz Coutinho (1988), a grosso modo, *o objetivo de Wittgenstein pode ser identificado com a tarefa atribuída por ele à filosofia, ou seja, a ordenação do nosso conhecimento sobre o uso da linguagem para que pudéssemos definir, assim, o que poderia ser dito sobre o mundo.*

Para Hacker (2001), sua principal preocupação, por todo o seu percurso filosófico, foi com a natureza da representação, em particular com a representação

⁹Segundo Hacker (2001), Descartes adotou a visão de Unidade da Ciência, com a metafísica como a raiz de todo conhecimento, a física o tronco, a medicina, a mecânica e os princípios morais, as ramificações.

¹⁰Por cientificismo, Hacker entende a extensão *ilícita* dos métodos e formas de explanações das ciências naturais.

lingüística e, daí, com o sentido e a intencionalidade. Este interesse o levou a investigar conceitos psicológicos, bem como o caráter lógico de explicações da ação humana e, com isso, o resultado dessas investigações tiveram, e têm tido, profundas implicações para os estudos relativos ao homem. Nesse sentido, pode-se dizer que Wittgenstein oferece as linhas mestras para um tipo de filosofia antropológica e, por consequência, as fundações para o entendimento filosófico dos estudos humanísticos. Sob esse aspecto, seu trabalho se constitui como uma defesa, muito necessária, contra o ilegítimo abuso da ciência em relação àquelas disciplinas que se dedicam ao entendimento de nós mesmos, nossa cultura e nossa sociedade. Afinal, há outras formas de investigações racionais que, ao conceber o homem como um ser cultural e social, desenvolve formas de entendimento e explicações alheios aos da ciências naturais¹¹. Há outros domínios de investigação em relação aos quais isso também é verdade, como, por exemplo, no domínio do conhecimento estético, no entendimento dos mitos e rituais e, também, no da reflexão filosófica.

Para Hacker, o mais característico movimento filosófico do século XX foi o da filosofia analítica e a escola analítica do positivismo lógico, líder dos anos entre as duas guerras, postulava a concepção científica do mundo. Seus principais representantes, matemáticos e físicos, se auto proclamavam herdeiros dos ideais do Iluminismo. Essa escola não levou em conta vozes dissidentes, tais como a da tradição hermenêutica e a dos contra iluministas, os alemães românticos. Hacker comenta que a impotência da visão hermenêutica, ao falhar em dar uma explicação filosoficamente coerente para muitas das suas concepções foi, em parte, uma consequência da falta de uma filosofia da linguagem e filosofia da psicologia adequadas, o que veio acontecer com a contribuição filosófica do segundo Wittgenstein.

Segundo Edwards (1982), o fundamental do criticismo filosófico de Wittgenstein, em sua segunda fase, não foi nenhuma tese filosófica dele mesmo e, sim, uma aversão à forma de vida caracterizada pela filosofia metafísica. De fato, é interessante notar que os conceitos criados por ele não pretendem compor uma teoria sobre alguma realidade específica. Na verdade, eles propõem “um modo de

¹¹Como já foi dito no começo deste trabalho, a contribuição da análise conceitual de Wittgenstein, além de favorecer a autonomia das descrições relativas ao estudo do homem, revela as falhas da tese da Unidade da Ciência dentro do próprio domínio das ciências naturais.

ver”, formulam um convite para se pensar de uma outra maneira. Assoun (1988) comenta que seu projeto, neste sentido, estaria ligado à desconstrução de um projeto de pensamento dominante e estabelecido. Este autor traz para sua argumentação duas citações de Wittgenstein, uma retirada do livro *Remarques mêllées* e outra de *Leçons sur l' esthétique* : “Levantar um edifício não é o que me interessa. O que me interessa é ter diante de mim, transparentes, os fundamentos de edifícios possíveis”¹² (Wittgenstein, em *Remarques mêllées*, 2002, p. 28).

“Mudar o estilo de pensar, é o que conta dentro do que eu faço e persuadir as pessoas a mudarem seus estilos de pensar, é o que conta dentro do que eu faço”¹³ (Wittgenstein, em *Leçons sur l' esthétique*, 1992, p. 64).

Por volta de 1934, Wittgenstein parece se dar conta dos problemas desta tradição a qual passa a criticar, quando diz: “Ao meu pensamento, tanto quanto ao de todo outro homem, aderem os vestígios ressecados de velhas idéias (mortas)”¹⁴ (Wittgenstein, em *Remarques mêllées*, 2002, p. 79).

Em 1944, Wittgenstein também reconhece: “Será difícil seguir meu modo de exposição: porque ele diz algo de novo, mas ao qual as antigas carcaças permanecem coladas.”¹⁵ (Wittgenstein, *Remarques mêllées*, 2002, p. 107)

Apesar de sua reflexão estar ligada à tradição filosófica da lógica, entendida como uma linguagem ideal, ele rompe com essa tradição ao transferir seu interesse para a linguagem ordinária. Ao se dedicar a analisá-la, Wittgenstein percebe que a *multiplicidade de significados de seus termos é derivado de seu uso* e isso faz com que se oponha à antiga doutrina de uma linguagem ideal, logicamente perfeita. O filósofo critica, assim, sua postura anterior, dizendo que ela era uma ilusão nascida daquela lógica da proposição como algo único e extraordinário que se queria purificar para que se refletisse, fielmente, o pensamento e os fatos. Desse modo, em sua primeira fase, em sua obra, o *Tractatus*, Wittgenstein procurava examinar a linguagem para além de sua aparência, em direção à sua estrutura latente, revelando, assim, sua lógica

¹²“Elever un édifice cela ne m'intéresse pas. Ce qui m'intéresse est d'avoir devant moi, transparents, les fondements des édifices possibles.”

¹³“Changer le style de pensée, c'est ce qui compte dans ce que je fais et persuader les gens de changer leur style de pensée, c'est ce qui compte dans ce que je fais.”

¹⁴“À ma pensée comme à celle de tout homme adhérent les vestiges desséchés des idées anciennes (mortes).”

¹⁵“Il sera difficile de suivre mon mode d'exposition; car il dit quelque chose de nouveau, mais à quoi les anciennes coquilles restent collés.”

subjacente, o que o guiaria na direção de uma notação ideal. Porém, em sua última fase, ele rejeitou a idéia de formular um correto ponto de vista e passou a concentrar-se numa cuidadosa discussão sobre nosso uso ordinário da linguagem.

A noção mais básica que Wittgenstein procura derrubar é a idéia de que nomes designam objetos na realidade. Nas *Investigações Filosóficas*, o filósofo começa se reportando a um texto de Sto. Agostinho, em *Confissões*, no qual ele conta que aprendeu, como criança, a linguagem dos adultos, guardando os nomes e observando os objetos designados pelos diversos termos que eles, adultos, iam pronunciando. Assim, ia entendendo as realidades representadas por aqueles signos e se servia deles para expressar seus desejos, articulando as palavras aprendidas.

Wittgenstein comenta que Sto. Agostinho acreditava que aquilo caracterizava a essência da linguagem, ou seja, que as palavras nomeavam objetos, sendo que as proposições são compostas de tais palavras nomeadoras. Para o filósofo, esta é a origem da idéia de que cada palavra tem uma significação ligada a ela, que seria o objeto que a ela se refere. Para ele, esta concepção de linguagem não é satisfatória, pois é muito limitador dizer que a aprendizagem da língua consiste em conhecer palavras que nomeiam objetos da realidade. Afinal, conhecer os nomes de uma linguagem não equivale a saber falá-la. Conforme já foi mencionado, na Teoria Pictórica do Significado do *Tractatus*, o nome, ao mostrar um objeto, o dava a conhecer, determinadamente, como sua figura na realidade. E é, justamente isto, o que combate, agora, Wittgenstein.

Com esta nova teoria de linguagem, fica eliminada, de vez, toda uma ordem de conhecimento essencial, superior a da linguagem cotidiana em seus variados usos. Não há, assim, uma forma lógica, a priori, nem uma linguagem ideal; só uma multiplicidade de linguagens, cada uma com sua própria lógica e que não têm nada em comum entre si, nem se unem numa linguagem superior da qual dependem, nem apontam para uma realidade que se oculta por trás dela. Wittgenstein, com sua nova filosofia, rompe com seu pensamento anterior e com todo o pensamento tradicional relativo à *teoria representacional da linguagem*. Sua revisão filosófica, tendo a linguagem como eixo, reordenou o entendimento sobre a produção do conhecimento, ao constatar a impossibilidade do acesso a uma realidade independente da linguagem. Indo mais além, ao

reconhecer a prática de uma infinidade de linguagens, percebeu sua vinculação a diversos interesses e intenções.

É muito importante mencionar a ruptura de Wittgenstein com a primeira fase de seu próprio pensamento porque, como nos diz Coutinho (1994), o que nela está implicado é a contraposição de visão pragmática e visão representacional e esta forma de problematização só foi tematizada no decorrer do séc. XX. Para a autora,

“O que essa caracterização de visão representacional envolve é a própria proposta de “representação” — seja esta formulada em termos de conhecimento ou em termos de linguagem — de objetos que possam ser considerados em termos materiais, lógicos ou psíquicos. Em outras palavras, envolve qualquer demarcação bi-planar entre linguagem/realidade, sentido/referência, significante/significado etc.” (Coutinho, 1994, p. 64).

O jogo de linguagem como um conceito chave na filosofia do segundo Wittgenstein

O jogo de linguagem é um conceito chave no pensamento de Wittgenstein em sua segunda fase e ele o introduz, dizendo que estes jogos são as formas de linguagem com as quais uma criança começa a falar. Para ele, estudá-las é estudar primitivas formas de linguagem e primitivas linguagens, o que traria a grande vantagem de se perceber que nelas, estas formas de pensar aparecem sem o confuso pano de fundo de processos de pensamento mais elaborados e complicados. Assim, quando olhamos para estas simples formas de linguagem, nosso entendimento sobre o uso de nossa linguagem ordinária se transforma, na medida em que o que vemos são atividades, reações, que são claras e transparentes. Por outro lado, reconhecemos, nestes processos simples, formas de linguagem que não são separadas por uma ruptura de nossas formas de linguagem mais elaboradas: vemos que podemos construir formas mais complicadas a partir das mais primitivas, acrescentando, gradualmente, novas formas (Wittgenstein, 1965). Assim, já em meados dos anos trinta, podemos falar da concepção wittgensteiniana de *linguagem como forma de vida*.

Wittgenstein chama as regras para o uso das palavras e expressões de gramática de uma linguagem: como estas não têm um só uso essencial a elas, seu

significado vem dos sistemas concretos ou jogos de linguagem em que nós as empregamos, ou seja, seus significados se manifestam em suas condições de uso. Este é o sentido da *linguagem como parte de uma forma de vida*, outro sinal incontestável e característico do pensamento do segundo Wittgenstein. Como nos lembram Backer e Hacker (1984), sendo os critérios que regulam os nossos jogos de linguagem construídos em contextos sociais concretos, a análise de uma linguagem envolve a abrangência de um todo social que existe em práticas de uma comunidade e não, somente, um objeto psicológico que existe “entre as orelhas de um falante”.

Para Wittgenstein, o conceito de significado está ligado à possibilidade de se estabelecer um padrão de correção para o uso da palavra em contextos específicos, entre audiências específicas. Assim, redefine o conceito de significado, não em termos de regras que fariam a ligação entre palavras e objetos, mas em termos de como as pessoas usam essas palavras, analisando as condições sob as quais elas deveriam ser usadas (Coutinho, A., 1988). A redefinição do conceito de significado envolve a redefinição do conceito de compreensão: como o significado não é predeterminado por regras isoladas mas, sim, por regras que regem as práticas lingüísticas de uma comunidade, usar uma palavra corretamente é o critério de compreensão. Dessa maneira, uma pessoa manifesta seu entendimento em relação a uma expressão pelo uso que faz dela. Para Wittgenstein, a compreensão se assemelha mais a uma habilidade, ou ao domínio de uma técnica, do que a uma experiência mental; pois esta não é suficiente para explicar a correção quanto ao uso de palavras ou expressões, embora a compreensão possa vir, freqüentemente, acompanhada por uma experiência mental. Desse modo, são as práticas de uma comunidade lingüística que estabelecem os padrões para o uso de palavras e expressões e a própria linguagem é concebida como uma prática social. Assim,

“aprender uma linguagem é ser introduzido em uma multiplicidade e diversidade de regras que governam uma comunidade lingüística. As regras são explícitas e implícitas: elas constituem as convenções sociais – instituições, atitudes, crenças, valores, intenções, comportamentos, etc. – de uma certa forma de vida” (Coutinho, 1988, pág. 9).

A própria noção de jogo de linguagem fortalece a idéia de que as expressões lingüísticas, somente podem ser entendidas se percebemos como elas

estão integradas em padrões de atividade. Por isso, podemos dizer que são inumeráveis os jogos de linguagem, segundo as variadíssimas funções de utilização de nossas palavras e expressões para os diferentes fins de nossa vida. Assim, tais jogos não são estáveis e, sim, variáveis: podem nascer uns e morrer outros. Os jogos de linguagem constituem diferentes formas de vida e variam segundo estas. São também comparados, por Wittgenstein, a um jogo de xadrez: para compreender o que é uma peça de xadrez deve-se compreender o jogo em seu conjunto, as regras que o definem e o papel da peça no jogo. Do mesmo modo, o significado de uma palavra é seu lugar em um jogo de linguagem. Usar uma oração é, por analogia, como fazer uma jogada de xadrez seguindo as regras. Assim fala Wittgenstein dos jogos de linguagem:

“Mas quantas espécies de frases existem? Porventura asserção, pergunta e ordem?-- Há inúmeras de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego do que denominamos “signos”, “palavras”, “frases”. E essa variedade não é algo fixo, dado de uma vez por todas; mas, podemos dizer, novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem surgem, outros envelhecem e são esquecidos.

A expressão “jogo de linguagem” deve salientar aqui que falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida.

Tenha presente a variedade de jogos de linguagem nos seguintes exemplos, e em outros:

Ordenar, e agir segundo as ordens--

Descrever um objeto pela aparência ou pelas suas medidas

Produzir um objeto de acordo com uma descrição (desenho)--

Relatar um acontecimento--

Levantar uma hipótese e examiná-la--

Apresentar os resultados de um experimento por meio de tabelas e diagramas--

Inventar uma história; e ler--

Representar teatro--

Cantar cantiga de roda--

Adivinhar enigmas

Fazer uma anedota; contar--

Resolver uma tarefa de cálculo aplicado--

Traduzir de uma língua para a outra--

Pedir, agradecer, praguejar, cumprimentar, rezar.

É interessante comparar a variedade de instrumentos da linguagem e seus modos de aplicação, a variedade das espécies de palavras e de frases com o que os lógicos disseram sobre a estrutura da linguagem (Inclusive o autor do *Tractatus Logico-Philosophicus*) (Wittgenstein, 1996, n. 23, pág. 27).

Nunca é demais lembrar que a noção de regras, característica do pensamento de Wittgenstein em sua segunda fase, rompe com a idéia de uma linguagem ideal e percebe que a multiplicidade de linguagens está ligada a

diferentes perspectivas de interesse. É nesse sentido que devemos entender a reflexão do segundo Wittgenstein, ao procurar nos mostrar que as regras para o uso de palavras e expressões não são uma representação de uma realidade objetiva subjacente:

“Na medida em que há um número indeterminado de linguagens — refletindo diferentes convenções compartilhadas por comunidades sócio-culturais e científicas — e ninguém tem acesso a uma realidade “em si”, deixa de fazer sentido a própria discussão de critérios para o estabelecimento de correlações corretas (Coutinho, 1994, p. 66).

Poderíamos nos perguntar sobre o rigor que é concebido dentro desta visão de linguagem científica. Porém, como já foi exposto no início, este seria definido em termos de justificação, já que não poderíamos contar com uma referência fora da linguagem, ou seja, fora de uma descrição, que pudesse estabelecer e definir o uso que fazemos dos conceitos. Dito de outro modo, os próprios conceitos são vistos como ferramentas construídas para dar conta das várias intenções descritivas. Mas não é mesmo verdade que os conceitos adquirem inteligibilidade dentro dos jogos de linguagem das diferentes teorias? Para Wittgenstein, a análise destes jogos de linguagem nos permitiria avaliar a consistência do que eles propõem, em termos de descrição, em relação a qualquer realidade que se pretenda descrever.

Na verdade, o que parece uma simplificação no que diz respeito ao compromisso com o rigor teórico, nos exige muito mais cuidado, na medida em que a complexidade de novas questões se apresentam para nós. Assim, quando abrimos mão da *verdade* do modo que é descrita pela *concepção objetivista de linguagem científica*, estamos rompendo com um modo de pensar no qual fomos formados. Nesse sentido, trazer a discussão teórica para o campo da linguagem, significa abdicar de leis latentes ou transcendentais às quais pudéssemos recorrer para justificar a nossa argumentação: não é verdade que, por isso, podemos dizer qualquer coisa. Aqui, a novidade, que exigiria de nós um exercício, seria a de pensar que “*as regras construídas em diferentes comunidades linguísticas — socioculturais ou científicas — nos ensinam o que é justificação e, desse modo, o que são diferentes formas de ‘certeza’*” (Coutinho, 1994, p. 64). Dito de outro modo, as regras que regulam o uso das palavras e expressões oferecem as condições de análise quanto a correção de seu emprego. Assim, os conceitos que

são construídos dentro de cada teoria, encontram as condições necessárias e suficientes no jogo de linguagem da própria teoria, que provê um padrão de correção para os seus usos. É importante dizer que, dentro desta visão, as regras que regulam o uso de palavras e expressões não são estabelecidas a partir de um único ideal de precisão ou rigor. Neste caso, dizer que os padrões de precisão são relativos mostra a crença de que a precisão que pode ser necessária e útil para certos propósitos pode ser problemática para outros¹⁶.

Ao assumirmos a idéia de que não há uma uniformidade subjacente nas regras que governam o uso de palavras e expressões, mergulhamos na complexidade da formação das linguagens naturais: a multiplicidade dos jogos de linguagem surgem das funções que ocupam na vida cotidiana das comunidades lingüísticas, sejam estas socioculturais ou científicas. Como já foi mencionado, entende-se, assim, que o sentido da linguagem é definido pela complexidade das convenções sociais que regulam as diferentes comunidades lingüísticas, ou seja, a construção do sentido envolve todos os aspectos que caracterizam uma cultura: as convenções sociais (em termos de formas de organização social, crenças, valores, intenções, comportamentos) são as próprias regras que definem o sentido da linguagem. Mais ainda, o seu sentido, que inclui dimensões verbais e não verbais, na medida em que envolve tal complexidade de convenções sociais, passa a ser visto como prática social.

No artigo *Repensando a questão da subjetividade*, Coutinho (1994) cita Rorty para desenvolver uma argumentação que pode ser útil como ilustração do que foi dito acima. Vejo-a como um exemplo para mostrar que as formas de vida que se conectam a uma certa maneira de pensar, de algum modo, “preparam” a criação dos conceitos ao longo da história:

“Descartes e Kant foram persuasivos para seus contemporâneos porque, como aponta Rorty, a partir de diversas dimensões que definiram historicamente uma determinada concepção de mental, foi-se estruturando uma determinada forma de subjetividade e de sua fundamentação. Tais noções, embora tenham sido sistematizadas pelo discurso de alguns filósofos, não podem ser reduzidas ao discurso destes. Elas fazem parte de uma visão social mais ampla e vão,

¹⁶É importante perceber que esta argumentação se coloca desta maneira dentro de um contexto de ruptura de pensamento: Wittgenstein passa a considerar que a linguagem formal é uma entre outras, ou seja, ela não representa nenhum progresso em relação às linguagens naturais (cotidianas e científicas). Assim, se a linguagem formal pode ser muito útil para certos propósitos pode ser mesmo deficiente para outros.

posteriormente, se difundir nas mais diferentes práticas cotidianas e científicas. Elas vão fazer parte da constituição das diversas formas de individualismo, das diversas formas de institucionalização da vida social, das diferentes linguagens científicas etc. Por exemplo, são tais noções de subjetividade e fundamentação que vão justificar e definir o projeto de ciência moderna, a definição de sujeito da utilidade e as correlatas noções de mercado e cidadania, a noção do sujeito idiossincrático com acesso privilegiado à sua experiência interna que é correlato às teorias “psi” e às próprias teorias sobre a linguagem etc. Enfim, embora de forma progressivamente diversificada e complexa, tais noções de subjetividade e fundamentação vão marcar o que passou a ser definido como realidade objetiva e subjetiva, constituindo mesmo os aspectos centrais do processo civilizatório ocidental nos últimos séculos (Coutinho, 1994, p.96).

Qual seria o valor da contribuição de Bakhtin nesse contexto de idéias?

Para começar, precisamos reconhecer Bakhtin como um intelectual que se dedicou ao estudo das artes, mais especificamente à literatura, como produto cultural humano. Assim, na linha do que foi dito anteriormente, sua contribuição ampliou a compreensão do próprio homem como “alma languageira”, portanto, criativa e em constante construção.

Foi uma agradável surpresa encontrar no livro de Emerson (2003), uma comparação da autora entre Bakhtin e Wittgenstein para comentar que o primeiro(!) era fascinado por modelos científicos e, tendo amadurecido numa época fascinada por manipulações numéricas e classificações, séries, conjuntos e pela aparição da sociologia como atividade profissional, procurou estabelecer uma filosofia moral rigorosa para competir com a dos alemães. A autora comenta que números são compatíveis com grades e estruturas e, da mesma forma que Wittgenstein na segunda fase do seu pensamento, Bakhtin teve em mente manter o princípio do “relacionismo”, sem, no entanto, compactuar com o estruturalismo sistemático. Dito de outro modo, ele teria se dedicado a enxergar uma forma de estabelecimento de conexões sem que estas estivessem organizadas num sistema para serem reconhecidas como válidas (Emerson, 2003 p.194).

No prefácio à edição francesa de *Estética da criação verbal* (2003), Todorov, ao reconhecer em Bakhtin uma das figuras mais fascinantes e enigmáticas da cultura europeia de meados do século XX, reconhece também que seu pensamento coloca um problema ao apresentar diferentes Bakhtin, no sentido de que diferentes desdobramentos podem ser percebidos como consequência de

suas contribuições. Como diz Freitas (1996), Bakhtin é um autor que permite muitas entradas, na medida em que seus estudos abarcam muitas áreas do saber (a lingüística, a crítica literária, a semiótica, a antropologia, a cultura, a filosofia, a estética, a teologia, a psicologia e a psicanálise), mediada por sua concepção de linguagem como produção de sentido, que funciona como uma chave para abrir os caminhos de investigação por entre inúmeros campos do conhecimento.

Na tentativa de ampliar a compreensão de Bakhtin em seu contexto de idéias, sem impor ao seu pensamento uma unidade que ele não tem, Todorov (2003) propõe que pensemos nele como diferentes linguagens ou períodos. Assim, nomeia um desses períodos como sociológico ou marxista em que Bakhtin faz a crítica da psicologia ou da lingüística subjetivas, que desenvolvem suas teorias como se concebessem o homem sozinho no mundo. Também se contrapõe às teorias empiristas que se limitam ao conhecimento dos produtos observáveis da interação humana. Ao contrário dessas visões, ele afirma o caráter primordial do social, no qual a linguagem e o pensamento, constitutivos do homem, são necessariamente intersubjetivos.

Inicialmente, Bakhtin (1995) expõe as dificuldades que existem, quando se busca definir o objeto real da filosofia da linguagem. Segundo ele, quando se tenta abordá-lo como a um complexo passível de objetivação, de definição e observação, perde-se a própria essência do objeto de estudo, qual seja, sua natureza semiótica e ideológica. Não se trata, assim, de eleger para estudo a face sonora do signo lingüístico, ou seja, o som, como fenômeno isolado, e pensar que estamos lidando com a linguagem. E, para Bakhtin, este estudo, na lingüística, ocupa um lugar proporcionalmente exagerado. Também não basta juntar a este estudo a atividade mental dos falantes, pois estaremos diante de processos psicofísicos entre sujeitos. É preciso, fundamentalmente, conceber a linguagem inserida na esfera única da relação social organizada. Assim é, que a unicidade do meio social e do contexto social imediato são condições absolutamente indispensáveis para que, verdadeiramente, estejamos diante de um fato de linguagem.

Bakhtin identifica e critica duas tendências principais do pensamento filosófico lingüístico, ou seja, duas orientações principais, quando se trata de focalizar a linguagem como objeto de estudo: a do subjetivismo idealista e a do

objetivismo abstrato¹⁷. É importante registrar que as suas idéias em relação à linguagem também se desenvolvem num contexto de ruptura com uma tradição de pensamento. Assim, é interessante vê-lo buscar as origens dessa tradição no racionalismo dos séculos XVII e XVIII. Para ele, uma das características de toda corrente racionalista é o paralelo que se estabelece entre o código lingüístico e o código matemático, para o qual o que está em questão é a relação de signo para signo no interior de um sistema fechado e integrado. Para Bakhtin, isto se constitui num grande problema e ele se afasta desta perspectiva, ao identificar em Saussure a mais notável expressão contemporânea do objetivismo abstrato¹⁸. De outro modo, Bakhtin traz uma perspectiva de análise diferente, ao considerar, por exemplo, que o sistema lingüístico é o produto de uma reflexão sobre a língua. Para ele, porém, o falante nativo, ao servir-se da língua para expressar-se, utiliza-a em função de suas necessidades enunciativas num dado contexto concreto. Daí que *o centro de gravidade da língua não se encontra na conformidade à norma da forma utilizada, mas, sim, na nova significação que essa forma adquire no contexto*. Desse modo, a forma lingüística não importa como código estável e, sim, como signo sempre variável e flexível, adequado às condições de uma situação concreta. O essencial, assim, é perceber a enunciação dentro de um contexto concreto preciso: somente aí, é possível reconhecer seu caráter de novidade e não, simplesmente, sua conformidade à norma. A este respeito, é importante dar voz ao próprio Bakhtin:

¹⁷(cf. Albuquerque, 1998) Todas as características da contribuição teórica de Bakhtin foram explicitadas na dissertação de mestrado já mencionada. A partir desta referência, o que for retomado neste estudo estará diretamente ligado ao novo foco de interesse.

¹⁸Saussure estabelece uma diferença entre a linguagem, a língua, como sistema formal, e a fala, como o ato de enunciação individual. Considera que a língua e a fala são elementos constitutivos da linguagem, a qual engloba todas as manifestações que fazem parte da comunicação lingüística. Por isso mesmo, ela não pode ser, para Saussure, o foco da lingüística: é difícil não se perder em sua composição contraditória, pois, falta-lhe unidade interna e independência quanto a suas leis. A linguagem, por ser heterogênea e multiforme, pois participa de vários domínios (físico, fisiológico e psíquico), possui ainda uma dimensão social e outra individual, o que torna difícil sua classificação. Por isso, para Saussure, é preciso partir da língua como referência, em função de suas formas auto-regulamentadas, estáveis e autônomas. Ao separar também a língua da fala, entende que discrimina o que é social do que é individual, pois a língua não é função do sujeito falante mas, sim, um produto a ser registrado pelo indivíduo. Já na fala, como um ato individual, se mostram as combinações pelas quais o sujeito falante utiliza o código da língua para se expressar, bem como o mecanismo psicofísico que permite a ele exteriorizar estas combinações. Assim é que, para Saussure, a língua se aparta da fala, do mesmo modo que o individual do social, e isto marca não só a teoria de Saussure mas, também, toda a tendência do objetivismo abstrato.

“Na prática viva da língua, a consciência lingüística do locutor e do receptor nada tem a ver com um sistema abstrato de formas normativas, mas apenas com a linguagem no sentido de conjunto dos contextos possíveis de uso de cada forma particular. Para o falante nativo, a palavra não se apresenta como um item de dicionário, mas como parte das mais diversas enunciações dos locutores A, B ou C de sua comunidade e das múltiplas enunciações de sua própria prática lingüística (Bakhtin, 1995, pág. 95).

Por esse tempo, Bakhtin empenhou-se em construir as bases para uma nova lingüística, na qual o objeto de investigação não mais seria o enunciado e, sim, a enunciação, ou seja, a interação verbal. Sua discordância em relação à lingüística estrutural e à poética formalista¹⁹ era devido à diferença de concepções de linguagem: para ele, estas reduziam a linguagem a um código e esqueciam que a principal função do discurso seria a de lançar uma ponte entre duas pessoas, elas próprias, por sua vez, socialmente determinadas. Segundo Todorov, num longo ensaio sobre “*O discurso no romance*”, o filósofo analisa, principalmente, o modo pelo qual as vozes dos outros (autores anteriores, destinatários hipotéticos), se misturam à voz do sujeito explícito da enunciação.

Como já foi mencionado, a filosofia de linguagem de Bakhtin precisa ser entendida ao lado de sua experiência como pesquisador dedicado à análise crítica e literária. Assim, seu interesse pelas produções artísticas colore sua teoria sobre a linguagem e a amplitude das questões que formula são muito enriquecedoras como contribuição para as ciências humanas. Bakhtin (1997), em suas observações sobre a epistemologia das ciências humanas, diz que a infinidade de sentidos simbólicos a serem levados em conta na explicação das estruturas simbólicas não permite que esta explicação seja científica, no sentido de como este termo é empregado quando se trata das ciências exatas: “uma interpretação

¹⁹Todorov ressalta que os formalistas mantinham relações incertas com o marxismo e, por isso, passaram a ser reprimidos a partir dos anos 20. Apesar de não dominarem as instituições, apresentavam a vantagem do talento, o que tornava o seu prestígio incontestável. Bakhtin, para situar-se no debate literário e estético de seu tempo, precisou situar-se em relação aos formalistas, para quem a arte e a literatura se definem por não servirem a fins externos, encontrando, nelas mesmas, sua justificação. Desse modo, o filósofo faz sua censura aos formalistas por encontrar traços comuns entre estes e os positivistas, que acreditam estar fazendo ciência e buscando a verdade, sem considerar a base arbitrária de seus pressupostos. Ele vai explicitá-la, ao dizer que a doutrina formalista é uma estética do material, pois reduz os problemas da criação literária a questões de linguagem, considerando-a na relação de seus próprios elementos constitutivos entre si. No entanto, menospreza os outros componentes do ato de criação, quais sejam, o conteúdo ou a relação com o mundo, e a forma, compreendida como a construção do autor, que expressa sua singularidade na escolha que faz entre os elementos impessoais e genéricos da linguagem. Desse modo, para Bakhtin, o material não deve guiar a pesquisa estética, mas, sim, a arquitetônica, sua construção, entendida como um ponto de encontro entre material, forma e conteúdo.

dos sentidos não pode ser de ordem científica, mas, mesmo assim, conserva seu valor profundamente cognitivo. Pode servir diretamente à prática que concerne às coisas” (Bakhtin, 1997, p.40).

Faraco (1996) reconhece o valor do pensamento de Bakhtin, ao conseguir uma abordagem das realidades humanas que escapa a um modelo formalizado, ao modo da linguagem acadêmica.

Assim fala Jobim e Souza, S. (1995) da contribuição teórica bakhtiniana:

“Certamente não se trata de um pensamento rigoroso enquadrado em um sistema de opções conclusivas, mas pensamento tecido nas malhas da alusão e que se move nas dobras da linguagem, ampliando o âmbito da razão e instaurando o diálogo entre o conhecimento e a verdade, a sensibilidade e o entendimento, a razão e a paixão. Esta conquista progressiva da verdade, através do diálogo das idéias que se expandem no espaço e no tempo, desafia as ciências humanas a construir uma outra compreensão de si própria” (Jobim e Souza, S. 1995a, p. 332).

Emerson (2003) propõe três conceitos principais que foram desenvolvidos por Bakhtin durante sua longa vida: o primeiro seria a *prosaica*, do qual parte para uma teoria da prosa romanesca. Na prosa, que incorpora vários gêneros e na qual acontece uma proliferação de vozes, o filósofo percebeu um tipo de energia com capacidade para criar mais alternativas e, portanto, mais liberdade, o que não teria lugar nos gêneros da poética clássica²⁰. Para Bakhtin o pensamento prosaico é o oposto absoluto das condições restritivas na composição de um soneto, por exemplo. Sem ser, no entanto, anárquico ou negligente, o pensamento prosaico também contém fragmentos de ordem, sem dúvida. Porém estes, no entender de Bakhtin, não são essências, eles explicitam um trabalho penoso e pressões complexas, como resultado do compromisso e da negociação permanentes entre vozes e pontos de vistas diferentes. A ordem prosaica valoriza processos lentos e abertos e conta com a habilidade daqueles que tecem, ao longo do tempo, relações flexíveis, particularizadas e não estereotipadas entre partes diferenciadas. Bakhtin reconhecia que essas relações eram mais fundamentais para a experiência humana

²⁰Emerson esclarece que uma visão de mundo prosaica não rejeita a poesia como forma de arte. O próprio Bakhtin conhecia bem a poesia, amava-a profundamente, palestrava sobre ela continuamente, sem, no entanto analisá-la. O mundo prosaico o ocupava por completo, pois trazia o desafio mais difícil de descobrir as regras de que vive a prosa (Emerson, 2003, p.55).

do que os sistemas ou as normas. E, para ele, a forma literária que melhor expressa os valores prosaicos na arte, bem como na vida, é o romance.

A *inconclusibilidade* como mais um conceito bakhtiniano, transmite a crença de que num mundo inconcluído tudo pode mudar e, no processo, fazer surgir algo novo. Assim, o novo é, por definição, positivo, na medida em que faz crescer nosso repertório de respostas ao mundo. Segundo Emerson, o carnaval, por exemplo, adentra o pensamento de Bakhtin na esteira da inconclusibilidade, pois o corpo grotesco, meio que paradoxalmente, funciona para ele como um signo de *materialização do estar aberto a*. Assim, sob condições carnavalescas, um corpo humano é precioso, mais do que por sua capacidade de falar, por sua capacidade de incorporar outros corpos, de absorver algo externo ou transpirar algo interno, servindo, assim, de conduto entre o organismo humano e o mundo dos processos naturais, cíclicos que o provêm de potenciais inesperados.

Outro conceito chave do mundo de Bakhtin é o de *diálogo*.

O dialogismo: um conceito chave da filosofia de linguagem bakhtiniana

Por diálogo, o filósofo entendia algo muito além do que uma conversa ou uma troca de idéias: a sua concepção era a de que cada discurso contém em si mesmo componentes “falantes” diferentes, discriminantes e, muitas vezes, contraditórios. Os atos discursivos que acontecem em diferentes contextos resistem à *unidade e homogeneização* e fazem proliferar os significados das expressões que são usadas. É desse modo que o diálogo se transforma em modelo do processo criativo, e Bakhtin entende que o crescimento saudável de qualquer consciência não pode prescindir de sua contínua interação com outras vozes e visões de mundo. A essa realidade, dá o nome de *relações dialógicas* e as considera profundamente originais e irredutíveis a relações lógicas, ou lingüísticas, ou psicológicas, ou mecânicas. Assim, o dialogismo é uma noção bakhtiniana que considera toda enunciação como um diálogo, na medida em que faz parte de um processo de comunicação ininterrupto. Não haveria, assim, enunciado isolado, pois todo enunciado pressupõe aqueles que o antecederam e todos o que o sucederão: um enunciado é apenas um elo de uma cadeia e sua

compreensão se dá no interior dessa cadeia. O dialogismo é um fenômeno que ultrapassa a esfera pessoal da co-presença e das relações eu/tu:

“A relação entre as réplicas de tal diálogo é o tipo mais externamente notório e simples de relações dialógicas. Contudo, as relações dialógicas não coincidem, de maneira nenhuma, com as relações entre as réplicas do diálogo real; são bem mais amplas, diversificadas e complexas” (Bakhtin, 2003, p.331).

Na verdade, Bakhtin, ao ressaltar a dimensão dialógica da linguagem (naturalmente, incluindo aí as produções escritas) a concebe como “combate e jogo, jogo entre opiniões em confronto, confronto entre duas ou mais consciências, jogo que convida o público a participar do debate” (Jobim e Souza, S., 1995, p. 335). É um caminho de renúncia à fala monológica que, ao impedir a manifestação das diferenças, também sufoca a circulação de idéias. No entanto, em *O problema do texto na lingüística, na filologia e em outras ciências humanas*, o filósofo também chama a atenção para o fato de que não devemos deixar de valorizar a *concordância*, ao interpretar as relações dialógicas:

“A *concordância* é uma das formas mais importantes de relações dialógicas. A concordância é muito rica em variedades e matizes. Dois enunciados idênticos em todos os sentidos (“belo clima” — “belo clima”), se realmente são *dois* enunciados pertencentes a *diferentes* vozes e não um só enunciado, estão ligados por uma *relação dialógica de concordância*. Trata-se de um determinado acontecimento dialógico nas relações mútuas entre os dois e não um eco” (Bakhtin, 2003, p. 331).

Para Bakhtin, a concordância não deve ser reconhecida como alguma coisa lógica ou mecânica. Ela supõe uma distância e, ao mesmo tempo, uma entrada em comum, o que é diferente de uma fusão: “Na concordância sempre existe algo de inesperado, de dádiva, de milagre, porque a *co-vocalização* dialógica, por sua própria natureza, é *livre* — isto é, não predeterminada, nem inevitável” (Bakhtin, segundo Emerson, 2003, p. 9).

Mas também podemos dizer que privilegiar a diferença é uma marca de Bakhtin. Nesse sentido, a valorização da diferença é explicitada na polifonia, onde a coexistência de uma pluralidade de vozes comporia uma harmonia complexa.

Essas idéias retornarão ao longo do trabalho, que tem como objetivo abordar a singularidade da experiência subjetiva e sua construção na linguagem,

levando em conta as contribuições de Wittgenstein e Bakhtin. Vamos, então, apresentar essa questão...

Apresentando a questão

Vemos que, na verdade, são muitas as dificuldades quando abordamos questões relativas à subjetividade. Ao focalizarmos a questão do sujeito, criamos várias definições e é desse modo que vemos surgir em nossas práticas de fala, em nossos jogos de linguagem, o sujeito do conhecimento, o sujeito psicológico, o sujeito do inconsciente etc., vocabulário do qual nos servimos com a intenção de sermos fiéis na descrição da realidade humana. Como nos alerta Miranda:

“a subjetividade geralmente vem acompanhada de um ‘subjetivismo’ ora sendo negada em nome da neutralidade científica, a chamada neutralidade, ora avançando em nome de uma constituição estrutural e universal do sujeito, que no final, apontam para o mesmo lugar: o sujeito transcendental, a subjetividade individualizante, prisioneira de uma interioridade” (Miranda, 1996, p.6).

A autora nos alerta também para o fato de que o discurso “psi” da psicologia, psiquiatria e psicanálise, estando legitimado para investigar e refletir sobre a subjetividade, tem contribuído para veicular um enfoque redutor em relação a ela: ao focalizar a dimensão psicológica, interior, personalógica, ou seja, ao identificá-la ao psiquismo como seu objeto de investigação, acaba por reduzir sua complexidade.

Nesse caso, a linguagem e sua implicação na constituição da experiência de subjetivação não poderia ser desconsiderada como campo de investigação na composição e desenvolvimento dessa questão.

Bakhtin, por exemplo, focaliza essa questão, ao tecer considerações sobre a atividade mental do sujeito: para ele, esta se constitui a partir do território social. É importante acrescentar que, para o autor, não só a atividade mental é expressa, exteriormente, com a ajuda do signo, mas que, para o próprio sujeito, ela só existe e toma forma por meio do material semiótico, construído coletivamente na vida em sociedade. Por outro lado, esse material semiótico, como signo ideológico exterior, adquire vida ao “banhar-se nos signos interiores, na consciência, através de um processo sempre renovado de compreensão e emoção” (Bakhtin, 1995, p.57).

Wittgenstein, por sua vez, chegou a criar a expressão “*linguagem privada*” para se contrapor ao solipsismo e desenvolver a idéia de que há uma incontestável ligação entre a linguagem, que é social, e a vida mental individual (Bloor, D., 1983). Este termo se refere a uma linguagem que não é, e também não pode ser entendida por ninguém mais que não seja o próprio falante.

“Mas seria concebível também uma linguagem na qual alguém, para seu próprio uso, pudesse anotar ou expressar suas vivências interiores — seus sentimentos, seus estados de espírito, etc.? — Não podemos fazer isto na nossa linguagem usual? — Mas não é isto que tenho em mente. As palavras desta linguagem devem relacionar-se com o que só quem fala pode saber; isto é, com suas sensações imediatas e privadas. Portanto, outra pessoa não pode entender esta linguagem” (Wittgenstein, 1996, n. 243, pág.123).

Assim, uma linguagem privada seria o vocabulário resultante de uma pura introspecção para a recordação de aspectos interiores de nossa experiência: ela não poderia ser entendida, a não ser pelo falante, porque estaria ligada às suas imediatas e privadas sensações. Essa idéia presume que o falante estabelece uma conexão entre as palavras e as sensações, ao mesmo modo da conexão entre palavras e coisas, concepção de linguagem, como já foi visto, combatida pelo segundo Wittgenstein. Desse modo, por meio dessa suposta conexão, o falante pode saber, somente a partir do próprio caso, o que, por exemplo, a palavra “dor” significa. Mais ainda, de acordo com essa visão, o falante não aprende o que “dor” significa, aprende, somente, a chamar algo por esse nome. É preciso lembrar que os conceitos de sensação, como todos os outros conceitos, são definidos, por Wittgenstein, por meio de uma análise de suas condições de uso, o que quer dizer que os conceitos são definidos em termos da pluralidade e diversidade de regras que estabelecem os padrões para o seu uso numa comunidade lingüística. No caso, uma linguagem privada não poderia estabelecer as regras que ofereceriam um padrão de correção para tal uso.

Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein, para desenvolver sua argumentação, convida o leitor a pensar em alguém que diga: — “Eu posso me propor (internamente) a chamar ISTO, no futuro, de dor”. Bloor (1983) explica a passagem, dizendo que, neste caso, é como se o falante pudesse descobrir a palavra, em seu íntimo, enquanto a pronuncia, como se a ênfase na palavra “isto” pudesse capturar a identidade da coisa a que se refere. Bloor lembra que o simples

fato de dizer uma palavra, diante de alguma sensação, não é suficiente para fazê-la desempenhar um papel, ou ainda, dar-lhe um sentido. A argumentação a favor de tal maneira de se conceber a linguagem é rejeitada por Wittgenstein por que deixa de fora, justamente, o que, para ele, prepara e estabelece as condições para a criação de sentido que se relaciona com o uso das palavras de uma linguagem:

“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 invente por si mesma um nome para esta sensação! — Mas então ela não poderia, certamente, fazer-se entender com esta palavra. — Portanto, ela entende o nome, mas não é capaz de explicar seu significado a ninguém? — Mas o que significa que alguém ‘deu nome à sua dor’ ? — Como fez isto: dar nome à dor?! E, independente, do que fez, que finalidade tem isto? — Quando se diz “Ele deu nome à sensação”, esquece-se que muita coisa já tem que estar preparada na linguagem para que o simples dar nome tenha um sentido. E quando dizemos que alguém dá nome à dor, então a coisa preparada é aqui a gramática da palavra ‘dor’; ela mostra o lugar onde a nova palavra será colocada” (Wittgenstein, 1996, n.257, pág. 127).

“Imagine que alguém dissesse: ‘É claro que sei minha altura!’ e, ao dizê-lo, coloca, como prova, a mão sobre o cimo da cabeça !” (Wittgenstein, 1996, n. 279, pág. 133).

Assim, como diz Coutinho (1988), até se chegar a nomear uma sensação, é preciso que se considere o “em torno” que confere significado aos dados de percepção, pois eles, por si mesmos, não são suficientes para a tarefa de nomear, são, somente, parte da definição das sensações. É verdade, também, que a palavra que nomeia uma sensação não teria sentido sem a experiência privada, corpórea. Além disso, para nomear as sensações, precisamos dos dados perceptuais das condições corporais como sinais exteriores que observamos nos outros. Mas, ao lado disso, Wittgenstein enfatiza que, no caso dos conceitos ligados às sensações, há critérios que determinam a relevância das condições corporais para a definição das sensações. Assim, para ele, nós temos que aprender a observar nossa própria experiência corporal para identificarmos nossas próprias sensações, ou seja, nós aprendemos a observar e a descrever essas observações de uma determinada maneira. Como já foi dito, isso fica mais claro, segundo Wittgenstein, quando se analisa o processo de aquisição da linguagem, a partir do qual se entende como são múltiplas as condições que participam e moldam nossa experiência. É assim que, para ele, a linguagem participa da consciência e da expressão de nossas

próprias sensações: a questão de como as palavras se referem às sensações está ligada à questão de como um ser humano aprende o significado dos nomes das sensações. De acordo com Wittgenstein, é através de sucessivas observações em relação ao uso do nome “dor”, ao lado de certas expressões corporais, comportamentos e circunstâncias, não só em si mesma mas, também, nos outros, que a criança domina o uso e consegue nomear a sensação. Assim,

“o que está envolvido não é uma associação de um nome e uma coisa: aprender a falar sobre uma sensação não é simplesmente dar nomes a seus componentes naturais. Pelo contrário, é um complexo processo no qual o domínio da linguagem é progressivamente adquirido. Nesse processo a criança também aprende a observar e a descrever observações. Cada passo no processo contribui progressivamente para dar forma à sensação, bem como contribui para a consciência, localização, delimitação e clarificação da sensação. A real identificação de “dor” e o uso deste nome em interações são, portanto, a culminância deste complexo processo” (Coutinho, 1988, pág.17).²¹

No exemplo em que focaliza a “dor de dente”, toda a argumentação de Wittgenstein, para mostrar a impossibilidade de uma *linguagem privada*, pode causar um certo estranhamento, porém, ele quer nos convencer de que precisamos repensar o que entendemos por interioridade em relação às nossas experiências. Na medida em que elas, para serem expressas (e até mesmo serem elaboradas no contexto do próprio pensamento) são mediadas pela linguagem como uma prática social aprendida, a privacidade dessa experiência precisa ser redefinida.

A essa altura, também é importante lembrar que Coutinho (1994) considerava como um dos problemas mais básicos nas descrições pragmáticas das ciências sociais o freqüente descarte do que chamava o “não meramente lingüístico”. Ao criar esta expressão, a autora quis designar o que estaria “fora” da linguagem. Assim, no caso das questões relativas à subjetividade, o que estaria sendo desconsiderado seria a sua dimensão biológica. Talvez, por isso, o exemplo de Wittgenstein cause estranheza, pois ele fala de um “dado”, diretamente proveniente de uma sensação corporal e, como tal, mais passível de ser descrito

²¹“What is involved is not an association of a name and a thing: learning to speak about sensation is not simply learning to label its natural components. On the contrary, it is a complex process in which the mastery of language is progressively acquired. In this process the child also learns to observe and to describe observations. Every step in the process contributes progressively to the shaping of the sensation, in so far as it contributes to the awareness, localization, delimitation, and clarification of the sensation. The actual identification of ‘pain’ and the use of this name in interactions are thereby the culmination of this complex process”.

sem considerações avaliativas. De toda maneira, este exemplo entra em contato com o alerta de Coutinho (1994), para quem era preciso cuidado para “não reduzirmos o sujeito ao entrecruzamento das diversas práticas discursivas”²².

Assim, como nos diz Lampreia,

“Afirmar simplesmente que adotamos uma visão social de subjetividade pouco significa se não especificarmos o que entendemos por social e por subjetividade e *como* o social constitui a subjetividade. Para ser fiel a Wittgenstein, uma preocupação com a análise conceitual torna-se crucial. Isto é, torna-se necessário considerar que desde o nascimento somos inseridos em um mundo de significações que modifica o que pode haver de “natural” no sujeito, fazendo com que a linguagem passe a ser vista como anterior ao sujeito. É a articulação entre a linguagem e o não meramente lingüístico que constitui o sujeito”²³ (Lampreia, C. 2002, p. 129).

Nesse sentido, quando se afirma que o ser humano é, essencialmente, um ser histórico, isso também quer dizer que a natureza humana é plástica e mutável, formada por circunstâncias sócio-históricas, bem como por uma auto-consciência cultural. O que distingue a nossa natureza é que somos seres de linguagem e esta, por sua vez, condiciona nosso entendimento do mundo e de nós mesmos, bem como as instituições que criamos e que constituem as sociedades nas quais vivemos. Assim, a nossa natureza é transformada pela nossa aquisição e participação da instituição cultural da linguagem.

Talvez, para chegar mais perto da dimensão biológica da natureza humana, Hacker (2001) se disponha a pensar nos animais, criaturas perceptualmente conscientes de vários aspectos do ambiente em que vivem o que, basicamente, garante a sua sobrevivência. Indo mais além, os reconhece como seres capazes de aprender e, portanto, vir a saber muitas coisas, além de, de modo rudimentar,

²²Nesse sentido, essa autora tinha como perspectiva de interesse iniciar uma discussão sobre o papel da linguagem na conformação da experiência interna do sujeito, ou seja, analisar como a linguagem, que é uma prática social, participa dos múltiplos sentidos do que o próprio sujeito considera ser sua realidade “empírica”. Privilegia-se, então, a ótica do sujeito que, dentro dessa perspectiva, é visto como portador de um certo potencial genético, como espaço de entrecruzamento e agente de articulação de diferentes experiências socializatórias (Coutinho, 1994).

²³Segundo Coutinho, a linha de interpretação do segundo Wittgenstein interconectada com a hermenêutica é dominante nas ciências sociais em geral. Esta autora detecta uma importante distinção entre o pragmatismo e a hermenêutica, como tradições de pensamento: apesar de ambas compartilharem uma visão das ciências sociais como sendo interpretativas, a pragmática considera a anterioridade lógica da comunidade lingüística em relação à subjetividade (esta idéia foi formulada basicamente por Wittgenstein). Por outro lado, na hermenêutica há uma definição da anterioridade lógica da subjetividade, mesmo que essa seja vista sempre situada em um contexto cultural (Coutinho, 1994, p.76).

pensar ou acreditar que algumas coisas funcionam de determinada maneira. No entanto, é inegável a constatação de que seus poderes cognitivos são muito limitados. Hacker lembra da contribuição de Wittgenstein, para quem os limites do pensamento e do conhecimento coincidem com os limites de sua possibilidade de expressão. Desse modo, só faz sentido atribuir a uma criatura, coisas tais, como conhecimento, memória, pensamento ou crenças, na medida em que estas possam ser, em princípio, expressas em seu comportamento, ou seja, o comportamento dessa criatura constitui o critério para tais atribuições. Nesse ponto, Hacker volta a Wittgenstein para quem, “palavras são atos” e, portanto, o uso de linguagem é comportamento. É este comportamento *lingüístico*, o qual envolve o uso de mecanismos lingüísticos para abordar referências temporais, o principal critério para atribuímos a uma criatura conhecimento, memória, pensamento ou crenças, bem como condições de se situar no tempo e poder referir-se ao passado ou ao futuro. Assim, é a *possibilidade* de tais manifestações lingüísticas que torna inteligível a atribuição de tais aquisições cognitivas, ainda que estas possam não se manifestar. Nesse sentido, o domínio da linguagem expande o intelecto, pois torna possível pensar que as coisas, aqui e agora, são dessa ou daquela maneira, mas, também, que elas, de uma infinita variedade, o são ou foram, tais e tais, em outros tempos e lugares.

Para Hacker, podemos atribuir a alguns animais formas de pensar rudimentares, porém estes não podem *justificar* seu pensamento tendo como referência razões, já que tal habilidade não é alcançada por criaturas que não possuem linguagem.

Como nos lembra Coutinho (1994), nos seres “privados” da ordem simbólica há uma rigidez de padrões, enquanto que, no nosso caso, a linguagem organiza e codifica o que é dado como potencialidade em termos biológicos com uma maleabilidade indeterminada. Ela desenvolve a vontade e os sentimentos tanto quanto o intelecto, de modo que, quando falamos em ação, pensamos na capacidade que somente os seres de linguagem possuem de deliberar em meio a anseios conflitantes que reconhecemos dentro de nós mesmos, levando em conta nossos desejos, objetivos e valores. Podemos, então, dizer que nossas decisões

são tomadas à luz de razões²⁴ (ainda que estas fiquem somente no contexto do próprio pensamento) e que, como usuários de linguagem, somos animais, essencialmente dotados de intenção, ou seja, nossos usos da linguagem são, caracteristicamente, intencionais. É verdade que o que fazemos é intencional em alguns aspectos, mas pode não ser em outros, porém, nossos atos, intencionais ou não, são determinados, em parte, pelo uso das nossas palavras em contextos específicos e por nosso entendimento em relação a elas. Assim, também, uma grande parte de atividades e atos intencionais que praticamos, e que pressupõem conhecimento e crenças, só são possíveis pelo nosso domínio da linguagem. Como nos diz Hacker, “o horizonte de intenções de um ser de linguagem é limitado apenas pelos recursos de sua linguagem, pelas instituições historicamente condicionadas nas quais ele está imerso e pelas possibilidades de ação que ele conhece ou acredita estar disponível no contexto social de sua vida”. (Hacker, 2001, p. 20). Desse modo, o horizonte de possíveis intenções é dado pelo contexto histórico no qual se encontram os seres humanos, o que faz do “espaço de razões” também um espaço cultural.

Como já foi dito, este trabalho procurará abordar a *experiência subjetiva em termos de produção singular marcada pela linguagem como prática social* e, contará, para isso, com as filosofias de linguagem de Bakhtin e Wittgenstein. Entendo que a escolha desses autores permite a exploração da linguagem, como algo que constitui nossa humanidade de modo muito profundo, rico e consistente. Desse modo, tudo que foi dito até aqui teve a intenção de explicitar alguns dos pressupostos teóricos desses autores e mostrar como suas idéias podem se articular em função do tema ao longo do estudo. Alguns dos conceitos apresentados deverão ser retomados porque os seus usos podem requerer maiores explicações.

²⁴Hacker comenta que, para Wittgenstein, razões para acreditar ou razões para agir não são a mesma coisa que causas da crença ou da ação, ou seja, a explicação de uma ação intencional, em termos de razões dadas pelo agente para explicar seu ato, não deve ser entendida como uma forma de explicação causal. Para ele, nós atribuímos razões e não causas às pessoas, à medida em que só as primeiras podem ser boas ou pobres, defensáveis ou não, persuasivas ou superficiais. Mais ainda, causas determinam que as coisas aconteçam, enquanto que razões guiam e justificam os atos das pessoas. Por ação intencional, entende-se que sempre faz sentido que se pergunte ao agente o porquê de seu ato. Assim, considerar as razões de um agente para o seu ato é esperar uma espécie de expressão em relação ao seu comportamento. E, quando isso acontece, o agente pode, além de explicitar os objetivos de seu comportamento e caracterizar sua conveniência, torná-lo inteligível dentro do esquema de valores que são característicos de sua cultura.

Também é importante perceber que, tendo em comum a linguagem como base de referência, Wittgenstein e Bakhtin entram em sintonia diante das muitas considerações que fazem em relação a ela. Porém, os dois filósofos, além dos pontos em comum, deram rumos muito diferentes a suas reflexões em função da singularidade de suas vidas, de seus interesses e, sobretudo, do diálogo que travaram, como participantes muito especiais, com a cultura de seu tempo. Essas diferenças também são muito importantes, na medida em que, sendo exploradas, podem expandir a compreensão do tema e enfrentá-lo em suas sutilezas e complexidade. Desse modo, todo meu empenho está concentrado, não só na compreensão das filosofias de linguagem propostas por esses dois autores mas, também, com a forma mais adequada que este estudo deve tomar para apresentar com justiça, a riqueza de suas contribuições em relação ao tema que tenho como intenção desenvolver. Por isso, para prosseguir, no próximo capítulo escolhi tomar como referência a experiência singular de Wittgenstein que, ao ser mais profundamente conhecida, mostra de forma exemplar a extrema complexidade da questão de que toda e qualquer vida guarda um potencial único de estar no mundo e marcar o seu lugar. Porém, ao mesmo tempo, essa experiência única mostra as marcas e expressa as questões do seu tempo histórico e cultural, o que, por sua vez, nos remete a uma experiência de construção coletiva, polifônica, ou seja, composta por muitas “vozes”.

A partir dessa escolha, pretendo continuar a articular as contribuições filosóficas de Wittgenstein e Bakhtin em suas singularidades, para ser fiel ao tema que surgiu do meu olhar em relação ao meu campo de trabalho na escola.

A originalidade de Wittgenstein e sua complexa inserção no contexto de pensamento de uma época

As formulações teóricas de Wittgenstein, na segunda fase da sua filosofia, bem como as de Bakhtin, encontram-se profundamente ligadas às práticas humanas de enunciação e ação na vida, e mostram, em suas singularidades, a complexidade do pensamento subjetivo reflexivo e seu processo de formação. Neste primeiro capítulo, procurarei mostrar que a originalidade de Wittgenstein expressa uma experiência intelectual e pessoal que entrou num diálogo profundo com as questões específicas de um determinado contexto histórico.

Wittgenstein e seu mundo

A Viena de Wittgenstein de A. Janik e S. Toulmin (1972) propõe que se entenda a originalidade do pensamento de Wittgenstein, compreendendo seu processo de formação no contexto cultural, fervilhante de idéias, da Viena do fim do século XIX. Para eles, isso explicaria algumas das coisas mais notáveis sobre o homem Ludwig Wittgenstein e sua primeira obra, bem como sobre o modernismo vienense, que tinha como pano de fundo o declínio e queda do Império Habsburgo. Em seus estudos, os autores consideram que os vínculos entre Wittgenstein e a cultura vienense de seu tempo, de expressão alemã, foram negligenciados em associações posteriores com os filósofos de língua inglesa. Assim, para eles, quando é o caso de se interessar, apenas, pelas origens históricas dos *métodos lógicos*, não se poderia questionar a importância de Frege e Russell para o desenvolvimento das idéias de Wittgenstein em relação aos problemas da lógica formal e epistemologia. De outro modo, quando o interesse se volta para as suas *idéias filosóficas*, estas precisam ser entendidas como participantes de um contexto complexo, qual seja, o das preocupações políticas, sociais, culturais e filosóficas da Áustria na transição do século XIX para o XX. Assim é, que para os autores, ao entrar em contato com Frege e Russell, Wittgenstein já tinha um conjunto consistente de questões filosóficas e, para resolvê-las, contava com os

métodos lógicos que vinham sendo trabalhados por Russell e Frege. Suas questões filosóficas, porém, se formaram no decorrer de sua criação e educação vienense. Em sua argumentação, A. Janik e S. Toulmin afirmam que o entendimento de revolucionário em relação ao pensamento de Wittgenstein é fruto de sua contraposição ao pano de fundo da filosofia de expressão inglesa. Porém, quando o relacionamos aos problemas sociais e políticos, às características culturais da Viena de sua infância, o que se percebe é um pensamento afinado com a complexidade das inúmeras questões que tinham lugar naquele contexto específico. Os autores chamam atenção para o fato de que a vida cultural de Viena, no final do período dos Habsburgos, desconhecia a especialização intelectual e artística e esta só se firmaria nos cinquenta anos seguintes. A própria concepção da filosofia como disciplina acadêmica e profissionalizada era estranha para a Áustria antes de 1914. Assim, na Viena de Wittgenstein, todos os que participavam do mundo educado discutiam filosofia e estas reflexões estavam relacionadas a interesses variados ligados às artes, à ciência, às leis ou à política. Nesse sentido, pode-se dizer que um conjunto de questões filosóficas formava um quadro de referência que pertencia de modo amplo a músicos, escritores, juristas e pensadores de vários tipos, tanto quanto a filósofos acadêmicos.²⁵

Para os autores, a proposta de investigar a cena cultural vienense pode contribuir para a resolução do paradoxo central do *Tractatus*, ou seja, pode promover a reconciliação entre o Wittgenstein “ético” com o Wittgenstein “lógico” e desfazer a separação que o saber acadêmico provocou na leitura que foi feita em relação ao homem e sua obra. Eles alertam, assim, para o fato de que a investigação não deve se desviar do quadro mais amplo de referência das idéias científicas, artísticas e filosóficas, das atitudes éticas e sociais, das aspirações pessoais e coletivas, ao observarmos suas expressões na arquitetura, no jornalismo, na jurisprudência, na filosofia e poesia, na música, no teatro e na escultura.

A. Janik e S. Toulmin ressaltam que Wittgenstein, ao ser apresentado por meio de Russell a um grupo de filósofos acadêmicos de língua inglesa, foi

²⁵Para A. Janik e S. Toulmin (1972), o *Tractatus* foi uma obra a partir da qual se desenvolveu a nova filosofia “profissionalizada”. Depois de 1920, portanto, houve a tentativa de se cortar as ligações entre as questões “técnicas” da filosofia e sua mais ampla matriz cultural, situando essas análises teóricas numa base independente, o mais livre possível de compromissos extrínsecos a ela, como costumam ser pensados, por exemplo, os problemas da matemática pura.

considerado desde o início um “gênio”. Porém, esse encontro gerou o infortúnio de imprimir uma orientação às idéias de Wittgenstein que responderam muito mais às preocupações desses filósofos do que às do próprio autor. Assim, Wittgenstein foi acolhido por seus colegas como alguém que estava dando uma contribuição singular para o desenvolvimento da filosofia inglesa e isso os tornava propensos a relevar o que consideravam como extravagância e idiosincrasia pessoais. Na concepção dos autores, Wittgenstein era, de fato, uma figura curiosa, excêntrica, que se irritava com facilidade e tinha hábitos de se vestir e opinar socialmente diferentes dos ingleses. Sua austeridade e intensidade moral também eram reconhecidas, apesar de causarem estranheza naquele contexto. Porém, segundo eles, os ingleses atenuaram bastante o impacto de sua personalidade e paixão moral, ao rotularem Wittgenstein como um estrangeiro de costumes pessoais extravagantes, dotado de um talento especial e extraordinário para o trabalho com a filosofia²⁶.

Para A. Janik e S. Toulmin, o *Tractatus* é um livro fundamental para que se entenda o contexto no qual ele foi elaborado e, sendo assim, ao mesmo tempo em que nele se mostram as concepções de Wittgenstein relativas à linguagem, é possível que se veja, também, as características daquele meio a partir do qual uma elevada parcela da arte e do pensamento de meados do século XX se expressou. A investigação dos autores procura mostrar que a idéia de considerar a linguagem, os simbolismos e os veículos de expressão, de todo tipo, como algo que funciona como *representações* ou *imagens* tinha se tornado comum na discussão em todos

²⁶O próprio Toulmin, ao relembrar o tempo em que foi aluno de Wittgenstein no período de janeiro de 1946 a junho de 1947, comenta que a atenção de seus alunos se concentrou nas propostas apresentadas pelo lógico formal e o filósofo da linguagem. Sob esse prisma, suas idéias e métodos de investigação eram percebidos pelos que o ouviam como, totalmente, originais e pessoais e suas aulas eram tidas como extraordinárias e sem paralelo. No entanto, as idéias preconcebidas de sua audiência, e as preocupações com os próprios problemas filosóficos, impediam, quase totalmente, a compreensão de pontos essenciais do que dizia Wittgenstein. Toulmin, ao fazer uma espécie de revisão, percebe que, naquele tempo, Wittgenstein era visto como um homem dividido, como um filósofo de fala inglesa que possuía um talento técnico extremamente original. Ao lado disso, pessoalmente, manifestava a adesão a um extremo individualismo e igualitarismo moral. Segundo o autor, melhor teria sido se o tivessem visto como um gênio integral e verdadeiramente vienense, que experimentou seus talentos e personalidade na filosofia, ao lado de outras coisas, e que, simplesmente, vivia e trabalhava na Inglaterra. Desse modo, segundo Toulmin, o abismo intelectual que existia entre os alunos e Wittgenstein, era devido não ao uso de métodos e reflexões filosóficas próprias, mas, sim, era a expressão de um choque cultural. Este se daria entre um pensador vienense, que se formou pessoal e intelectualmente nesse ambiente no período que antecedeu a 1914, em que a crítica da linguagem era tida como necessária e a lógica e a ética eram vistas como essencialmente ligadas, e uma audiência de alunos que tinha suas idéias formadas no mundo técnico profissional da filosofia inglesa.

os campos da cena cultural vienense por volta de 1910. A originalidade de Wittgenstein não consistiu em iniciar esse debate e, sim, em reunir os elementos em sua obra e produzir uma análise singular ao oferecer, segundo ele próprio, uma solução definitiva para as questões envolvidas. Também em relação ao *Tractatus*, os autores consideram que sua compreensão exige a abordagem de duas noções contrastantes, contidas no livro, e propõem que estas sejam designadas como as interpretações “ética” e “lógica”. Para eles, as duas encontram apoio consistente no próprio livro, porém, nenhuma delas pode pretender apresentar a explicação completa para o seu entendimento. Contudo, no próprio livro *A Viena de Wittgenstein* (1972), os autores se vêm privilegiando uma delas, ao afirmarem que, para se compreender o *Tractatus* de acordo com as próprias intenções de Wittgenstein, deve-se aceitar a primazia da interpretação ética²⁷. Segundo eles, a visão exclusiva do *Tractatus* como um marco na história da lógica filosófica faz com que uma parte significativa do livro permaneça um mistério.

Depois da maior parte estar dedicada à lógica, esta outra parte diz respeito, praticamente, às últimas páginas em que Wittgenstein faz afirmações definitivas sobre o “sentido do mundo”. Para os autores, estas reflexões vinculadas à ética, ao valor e aos “problemas da vida” não devem ser minimizadas em sua importância, nem serem encaradas como meros artifícios de efeito, pois quando se “transporta” a obra de Cambridge para a Áustria, descobre-se que o *Tractatus* é usualmente entendido como um tratado ético. Para a família de Wittgenstein, bem como aos olhos de seus amigos, ele foi mais do que meramente um livro sobre ética: era uma *façanha* ética, que *mostrava* a natureza da ética. Alguns dos amigos que mais participaram da intimidade de Wittgenstein insistem em afirmar que quando o seu interesse e preocupação se manifestava em relação a alguma coisa, estes eram sempre do ponto de vista ético²⁸.

Janik e S. Toulmin comentam, em *A Viena de Wittgenstein*, que muito poucos escritores ofereceram contribuições para que se pudesse conhecer o

²⁷Este é, também, o ponto de vista de James Edwards (1982), como veremos mais adiante.

²⁸A. Janik e S. Toulmin se referem a Paul Engelmann, com quem Wittgenstein discutiu o *Tractatus* mais do que com qualquer outra pessoa e para quem o ponto principal do livro era profundamente ético. Segundo eles, em *Letters from Ludwig Wittgenstein, with a memoir, Engelmann* (1967) oferece a importante sugestão de que se considere o *Tractatus* como fruto de um meio cultural específico. Este meio é identificado por ele como a Viena, na qual cresceu Wittgenstein até a maturidade. Para os autores, infelizmente, o próprio Engelmann oferece muita pouca informação sobre a Viena do fim do século XIX.

contexto histórico em que o pensamento de Wittgenstein se formou e esta se torna a proposta do livro deles. Ao assumirem este ponto de vista, nos fazem pensar que a filosofia, como uma criação humana, não surge do acaso e, sim, responde a uma necessidade que temos de aprofundar e ir além das nossas experiências imediatas dentro de circunstâncias concretas e particulares ao longo da história.

Algumas considerações sobre o meio cultural que provocou a “réplica” de Wittgenstein

Na passagem do século XIX para o XX, a Áustria viveu grandes mudanças sociais e políticas. O Império Austro-Húngaro, de importância mundial reconhecida, dono de um grande território e uma extensa história de estabilidade constitucional, durante os seus últimos 25 ou 30 anos, ao viver o seu declínio, foi palco de uma transformação que “atingiu profundamente a vida e as experiências de seus cidadãos, moldando e condicionando as preocupações centrais e comuns de artistas e escritores em todas as áreas do pensamento e da cultura, ainda as mais abstratas²⁹” (A. Janik e S. Toulmin, 1972, p.2) Neste cenário, a mesma Viena, que era conhecida como a Cidade dos Sonhos, possuía uma outra face, não menos real e bem mais sombria, que dizia respeito a muitos aspectos de sua vida. Nas últimas décadas da monarquia, ela era uma cidade muito castigada por problemas que estavam ligados a uma rápida transformação econômica e conflitos entre minorias raciais³⁰. Segundo os autores, aquela potência, ao funcionar orientada por uma estrutura constitucional há muito estabelecida e, portanto, ultrapassada, não conseguia, em pontos fundamentais, adaptar-se ao processo de mudanças exigido pela sua contingência histórica. Assim, ao entrar no século XX,

²⁹Em *A Viena de Wittgenstein*, A. Janik e S. Toulmin fazem uma excelente análise das condições históricas e políticas do período final da monarquia dos Habsburgos e, com ela, conseguem dar a dimensão da complexidade de um dos períodos mais férteis, originais e criativos da vida cultural vienesa. No livro, os autores procuram mostrar como a contribuição de Wittgenstein à filosofia se deu, paralelamente, a uma espécie de revolução que também se manifestou na arte e arquitetura, na música, na literatura e psicologia. Este estudo pretende recuperar alguns pontos desta análise para explorar a ideia de que admitir a originalidade ou a singularidade de uma experiência (intelectual, inclusive) não nos permite separá-la do contexto que participou de sua composição e, por isso mesmo, nos ajuda a entendê-la em profundidade.

³⁰A monarquia de Francisco José era composta por vários povos, o que a tornava uma ingovernável mistura de alemães, rutenos, italianos, eslovacos, romenos, tchecos, poloneses, magiares, croatas, saxões, sérvios e transilvanos (A. Janik e S. Toulmin, 1972, p.34). A dificuldade de se verem atendidas as reivindicações das minorias, que se sentiam excluídas do processo político, acirrou os nacionalismos. Os conflitos étnicos continuaram acontecendo durante as décadas de 1870 e 1880 e se agravaram com o aumento do anti-semitismo na Áustria.

o reinado de Francisco José, que durou 68 anos, foi assumindo um formalismo de fachada que desconsiderava um cenário sacudido por grandes transformações. Dentre todas as terras que pertenciam ao império, Viena tinha a importância única de representar uma consciência supranacional e cosmopolita, o que era a única esperança de sobrevivência da dinastia. As belezas externas de Viena, no fim do século XIX, foram resultado do empenho do imperador que reconstruiu a cidade entre 1848 e 1888³¹. Desse modo, na Europa, Viena só podia ser comparada a Paris.

A mesma cidade que, por um lado, parecia cultivar o prazer como um modo de viver oferecia a seus habitantes uma dura realidade cotidiana. Os autores, ao se disporem a ir além das primeiras aparências em relação àquela maneira de viver, trazem para o seu estudo outros autores como Stefan Zweig, Schorske e Robert Musil que, com suas análises, contribuem para desmistificar o charme aparentemente incontestável da vida vienense. Assim, surgem comentários de que mesmo a dança, uma paixão vienense, cumpria a função de possibilitar a fuga à difícil realidade da vida cotidiana dos habitantes da cidade. Dentre as muitas ambigüidades que os autores reconhecem em relação àquele modo de vida, citam, por exemplo, os atraentes cafés da cidade que sempre impressionaram os turistas por formarem uma imagem de que ali se vivia uma existência despreocupada. De fato, eles faziam parte do modo de vida vienense e apresentavam uma realidade atraente, na medida em que neles se podia passar o dia com apenas um café ou um copo de vinho, enquanto se lia os jornais e revistas do mundo inteiro. Mas, isso, da mesma maneira que no caso da dança, estava ligado ao lado sombrio da escassez de moradia³² para a classe trabalhadora na virada do século XIX para o século XX. Além de escassas, as residências mal aquecidas eram inadequadas, além de tristes. Tal situação mostrava que a animação e calor dos numerosos cafés também supria a privação que havia nas casas.

³¹Por esse tempo havia uma grande quantidade de parques e uma excelente estatuária em Viena. Também foram construídos palácios, museus, um novo Teatro Imperial, uma nova Ópera Imperial, um grande boulevard e, por duas vezes, os limites da cidade foram ampliados. Porém, segundo os autores, essas foram as últimas concessões que o velho imperador pôde fazer ao mundo moderno. Ele evitou o telefone, o automóvel, a máquina de escrever e também a luz elétrica.

³²Em 1910 havia somente 5.734 moradias unifamiliares e estas alojavam 1,2% do total da população vienense. Em média, o aluguel custava um quarto do salário de um trabalhador (A, Janik e S. Toulmin, 1972).

Os autores comentam que Viena, ao mesmo tempo que se reconhecia e era, de fato, uma das matrizes da criação cultural, não era nada benevolente para com os verdadeiros inovadores. Assim, tanto na música como na pintura, uma orientação medíocre difundiu para a sociedade, em geral, padrões e juízos críticos que, na maioria das vezes, eram estéreis e formais. Alguns homens, que depois de suas mortes foram reconhecidos por seus grandes talentos, em vida, foram muito maltratados por seus contemporâneos. Na música, eles citam Franz Schubert, Hugo Wolf e Arnold Schönberg, mas vêm no caso de Gustav Mahler um exemplo importante para o que querem mostrar: ao mesmo tempo em que ele foi reconhecido como o maior dos regentes de orquestra, ao levar a Ópera Imperial a uma excelência nunca alcançada até então, foi também denunciado como um compositor degenerado por ser judeu³³.

Viena também foi o centro médico do mundo na transição do século XIX para o XX, a ponto de receber estudantes de medicina americanos para estudarem com os luminares vienenses. Mesmo assim, a obra de Freud, por exemplo, não foi reconhecida em sua própria cidade por uma falta de visão de seus contemporâneos que não entenderam o seu significado³⁴.

No fim da dinastia Habsburgo, Viena era, principalmente, uma cidade da burguesia e as figuras que nela se destacavam em vários campos tinham origem burguesas. Foi um período em que a indústria de expandiu, ganhou-se bastante dinheiro e grandes somas também foram perdidas. O sucesso financeiro respaldava a sociedade patriarcal e as grandes fortunas possibilitaram que a geração mais jovem, sem preocupação com a subsistência, cultivasse as artes.

O “bom casamento” era tido como essencial e isso significava a primazia das questões financeiras em relação às sentimentais. A sociedade burguesa valorizava a ordem, as tradições do passado e, sobretudo, a estabilidade. Desse

³³Os autores comentam que movimentos sociais e políticos tão antagônicos como o nazismo e o anti-semitismo alemão, por um lado, e o sionismo, por outro, tiveram suas origens em Viena. No século XIX, a história dos habsburgo mostra que o esforço para substituir o alemão pelo latim para facilitar a administração imperial, provocou, como reação, o nacionalismo cultural húngaro e tcheco, que logo se transformou em nacionalismo político. Já o nacionalismo eslavo produziu, por sua vez, o nacionalismo econômico e político alemão e este deu origem ao anti-semitismo. O sionismo surge como reação judaica.

³⁴A. Janik e S. Toulmin falam também de Semmelweis, que apesar de ter descoberto que a origem da febre puerperal era devido à falta de assepsia, e que as unhas sujas de médicos e parteiras podem causar uma infecção fatal na mãe e no bebê, se viu sem condições de implementar novas práticas de obstetrícia por influência política de médicos que se opunham às suas descobertas. Semmelweis foi desacreditado profissionalmente e acabou sua vida, 15 anos depois da descoberta que salvou tantas vidas, numa instituição para doentes mentais.

modo, eram apreciados a razão, o progresso, a perseverança, a autoconfiança, o compromisso e a disciplina, como valores em conformidade aos padrões do bom gosto e da ação, enquanto que o irracional, o apaixonado e o caótico deviam ser evitados. Um nome respeitado seria a recompensa por adesão a essas regras e o êxito se mostraria na quantidade de bens e propriedades que um homem pudesse ter. O lar burguês funcionava como um microcosmo da monarquia no qual o pai de família tinha uma autoridade absoluta, além da função de garantir a ordem e a segurança. Esse lar não mostrava somente o sucesso de um homem, era também o seu refúgio³⁵: nele, os enfadonhos detalhes do mundo cotidiano ficavam de fora. Os autores ressaltam que o artificialismo da concepção burguesa de vida podia ser constatada na decoração da própria casa: por não possuir um estilo próprio, o burguês só podia imitar o passado. Assim, não se discutia a decoração que privilegiava o complexo ao simples, o decorativo ao útil e a profusão de objetos de arte espalhafatosos e de diferentes estilos que atulhava os cômodos das residências. Dentro do seu “castelo”, ao homem era permitido usufruir dos frutos de seu trabalho e, por esse tempo, a arte, a música e a literatura eram considerados, além de um deleite, fonte da verdade metafísica. Essa noção em relação às artes tanto se ampliou, que o gosto estético do homem burguês passou a ser um termômetro de sua posição social e econômica. Assim, ele fazia justiça ao seu status, dedicando-se às artes, em seu tempo livre, com tanto zelo, quanto aos negócios durante as horas de trabalho. Para a geração seguinte, a arte se tornou um modo de vida. Enquanto seus ascendentes apreciavam as manifestações artísticas cujos valores eram orientados para o passado, a arte da geração mais jovem, pelo contrário, era inovadora, olhava para o futuro e era de importância central em suas vidas. Segundo os autores, para os filhos, que cultuavam a arte pela arte, a dedicação dos pais aos negócios não tinha muito valor. Os pais, por sua vez, recebiam mal a rejeição dos filhos em relação aos valores de uma sociedade dentro da qual eles tinham lutado por um lugar. Assim, transformaram-se em defensores desses valores e empenharam seus esforços para reprimir a força criativa e inovadora da nova geração.

³⁵A. Janik e S. Toulmin, citam o livro de Zweig, *O Mundo de Ontem: uma autobiografia*, para falar do sentimento de perda que dominou aquela geração, depois que a guerra destruiu o isolamento da realidade que o lar burguês tinha sido criado para proporcionar, deixando seus habitantes cara a cara com aspectos cruéis de uma realidade que eles, simplesmente, não estavam preparados para enfrentar.

Na esfera política, os autores detectam a falência do liberalismo que, na década de 1890, foi suplantado pelo aparecimento dos novos partidos de massa que passaram a dominar a cena política vienense. Para as classes médias, sem condições de assumir o poder político, o esteticismo apresentou-se como uma alternativa viável à dedicação ao mundo dos negócios. A arte, então, que tinha desempenhado a função de coroar o êxito da classe média nos negócios, transformou-se para a geração mais jovem um caminho de fuga. Essa jovem geração estava alienada da gravidade da situação que se desenrolava diante de seus olhos e que iria desembocar na I Guerra Mundial.

Foi esse o ambiente que chamou a atenção de escritores, pensadores e artistas de vários tipos que, pode-se dizer, se sentiram convocados a criar novas formas de expressão para uma sociedade na qual as antigas formas, já conhecidas, não conseguiam mais desempenhar as funções de comunicar as novas experiências que aquele tempo via surgir. Assim, como ressaltam os autores, a estabilidade daquela sociedade, com toda sua efervescência e brilho, exprimia um formalismo rígido que, a duras penas, encobria o caos cultural subjacente. Na verdade, como centro intelectual e cultural reconhecido, Viena era completamente incapaz de enfrentar seus críticos. A. Janik e S. Toulmin reconhecem em Wittgenstein um dos gênios a perceber que o escapismo dos estetas não passava de uma falsa solução narcisista para romper com o engessamento da forma de vida burguesa. Assim, coube a ele, ao lado de outras figuras tais como Kraus, Schönberg e Loos, exercer uma crítica fundamental dos meios usuais de expressão.

A figura de Karl Kraus

No estudo em que analisam o contexto cultural no qual o pensamento de Wittgenstein se formou, A. Janik e S. Toulmin vêem em Karl Kraus uma importante referência. Para eles, Kraus tinha uma percepção aguda das forças desumanizantes que agiam em Viena, ao considerá-la “um campo de provas para a destruição do mundo.” (Kraus, segundo A. Janik e S. Toulmin, 1972, p. 67). A crítica de Kraus à sociedade vienense estava ligada ao seu pedido por uma crítica da linguagem como modo de pensar e meio de expressão. Assim, dedicou sua vida e seu talento como escritor a promover uma regeneração da cultura como um

todo, o que fazia por meio da polêmica e da sátira. A verdadeira cruzada de Kraus para restabelecer a honestidade do debate social acabou por ecoar em outras áreas da atividade intelectual e artística, convertendo-se na exigência de uma ampla crítica dos meios de expressão usados em todos os campos. Para Kraus, o gosto do vienense pela literatura, pelo teatro e a música espelhava a duplicidade moral que prevalecia na sociedade e sua crítica se baseava numa concepção geral que julgava a honestidade e a verdade artísticas como os fatores mais importantes da vida. Para ele, a característica que distingue tudo que é moral e artístico é a integridade e era justamente isso que, a seu ver, faltava em muitos dos seus contemporâneos, tornando-os alvos de seus ataques.

Aos 23 anos, Karl Kraus foi convidado pelo editor da *Neue Freie Presse* a ocupar o lugar de principal satirista do jornal³⁶. Mas no ano seguinte, em 1899, iniciou a publicação de seu quinzenário *Die Fackel*. Segundo A. Janik e S. Toulmin, de 1899 a 1932, 922 números da publicação deliciaram e enfureceram o público vienense com as paródias e ataques de Kraus, que vivia para o que escrevia, orientando sua vida em torno de sua obra.

Era incontestável o seu extraordinário talento satírico, bem como seu grande domínio da linguagem, o que explica a eficiência de suas polêmicas. Numa resenha, em que o crítico contemporâneo George Steiner, do *Times*, comenta o lançamento de um livro sobre Kraus,³⁷ ele aponta como razão para a dificuldade de resposta para os seus escritos, a sua habilidade para lidar com os detalhes, com os menores elementos do léxico e da gramática, da tipografia e da pontuação. Assim, a doença da linguagem que para ele era, também, a da agonizante civilização européia, só poderia ser diagnosticada e combatida em escala microscópica, por uma implacável filologia de ironia e vingança, por táticas de leitura que se dessem, não somente nas entrelinhas, mas entre as letras nas falsas palavras. Esta maneira de ver as coisas fez com que Kraus se dedicasse a uma crítica incansável e endereçasse milhões de palavras furiosas a várias instâncias do jornalismo, combatendo, paralelamente, o jargão burocrático, a retórica política, a

³⁶A *Neue Freie Press* era um jornal vienense de grande importância. Apesar de lá lhe ter sido oferecido um lugar de prestígio, Karl Kraus foi seu implacável crítico. O jornal, que era uma referência para os outros, não se mostrava independente do regime e seu noticiário tendia sempre a favor dos interesses industriais. Assim, para Kraus, a busca pela excelência do padrão jornalístico incluía a excelência em astúcia e hipocrisia.

³⁷O livro é de Edwards Timms, *Karl Kraus: apocalyptic satirist vol.two: The post-war crisis and the rise of the swastika*, editado pela Yale University Press.

linguagem jurídica e a avalanche vazia da propaganda comercial. A maior parte das polêmicas, ensaios e artigos publicados em *Die Fackel* lida com alvos efêmeros e locais e o mosaico de alusões, de divertidas ou insolentes referências, de estridentes ou disfarçadas citações, é uma formidável colagem, uma montagem tão habilidosa e caleidoscópica como a que acontece nos melhores filmes e na arte surrealista. Porém, para apreciá-la por inteiro, é indispensável que se tenha uma familiaridade com o que havia de jornalístico, cívico, judicial, teatral e erótico, ocorrendo na Viena de Kraus, antes e depois da Primeira Guerra Mundial, pois notas explicativas excederiam a agudeza e a fúria do texto. Assim, inevitavelmente, circunstâncias completamente diferentes fazem com que muito dos efeitos da sátira de Kraus, hoje, estejam apagados, bem como os seus alvos.

Havia, porém, segundo o crítico George Steiner, o “outro” Kraus, o apocalíptico que, por exemplo, com sua monumental sátira, *Os últimos dias da humanidade*³⁸, contrapõe o minimalismo concentrado do seu “contra-jornalismo”. Na peça que registra as reações de Kraus à guerra, as visões apocalípticas têm grande importância. A esse respeito, ela lembra alguns de seus textos anteriores nos quais o declínio do mundo civilizado se torna um dos temas. Segundo Steiner, como numa extraordinária e lúgubre previsão, Kraus se deu conta do potencial de Hitler ainda em 1923 e, num repente de profecia, anteviu o triunfo do barbarismo. Para ele, somente Kafka que, perto de sua morte, leu as “deprimentes orgias” de Kraus, se compara ao seu gênio para a clarividência. Pode-se dizer, por isso, que os escritos de Kraus conseguem reunir um extremo caráter local, bem como detalhes temporais e referências privadas com os grandes horizontes da história. Ele próprio desempenhou um papel no momento em que o império Austro-Húngaro desmoronou e, mais particularmente, em Viena depois de 1918.

Segundo Steiner, ainda que esse assunto tenha sido exaustivamente tratado, permanece um complexo de criatividade e patologia quase único na civilização ocidental. Mesmo uma pequena lista de nomes relevantes desafia a crença: Freud, Musil, Wittgenstein, Schönberg, Carnap, Kafka, Loos, Mach, Kokoschka... Todos eles tomaram parte numa implosão de gênios individuais e

³⁸Como um todo, a peça pode ser considerada como um trabalho de arte completo. Resumidamente, o drama se desenvolve em citações de outros textos (Shakespeare, Goethe, Nestroy, a Bíblia), montagem, colagem, composição de figuras históricas (o imperador Francisco José II, o imperador alemão Guilherme II e outros), personagens fictícias; uma mistura de cenas polifônicas com muitos figurantes e fragmentos cênicos, alguns dos quais, contendo só uma sentença ou só uma cena dirigida, canções e elementos acústicos (Kunne, A. 2003).

interação — intelectual, política, erótica — concentrada para gerar quase cada componente do que chamamos “modernidade”.

É importante ter em mente a informação segundo a qual em Viena, nos últimos tempos do império, era comum que os líderes culturais se conhecessem, se encontrassem e até mesmo fossem amigos, ainda que seus trabalhos se dessem em campos da arte, pensamento e assuntos públicos bastante diferentes. Nesse sentido, pode-se entender que houve uma relação íntima entre um conjunto de criações intelectuais e artísticas com a crítica da linguagem conduzida por Karl Kraus. Para ser fiel à crítica proposta por ele, o intelectual ou artista devia se engajar numa luta contra a corrupção moral e estética, ao exercer uma crítica dentro da sua área específica de atuação. Para Loos, por exemplo, essa área foi a arquitetura, para Schönberg, era a música, para Wittgenstein, a filosofia³⁹ (A. Janik e S. Toulmin, 1972).

O contexto familiar de Wittgenstein e um pouco de sua trajetória na vida

Uma parte de mim
é todo mundo:
outra parte é ninguém:
fundo sem fundo.
Uma parte de mim
é multidão:
outra parte estranheza
e solidão.
Uma parte de mim
pesa, pondera:
outra parte
delira.
Uma parte de mim
almoça e janta:
outra parte se espanta.
Uma parte de mim
é permanente:
outra parte se sabe de
repente.
Uma parte de mim
é só vertigem:
outra parte linguagem.
Traduzir-se uma parte

³⁹Em *Wittgenstein*, Chauviré (1991) comenta que, depois de escrever a Russel no início de 1919 para informá-lo da finalização do *Tractatus*, enviou imediatamente uma cópia a Viena, para Johoda, o editor de Kraus. Wittgenstein via em seu livro uma contribuição aos objetivos de *Die Fackel* e esperava que Kraus fosse consultado, pois estava em contato com o círculo dele por meio de Loos e Engelmann (Chauviré, 1991, p.45).

na outra parte
 — que é uma questão
 de vida ou morte —
 será arte?
 (Ferreira Gullar)

No contexto cultural da passagem do século XIX para o XX em Viena, a família de Wittgenstein, de ascendência judaica⁴⁰, pertencia à alta burguesia e se destacava por sua cultura e riqueza. Ludwig Wittgenstein nasceu em 26 de abril de 1889 e era o oitavo e último filho de Karl e Leopoldine Wittgenstein. Seu pai, muito enérgico e determinado, tornou-se, rapidamente, um dos homens mais ricos de Viena graças ao seu grande conhecimento da nova tecnologia do seu tempo aliado a um ótimo senso comercial. Como um mestre indiscutível da técnica e dono de uma enorme capacidade de trabalho, ficou conhecido por sua habilidade incomum de transformar fábricas deficientes em empresas prósperas e produtivas (A. Janik e S. Toulmin, 1972).

Pode-se dizer que a casa dos Wittgenstein era um autêntico pólo cultural. O próprio Karl era um mecenas e tinha uma posição de vanguarda em relação à pintura: ficou conhecido como o “mecenas oficial da Secessão”, termo este usado nos países germânicos para nomear as manifestações artísticas no fim do século XIX que buscavam o rompimento com a tradição acadêmica (Chauviré, 1991). Em relação à música, sua posição era mais conservadora. Toda a família era ligada aos Schumann e a Brahms, que, inclusive, freqüentava a casa. Karl tocava violino e costumava levá-lo quando tinha que viajar para longe de casa, mesmo no auge de sua carreira como magnata do aço. Sua mulher, Leopoldine, era uma exímia pianista. Na verdade, na casa⁴¹ dos Wittgenstein respirava-se música: em seu salão, eram executadas partituras de compositores renomados que eram amigos da família e os próprios Wittgenstein, na qualidade de amadores, eram superiores a muito profissionais. Hans, um dos irmãos mais velhos de Wittgenstein, tocava vários instrumentos como um virtuose, mas se suicidou aos 26 anos por causa de uma vocação contrariada pelo pai, que o queria seguindo seus passos numa carreira dedicada às finanças e à indústria. Já Paul, o irmão mais

⁴⁰A ascendência judaica da família, embora incontestável, nunca pode ser estabelecida: a própria família tinha dúvidas sobre a sua genealogia. O avô e o pai de Wittgenstein eram protestantes, mas a mãe era católica romana. Já os filhos foram educados na religião católica (Chauviré, 1991).

⁴¹Segundo Chauviré (1991), Wittgenstein, mais tarde, no ambiente austero de Cambridge, se referiria à casa dos sete pianos com nostalgia e orgulho.

próximo de Wittgenstein em idade, mesmo tendo perdido o braço direito na guerra de 1914, levou adiante uma carreira de concertista internacional com determinação, ao encomendar obras para a mão esquerda aos melhores compositores da época, como foi o caso, por exemplo, do *Concerto para a mão esquerda* de Ravel.

Os outros irmãos de Wittgenstein eram, igualmente, talentosos: Kurt era violoncelista. Mas, em 1918, suicidou-se⁴² no front italiano, como alternativa à sua captura. Rudolf tinha vocação para o teatro, porém, suicidou-se, em 1902, um ano depois de seu irmão Hans. Hermine expressava seu talento na pintura, Helene tocava piano e Margarete era considerada a rebelde da família e dotada de grande brilho intelectual. Segundo A. Janik e S. Toulmin (1972), provavelmente, foi por seu intermédio que Wittgenstein conheceu os escritos de Schopenhauer, Weininger e Kierkegaard, ela mesma tendo se mantido sempre atualizada com a vida intelectual e cultural. O próprio Ludwig tinha talento musical, ainda que este não tenha se manifestado como sua vocação principal. Em algum momento, Wittgenstein pensou em ser maestro e, depois dos trinta anos, a clarineta foi o único instrumento que aprendeu a tocar. Também foi capaz de impressionar os amigos, tanto em Viena como mais tarde em Cambridge, ao assobiar concertos inteiros com precisão e expressividade.

Para Chauviré (1991), os Wittgenstein tinham, e até cultivavam, a consciência de sua singularidade. Esta se devia, não só ao privilégio de sua grande fortuna, mas, também, pelo fato de que viviam isolados, educados por preceptores fora do sistema institucional e social. Assim, Ludwig Wittgenstein, que até os quatorze anos permaneceu em casa, pode desenvolver seus dotes⁴³ intelectuais em seu próprio ritmo, o que também foi um fator determinante em sua educação ulterior.

Ao conhecer o contexto familiar de Wittgenstein e imaginar suas primeiras experiências naquele mundo mais restrito, lembrei-me de alguns “ensinamentos”

⁴²Era muito grande, naquele contexto sócio-cultural, a taxa de suicídios. Assim, os autores de *A Viena de Wittgenstein* (1995) reconhecem que esse número elevado, para além de focalizar a questão em termos de temperamentos pessoais, chama a atenção para as condições de vida enfrentadas pelas pessoas, como também alerta o estudo de Durkheim sobre o suicídio, publicado em 1897.

⁴³Desde cedo Wittgenstein manifestou um talento extraordinário para construir coisas: aos 10 anos fez um modelo de máquina de costura com palitos de fósforo que, de fato, funcionou (A. Janik e S. Toulmin, 1972).

de Pasolini. Num texto em que falava para um jovem, Pasolini procurava explicar-lhe que as imagens que guardamos na memória no começo da vida são signos, mais exatamente, signos lingüísticos. Para falar da linguagem pedagógica das coisas, ele identifica como sua primeira imagem na vida uma cortina branca transparente, que pendia imóvel de uma janela que dava para um beco bastante triste e escuro. Pasolini reconhece que essa cortina o aterrorizava e angustiava, não como uma coisa ameaçadora ou desagradável, mas como algo cósmico, definitivo. Nele se resumia e tomava corpo todo o espírito da casa em que nasceu, uma casa burguesa em Bolonha. Outras imagens disputavam com a da cortina, mas eram menos dolorosas: uma alcova na qual dormia sua avó, pesados móveis de família, uma carroça que passava pela rua, na qual sempre queria subir... Para Pasolini, nelas também estava solidificado aquele algo cósmico em que consistia o espírito pequeno burguês do mundo em que vivia. Assim, tentava explicar para o jovem que todas aquelas imagens, como signos lingüísticos, tinham ensinado a ele onde tinha nascido, em que mundo vivia e, acima de tudo, como deveria conceber seu nascimento e sua vida. A comunicação daquelas imagens e objetos era essencialmente pedagógica:

“Em se tratando de um discurso pedagógico inarticulado, fixo, incontestável, não pode deixar de ser, como se diz hoje, autoritário e repressivo. O que aquela cortina me disse e me ensinou não admitia réplica (e não admite) réplicas. Não era possível nem admissível nenhum diálogo, nenhum ato auto-educativo. Eis porque acreditei que o mundo todo fosse o mundo que aquela cortina tinha me ensinado, ou seja, que o mundo todo fosse bem educado, idealista, triste, cético, um tanto vulgar; pequeno burguês, em suma” (Pasolini, 1990, p. 127).

Pasolini continua dizendo que outros “discursos de coisas” sobrevieram, depois, por toda sua infância e juventude e, freqüentemente, esses novos discursos contradiziam os iniciais. Mas, continua ele:

“Quanto não foi preciso, meu caro Gennarielo, para que aqueles primeiros discursos fossem postos em dúvida e explicitamente contestados pelos subseqüentes! Seu espírito repressivo e autoritário foi por muitos anos invencível. É verdade que logo compreendi que além do meu mundo pequeno burguês, tão cosmicamente absoluto, existia também um outro, ou melhor, existiam outros mundos. Mas durante muito tempo sempre me pareceu que o único mundo verdadeiro, válido, demonstrado pelos objetos, pela realidade física, era o meu; enquanto os outros me pareciam estranhos anômalos, inquietantes e desprovidos de verdade” (Pasolini, 1990, p. 127).

Reconhecendo a verdade dos belos ensinamentos de Pasolini, fiquei imaginando o que a riqueza dos objetos, a imponência de sua casa, bem como o requinte do ar que respirava teriam ensinado, com muita autoridade, a Wittgenstein, bem no começo de sua vida. Em que medida o que aprendeu exigiu dele um esforço, ao longo da vida, para descobrir e enfrentar novos mundos? Em que medida Wittgenstein conseguiu pôr em questão aquele mundo que, a princípio, pareceu tão incontestavelmente único? Em que medida o rejeitou? O quanto se espantou, se alegrou ou se assustou com as novas descobertas? Não é possível saber o grau de elaboração do filósofo em relação a essas perguntas, porém, sua própria vida, levada com tanto compromisso e intensidade, dá algumas pistas quanto a possíveis respostas. Então, é preciso continuar...

A infância e a ida para a escola

Segundo Monk (1995), embora mais tarde Wittgenstein se referisse à sua infância como infeliz, sua própria família o via como um garoto alegre. Talvez tenha sido uma época em que o desejo de agradar o tenha deixado na situação de se adequar aos desejos alheios, aceitando, por exemplo, que as pessoas falassem por ele sobre sua inclinação natural. Esta seria o gosto pelas disciplinas técnicas que, justamente, o preparariam para a ocupação predileta do pai. Assim, Wittgenstein foi matriculado em uma escola mais técnica e menos acadêmica, a Realchule em Linz, embora em seu íntimo não se visse com gosto ou talento para a engenharia. Também segundo Monk, esta questão pode estar ligada às suas reflexões, quando jovem, sobre a honestidade: o ponto que o fazia entrar em conflito era sutil, como, por exemplo, o fato de qualificar como desonesta a afirmação de alguém que diga, não a verdade, mas, sim, o que se espera que seja dito, como parece ter sido o seu caso. De todo modo, passou de 1903 a 1906 na Realchule e seu boletim, fraco no geral, era pior nas matérias técnicas do que nas humanas. Só conseguiu alcançar o grau máximo naquela escola em duas ocasiões, em matérias ligadas à religião. Em sua biografia, Monk comenta que uma parte de seus maus resultados pode ser explicada pelo quanto era infeliz na escola. Pode-se imaginar que Wittgenstein levou um choque, ao se afastar pela primeira vez do ambiente no qual vivia. Sua relação com os colegas foi difícil, pois detestava suas atitudes, que considerava vulgares. Em contrapartida, estes o achavam “um ser de

outro mundo”. Lá, só conseguiu fazer um amigo, com o qual dividia acomodações e, para Monk, tudo isso pode ter intensificado sua inclinação pela inquirição e pela dúvida, já contidas em suas reflexões anteriores. Assim, seu desenvolvimento intelectual neste período aconteceu muito mais por conta do crescimento dessas dúvidas do que por algo que tenha aprendido na escola. Por esse tempo, foi sua irmã Margarete, a “Gretl”, que o influenciou intelectualmente, estando, ela mesma, a par do que acontecia no campo das artes e das ciências⁴⁴. Por seu intermédio, Wittgenstein teve o primeiro contato com *Die Fackel (A Tocha)*, o periódico satírico de Kraus, cuja coleção ela possuía. Segundo Chauviré (1991), quando Wittgenstein se refugiou na Noruega, em 1913, recebia *Die Fackel* a seu próprio pedido. Lá havia ataques ferozes, inclusive, a seu pai, porém a ética rigorosa de Kraus, bem como sua crítica ao jornalismo, à linguagem e à arte o impressionaram profundamente, ao ponto de tomar, como norteadores para vida, a decência e correção.

Monk comenta que, a partir de 1904, a característica dos ataques de Kraus tendeu mais para os valores morais do que para a política, o que não encontrava eco na ideologia dos marxistas austríacos. Porém, essa tendência coincidiu com o ponto de vista de Wittgenstein já adulto, para o qual o trabalho de melhorar a si mesmo era a única maneira de melhorar o mundo. Nesse sentido, as questões de integridade pessoal vinham antes das questões políticas. Para além disso, as perguntas que fossem formuladas deveriam receber respostas cujo foco principal seria “o dever inviolável ser verdadeiro consigo mesmo”. A determinação de não esconder “o que se é” passou a ser fundamental para Wittgenstein (Monk, 1995, p. 31). De fato, já bem mais tarde, em 1937, ele escreve:

“Você não pode escrever nada sobre si mesmo que seja mais verdadeiro do que você mesmo é. Esta é a diferença entre escrever sobre si mesmo e escrever sobre objetos externos. Você escreve sobre si a partir da sua própria altura. Não sobe em pernas de pau ou numa escada, mas está sobre seus próprios pés”⁴⁵ (Wittgenstein, [1937], 1984, p. 33).

⁴⁴Segundo Monk (1995), Margarete foi uma das primeiras defensoras de Freud, além de ter sido, inclusive, analisada por ele. Mais tarde ficaram amigos e ela o ajudou a fugir dos nazistas depois que a Áustria foi anexada à Alemanha.

⁴⁵You cannot write anything about yourself that is more truthful than you yourself are. That is the difference between writing about yourself and writing about external objects. You write about yourself from your own height. You don't stand on stilts or on a ladder but on your bare feet.

“Ninguém pode falar a verdade se não tiver domínio sobre si mesmo. *Não pode dizê-la*; — mas não porque ainda não seja inteligente o bastante.

A verdade pode ser dita somente por alguém que já se sinta *em casa* com ela; não por alguém que vive em falsidade e alcança de lá a direção da verdade, apenas de vez em quando”⁴⁶ (Wittgenstein, [1937], 1984, p. 35).

Ainda na escola de Linz, além de leituras ligadas à filosofia⁴⁷ e à crítica cultural sob a orientação de Gretl, sabe-se que as obras científicas lidas por ele, *O princípio da mecânica*, de Heinrich Hertz e *Escritos populares*, de Ludwig Boltzmann, apontam para um interesse mais voltado para a filosofia da ciência. Como Boltzmann era professor de física na Universidade de Viena, parece que Wittgenstein manifestou o desejo de estudar com ele depois de concluída a escola. Porém, justamente em 1906, ano em que isso poderia acontecer, Boltzmann se suicidou. Segundo Monk (1995), a idéia do pai para a continuidade dos estudos de Wittgenstein era o desenvolvimento de seus conhecimentos técnicos e não seu interesse pela filosofia e filosofia da ciência. Assim, ele foi para Berlim onde estudou engenharia mecânica na Technische Hochschule, recebendo seu diploma em 1908.

É interessante registrar o comentário de Chauviré (1991), para quem Wittgenstein foi sempre, antes de tudo, um cientista, apesar de seu gosto diletante pela literatura filosófico-ética. Para ela, seu espírito era o de um engenheiro, antes mesmo de freqüentar a escola de engenharia. Este espírito fazia com que qualquer problema fosse analisado por ele em termos concretos e comuns e é um dos encantos que têm os seus textos: a abordagem de problemas muito abstratos por meio de exemplos e comparações bem simples, o que é um fato raro na história da filosofia. Já A. Janik e S. Toulmin registram a observação do amigo e testamentário literário de Wittgenstein, o Professor Von Wright, que em conversa pessoal com eles disse que “os dois fatos mais importantes a recordar a respeito de Wittgenstein eram, em primeiro lugar, que ele era um vienense e, em segundo

⁴⁶No one *can* speak the truth; if he has still not mastered himself. He *cannot* speak it; — but not because he is not clever enough yet.

The truth can be spoken only by someone who is already *at home* in it; not by someone who still leaves in falsehood and reaches out from falsehood towards truth on just one occasion.

⁴⁷Por esse tempo, Wittgenstein leu Nietzsche, Kierkegaard, além de bons escritores austríacos. Ele mesmo fez uma lista, mais tarde, nos anos trinta, que incluía Boltzmann, Shopenhauer, Hertz, Frege, Russel, Kraus, Loos, Weininger, Spengler e Sfraffa, um economista de Cambridge (Chauviré, 1991).

lugar, que era um engenheiro com profundos conhecimentos de física” (A. Janik e S. Toulmin, 1972, p. 19).

Segundo Monk, o senso de dever para com o pai fez com que Wittgenstein se dedicasse à engenharia, tendo desenvolvido por esse tempo um interesse pela ciência da aeronáutica. Foi uma época de interesses conflitantes porque seu gosto pelas questões filosóficas era crescente e, já nesta época, começou a escrever suas próprias reflexões filosóficas.

Em 1908, aos dezenove anos, foi para Manchester na Inglaterra, onde pretendia tornar-se engenheiro em aeronáutica. Lá começou suas pesquisas, projetando e construindo pipas experimentais. Em uma carta para sua irmã Hermine, Wittgenstein conta suas experiências, as quais considera agradáveis, apesar de descrever, também, seu isolamento físico e emocional e a falta que sentia de companhia. Neste mesmo ano, matriculou-se como estudante pesquisador na Universidade de Manchester e começou a freqüentar seminários organizados por um matemático. Seu recente interesse pela matemática pura o fez assistir, também, a palestras sobre a teoria da análise matemática. Foi nessa ocasião que, por indicação de um colega, iniciou a leitura do livro de Bertrand Russell, *The principles of mathematics*. Este livro capturou fortemente o interesse de Wittgenstein. Segundo Monk, ele se mostrou cada vez mais envolvido pelas questões discutidas pelo filósofo, apesar de continuar por mais dois anos suas pesquisas aeronáuticas.

No final do seu livro, Russell sugeria um trabalho posterior que pudesse avançar no conhecimento da lógica a partir do ponto alcançado por ele. Wittgenstein se dedicou a esta tarefa, enviando algumas das soluções encontradas por ele a um matemático amigo de Russell. A resposta não foi encorajadora e falava, inclusive, em nome do próprio Russell, com quem as questões enviadas teriam sido discutidas. Monk se refere a um depoimento de Hermine, que testemunhou o sofrimento de seu irmão como consequência desse desfecho. Pode-se dizer que isso avivou o conflito gerado pelo gosto de Wittgenstein pelas questões filosóficas e as dúvidas quanto ao seu talento para a filosofia. Talvez por isso, só dois anos mais tarde entrou em contato, diretamente, com Frege e Russell para apresentar a eles uma proposta mais trabalhada. Ainda assim, durante o tempo que permaneceu em Manchester, continuou seu trabalho na tentativa de projetar e construir um motor de avião e, ao trocá-lo pelo projeto de construção de

uma hélice, ganhou uma bolsa de pesquisa da universidade para levar a idéia adiante.

A escolha de Wittgenstein pela filosofia

Esta espécie de loucura
Que é pouco chamar de talento
E que brilha em mim, na escura
Confusão de pensamento,

Não me traz felicidade,
Porque enfim, sempre haverá
Sol ou sombra na cidade
Mas em mim não sei o que há.
Fernando Pessoa

Até junho de 1911, tudo parecia seguir em frente, mas em outubro deste ano Wittgenstein voltou-se para a filosofia, chegando a fazer o esboço de um plano para um livro. Neste mesmo ano, levou-o para discuti-lo com Frege, em Iena e, nesse encontro, Frege recomendou a Wittgenstein que fosse a Cambridge estudar com Russell. Tal encontro foi decisivo para Wittgenstein. Depois de apresentar-se, matriculou-se em suas aulas sobre lógica matemática com a esperança de descobrir se faria bem em abandonar suas pesquisas como engenheiro para se entregar à reflexão filosófica. Um pouco mais tarde, Wittgenstein contou ao seu grande amigo, David Pinsent, o quanto que o incentivo de Russell para que se dedicasse à filosofia tinha sido sua salvação, tendo-o livrado de nove anos de solidão e sofrimento, período em que chegara a pensar em suicídio.

Com certeza, o encontro com Wittgenstein foi muito importante na vida do próprio Russell, que não demorou muito para perceber o jovem talento, transformando-o, logo, em seu protegido. Considerava-o “o aluno ideal” e sua admiração não tinha limites: para ele, Wittgenstein era “cheio de uma borbulhante paixão que poderá levá-lo a qualquer parte” (Russell, segundo Monk, 1995, p. 54). Tendo se formado entre os dois um vínculo de afeto, Wittgenstein confidenciou ao seu mestre seus grandes conflitos pessoais, sua solidão, suas tendências depressivas e até suas idéias de suicídio. Assim, em pouco tempo, Russell se viu investido de uma responsabilidade moral e intelectual para com Wittgenstein, que passou a considerar como a um filho (Chauviré, 1991). Por esse

tempo, Wittgenstein foi aluno de G. E. Moore, em quem, também, causou uma forte impressão e de quem mais tarde ficou amigo.

Graças à proteção de Russell, Wittgenstein integrou-se bastante depressa ao pequeno universo fechado do Trinity College, em cujo Conselho de Ciências Morais ensinavam Russel, Moore, Keynes, entre outros, e participou até mesmo da secreta Sociedade dos Apóstolos, a aristocracia intelectual da Inglaterra. Russell viu, assim, seu aluno passar a ser considerado gênio e dele chegou mesmo a dizer mais tarde: “Talvez seja o exemplo mais acabado que conheci do gênio tal como tradicionalmente o concebemos: apaixonado, profundo, intenso e dominador” (Russell, segundo Monk, 1995, p. 56).

Russel e Moore passaram a tratá-lo como igual, porém, todo o sucesso que experimentava e mesmo a amizade e compreensão de Pinsent não conseguiram aplacar sua tendência à depressão ou suas crises de desespero. Estas se deviam a razões existenciais e intelectuais. De um lado, estava mergulhado em dificuldades teóricas, pois a responsabilidade de dar “o próximo grande passo em filosofia”, como esperava Russell, foi assumida com orgulho, mas, também, com sofrimento por Wittgenstein. Esta foi uma incumbência que assumiu com a mais completa seriedade, além de se transformar numa espécie de zelador da lógica matemática rousselliana, conforme comenta Monk. De outro lado, vivia atormentado por idéias de pecado, de confissão e castigo, pois como estava convencido de viver uma profunda degradação moral, acusava-se e proclamava sua indignidade. Tais sentimentos estavam ligados a impulsos sexuais homossexuais, como aparece em suas biografias, apesar da ressalva de que este assunto nunca teve comprovação, nem tampouco foi comentado pelos que poderiam falar dele com mais conhecimento, ou seja, por quem privou da intimidade de Wittgenstein⁴⁸.

De todo modo, quando lemos sobre a vida de Wittgenstein, é difícil deixar de perceber que a mesma intensidade com que buscava soluções para avançar, intelectualmente, aparecia no seu compromisso com a sua própria vida, no sentido de transformar-se moralmente para tornar-se uma pessoa melhor. Pode-se dizer que muitas vezes ficava esgotado, tal era a fidelidade ao que pensava que devia

⁴⁸Chauviré (1991) chama atenção para os padrões morais daquela época, claramente repressivos em relação à homossexualidade. Mas, também, ao que parece, Wittgenstein acreditava que quaisquer impulsos relativos à sexualidade deviam ser contidos, dominados. A esse respeito, consta que ele entrou em sintonia com algumas das idéias contidas em *Sexo e caráter*, de Otto Weininger. A. Janik e S. Toulmin (1972) expõem algumas das idéias desse autor em *A Viena de Wittgenstein*.

ser feito por ele, ou seja, o de assumir o trabalho de conduzir sua própria existência sem concessões. Nesse aspecto, sua exigência, que era enorme consigo mesmo, não era menor quanto ao que esperava das outras pessoas. De fato, foi particularmente exigente com seus amigos, os quais tinham que suportar suas explosões de raiva e impaciência contra o que considerava como deficiências morais, suas ou alheias. Em seu livro, Monk comenta que Russell chegava a considerá-lo ingênuo por, apesar de se mostrar preocupado, não atinar com os motivos de sua suposta impopularidade em Cambridge. Quanto a isso, é importante dizer que, apesar das dificuldades e de estar particularmente irritado, por esse tempo, Wittgenstein conseguiu fazer novas e importantes amizades. É dessa época a amizade com John Maynard Keynes, cujo respeito e a afeição ele soube conquistar. Graças a isso, recebeu seu apoio mais tarde durante grande parte de sua vida.

O fato é que Wittgenstein tinha aversão pelo que chamava de desonestidade intelectual e manifestava isso sem facilitar nada para o seu interlocutor, ou pensar em se proteger de julgamentos desfavoráveis a seu respeito. Quanto a Russell, como um bom amigo, procurava com cuidado e habilidade, em conversas que considerava difíceis e longas, fazer com que ele se desse conta de que suas atitudes poderiam trazer conseqüências difíceis de suportar. Pode-se compreender, pelo que Russell conhecia e admirava da integridade de Wittgenstein, sua justificativa para o temor de “estragar alguma bela qualidade se disser algo que abale essa ingenuidade” (Russell, segundo Monk, 1995, p.72). Mais tarde, o próprio Russell teve as suas idéias contestadas pelo rumo que Wittgenstein deu às suas próprias reflexões em relação à lógica. Aos poucos, seus avanços mostraram-se incompatíveis com as idéias de Russell e, já em 1913⁴⁹, ele, que tinha sido o mestre, entregava o campo da lógica à análise de Wittgenstein, então com apenas 24 anos. Este foi um momento difícil para Russell porque ele não conseguiu refutar a argumentação de Wittgenstein e percebeu, além disso, que tinha deixado escapar algo que havia sido percebido por seu discípulo. Assim, a descoberta de que, de alguma maneira, seu trabalho tinha perdido valor afetou-o profundamente, principalmente, porque minou sua autoconfiança para trabalhar com a lógica. No entanto, Russell ainda era, por esse

⁴⁹Este também foi o ano da morte do pai de Wittgenstein.

tempo, uma figura de referência a quem Wittgenstein dava notícias sobre os seus progressos, seus esforços e seus impasses no desenvolvimento do seu pensamento. Ele estava totalmente voltado para a lógica e isso o ocupava integralmente, a ponto do seu estado de humor oscilar de acordo com a sua capacidade de trabalhar. Russell assistia a tudo isso, entendia e aconselhava Wittgenstein, quando este, por exemplo, lhe contou que os problemas com a lógica o estavam enlouquecendo.

É interessante a menção de Monk a uma discussão entre Wittgenstein e Russell registrada por Pinsent: ele e Wittgenstein, depois de assistirem a uma aula de Russell, começaram a debater sobre o sufrágio feminino. O próprio Russell havia se candidatado ao Partido do Sufrágio das Mulheres em 1907. Quanto ao assunto, Wittgenstein era radicalmente contra e dá como razão uma opinião muito desagradável sobre as mulheres, acusando-as, inclusive de “pouco sérias” pelo que viu em suas atitudes na Universidade de Manchester. Monk comenta que as idéias políticas de Wittgenstein não aumentaram em rigor apesar do seu empenho no campo da lógica. Especula que talvez houvesse a incapacidade, ou mesmo a falta de vontade de aplicar sua habilidade analítica a questões de ordem pública, o que deu a oportunidade para a crítica de Russell, que muito o irritou, ao dizer que ele corria o perigo de ficar “tacanho e incivilizado”. O próprio Russell registra, em uma de suas cartas, que não via em Wittgenstein desejo suficiente para ampliar sua visão de mundo. Porém, ainda que isso não o prejudicasse em seu trabalho com a lógica, poderia fazer dele um especialista limitado. Russell também notava que a obstinação de Wittgenstein o tornava muito impaciente com “considerações inconclusivas” e muito insistente com o grau de precisão que exigia das teorias que avaliava.

É interessante porque, numa carta, da qual um trecho é citado por Monk, Russell enaltece a habilidade de “um certo gênero de matemáticos” para a filosofia, comparando essa habilidade com a da maioria das pessoas que se dedicam a ela. Ele aponta, justamente, como problema, o amor dessas pessoas pelas generalizações, em detrimento do “raciocínio preciso”, considerado por ele muito necessário para a atividade filosófica. Fala do seu sonho de fundar uma grande escola de “índole matemática” e aponta Wittgenstein como “o seu sonho”, ao compará-lo com outros alunos nos quais havia depositado suas esperanças (Monk, 1995, p.80). O que me chamou a atenção nessas passagens foi o quanto a

atividade filosófica estava identificada com a lógica que, inclusive, foi “eleita” como a linguagem ideal. Por tudo que podemos perceber, Wittgenstein participou deste projeto e era identificado com esse modo de pensar. Tudo isso torna a sua revisão, bem mais tarde, em relação ao seu próprio pensamento, muito impressionante, principalmente, quando o vemos reconhecê-lo como equivocado. Especificamente, quanto a sua opinião desastrosa e infeliz sobre as mulheres, poderia ser considerada também um sinal da sua participação acrítica no diálogo mais amplo com a cultura daquele tempo que via as mulheres de modo desfavorável⁵⁰.

O retiro para a Noruega

A certa altura, por conta de sua dedicação incansável à lógica, Wittgenstein decidiu que precisava ficar só para progredir. Russell tentou dissuadi-lo, porém, ao ver que era inútil, tratou de tomar notas do trabalho feito até aquele momento. O próprio Wittgenstein viu sentido naquela sugestão porque estava convicto de que não viveria muitos anos a mais. Segundo Monk, Russell tinha grave suspeitas que Wittgenstein poderia enlouquecer completamente, ou mesmo cometer suicídio, estando em tal solidão. Tudo foi muito difícil porque Wittgenstein tinha muita resistência a escrever suas idéias, caso não encontrasse a forma perfeita. Por fim, aceitou falar em voz alta, enquanto um secretário fazia as anotações e Russell levantava as questões. Todo esse esforço foi acrescido por um manuscrito datilografado pelo próprio filósofo que, junto com as notas, constituíram-se nas *Notas sobre a lógica*, sua primeira obra filosófica.

Wittgenstein buscou a solidão na Noruega, em um vilarejo chamado Skjolden, à beira de um fiorde. Lá, hospedou-se com o agente de correio local e,

⁵⁰No livro *A Viena de Wittgenstein*, A. Janik e S. Toulmin, ao mostrarem as idéias culturais que marcavam aquela sociedade na virada do século XIX para o XX e apresentarem as concepções de alguns autores quanto ao que consideravam especificamente feminino, deixam entrever muitos preconceitos. Como também podemos perceber a partir de estudos mais recentes, “o pensamento de Freud nasceu na contramão das certezas estabelecidas, mas isto não impediu que, em alguns pontos que o tocavam muito de perto — como, por exemplo, na questão do que ele queria de uma mulher — ele não tivesse conseguido se afastar muito do discurso corrente de sua época” (Khel, 1998, p. 273). Assim, ainda que tenha sido sensível à mediocridade da vida cultural e/ou espiritual de suas pacientes, não foi capaz de perceber que elas eram alvo de solicitações muito contraditórias: ainda vinham sendo educadas para o papel de esposas e mães, porém, o mundo das informações, da política, da ciência e dos negócios, já não era uma referência tão distante e alcançava, em suas solicitações, até o reduto aparentemente isolado das donas de casa e das moças solteiras.

pelas notícias que dava à Russell, apreciou seu novo modo de vida. Segundo Monk, ele progrediu rapidamente no norueguês e as relações que estabelecia com as pessoas do lugar talvez o agradassem, justamente, porque diferiam do modo de vida burguês, que trazia implícito uma série de expectativas e obrigações, particularmente, desagradáveis para Wittgenstein. Ele se ressentia da natureza superficial das relações impostas por aquele tipo de vida e vivia o conflito entre a necessidade de se opor e, ao mesmo tempo, conformar-se com tudo aquilo. Ao que parece, naquele lugar sentia-se mais livre da preocupação de perturbar ou destratar as pessoas, além de poder dedicar-se a si mesmo e à lógica. Assim, aproveitava a beleza da paisagem para caminhar, descansar e refletir. Essas condições foram muito favoráveis para que reconhecesse sua produtividade e, tempos depois, lembrasse dessa época como a única em que teve pensamentos "inteiramente seus".

Assim, em pouco tempo, o jovem filósofo pôde anunciar para Russell novas e importantes idéias, porém, era visível a transformação que ocorreu na amizade dos dois. Segundo Monk, foi-se perdendo, entre eles, a intimidade que possibilitava que conversassem sobre muitos outros assuntos que não a lógica e, depois da Primeira Guerra, até mesmo a afinidade intelectual desapareceu por conta das grandes mudanças sofridas pelos dois.

Depois de um período de exaustão, Wittgenstein dedicou-se a construir uma pequena casinha, para qual planejava voltar, depois de tirar umas férias em que viajaria com seu amigo Pinsent. No entanto, por causa da guerra, só voltaria à Noruega na metade de 1921, quando pensava ter resolvido os problemas fundamentais da lógica e, por consequência, os da filosofia.

Enquanto ainda estava na Noruega, Wittgenstein ofereceu a Ludwig von Ficker, o editor do periódico *Der Brenner*⁵¹ (O Incendiário), uma quantia muito elevada para ser distribuída, a critério do editor, entre artistas austríacos que precisavam de ajuda financeira⁵².

Os dois tiveram um breve encontro em Viena e Ficker registrou em suas memórias a imagem de uma comovente solidão que lhe transmitira Wittgenstein,

⁵¹Wittgenstein leu, em *Die Fackel*, um artigo de Kraus sobre Ficker que o impressionou bem.

⁵²Entre os artistas contemplados com a ajuda financeira, figuravam como principais beneficiários Rainer Maria Rilke, George Trakl e Carl Dallago.

o que o fazia lembrar, especificamente, de uma personagem de *Os irmãos Karamazov*. Nesse encontro, o filósofo falou a Ficker um pouco sobre si mesmo: contou sobre seu trabalho com a lógica e a relação deste com Frege e Russell, da sua vida na Noruega e da convivência com os camponeses, bem como da sua intenção de para lá retornar e continuar a buscar as soluções para os impasses lógicos. Nessa ocasião, Wittgenstein também foi apresentado pelo editor a Adolf Loos, o que muito o agradou, ainda mais ao constatar as muitas similaridades entre as preocupações e atitudes de ambos. Na opinião de Monk, a oferta de Wittgenstein, para além da filantropia, foi motivada pela intenção de estabelecer um contato com a vida intelectual da Áustria. Porém, apenas uma semana depois do encontro em que ficou acertado a distribuição do dinheiro entre os artistas, teve início a Primeira Guerra Mundial.

A Primeira Guerra Mundial

Wittgenstein alistou-se no Exército, ao que parece, movido não só pelo desejo patriótico de defender seu país. Para Hermine, sua irmã mais velha, ele desejava fazer algo difícil que não estivesse envolvido, simplesmente, com o trabalho intelectual. Além disso, seu desejo, cada vez mais intenso, era o de tornar-se uma pessoa diferente. Assim, para Wittgenstein, a experiência de enfrentar a morte poderia contribuir de algum modo para torná-lo uma pessoa melhor⁵³. Segundo Monk (1995), ele esperava da guerra uma variação da experiência religiosa que transformasse totalmente a sua vida e, nesse momento, esse desejo competiu com o de resolver os problemas da lógica.

De fato, Wittgenstein foi afetado enormemente pela experiência da guerra e sua família surpreendeu-se com a mudança. Segundo seus sobrinhos e sobrinhas, o tio, de quem se lembravam como um rapaz atraente, e até um tanto esnobe, transformou-se para eles, ao voltar da guerra, numa “terrível figura de autoridade” (Chauviré, 1991, p. 39).

⁵³Wittgenstein lera o livro de William James, *Varieties of religious experience* e chegara a comentá-lo com Russell, em 1912. Para o seu autor, o homem que tivesse disposto a enfrentar a morte, heroicamente, fiel à causa por ele escolhida, seria consagrado para sempre. Em seus diários, durante a guerra, Wittgenstein deixou registrada a crença de que estava tendo a chance de se tornar “um ser humano decente” e também acreditava que a proximidade da morte poderia iluminar a vida (Monk, 1995, p.112).

Logo no início da guerra, seu trabalho consistia em controlar o funcionamento do farol de um barco capturado dos russos, o Goplana, na subida do rio Vístula. O seu diário contém passagens terríveis sobre os seus sofrimentos morais e materiais, já que teve que suportar o frio, os percevejos, o tifo, a degradação e vulgaridade dos homens com quem convivia e, também, o medo que sentia quando precisava se expor a um perigo maior para fazer algum conserto no farol do barco. O filósofo vivia um isolamento muito hostil porque estava longe de amigos como Russell, Keynes e Pinsent os quais, por conta da guerra, estavam em lado oposto ao seu. Nessa ocasião, sentindo-se abandonado, rememora sentimentos antigos como os de quando passou a frequentar a escola, o que, novamente, o fez pensar em suicídio.

Wittgenstein buscou auxílio na religião e este veio na forma de um livro que o fascinou: *O evangelho explicado* de Tolstoi. Levava-o consigo para aonde fosse e dele chegou a decorar passagens inteiras. Por esse tempo, transformou-se num evangelizador, indicando o livro a qualquer pessoa em atribulação. Segundo Monk, a força das convicções de Wittgenstein, nessa época, aparece no seu trabalho que combina lógica e misticismo religioso, ainda que tal evidência só se torne bem clara alguns anos depois. De todo modo, Wittgenstein procurava resguardar seu eu mais profundamente interior, independentemente do que acontecesse com ele externamente, como consta do seu diário, além dos constantes pedidos a Deus para ajudá-lo a não “perder a si mesmo” (Wittgenstein, segundo Monk, 1995, p. 115). Ainda no barco em que cuidava do farol, Wittgenstein retomou o seu trabalho com a lógica e conseguiu avançar⁵⁴. No meio de tantos acontecimentos e lidando com seus tristes pensamentos, conseguiu descobrir um modo de se corresponder com a Inglaterra via Suíça, o que possibilitou a retomada do contato com Pinsent e, depois, com Russell.

Depois da função de controle do farol, Wittgenstein foi transferido para uma oficina em que fazia serviço de escritório. As pessoas com quem passou a conviver eram bem consideradas por ele e isso aplacou seu isolamento, ainda que o desviasse da dedicação aos problemas filosóficos. Depois de algum tempo, foi

⁵⁴Quando seu barco voltava para a Cracóvia, em pleno território austríaco, Wittgenstein tinha a intenção de visitar o poeta George Trakl, de quem tinha recebido um bilhete, pedindo a honra de uma visita sua. Este encontrava-se internado como paciente psiquiátrico no hospital militar e Wittgenstein ficou entusiasmado com a possibilidade de conhecê-lo. Porém, o encontro não aconteceu porque Trakl se matou com uma super dosagem de cocaína. Esse fato foi um golpe no ânimo, já abalado, de Wittgenstein.

encarregado da forja da oficina o que, além de afastá-lo da lógica, o exauriu na difícil função de supervisor. Segundo Monk, Wittgenstein chegou à beira de um esgotamento nervoso por achar que não conseguiria trabalhar de novo. Nessa ocasião, para interromper aquela situação, fez insistentes pedidos para ser enviado à frente de batalha. Como não foi atendido, seu trabalho com a lógica prosseguiu alternando momentos de maior e menor produtividade, enquanto mantinha correspondência com seus amigos e sua oficina era transferida de lugar.

A correspondência com Pinsent e Russell foi interrompida nos dois últimos anos da guerra, justamente, os anos em que o trabalho de Wittgenstein sofreu sua transformação final e mais importante. Isso pode explicar as suas dúvidas quanto ao entendimento que seus amigos poderiam alcançar em relação a ele.

No começo de 1916, Wittgenstein foi designado para a frente de batalha como soldado comum e, embora isso fosse a concretização de um desejo formulado por ele anteriormente, foi um momento difícil em que manifestou a certeza de que, caso voltasse vivo da experiência, não retornaria o mesmo homem (Monk, 1995, p. 133).

Enquanto aguardava o avanço de seu regimento para a frente de batalha, Wittgenstein procurou estar psicológica e espiritualmente preparado para morrer: pedia que Deus iluminasse a sua alma e instruía a si mesmo para fazer o melhor que pudesse sem perder a serenidade. Quando o momento chegou, seu pedido foi para que o designassem para o lugar mais perigoso, o posto de observação, em que seria, sem dúvida, o alvo do fogo inimigo. Por esse tempo, rezava com fervor para enfrentar o medo e a morte com dignidade e acreditava que essa condição o aproximava de uma experiência de iluminação. Conforme relata Monk, Wittgenstein precisava, também, de uma força superior para enfrentar a convivência com os colegas. Em sua opinião, quase toda a tropa o odiava por ser um voluntário e isso era insuportável para ele. O fato de se achar cercado de pessoas “perversas” e “insensíveis”, bem como o seu esforço para não odiá-las, era um teste a mais para sua fé. Assim, precisou de muito empenho para substituir seu sentimento de horror pelo de compreensão.

Imerso em tais circunstâncias, Wittgenstein pouco conseguiu escrever sobre a lógica, porém, foi nessa ocasião que seu trabalho apresentou uma

transformação: a ética, juntamente com a lógica aparecem como deveres fundamentais para consigo mesmo, bem como para a reflexão filosófica.

Em seu diário, Wittgenstein registra o seu terror ao sentir a proximidade dos tiros e a consciência do seu “enorme desejo de viver” (Monk, 1995, p. 141). Porém, se recrimina por achar difícil abrir mão da vida e pede a Deus que o ajude na luta contra a fraqueza de sua natureza.

Na verdade, a coragem de Wittgenstein foi notável por todo esse período e, por seu comportamento, foi indicado para receber condecorações. Foi também promovido e enviado à Morávia para receber treinamento de oficial. Antes disso, esteve de licença em Viena e, por intermédio de Loos, recebeu o nome de Paul Engelmann⁵⁵, como um contato que poderia fazer na Morávia. Graças a ele e ao seu grupo, Wittgenstein, depois de seis meses na frente de batalha, conseguiu viver um tempo feliz, em que pôde trocar idéias sobre literatura, música e religião e até assistir a recitais de piano e a representações teatrais. Particularmente, com Engelmann, sua amizade se estreitou por conta das longas conversas diárias em que discutiam sobre as novas idéias que vinham lhe ocorrendo em função das recentes experiências com a guerra. Em Engelmann, Wittgenstein encontrou um interlocutor que o ajudava a expressar o seu pensamento o que, além do mais, trazia a reconfortante sensação de que estava sendo compreendido em suas reflexões.

Depois do Natal em que passou em Viena, Wittgenstein foi enviado como oficial de artilharia do exército austríaco a uma nova região. Por esse tempo, manteve correspondência com Engelmann e Frege e foi mais uma vez promovido. Já em março de 1918, escreveu a este último para comunicar que o seu livro estava quase concluído, reconhecendo o quanto a sua obra devia aos estudos do lógico, a esta altura, bem idoso. Como se sabe, no prefácio da versão definitiva do *Tractatus*, Wittgenstein, depois de descartar qualquer pretensão de originalidade, diz: “desejo apenas mencionar que devo às obras grandiosas de Frege e aos trabalhos de meu amigo Bertrand Russell uma boa parte do estímulo às minhas idéias” (Wittgenstein, [1918], 2001, p. 131).

⁵⁵Paul Engelmann era membro de um grupo eclético de jovens intelectuais. Segundo Monk, Engelmann era discípulo de Adolf Loos e de Karl Kraus. Ao ser dispensado do exército, dedicou-se a ajudar Kraus em sua campanha contra a guerra.

Em maio, Wittgenstein é convencido por um tio, com quem se encontra, por acaso, numa estação de trem, a ir para sua casa. Foi um encontro providencial que o ajudou muitíssimo no momento bastante triste em que havia recebido, pela mãe de Pinsent, a notícia de sua morte ocorrida num desastre de avião. Wittgenstein dedica a ele o livro que, por fim, concluiu. Numa carta carinhosa à mãe de Pinsent, ele comenta sobre o interesse do amigo em relação ao seu trabalho e o quanto ele era responsável pela maior parte das alegrias que o tinham ajudado a trabalhar.

Com a conclusão do trabalho em Hallein, na casa do tio, em agosto de 1918, Wittgenstein considerava que tinha resolvido os problemas da filosofia, como escreve a Russell, já em 1919, com a consciência de que isso poderia parecer arrogante. Porém, ele também acreditava que a “obra de sua vida”, ao resolver certos problemas, deixava outros, infinitamente mais importantes, de fora, pois, sobre eles, nada se poderia dizer. Surge, assim, como questão central do trabalho, a distinção entre *dizer* e *mostrar* o que nos autoriza a pensar que, para Wittgenstein, suas implicações éticas eram tão ou mais importantes que as implicações para a teoria lógica. Ao mesmo tempo que logo o envia para publicação, escreve para Frege oferecendo-lhe uma cópia. Pouco tempo depois, quando Engelmann lê o livro pela primeira vez, fala do seu prazer à medida que vai crescendo em compreensão com a leitura. Para ele, na sua mensagem central, o livro se identifica com a campanha de Kraus para preservar a pureza da linguagem. Porém, Jahoda, o editor de Kraus, para quem Wittgenstein tinha enviado o trabalho, nega a possibilidade de publicá-lo, alegando motivos técnicos. A partir daí, Wittgenstein passou por muitas decepções até que o livro fosse publicado. Ele voltou à Itália, onde foi capturado e levado para um campo de prisioneiros de guerra. No tempo em que lá esteve, até o fim da guerra, em agosto de 1919, tentou um contato com Russell, no qual manifesta o seu desejo de discutir o trabalho com ele antes da publicação. Numa carta, explica ao antigo professor que este, para entender o livro, precisaria de uma explicação prévia, pois ele estava escrito na forma de observações bastante curtas. Nessa mesma carta, Wittgenstein declara que, a seu ver, ninguém compreenderia o livro, embora, para ele, estivesse perfeitamente claro. Mesmo assim, tinha confiança na sua publicação e não estava preparado para lidar com tantas recusas.

Os comentários e questionamentos feitos por Frege e Russell em relação ao trabalho tornavam cada vez mais evidente, para ele, que as questões fundamentais da obra não foram alcançadas pelos dois. Quando lemos os detalhes da história contada por Monk (1995), percebemos que todo o esforço de Wittgenstein em prol da publicação, como por exemplo, suas cartas de apresentação aos possíveis editores, mais os assustavam do que procuravam convencê-los quanto a validade da publicação. O filósofo tinha total consciência de que os editores não podiam compreender o que estava em suas mãos. Até mesmo Ficker sugeriu que o livro fosse mostrado a um professor de filosofia, o que, para Wittgenstein, seria como “lançar pérolas aos porcos”, ainda que não o tenha proibido de fazer isso.

Tudo isso abalou demais o seu ânimo que, além do mais, no fim da guerra, ao voltar para casa, achou que não poderia sacrificar suas conquistas pessoais no enfrentamento das adversidades, buscando refúgio na situação privilegiada de conforto e segurança que sua família poderia, com muito gosto, a ele proporcionar⁵⁶. Assim, um mês depois de sua volta, renunciou a todo o seu patrimônio, redistribuindo-o pelos irmãos. Sua família, embora espantada e preocupada, não conseguiu demovê-lo dessa idéia.

Por esse tempo de grande sofrimento pessoal, Wittgenstein menciona novamente a idéia de suicídio na sua correspondência com Engelmann, que além de compreendê-lo, tenta confortá-lo. Como bem registra Monk, ele, como outros veteranos de guerra, encontrou muitas dificuldades para se adaptar às condições de paz. O império austro-húngaro já não existia e a própria Áustria tentava se adaptar à sua nova realidade de pequena e empobrecida república.

Wittgenstein, que havia sido soldado por cinco anos, continuou usando uniforme por muitos anos após a guerra e, para Monk, tal coisa poderia simbolizar, para além do fato de que isso tivesse se incorporado à sua personalidade, o sentimento de que pertencia a uma época passada, já que o uniforme era o de uma força que não existia mais.

Em meio a uma verdadeira crise existencial, o filósofo, que tinha pensado em ser padre, dá adiante na idéia de estudar para ser professor primário, uma

⁵⁶Segundo Monk, graças à perspicácia com os negócios, o pai de Wittgenstein protegeu a fortuna da família convertendo-a em títulos norte-americanos, antes da guerra, o que fez com que, depois dela, seu filho fosse um dos homens mais ricos da Europa.

decisão que tinha tomado na companhia de alguns novos amigos quando ainda era prisioneiro. Assim, assiste às aulas de um curso de preparação para o magistério e a convivência com alunos bem mais jovens é suportada por ele que, ora encara a situação como engraçada, ora como muito desagradável e humilhante. Com essa decisão, além de iniciar uma nova carreira, mostra a sua intenção de romper os laços com o ambiente familiar, chegando, mesmo, a mudar de casa. Por esse tempo, além de um encontro com Russell em que discutem exaustivamente o seu trabalho, ele continua relatando ao antigo mestre, por cartas, todos os obstáculos que contrariam seu desejo de publicá-lo. Russell, que tinha ficado muito impressionado com a teoria lógica exposta no livro, mas não concordava com a obra na sua totalidade, se dispõe a ajudar fazendo uma introdução. Toda a animação de Wittgenstein, por conta dessa ajuda valiosa, foi embora ao receber a introdução escrita por Russell. Ele não estava de acordo com o que este escrevera para apresentar o trabalho e dá isso a conhecer ao antigo professor. Russell acata a apreciação de Wittgenstein, mas pede permissão para tentar publicar o livro na Inglaterra, porque, à esta altura, Wittgenstein tinha desistido. Numa carta, comenta com Russel que se o livro tivesse mesmo valor, não importava que fosse publicado vinte ou cem anos mais cedo ou mais tarde. Caso não fosse de valor, ele mesmo preferia que não fosse publicado. Mas esta compreensão não o impediu de cair em depressão depois da série de recusas.

Quando, enfim, Wittgenstein recebeu de Russell, em 1921, a notícia de que o *Tractatus* seria publicado em alemão, no periódico *Annalen der Naturphilosophie*, já estava no povoado de Trattenbach como professor primário. Quando, no entanto, teve acesso à impressão, cheia de erros, ficou horrorizado. Em 1922, um editor inglês, compreendendo o alcance do livro, encarregou-se da tradução em edição bilíngüe. O próprio Russell deu início aos preparativos para a edição inglesa junto ao editor e o livro foi traduzido do alemão por Frank Ramsey, um aluno do King's College que, com apenas dezoito anos, já era reconhecido como um matemático de futuro. Desta vez, a partir da tradução enviada por Ramsey, juntamente com um questionário, Wittgenstein pôde corrigir os erros da edição alemã, incluindo uma lista minuciosa de comentários e sugestões.

Ainda em 1920, quando Wittgenstein terminou seu curso de professor, estava apreensivo e já tinha pensado até em abandoná-lo por conta das dificuldades de relacionamento com os colegas. Nessa ocasião, recebeu o apoio de

um amigo que fizera no campo de prisioneiros, o professor Hänsel que, ao perceber a grande sensibilidade de Wittgenstein, constata que ela o deixava sem defesa no contato com os outros. Por outro lado, como é próprio da complexidade da experiência subjetiva, essa mesma sensibilidade dava a ele condições de exercer seu espírito crítico com independência, ainda que isso em nada facilitasse a sua vida. É interessante seguir os comentários de Monk que, ao falar do curso feito por Wittgenstein, o enquadra no espírito da reforma de ensino que visava reformular a educação na nova república austríaca. Com esse pano de fundo, Monk procura analisar as convicções de Wittgenstein no diálogo com as idéias de seu tempo. Segundo ele, a moral fundamentalmente religiosa de Wittgenstein o fazia rejeitar, firmemente, os ideais do movimento secular que animava os ideais republicanos e socialistas que inspiravam a reforma. Porém, apesar de não partilhar da confiança nas transformações sociais e políticas desses ideais, também tinha antipatia pelo sistema católico, suas convenções e alguns de seus princípios. Por isso, a sua posição é vista como ambivalente, principalmente, se considerarmos o mundo politicamente turbulento e cada vez mais polarizado dos anos vinte. Na verdade, Wittgenstein cultivou um distanciamento, uma independência de pensamento, que estendeu até o limite do quanto isso é possível e que sempre marcou sua reflexão.

A experiência como professor primário

Segundo Monk, o filósofo partiu para a sua função de professor primário imbuído de concepções idealistas, quanto ao que seria o seu trabalho entre camponeses pobres e estas guiavam as suas intenções. No contato com os alunos, Wittgenstein deu mostras de acreditar no valor do trabalho intelectual em si, independentemente de seu valor como instrumento para buscar uma “vida melhor”. Ele procurava desenvolvê-los ensinando-lhes matemática, bem como os clássicos da língua alemã, sem descuidar de aperfeiçoá-los interiormente com a prática de leituras da Bíblia. Sob certos aspectos, Wittgenstein mostrou um genuíno espírito de professor pois, como atesta sua irmã Hermine, ele, além de se interessar por tudo, sabia escolher os aspectos importantes de qualquer assunto, além de torná-los claro para os outros. É interessante também ressaltar que, nas aulas, os alunos eram incentivados a perguntar como meio de encontrar a solução

correta e, dentre os recursos que usava para isso, sugeria a invenção de uma máquina, o projeto de uma construção no quadro de giz, o desenho de pessoas em movimento... No livro *Philosophical Grammar*, o próprio Wittgenstein comenta:

“Um matemático está fadado a se escandalizar com as minhas observações matemáticas, já que ele sempre foi treinado para não alimentar pensamentos e dúvidas do tipo que eu desenvolvo. Ele aprendeu a enxergá-las como alguma coisa desprezível e, para usar uma analogia da psicanálise (este parágrafo faz lembrar Freud) ele adquiriu uma repulsa em relação a elas como ao que é infantil. Isso significa que eu mostro os problemas que uma criança que está aprendendo aritmética etc. acha difíceis, os problemas que a educação reprime sem resolver. Eu digo para aquelas dúvidas reprimidas: vocês estão muito certos, continuem perguntando, exijam clarificação!”⁵⁷ (Wittgenstein, 1978, p. 381-382).

Por seis anos, de 1920 a 1926, Wittgenstein viveu sua experiência de professor primário em três vilarejos nas montanhas da Áustria⁵⁸. Apesar do zelo com que se dedicou à tarefa, seu isolamento era grande: na tentativa de ampliar os horizontes das crianças, tinha que enfrentar a hostilidade dos pais e colegas de trabalho. Na verdade, suas expectativas elevadas e os meios severos que empregava no relacionamento com os alunos deixavam todos perplexos e assustados, exceto uma minoria deles. Wittgenstein foi se desencantando progressivamente da sua experiência e, ao receber uma visita de Ramsey, em 1923, começou a considerar seriamente a possibilidade de voltar para Cambridge.

O próprio Ramsey⁵⁹ se entusiasmou com a idéia pois, apesar de ficar impressionado com a pobreza em que o filósofo vivia, também o surpreendeu a sua jovialidade, principalmente quando explicava a sua filosofia, mostrando, desse modo, a sua genialidade. Assim, Ramsey empenhou-se para persuadi-lo a visitar a

⁵⁷A mathematician is bound to be horrified by my mathematical comments, since he has always been trained to avoid indulging in thoughts and doubts of the kind I develop. He has learned to regard them as something contemptible and, to use an analogy from psycho-analysis (this paragraph is reminiscent of Freud) he has acquired a revulsion from them as infantile. That is to say, I trot out all the problems that a child learning arithmetic etc., finds difficult, the problems that education represses without solving. I say to those repressed doubts: you are quite correct, go on asking, demand clarification!

⁵⁸Quando estava em Otterthal, um dos povoados onde ensinou, Wittgenstein acabou por prestar uma contribuição que, afinal, mostrava-se de acordo com os princípios da reforma educacional austríaca. A partir da sua experiência no contato com as crianças, constatou a necessidade de haver um dicionário de ortografia à disposição delas. Por causa do preço, fez com que os alunos criassem seus próprios dicionários. Depois, conseguiu sem problemas a publicação do seu dicionário, o *Wörterbuch*, já que as autoridades estavam de acordo em relação à sua utilidade.

⁵⁹Segundo Monk (1995), Ramsey, que era apenas um aluno de graduação, ainda aos dezenove anos, foi convidado a resenhar o *Tractatus* para um periódico de filosofia. Na sua opinião, quando o livro foi estudado em Cambridge no ano de sua publicação, Ramsey manifestou o entendimento mais confiável em relação a ele.

Inglaterra com a ajuda financeira de Keynes. Porém, Wittgenstein tinha muitas apreensões em relação a voltar e retomar seus contatos e amizades. Depois de uma visita bem sucedida àquele país, em 1925, Wittgenstein volta à Áustria, mas encerra sua carreira como professor primário, de maneira súbita, como resultado de um episódio infeliz em que castiga fisicamente um aluno. Isso precipita seu pedido de demissão e o deixa arrasado. Tal estado o torna incapaz de dar adiante nas providências para voltar a Cambridge, fazendo-o optar por um período de reclusão em que se empregou como jardineiro de monges hospedeiros nos arredores de Viena, permanecendo acampado por três meses no galpão de ferramentas do jardim⁶⁰. A jardinagem serviu de terapia e o refez para voltar à vida social em Viena.

O retorno à Viena

Com retorno a Viena, em 1926, no ano da morte de sua mãe, Wittgenstein se reaproximou da família, depois de um afastamento que ocorrera desde o falecimento do pai em 1913. Segundo Monk, a partir daí, seu convívio com a família sofreu uma grande mudança: já não era motivo de tormento para ele como no passado, em que se via fazendo concessões e temendo comprometer a sua integridade.

Wittgenstein foi convidado por sua irmã Gretl e o amigo Paul Engelmann para se associar a ele⁶¹ no projeto de construir uma nova casa para ela. Seu interesse foi despertado pelo convite e esta tarefa o obrigava a trabalhar com outras pessoas, forçando-o a reintegrar-se socialmente.

Para Leitner (2004), Wittgenstein, mais do que para sua irmã, construiu a casa para si: não para possuí-la e, sim, para confrontar-se consigo mesmo numa busca dentro do domínio estético. Assim, tratava-se de uma outra maneira de colocar questões e encontrar respostas no domínio das experiências sensíveis, ou seja, de adquirir um saber diferente do viés da lógica, mais ligado ao ato de construir por meio da criação artística. Como bem lembra Leitner (2004), Wittgenstein não tinha participado do debate ideológico, nem tampouco do

⁶⁰Depois da demissão, chegou a procurar um monastério com a idéia de se tornar monge, o que a ele ocorreu em diversas situações da vida, particularmente aquelas em que mergulhava em desespero.

⁶¹Engelmann era aluno de Adof Loos.

estético em relação ao modernismo e manifestava sua desconfiança, diante da consideração de progresso, tanto no domínio da arquitetura, como no domínio da música. Na verdade, ele avalia a manifestação artística dentro do espírito da cultura na qual ela se manifesta, pelo que vemos no esboço de um prefácio que escreve em 1930:

“Este livro é escrito para aqueles que simpatizam com o espírito no qual ele é escrito. Não é, eu acredito, o espírito da principal corrente da civilização européia e americana. O espírito dessa civilização se manifesta na indústria, arquitetura e música do nosso tempo, em seu fascismo e socialismo, e é estranho e incompatível com esse autor. Não é um julgamento de valor. Não é, é verdade, como se ele aceitasse o que, hoje em dia, passa por arquitetura como arquitetura, ou não se aproximasse do que é chamado música moderna com a maior suspeição (embora sem entender sua linguagem), mas ainda assim, o desaparecimento das artes não justifica julgar depreciativamente os seres humanos que compõem essa civilização. [...] Eu percebo então que o desaparecimento de uma cultura não significa o desaparecimento do valor humano, mas simplesmente de certos meios de expressar esse valor, embora permaneça o fato de que eu não tenho simpatia pelo curso da civilização européia e não entendo seus objetivos, se é que ela os tem. Então eu estou realmente escrevendo para amigos que estão espalhados pelos cantos do mundo”⁶² (Wittgenstein, 1984, p. 6).

Por dois anos, de 1926 a 1928, Wittgenstein se ocupou do projeto de construção da casa de sua irmã. Para Leitner (2004), esta confrontação intensa com a arquitetura e os problemas que ela apresenta foram, para Wittgenstein, o meio de fazer uma experiência consigo mesmo, de natureza artística que o conduziram a novas interrogações no seu trabalho filosófico. Segundo Monk, a casa, que apresentava uma total falta de ornamentos externos, tem uma aparência severa, amenizada, justamente, pelas projeções graciosas e execução requintada dos adereços projetados e desenhados por Wittgenstein. Assim, ele, que desenhou janelas, portas, fechaduras e travas para janelas e radiadores, supervisionou a confecção de tudo com uma exatidão quase fanática, calçado em seus

⁶²This book is written for those who are in sympathy with the spirit in which it is written. This is not, I believe, the spirit of the main current of European and American civilization. The spirit of this civilization makes itself manifest in the industry, architecture and music of our time, in its fascism and socialism, and it is alien and uncongenial to the author. This is not a value judgment. It is not, it is true, as though he accept what nowadays passes for architecture as architecture or did not approach what is called modern music with the greatest suspicion (though without understanding its language), but still, the disappearance of the arts does not justify judging disparagingly the human beings who make up this civilization. [...] I realize then that the disappearance of a culture does not signify the disappearance of a human value, but simply of certain means of expressing this value, yet the fact remains that I have no sympathy for the current of European civilization and do not understand its goals, if it has any. So I am really writing for friends who are scattered throughout the corners of the globe.

conhecimentos como engenheiro. Seu trabalho vai além de uma realização convencional, adaptada aos materiais utilizados e suas soluções, aparentemente simples, só se concretizaram mediante um enorme esforço. Na verdade, a precisão milimétrica exigida por ele na utilização do metal, não era muito possível com os meios disponíveis naquela época.⁶³

Leitner comenta que existem poucas ligações entre a arquitetura de Wittgenstein e a moderna pois, na concepção de Wittgenstein, a simplicidade não é funcionalista, a ausência de ornamento não é uma expressão de modéstia e a redução não é sinônimo de simplicidade. A forma, reduzida ao mínimo, se transforma numa forma complexa. Com tudo isso, o filósofo acaba por criar algo radicalmente novo a partir da tradição.

Com o trabalho de arquiteto, Wittgenstein se reintegrou à sociedade de Viena e, aos poucos, voltou à atividade filosófica. Também por esse tempo, por intermédio de seu sobrinho, conhece uma moça suíça chamada Marguerite Respinger e com ela inicia uma relação amorosa que duraria até 1931. Nesta mesma época, ela foi o modelo de um busto esculpido por Wittgenstein, e segundo Monk, com ele, Wittgenstein não estava interessado em retratar a moça ou captar sua expressão, mas, sim, dar forma a algo que desejava criar a partir de sua imaginação, embora não visse nele a expressão de uma grande arte.

É interessante, também, o comentário de Wittgenstein sobre o seu trabalho na construção da casa de Gretl, recolhido por Monk (1995): ele o reconhece como “produto de um ouvido decididamente sensível e de *boas* maneiras, a expressão de um grande “*entendimento*” de uma cultura, porém a vida selvagem, “*primordial*”, que tentaria se manifestar, irromper, está faltando na obra. Para ele, em toda obra de arte existe um animal selvagem domado, o que não via acontecer na realização do seu trabalho. Mesmo a sua extrema sensibilidade para a música se mostrou, principalmente, no grande entendimento que possuía, como por exemplo, ao tocar com alguém, como era freqüente nessa temporada em Viena. Seu interesse era interpretar a música corretamente e, assim, o seu ouvido, muito sensível, impunha ao seus parceiros uma precisão extraordinária na expressão. Assim, pode-se dizer que, mesmo levando em conta o interesse e a sensibilidade

⁶³Wittgenstein parece ter ficado satisfeito com o resultado do trabalho e soube reconhecer o empenho dos executores para concretizá-lo. Numa carta de Margarete a seu filho, ela conta que deu uma pequena festa, por iniciativa de Wittgenstein, em homenagem à empresa de construção e de seus operários, quando a obra estava, praticamente, no fim (Prokop, 2004).

de Wittgenstein pelas artes, sua criatividade se manifestou na filosofia, como já havia visto, há muito tempo, Russell, ao mencionar a expressão de uma genialidade, ou, na expressão do próprio Wittgenstein, “uma vida selvagem que busca irromper para fora” (Wittgenstein, segundo Monk, 1995, p.223).

Como um genuíno filósofo, Wittgenstein mostrava seu compromisso com o seu campo de interesse, abrindo-se para o diálogo com as idéias de seu tempo, conforme vemos em muitas passagens do livro de Monk (1995). Particularmente, um fato pouco importante em sua vida mostra-se interessante, no que diz respeito a esse compromisso: quando ainda estava em Viena, o filósofo teve oportunidade de assistir a uma palestra intitulada “Matemática, ciência e linguagem” proferida por Brouwer, um matemático holandês. Wittgenstein o conhecia porque fora mencionado na monografia de Ramsey. Este tinha procurado, por meio da obra de Wittgenstein em lógica, o *Tractatus*, restaurar a credibilidade da abordagem logicista de Frege e Russell dos fundamentos da matemática, cortando definitivamente a alternativa mais radical, proposta pela escola intuicionista liderada por Brouwer. Porém, Wittgenstein se entusiasmou com a palestra, de acordo com alguns depoimentos de colegas que o acompanharam. Mas o que é interessante é que, segundo Monk, a empolgação do filósofo decorreu, tanto de haver concordado, como de haver discordado das idéias de Brouwer. Ao que tudo indica, ele parece ter encontrado um material estimulante para a reflexão que se desdobrou pelos anos subseqüentes, e, talvez, tenha chegado a perceber ali que o seu trabalho não era a “palavra final” em filosofia, pois o que ouvira na palestra de Brouwer contradizia, inclusive, algumas das proposições do *Tractatus*. Nessa ocasião, Wittgenstein, ao perceber a defesa de Ramsey para aplacar sua perturbação com o que trazia Brouwer, o qualifica de pensador burguês, ou seja, critica-o por raciocinar sem querer colocar em risco os pressupostos colocados pela comunidade de idéias a qual estava ligado. Wittgenstein não achava isso correto: para ele “o filósofo não é cidadão de nenhuma comunidade de idéias⁶⁴”, e é precisamente isso que faz dele um filósofo. E assim, o livro de Monk (1995), que consegue reunir em detalhes muitos fatos da vida de Wittgenstein, possibilita que vejamos a singularidade da reflexão do filósofo, por quem a filosofia foi sempre exercida com paixão. Como podemos ver, sua maneira de pensar, bem

⁶⁴Por “comunidade de idéias”, pode-se entender que esta seja formada por grupos de pessoas a partir de determinadas crenças que possuem em comum.

como a coerência que mostrou em seu modo de viver, se expressam na sua filosofia, inclusive, quando o seu pensamento filosófico, aliado a uma tradição, adquire uma outra compreensão e muda de rumo.

De volta a Cambridge

Como pode ser visto, na temporada em que passou em Viena, Wittgenstein foi se atraindo pela idéia de trabalhar novamente com filosofia e acaba por entrar em contato com Keynes para anunciar, primeiramente, uma visita.

Logo ao chegar, Wittgenstein anuncia que sua permanência é definitiva, mas isso não significava que estava encarando sua volta com tranqüilidade. Pelo contrário, estava apreensivo por achar que a universidade parecia, basicamente, a mesma, enquanto que ele reconhecia em si mesmo uma grande transformação. Assim, foi com grande inquietação que o filósofo se preparou para encontrar com algumas pessoas que conheceu anos atrás. Àquela altura, o *Tractatus* já fazia parte da discussão dos meios intelectuais muito seletos, de modo que Wittgenstein foi recebido com deferência e expectativa. Porém, ainda que tivesse o caminho aberto por Keynes para participar desses grupos formados por uma elite intelectual, o filósofo não pareceu valorizar muito esses encontros, pelas poucas vezes que os freqüentou.

Wittgenstein manteve um relacionamento estreito com Ramsey que, embora pertencesse a um desses grupos, foi um interlocutor respeitado e com o qual mantinha um vínculo de amizade. Ao se reunirem muitas vezes por semana para discutir, Wittgenstein ficou agradecido pela ajuda de Ramsey que, ao exercer o papel de apresentar objeções às suas idéias, o fazia enxergar os possíveis equívocos da sua própria reflexão⁶⁵. No entanto, fazia ressalvas às objeções de Ramsey, no sentido de que elas, na maioria das vezes, eram superficiais, não eram eficazes a ponto de cortar a argumentação, ou seja, eram contornáveis. Talvez, Wittgenstein tenha percebido isso, ao compará-las com as discussões que tinha com Piero Sraffa, um brilhante economista italiano. Este tinha sido convidado por Keynes a lecionar no King's College, depois que tivera problemas na Itália por

⁶⁵Wittgenstein reconhece, no prefácio que faz para as *Investigações filosóficas*, o valor das críticas de Ramsey para o seu próprio trabalho. Também registra em seu diário o prazer que sentia ao caminhar pelas campos da ciência acompanhado.

conta de, numa publicação, ter feito um ataque às políticas de Mussolini. O próprio Keynes os apresentou e logo surgiu entre os dois uma forte amizade. Os dois se encontravam, pelo menos uma vez por semana, para discutir, ainda que as posturas intelectuais de ambos fossem diferentes.

Sraffa⁶⁶ tinha fortes convicções marxistas e era amigo íntimo de Gramsci, o líder comunista que havia sido preso. Mesmo não sendo matemático nem filósofo, suas críticas a algumas idéias do *Tractatus*, longe de se dirigirem a detalhes, punham em questão toda uma perspectiva. Elas repercutiam fundo em Wittgenstein e este, fiel ao seu compromisso com a honestidade intelectual, se via obrigado a examinar as coisas de outros ângulos. Segundo Monk, Wittgenstein contava aos amigos que as discussões com Sraffa o faziam sentir como uma árvore à qual todos os galhos tinham sido cortados. Porém, se os galhos estão mortos, o corte possibilita que outros, novos e mais fortes, possam nascer. O filósofo reconheceu que a coisa mais importante que ganhara em suas conversas com Sraffa tinha sido um modo antropológico de ver as coisas e, no prefácio das *Investigações filosóficas*, ele se refere às críticas de Sraffa como um estímulo ao qual devia as idéias mais fecundas daquela obra. Desse modo, a abordagem antropológica estava ligada à visão de linguagem do *Tractatus* em comparação com a da obra madura de Wittgenstein: enquanto no *Tractatus* a linguagem é analisada fora das circunstâncias concretas em que é usada no contexto da vida, nas *Investigações filosóficas* a ênfase está em afirmar que o significado dos enunciados lingüísticos é conferido pelo uso no contexto das práticas sociais.

Na verdade, o retorno de Wittgenstein a Cambridge mostrou o filósofo disposto a reconsiderar todas as conclusões a que chegara em suas reflexões filosóficas. Nesse sentido, não se mostrava fixado a um modelo e apresentava a flexibilidade mental que era característica da juventude. Talvez ele tenha cultivado esta postura como necessária já que, segundo Monk, chegara a comentar com um aluno que “a mente enrijece muito antes que o corpo” (Wittgenstein,

⁶⁶Os encontros entre Wittgenstein e Sraffa duraram, regularmente, de 1929 a 1946. Wittgenstein se mostrava igualmente atento às análises e julgamentos políticos de Sraffa e chegou a pedir-lhe conselhos quando ficou ansioso para ajudar seus familiares, que viviam em Viena, na época em que a Áustria foi anexada pela Alemanha em 1938. Nessa ocasião, o filósofo seguiu à risca as orientações de Sraffa, que desaconselhou sua ida à Viena antes de pleitear um cargo acadêmico em Cambridge, para, em seguida solicitar a cidadania britânica. Segundo Para (2004), mesmo tendo recebido inúmeras solicitações depois da morte de Wittgenstein, Sraffa sempre recusou a escrever o menor artigo ou ensaio a respeito da excepcional relação intelectual que houve entre ele e Wittgenstein.

segundo Monk, 1995, p.241). Segundo depoimentos de amigos que conviveram com Wittgenstein, nessa época, ele mostrava preferência em discutir com jovens e, nessas discussões, instigá-los a abrir novos caminhos de pensamento.

Por um lado, seus temores quanto ao regresso se mostraram infundados, tendo conseguido estabelecer um círculo relativamente amplo de amizades. Por outro, continuou se sentindo um estrangeiro em Cambridge, pois dadas as diferenças lingüísticas e culturais, nunca conseguia ter a certeza de estar sendo entendido em suas interlocuções. Por esse tempo, aceitou constrangido a ajuda financeira de Keynes, que tratou de tranquilizá-lo para recebê-la e prosseguir com o seu trabalho, aconselhando-o, depois, a solicitar uma bolsa de pesquisa do Trinity College. Nessa ocasião, Wittgenstein, além de receber a bolsa com alguma dificuldade, obteve, também, o título de doutor por sua tese, o *Tractatus*, que já era considerado por algumas pessoas um clássico da filosofia.

No final de 1929, Wittgenstein aceitou o convite do editor do *Tractatus* para apresentar um trabalho aos “Hereges”, uma sociedade menos elitista e mais voltada para a ciência. Segundo Monk, ao aceitar, o filósofo pretendeu aproveitar a oportunidade para tentar esclarecer o equívoco de se entender o *Tractatus* como uma obra escrita no espírito positivista e antimetafísico. Assim, nesta conferência, reconhecida a única “popular” que Wittgenstein daria na vida, ele optou por falar de ética.

Por esse tempo, em conversas com Schlick, Waismann e outros membros do Círculo, começou a falar dos equívocos que cometera no *Tractatus*, introduzindo suas explicações a partir de suas crenças anteriores, com as sentenças: “eu costumava acreditar”... “o que havia errado em minha concepção”... (Wittgenstein, segundo Monk, 1995, p.261) Talvez, por isso, mais tarde, Wittgenstein tenha manifestado o desejo de que as *Investigações filosóficas* fossem publicadas em conjunto com o *Tractatus*, o que também aponta para a naturalidade com que ele se abriu para novas compreensões acerca de seu trabalho com filosofia.

No começo de 1930, o filósofo começou a dar as aulas que deixaram uma forte impressão naqueles que as assistiram⁶⁷. Nelas, havia estudantes de

⁶⁷Por esse tempo, Wittgenstein recebeu como aluno Francis Skinner, um estudante de graduação de matemática, que logo se tornaria a pessoa mais importante na sua vida: foi seu companheiro constante, seu confidente e o colaborador mais estimado no campo filosófico. (Monk, 1995, p.300)

graduação, e também professores, que se depararam com uma modalidade de aula completamente diferente da de qualquer professor universitário: Wittgenstein não trazia anotações e, por vezes, ficava em pé, diante dos alunos que o assistiam a pensar. Sua maneira de falar, bem como sua presença forte e apaixonada, capturavam o interesse de seus alunos e estes faziam numerosas anotações. Às vezes, pedia licença para pensar e sentava por alguns minutos, fixando o olhar na palma da mão. Também, segundo Monk, era possível que a aula começasse com a pergunta corajosa de alguém e, com frequência, Wittgenstein manifestava sua dificuldade para elaborar certas questões, impacientando-se com a sua própria “estupidez”. O estilo de Wittgenstein chegou a ser descrito numa poesia, cujo título era *O poeta desgarrado*. Monk comenta a pertinência do título por perceber que, não só nas aulas, mas, também, no que escrevia, Wittgenstein, curiosamente, mostrava um estilo discrepante com o conteúdo com o qual trabalhava, como se, de algum modo, um poeta houvesse se desgarrado. O próprio filósofo, certa vez, resumiu sua postura para com a filosofia, ao dizer que ela devia ser escrita como uma composição poética.

A fase de transição da filosofia de Wittgenstein chega ao fim quando este começa a acreditar que, ao invés de ensinar doutrinas ou desenvolver teorias, o filósofo deveria demonstrar uma técnica, um método para se chegar à clareza. Porém, a nova compreensão de Wittgenstein o coloca na situação de tentar explicá-la mas, na sua concepção, o entendimento se daria para aqueles que pudessem ver a explicação na própria obra, pois quem não a entendesse, também não entenderia suas explicações. Assim, em um prefácio de 1930, ele escreve:

“O perigo de um longo prefácio é que o espírito de um livro tem que estar evidente nele mesmo e não pode ser descrito. Por que se um livro foi escrito para poucos leitores, estará claro, justamente, pelo fato de que apenas poucos o entendem. O livro deve, automaticamente, separar quem o entende daqueles que não. Mesmo um prefácio é escrito para aqueles que entendem o livro.

Dizer para alguém algo que esta pessoa não entende é inútil, mesmo quando é dito que ela não é capaz de entender (com frequência, isso costuma acontecer com quem se ama).

Se você tem um cômodo que não quer que certas pessoas entrem, ponha uma fechadura nele para a qual não devem ter a chave. Mas não há sentido em falar para elas sobre isso, a menos, é claro, que você as queira admirando o cômodo do lado de fora!

A coisa digna a ser feita é pôr uma fechadura na porta que será percebida somente pelas pessoas que podem abri-la, não pelo resto.

Mas é apropriado dizer que eu penso que o livro não tem nada a ver com a progressista civilização da Europa e da América.

E enquanto seu espírito é possível somente em seus arredores, eles têm objetivos diferentes.

[...] É uma grande tentação explicitar o espírito”⁶⁸ (Wittgenstein, 1984, p. 7 e 8).

Ainda em 1930, Wittgenstein recebeu uma bolsa de cinco anos do Trinity College. Porém, eram conhecidos os conselhos que dava a seus amigos e alunos para que abandonassem a vida acadêmica. Sua convicção era a de que a atmosfera das universidades era rarefeita demais para sustentar uma vida verdadeira. Particularmente, com um dos seus alunos, Drury, comentou que as pessoas deviam procurar um ambiente mais salutar e que seu ideal era algum trabalho ligado à medicina. Wittgenstein influenciou o próprio Drury, empenhando-se pessoalmente para ajudá-lo na carreira de médico. Ele mesmo pensou seriamente em tornar-se médico e, assim, escapar da esterilidade da filosofia acadêmica. Mas a verdade é que dedicava quase toda a sua energia a preparar uma exposição de suas novas idéias pois, apesar desse desprezo pela profissão, mantinha um olhar atento e zeloso ao uso que os filósofos acadêmicos faziam de suas novas reflexões.

Wittgenstein tinha um método particularmente trabalhoso para compor sua obra: começava fazendo anotações em pequenos cadernos. Mais tarde, fazia uma seleção, desenvolvendo por extenso as que considerava as melhores, preenchendo grandes volumes manuscritos. Partindo desse material, fazia uma nova seleção, a qual ditava para um datilógrafo. A cópia era revista e sofria novos cortes e reelaborações, o que fazia com que o processo começasse de novo. Essa sistemática, que durou mais de vinte anos, nunca chegou a um resultado

⁶⁸The danger in a long foreword is that the spirit of a book has to be evident in the book itself and cannot be described. For if a book has been written for just a few readers that will be clear just from the fact that only a few people understand it. The book must automatically separate those who understand it from those who do not.

Telling someone something he does not understand is pointless, even if you add that he will not be able to understand it. (That so often happens with someone you love.)

If you have a room which you do not want certain people to get into, put a lock on it for which they do not have the key. But there is no point in talking to them about it, unless of course you want them to admire the room from outside!

The honourable thing to do is to put a lock on the door which will be noticed only by those who can open it, not by the rest.

But it's proper to say that I think the book has nothing to do with the progressive civilization of Europe and America.

And that while its spirit may be possible only in the surroundings of this civilization, they have different objectives.

[...] It is a great temptation to try to make the spirit explicit.

satisfatório para Wittgenstein. Assim, seus testamenteiros literários ficaram com a difícil tarefa de publicar, ou a versão considerada por eles como a melhor, entre vários textos manuscritos ou datilografados, como foi o caso das *Observações filosóficas*, *Investigações filosóficas* e *Observações sobre a filosofia da psicologia* ou uma seleção desses manuscritos feita por eles mesmos, como em *Gramática filosófica*, *Observações sobre os fundamentos da matemática*, *Cultura e valor* e *Zettel* (Escritos). Todas essas obras são reconhecidas como sendo da segunda fase do pensamento de Wittgenstein, embora nenhuma delas possa ser considerada como acabada e definitiva.

No ano de 1934, Wittgenstein iniciou dois cursos: um tinha como título “Filosofia” e o outro “Filosofia para matemáticos”. Como o segundo teve grande procura, o filósofo o interrompeu e propôs que as aulas fossem dadas para um pequeno grupo que, depois, distribuiria a cópia a todos. Tal cópia foi encadernada com uma capa azul, por isso, desde aí, o resultado dessas aulas ficou conhecido como *O livro azul*. Com esse livro, ele introduz a noção de *jogo de linguagem* no discurso filosófico, o que provocou muito interesse, pois já trazia o novo método de filosofia que propunha, tendo, assim, uma divulgação muito maior do que o que podia prever o próprio filósofo. No ano seguinte, ditou, também, o que hoje é conhecido como *O livro marrom* e, com ele, Wittgenstein tentou formular para si mesmo os resultados do seu trabalho.

A intenção de viver na Rússia

Segundo Monk, Wittgenstein tinha o hábito de seguir a inspiração do momento, tanto em seu trabalho como em sua vida pessoal. Assim, apesar de estar envolvido com a organização de dois livros para publicação, pensou em abandonar a filosofia acadêmica e morar na Rússia, onde ganharia a vida como trabalhador braçal. Chegou a ter aulas de russo como preparação para a viagem e, para a sua professora, ficou a impressão de que seu interesse pela Rússia estava mais voltado para o ensinamentos morais de Tolstói e o discernimento espiritual de Dostoiévski que por qualquer questão social ou política. De fato, é possível pensar que o seu interesse estivesse voltado para o que imaginava que poderia ser a sua maneira de viver na Rússia: em conversas, Wittgenstein dizia que se alguém dissesse que vivia uma vida religiosa, a confirmação não se daria pelo fato dessa

peessoa falar muito de religião mas, sim, porque essa pessoa viveria de forma diferente. Quando Wittgenstein começou a descartar qualquer possibilidade de construir uma teoria filosófica, essa idéia indica o tema central de sua obra posterior. O próprio filósofo comenta que a frase de Goethe em *Fausto*, “No princípio havia o ato”, poderia servir de lema para a sua filosofia.

Por outro lado, havia a Rússia real a ser conhecida e, sobre essa, tinha informações de vários amigos marxistas em quem confiava. A alguns conhecidos, deu a impressão de ser um conservador por sua hostilidade ao marxismo. Outros, porém, atestam que sua crescente consciência política se mostrava pelo modo que se mantinha informado sobre os acontecimentos. Pelos depoimentos registrados no livro de Monk, podemos ver que Wittgenstein se opunha ao marxismo em teoria, porém o apoiava na prática e, a um de seus amigos, se declarou comunista *de coração*.

De qualquer modo, a idéia de desistir do trabalho filosófico foi crescendo à medida que avançavam os preparativos para a viagem à Rússia. Num encontro com um colega no Trinity College, falou sobre sua filosofia e expressou suas dúvidas quanto ao seu valor, cogitando, inclusive, a possibilidade de destruir seus cadernos de anotações. Depois dos apelos insistentes do seu interlocutor, concordou em consigná-los à biblioteca da faculdade.

Mais uma vez, Wittgenstein contou com a ajuda de Keynes que, além de conseguir uma entrevista com o embaixador russo em Londres, orientou-o sobre a forma de se comportar diante dele. A verdade é que a entrevista não foi promissora, bem como as outras tentativas feitas por ele. O filósofo chegou a partir para Leningrado, com algumas cartas de apresentação e endereços de pessoas que lá moravam, na tentativa de obter uma oferta de trabalho, porém, tudo que conseguiu foi uma proposta para ensinar filosofia em duas universidades. Desse modo, só confirmou o que lhe haviam dito antes da viagem: na Rússia, como não havia escassez de mão de obra não especializada, seria bem-vindo como professor e não como trabalhador braçal, como era a sua intenção. Segundo Monk, ao voltar para a Inglaterra, ainda por dois anos Wittgenstein considerou a idéia de aceitar o cargo de professor que lhe fora oferecido.

No último ano de sua bolsa, o filósofo continuava procurando uma alternativa para o seu desejo de não continuar lecionando em Cambridge, porém, ao longo do ano dedicou-se a preparar um livro. Com a expiração de sua bolsa,

teve a oportunidade de discutir com seus alunos prediletos as possibilidades que tinha à frente. Um deles, Rush Rhees, tornou-se bem próximo de Wittgenstein e assim permaneceu até o fim.

O retorno à Noruega

Enfim, Wittgenstein decidiu ir para a Noruega, como no passado, à procura de um lugar que, sem distrações, pudesse concluir o seu trabalho. Pelo tempo em que lá ficou, por um ano e alguns meses, dedicou-se a si mesmo e à filosofia. Alternou períodos mais ou menos produtivos, lutou com o medo de uma depressão mas, em sua correspondência, reconhecia o lugar como o ideal para trabalhar. Ao mesmo tempo em que partia do *Livro marrom* para elaborar a versão definitiva do seu livro⁶⁹, Wittgenstein mostrava, com o seu método filosófico, que o seu leitor, para conhecê-lo, precisaria não só de inteligência, mas, também, de *envolvimento*. Para Monk, se a leitura se desse no espírito de entender o que Wittgenstein está dizendo ela não resistiria, pois o filósofo não está, propriamente, dizendo nada. Ele apresenta uma técnica para desenredar confusões no uso da linguagem e, a menos que estas fossem reconhecidas como *nossas* confusões, o livro teria muito pouco interesse para nós.

Além disso, para Wittgenstein, *toda* filosofia, ao ser praticada com honestidade e decência, começa com uma confissão.⁷⁰ O filósofo, muitas vezes, comentou que a tarefa de escrever bem ou bem pensar sobre os problemas filosóficos era mais uma questão ligada à vontade do que ao intelecto. A vontade precisava entrar em ação para resistir à tentação de interpretar mal, de resistir à superficialidade. Muitas vezes, a compreensão genuína era prejudicada, mais do que pela inteligência, pelo orgulho. Assim, o edifício do orgulho precisava ser derrubado e essa era uma tarefa muito dura. Para Wittgenstein, demolir o orgulho era necessário não só para se tornar uma pessoa decente, mas, também, para fazer filosofia decentemente. Isso exigiria uma volta para si mesmo que, ainda que

⁶⁹Segundo Monk (1995), essa tornou-se a versão definitiva da parte inicial do livro e representa os parágrafos de 1 a 188 do texto publicado de *Investigações filosóficas*. Essa foi a única parte da obra posterior de Wittgenstein que o deixou satisfeito, sem nunca ter tentado revisá-la ou reorganizá-la de outra maneira.

⁷⁰Monk vincula essa questão à escolha de Wittgenstein por uma citação de Sto. Agostinho, em *Confissões*, na abertura do livro *Investigações filosóficas*.

fosse dolorosa, não deveria ser evitada, a não ser que a pessoa não se importasse com a superficialidade de tudo que conseguisse escrever:

“Mentir sobre si mesmo para si mesmo, iludir-se acerca de qual é a pretensão da sua vontade, deve exercer uma influência nociva sobre o seu estilo; pois disso deriva a impossibilidade de distinguir entre o que é genuíno no estilo e o que é falso.[...]”

Se eu representar para mim mesmo, é isso que o estilo haverá de expressar. Mas então o estilo não poderá ser meu próprio. Se você não estiver disposto a conhecer o que é, aquilo que escrever será uma forma de engano.” (Wittgenstein, segundo Monk, 1995, págs. 329 e 330)

Ao enfrentar essas complexas questões, Wittgenstein mostra até onde vai o seu compromisso com a filosofia e, pelo que vemos, procurou, com muito empenho, que a “sua verdade”, coerentemente, se traduzisse em suas palavras/ações, enfim, em sua maneira de viver. Assim, por esse tempo, o filósofo além de trabalhar na preparação do seu livro, também prepara uma confissão na qual descreve alguns momentos de sua vida em que havia se sentido fraco ou desonesto. Fiel à idéia de “derrubar o edifício do orgulho”, procurou alguns amigos, com os quais se encontrou para fazer confissões de fatos ligados a sua vida que o afligiam. O livro de Monk registra que o maior fardo, para Wittgenstein, foi o seu comportamento em Otterthal na função de professor primário. Para eximir-se do seu erro, ele viajou da Noruega para lá, a fim de pedir desculpas às crianças, anos mais tarde: Monk comenta que o objetivo de Wittgenstein não era o de se punir ou ferir o seu orgulho e, sim, demoli-lo, superar uma barreira, ao escolher o caminho honesto de se desculpar com as crianças, já que sentia que as tinha prejudicado.

A volta à Áustria

Quando Wittgenstein voltou à Áustria no final de 1937, era iminente a incorporação desse país à Alemanha. Passou um Natal tranquilo com a família, porque, embora a crise política fosse visível, as pessoas pareciam não perceber sua gravidade. Viena possuía uma grande população judaica e, mesmo esta, com raras exceções, não conseguia acreditar nas possíveis conseqüências da próxima

dissolução da Áustria⁷¹. Segundo Monk, por essa época, os diários de Wittgenstein não registram nenhum comentário político porém, ainda assim, é difícil acreditar que ele estivesse tão alheio acerca da situação. No tempo em que passou na Noruega, recebia apenas um jornal da Inglaterra mas, quando lá estivera no último ano, por duas vezes contou com o benefício das análises políticas de Sraffa.

Por um tempo em que se mostra sem rumo, sem desejo de voltar para Cambridge, nem coragem para enfrentar a solidão na Noruega, acabou escolhendo ir para Dublin, onde estava Drury, seu amigo e antigo aluno que, àquela altura cursava o último ano de medicina, especializando-se em psiquiatria. Como já foi visto, Wittgenstein tinha influenciado a escolha profissional de Drury e, quando este a põe em dúvida, a partir da sua experiência recente como residente em um hospital, o antigo professor logo se encarrega de acabar com ela. Na verdade, Drury se mostrava preocupado com sua falta de jeito e é muito interessante o conteúdo de uma carta de Wittgenstein para ele, aconselhando-o, pois, ao expressar sua opinião, mostra muita sensibilidade, principalmente, se pensarmos nas muitas dificuldades que encontrou nos seus relacionamentos pessoais: nela, ele expressa a opinião de que a observação tão próxima do sofrimento físico e mental das pessoas, poderia ser um bom remédio para as próprias aflições mas, ao mesmo tempo, aconselha-o a descansar para se recuperar. Wittgenstein orientou Drury para que ele “atentasse” para os seus pacientes, como seres humanos em dificuldades, bem como para sua própria oportunidade de entrar em contato com essas pessoas. Isso, por si só, seria uma dádiva que causaria inveja a muitos e, talvez, pudesse recompensar o seu desgaste. Wittgenstein termina, desejando a Drury bons pensamentos e, sobretudo, bons sentimentos.

Nesse período em que escreveu pouquíssimo sobre filosofia, ele mesmo pensou em se tornar psiquiatra. Pediu ajuda a Drury para conseguir uma autorização para visitar, em um hospital, pessoas que sofressem doenças mentais graves, explicando-lhe que seu interesse era grande em relação a isso. Depois da visita, Wittgenstein escreveu: “Veja o homem são no maníaco! (e o homem louco em si mesmo)” (Wittgenstein, segundo Monk, 1995, p. 348).

⁷¹Pensava-se, por exemplo, que as leis que caçavam os direitos civis dos judeus (leis de Nuremberg), tendo sido promulgadas desde 1935, não poderiam ser impostas na Áustria.

Depois que a anexação da Áustria virou um fato, Wittgenstein, em meio a muitos conflitos e apoiado pelas análises de Sraffa em termos opções quanto ao que deveria fazer, decide voltar para Cambridge. Lá, depois de obter um cargo acadêmico, solicitaria a cidadania britânica, o que acabou acontecendo com a ajuda de Keynes, mais uma vez. Enquanto esperava a regularização de sua situação, preocupava-se tremendamente com a situação de sua família, que depois de muitas manobras para evitar a prova de sua ascendência judaica, conseguiu permanecer na Alemanha.

Para Monk, a volta de Wittgenstein para Cambridge foi relutante e, certamente, precipitada pelos acontecimentos políticos.

De volta a Cambridge

De volta à sala de aula, Wittgenstein não anunciou seu curso pelo modo habitual para mantê-lo do tamanho que considerava adequado. Assim, não mais que dez alunos, convidados por alguns professores, a pedido de Wittgenstein, compunham o grupo e Rush Rhees estava entre eles. Monk registra a presença de Drury, em uma das aulas durante as suas férias, na qual Wittgenstein pediu a um dos alunos que parasse de tomar notas. Na verdade, pensava que era inconveniente a possível publicação das observações espontâneas que fazia, sem muita reflexão e cuidado na expressão, como se fossem opiniões ponderadas. Seu pedido, contudo, foi ignorado e estas notas se transformaram, mais tarde, no livro *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief*. Monk comenta que o que distingue essas aulas, dentre outras, é o tom: precisamente por estar falando de maneira improvisada e espontânea, Wittgenstein oferece uma clara exposição de sua intenção em filosofia e de como isso se relaciona com a sua visão de mundo pessoal.

No final de 1938, preparou o trabalho que tinha produzido na Noruega para candidatar-se à posição de *professor of philosophy* apesar de, segundo Monk, estar convencido de que não conseguiria a nomeação. Ao ser nomeado, comenta, em uma correspondência, o quão lisonjeiro era o cargo mas que, talvez, para ele, fosse melhor arranjar um emprego “abrindo e fechando cancelas” já que, apesar de não dar nenhuma importância ao cargo, sua vaidade e estupidez, às vezes,

davam. Seja como for, a nomeação foi muito importante para a obtenção da cidadania britânica, o que aconteceu em junho de 1939⁷².

Durante os dois primeiros anos da guerra, que teve início em setembro de 1939, Wittgenstein, em suas conversas, mostrava muita frustração com seu trabalho de professor de filosofia. Gostaria de estar trabalhando fora da vida acadêmica e, principalmente, poder colaborar no esforço da guerra. Por meio de um contato com um professor de física de Cambridge, John Ryle, conseguiu a função de servente do dispensário do Guy's Hospital⁷³.

A colaboração de Wittgenstein no serviço de guerra

Wittgenstein teve a preocupação de pedir a seu novo amigo que não comentasse com ninguém a sua mudança de emprego, pois não queria ser reconhecido.

Seu trabalho consistia em levar remédios do dispensário para as enfermarias, onde, segundo um testemunho, aconselhava os pacientes a não tomá-los. Anos mais tarde, quando perguntaram ao seu superior na farmácia se se lembrava de Wittgenstein, este respondeu que lembrava-se bem, contando que, depois de três semanas de trabalho, ele já estava querendo dar explicação quanto ao modo de dirigir a seção: para o Sr. Izzard, via-se que Wittgenstein era um homem acostumado a pensar (!). Pouco tempo depois, o filósofo assumiu a função de técnico farmacêutico no laboratório de produção e tinha como uma das suas obrigações, preparar unguento de Lassar para o departamento de dermatologia. Segundo Monk, quando Drury foi visitá-lo ficou sabendo por um funcionário que ninguém tinha feito tal medicamento com tamanha qualidade.

Os interesses de Wittgenstein se voltaram para a filosofia da matemática durante quase todo período da segunda Guerra e a maior parte do que escreveu, por esse tempo, foi uma tentativa de aperfeiçoar o trabalho feito na Noruega. Enquanto trabalhava no Guy's Hospital, ele completou três cadernos com anotações sobre matemática que, junto com mais um manuscrito elaborado a

⁷²Segundo Monk, em 1939 Wittgenstein já era conhecido como o mais ilustre gênio filosófico de seu tempo.

⁷³O próprio John Ryle já estava trabalhando neste hospital e pede para Wittgenstein encontrá-lo lá. Numa carta à sua esposa, conta da sua admiração ao conhecer um dos maiores filósofos do mundo e de como ele se queixara da estagnação no Trinity College.

partir deles, foram publicados e compõem uma parte de *Observações sobre os fundamentos da matemática*. O próprio filósofo considerava o trabalho que realizou em matemática sua maior contribuição para a filosofia, no entanto, também sabia que, tanto com a matemática, como com a perspectiva filosófica como um todo, estava lutando contra certezas muito arraigadas. Como chegou a escrever, não considerava provável que algum cientista ou matemático fosse seriamente influenciado em sua maneira de trabalhar depois de conhecer sua abordagem. E, nela, justamente, fica bem aparente o quanto sua perspectiva filosófica difere do ponto de vista da filosofia profissional do século XX. Pois Wittgenstein, em sua crítica, não toma como alvo determinada concepção matemática, sustentada por este ou aquele filósofo, e, sim, a maneira como esta disciplina é quase universalmente concebida pelos matemáticos profissionais que se pautam por uma visão dominante em nossa cultura, qual seja, a concepção da matemática como uma ciência. Assim, Wittgenstein tenta abalar a idéia de que a matemática precisa de fundamentos, enquanto que todos os ramos da matemática foram inspirados por essa busca.

Ao apresentar a lógica e a matemática como duas técnicas diferentes, o filósofo discrimina os métodos de demonstração de cada uma delas. Enquanto em lógica, uma prova consiste em uma série de proposições que visam estabelecer a veracidade de uma conclusão, Wittgenstein quer mostrar que uma prova matemática consiste em uma série de figuras, ou imagens, que visam estabelecer a utilidade de uma técnica. Assim, a sua concepção, ao desmistificar a matemática e apresentá-la como um modelo, faz com que examine outros modelos de forma análoga. Para Monk, talvez isso possa explicar a mudança de interesse de Wittgenstein da matemática para a psicologia, na medida em que os “modelos” freudianos, por exemplo, tenham atraído mais sua atenção do que as “figuras” dos matemáticos.

No verão de 1942, depois de fazer uma operação na vesícula, Wittgenstein foi para Swansea, no litoral sul do País de Gales, onde estava Rhees. Monk comenta que Rhees era, na época, uma das pouquíssimas pessoas vivas que Wittgenstein valorizava como interlocutor para discutir sobre filosofia. Por esse tempo, enquanto faziam as longas caminhadas que o filósofo adorava, o tema central das conversas dos dois tratava da natureza das explicações freudianas em

psicologia e Wittgenstein, nessa época, chegou a descrever-se para Rhees como um “discípulo”⁷⁴ ou “seguidor” de Freud.

Ao que parece, Wittgenstein procurou na psicanálise uma possível chave de leitura, ou um modelo para o entendimento de sua própria vida, na qual não parecia haver espaço para a felicidade. Sua ameaça maior era medo de um completo isolamento, pois reconhecia em si mesmo um sentimento de grande solidão. Assim, enquanto ainda estava no Guy’s Hospital, procurava estar sempre ocupado para não sucumbir à tristeza.

Lá, Wittgenstein travou conhecimento com Reeve, um jovem médico que, por sua vez, integrava a equipe de um certo Dr. Grant na Unidade de pesquisas clínicas do Medical Research Council. Ambos começaram a estudar o grande número de vítimas dos ataques aéreos que eram internados no hospital e tinham, como objetivo, tentar conhecer melhor as condições do “choque traumático”, observável não só em vítimas de guerra, mas em qualquer outra circunstância em que acontecessem lesões traumáticas graves.

A questão problemática decorria do fato de que, embora houvesse estudos detalhados na literatura médica, não havia um critério único para se definir clinicamente o “choque traumático”. Assim, alguns autores o identificavam com base na presença de concentrações excessivas de glóbulos vermelhos, como consequência do escoamento do plasma sanguíneo para os tecidos, enquanto outros, o identificavam como uma síndrome de baixa pressão sanguínea, palidez e pulsação acelerada. Em função disso, o Dr. Grant recomendou que o próprio conceito de “choque traumático” fosse abandonado e que se fizessem observações minuciosas das vítimas sem que o termo fosse utilizado. Em um memorando, ele explicita as razões de sua orientação, dizendo que, apesar de todo trabalho realizado, pouco se sabia acerca da natureza e tratamento do choque traumático ou

⁷⁴Wittgenstein considerava Freud como um autor que merecia ser lido por ter tido “algo a dizer”. Ele o admirava por suas observações e sugestões, porém pensava que para se ficar com alguma coisa dele era preciso manter uma atitude bastante crítica. Em outras palavras, embora as questões levantadas pela psicanálise fossem novas e muito relevantes, mereciam um outro tratamento. O tema de fundo das conversas era até que ponto o trabalho de Freud pode nos ajudar a interpretar os sonhos. Wittgenstein enfatizava a necessidade de uma explicação e não uma interpretação. Para ele, o interessante no trabalho de Freud era, justamente, a inexistência de tratamento científico à questão. Assim, por exemplo, no sonho, o intrigante não seria sua causalidade, e, sim, sua significação. Na verdade, Wittgenstein se refere à psicanálise como mitologia por oposição ao seu suposto caráter científico. Não que isso fosse, de saída, um mal, pois, para ele, o caráter mitológico da psicanálise se mostraria mais na sua capacidade de sedução, de provocar adesões, do que no caráter primitivo de uma “explicação” fora dos moldes da ciência.

ferimento, pois, como na prática havia uma ampla variação na aplicação do diagnóstico de “choque”, não sabiam prever o diagnóstico e, muitas vezes, havia dúvidas quanto ao tratamento a ser prescrito. Além do mais, como não havia uma base comum do diagnóstico, era impossível avaliar a eficácia dos métodos de tratamento utilizados. Ou seja, o Dr. Grant concluía, apontando a inoperância do diagnóstico de “choque” e propunha sua substituição por um registro preciso e completo do estado e evolução do paciente ao longo do tratamento. Foi esse, justamente, o motivo que despertou o interesse de Wittgenstein pela abordagem da questão feita pelo Dr. Grant. Para Monk, o modo do médico lidar com o problema, encontra paralelo na abordagem de Hertz, ao considerar o problema da “força” em física: ele propunha que, ao invés de se dar uma resposta direta à pergunta “o que é força” o problema devia ser enfrentado, deixando-se de lado a necessidade de usar “força” como um conceito básico, o que reformularia a física newtoniana. Segundo Monk, durante toda sua vida, Wittgenstein considerou a idéia de Hertz um modelo perfeito de como dissipar a confusão filosófica, no sentido de que “perguntas improcedentes” param de ser feitas, o que ele considera como meta de sua própria filosofia. É o que pode ser visto, também, na proposta do Dr. Grant que, ao evitar o diagnóstico de “choque”, tem como objetivo a remoção de certas inquietudes que atrapalham a clareza quanto ao foco do que devia ser investigado.

A proposta do dr. Grant foi rejeitada, principalmente pelo exército que criticou, no memorando, o ataque à palavra “choque”. Quando Wittgenstein teve oportunidade de discutir o projeto, percebeu que o problema das teorias formuladas durante a Primeira Guerra não era, principalmente, a falta de detalhamento, mas o fato de se referir a um conceito inútil. Assim, o ataque à palavra “choque” era o que mais interessava ao filósofo, que chegou a sugerir que na redação de um relatório anual, ela fosse impressa de cabeça para baixo para enfatizar sua imprestabilidade.

Wittgenstein foi, então, apresentado ao Dr. Grant, que ficou logo impressionado com a perspicácia e relevância das muitas perguntas que ele fez. Quando a equipe foi transferida para Newcastle, local que recebia um grande número de vítimas de acidentes industriais e rodoviários, Wittgenstein, ao comentar que gostaria de ir junto, recebeu o convite do médico para integrar a equipe.

Em Newcastle, Wittgenstein não escreveu nada de filosofia e, para descansar do trabalho intenso, ia ao cinema todas as noites. Ele não se restringia a cumprir as suas obrigações como técnico pois, como já se viu, tinha um grande e ativo interesse pela parte intelectual subjacente à pesquisa. O Dr. Grant e Reeve aproveitavam para discutir suas idéias com o filósofo que, no entanto, sempre desencorajou as perguntas de Reeve sobre filosofia, enaltecendo a importância do seu trabalho como médico. O mais importante, no entanto, é que Wittgenstein exerceu uma influência filosófica, ao transmitir uma maneira de pensar e de compreender que, apesar de não estar categorizada teoricamente, mostrava-se no uso específico de, nesse caso, esclarecer as idéias de cada um sobre “choque”. Segundo Monk, quase quarenta anos mais tarde, Reeve reconheceu que seu modo de pensar foi influenciado por Wittgenstein em dois importantes aspectos: no primeiro, acatando a idéia de que as coisas são como são e, no segundo, fazendo comparações esclarecedoras para entender como elas são. Essas duas idéias são referenciais na filosofia madura de Wittgenstein.

Tanto o Dr. Grant como Reeve se referem, explicitamente, à influência que Wittgenstein exerceu na elaboração das idéias que constaram do relatório final da equipe que, bem significativamente, não continha a palavra “choque” no título principal: *Observações sobre os efeitos gerais de ferimentos no homem*. Monk relata o desfecho, comentando que ele teve o efeito que Wittgenstein gostaria que sua obra filosófica tivesse, ou seja, que ela pusesse um fim a muitas linhas equivocadas de pesquisa. É importante perceber que, por parte dos médicos, o primordial, não era um ataque ao uso da palavra “choque” no diagnóstico dos efeitos de ferimentos graves. A intenção principal era a descoberta de outros diagnósticos e tratamentos mais eficientes do que os que vinham sendo usados e eram oriundos das pesquisas realizadas durante a Primeira Guerra. Quanto a isso, o uso da palavra “choque” não só não tinha valor no estudo dos ferimentos, como chegava a ser uma fonte de mal entendido, na medida em que fortes dúvidas surgiram quanto à validade de se considerar o “choque” como uma única entidade clínica e patológica. Outro ponto muito interessante é que Wittgenstein tinha como função, no aspecto prático dessa pesquisa, a secção de pedaços congelados de tecidos e o seu tingimento para a detecção da presença de gordura. Além disso, o Dr. Grant pediu a sua ajuda nas pesquisas que procuravam detectar o enfraquecimento da pulsação, a cada respiração, que costuma acontecer em

pacientes gravemente feridos. Para isso, Wittgenstein chegou a introduzir uma inovação tecnológica, ao inventar um aparelho mais preciso para medir a pulsação.

Essa participação de Wittgenstein, ao integrar a equipe médica, foi muito interessante porque mostra, entre outras coisas, que uma função prática não deve desconsiderar a prática da reflexão, sob pena de se enveredar por rumos equivocados. Ela também mostra com maior clareza, o quanto Wittgenstein se preocupou com o entendimento que as pessoas podiam ter em relação ao que ele queria com a sua filosofia. Muitas vezes, mostrou seu desânimo e se julgou incompreendido, por achar que as pessoas pensavam em se apropriar de um modelo e ele, na verdade, almejava que ela fosse um convite ao pensamento singular de cada um, manifestando-se em qualquer área de interesse ou de atuação, livre dos padrões usualmente estabelecidos que, a seu ver, acabam por limitar sua capacidade. Wittgenstein pensava que era preciso coragem para enfrentar a sensação de imprestabilidade, ao sentirmos as nossas idéias mais caras serem abaladas, porém não devíamos de deixar de fazer o esforço: “Pensar é às vezes fácil, freqüentemente difícil, mas ao mesmo tempo apaixonante” (Wittgenstein, segundo Monk, 1995, p. 420).

A volta relutante de Wittgenstein a Cambridge

Wittgenstein voltou a Cambridge no começo de 1944, tendo recebido da Cambridge University Press uma resposta positiva à sua sugestão de publicarem o seu novo livro, as *Investigações filosóficas*, junto com o antigo, o *Tractatus*. Este plano, no entanto, tanto quanto o outro, anteriormente aceito pela editora em 1938, nunca se concretizou.

O filósofo voltou a conseguir uma licença para trabalhar no livro e escolheu ir para Swansea, onde podia discutir diariamente com Rhees. Durante esse tempo, além de trabalhar com filosofia, pensava em retornar ao serviço de guerra mais uma vez. No entanto, em outubro de 1944, voltou para Cambridge, contrariado, por não ter concluído o livro e por ter que retomar suas responsabilidades como professor.

Por esse tempo, os interesses de Wittgenstein mudaram com muita rapidez e intensidade. Segundo Monk, já desde 1930, em aulas, apontamentos e

conversas, o filósofo costumava ir da filosofia da matemática para a filosofia da psicologia e voltar, aproveitando os problemas de uma área como analogias para ilustrar pontos da outra. Porém, em 1944, o significativo da mudança é que ela foi permanente: Wittgenstein nunca mais tentou organizar suas observações acerca da matemática de forma publicável, embora tenha passado o resto de sua vida formulando, reorganizando e revisando suas idéias acerca da filosofia da psicologia. Em suas aulas, abordava os problemas de filosofia da psicologia, partindo de autores como William James, Köller e outros, sempre com o objetivo de mostrar, por meio do que diziam, as confusões conceituais que ele estava dedicado a combater.

De tempos em tempos, o filósofo dava notícias de seu livro a seus amigos e, muitas vezes, este pareceu muito perto da publicação, mas, como consta de seu prefácio, Wittgenstein o entregaria para o público “com sentimentos duvidosos” e, ao que parece, tais sentimentos venceram a sua intenção de publicar. Na verdade, ele tinha a quase convicção de que o livro seria mal interpretado, principalmente, pelos filósofos acadêmicos.

É importante dizer que o filósofo manteve-se hostil à filosofia profissional e sua aversão a Cambridge foi constante durante toda a sua carreira acadêmica. Nos anos que se seguiram à Segunda Guerra, tais sentimentos se juntaram a uma visão pessimista que apontava para o fim da humanidade: o desgosto de Wittgenstein com a filosofia profissional se equiparava ao seu o horror pelo poder da ciência que, ao produzir, por exemplo, as armas atômicas, punham em risco o futuro da humanidade. Para o filósofo, que acompanhou as cenas de selvageria e barbárie durante as últimas etapas da Segunda Guerra, a realidade era repugnante, como costumava dizer aos amigos, além de manifestar o desejo de deixar a Inglaterra e ficar sozinho em algum lugar como uma vez tinha acontecido na Noruega.

Politicamente, Wittgenstein se via voltado cada vez mais para a esquerda, porém sempre se manteve longe do marxismo por identificar sua veneração à ciência como um dos maiores males. Segundo Monk, o filósofo nutria, como os comunistas, uma profunda antipatia pelo establishment britânico, mas não concordava com a opinião de que o marxismo precisaria se tornar mais científico para ajudar a promover a revolução: para Wittgenstein, nada era mais conservador do que a ciência.

Quando Rhees comentou com Wittgenstein sobre sua intenção de entrar para o Partido Comunista Revolucionário, este compreendeu suas razões, mas tentou demovê-lo da idéia porque, para ele, sua lealdade às idéias do partido seria incompatível com as suas obrigações como filósofo. Para Wittgenstein, a atividade filosófica exigia que o pensador estivesse sempre pronto a mudar de direção. Nesse sentido, o raciocínio do filósofo deveria tratar as idéias do comunismo como quaisquer outras.

O fato de Wittgenstein ter participado do cenário sombrio das duas grandes guerras, bem como a qualidade de sua filosofia, o fazia desconfiar profundamente do progresso científico: para ele, a solução para os tipos de problemas que se apresentavam implicava uma mudança no modo de vida das pessoas, ou seja, uma solução existencial, ao invés de teórica. Talvez aí esteja bem clara a singularidade da filosofia de Wittgenstein que, embora tivesse um compromisso inequívoco com a construção intelectual, não concebia nenhuma incompatibilidade entre esta e o seu compromisso ético com os valores nos quais acreditava. Nesse sentido, a segunda fase de seu pensamento pode ser entendida como uma aproximação maior da reflexão intelectual em relação à coerência de ações práticas na vida. Assim, quando Wittgenstein abandona a idéia de investigar a lógica formal e passa a investigar a lógica contida na linguagem ordinária, nos dá uma pista do que, para ele, verdadeiramente, importava e precisava ser esmiuçado.

O filósofo dizia que a sabedoria era cinzenta, ao contrário da vida e da religião, que eram cheias de cor. Nesse sentido, para Wittgenstein, já não bastava pensar corretamente, era preciso agir com correção em meio a complexidade da vida. Talvez fosse, justamente, a singular compreensão de Wittgenstein que o punha diante da quase certeza de que seria entendido por poucos. O próprio Russell não conseguia ver mérito algum na filosofia madura do seu antigo aluno e chega a avaliar que Wittgenstein, de devotado, impetuoso e intenso pensador, que enfrentava problemas reconhecidamente difíceis, parecia ter se cansado de pensar com seriedade e inventado uma teoria que tornaria essa atividade desnecessária. O próprio Wittgenstein parecia muito consciente da dificuldade de se fazer entender com a sua filosofia e, na verdade, achava que o seu modo de pensar encontraria poucos interlocutores naqueles tempos. Porém, como filósofo, ele se via na condição inescapável de buscar o mais claro entendimento possível, ainda que

para isso tivesse que, voluntariamente, abandonar os mais caros conceitos que um dia formulou:

“Trabalhar em filosofia — como o trabalho em arquitetura em muitos aspectos — é, na verdade, como trabalhar-se a si mesmo. Em sua própria interpretação. Em sua maneira de ver as coisas. (E no que você espera delas.)” (Wittgenstein, [1931], 1984, p.16).⁷⁵

“Um filósofo facilmente fica na posição de um gerente incompetente que, em vez de fazer o seu *próprio* trabalho e prestar atenção para se certificar de que os seus empregados estão trabalhando adequadamente, assume o trabalho deles até o dia em que se vê sobrecarregado, enquanto seus empregados o observam e o criticam” (Wittgenstein, [1931], 1984, p.16).⁷⁶

Wittgenstein se retira de sua atividade como professor e se dedica totalmente à filosofia

No final de 1947, Wittgenstein deixa de ser professor em Cambridge e entrega-se à filosofia com todo empenho, apesar de alguns períodos de instabilidade. Primeiro decide ir para Irlanda, onde manteve contato constante com Drury. Em 1949, atendendo a um convite de Malcolm⁷⁷, viaja de navio para os Estados Unidos.

Segundo Monk, a característica da reflexão de Wittgenstein, nos dois últimos anos de sua vida, são muito dirigidos para a solução de trabalhos de terceiros, ou, como ele mesmo tinha visto, anteriormente, tentam a elucidação do trabalho de outros. Para Monk, o filósofo revelava a intenção de ser útil, como se assim pudesse recompensar a hospitalidade de seus anfitriões, oferecendo-lhes o seu bem mais valioso, ou seja, o seu talento filosófico.

⁷⁵Working in philosophy — like work in architecture in many respects — is really more a working on one self. On one’s own interpretation. On one’s way of seeing things. (And what one expects of them)

⁷⁶A philosopher easily gets into the position of an incompetent manager who, instead of getting on with his *own* work and just keeping an eye on his employees to make sure they do theirs properly, takes over their work until one day he finds himself overloaded with other people’s work, while his employees look on and criticize him.

⁷⁷Malcolm fazia seu doutorado em Harvard e, em 1938, tinha chegado a Cambridge para estudar com Moore mas, ao conhecer Wittgenstein, ficou muito impressionado. Na opinião de muitas pessoas que conheceram Wittgenstein, é nas memórias de Malcolm que a personalidade do filósofo é descrita de maneira mais memorável e precisa. Wittgenstein, por sua vez, reconheceu em Malcolm a bondade, bem como uma sabedoria em relação à natureza humana. Durante sua curta permanência em Cambridge, os dois ficaram muito amigos e Malcolm, depois de voltar aos Estados Unidos, além de um correspondente querido, era quem fornecia a Wittgenstein sua revista predileta, a *Detective Story Magazine* de Street & Smith, numa época em não se conseguia obter as revistas americanas na Inglaterra.

Embora Wittgenstein tivesse algumas economias que guardara de seu salário de Cambridge, passou os dois últimos anos de sua vida na casa de amigos e discípulos. Os motivos não foram primordialmente financeiros e, sim, atendiam ao aspecto emocional, físico e, mesmo, intelectual. Wittgenstein se sentia cada vez menos capaz de viver sozinho, porém queria viver como um filósofo e sentia-se perfeitamente capaz de discutir filosofia.

Nos Estados Unidos, com Malcolm, Wittgenstein compareceu a um número enorme de seminários e colóquios, nos quais mostrava a particularidade do seu pensamento e causava grande impressão. Lá, ficou doente e chegou a ficar internado, o que muito o afligiu. A Malcolm, confidenciou o seu medo de não poder voltar para a Europa e acabar morrendo nos Estados Unidos.

Wittgenstein conseguiu voltar a Londres e tinha como plano passar algum tempo na casa de seu amigo, Von Wright, em Cambridge, antes de voltar à Irlanda. Porém, como passou mal outra vez, procurou o Dr. Bevan, indicado por Drury. Dele recebeu o diagnóstico de um câncer na próstata. Segundo Monk, Wittgenstein não ficou chocado com a notícia, surpreendendo-se com o fato de que alguma coisa poderia ser feita como tratamento contra a doença.

Depois disso, o filósofo escreveu para sua irmã Helene, consultando-a quanto à conveniência de voltar a Viena e se hospedar na casa da família. Explicou que não estava bem de saúde e chegou a mencionar o quarto em que gostaria de ficar. Lá viveu com conforto por mais ou menos um mês e, ao escrever a seus amigos, contava que estava sendo muito bem tratado. Em março de 1950, Wittgenstein voltou a Londres. De lá, ainda foi para Cambridge, para casa de Von Wright, depois para a casa de Elizabeth Anscombe, em Oxford, e chegou a voltar à Noruega por um curto período de tempo. O filósofo tinha planos de empreender outra viagens, porém sua saúde foi se deteriorando e suas idas a Cambridge se tornaram cada vez mais freqüentes para consultas com o Dr. Bevan.

Wittgenstein acabou se mudando para a casa do médico, que o convidou, pois sabia do seu horror de morrer num hospital inglês. Lá ficou de fevereiro a abril, quando veio a falecer.

Segundo Monk, ele escreveu até a véspera de perder definitivamente a consciência. Quando foi informado, pela sra. Bevan, que seus amigos ingleses estavam prestes a chegar, Wittgenstein pediu a ela que lhes dissesse que tinha tido uma vida maravilhosa.

Algumas considerações sobre o trabalho feito até aqui

Com a intenção de mostrar a experiência subjetiva como uma construção que se dá, ao longo da vida, em contextos históricos-culturais que possuem, por sua vez, características particulares, procurei caracterizar as experiências da transição do século XIX para o XX que constituíram o homem e filósofo Wittgenstein. Nesse sentido, o estudo de Allan Janik e Stephen Toulmin consegue mostrar que as características da complexidade de idéias e práticas que aquele tempo produziu, marcaram a singularidade da experiência do filósofo.

O trabalho feito até aqui me fez pensar em como conheci Wittgenstein. Desde o início, fiquei interessada pelos conceitos da segunda fase do seu pensamento, ainda que tenha tido alguma dificuldade de percebê-los na sua interdependência, algo que fui fazendo com o tempo, à medida em que a atração pela novidade de suas idéias superou os obstáculos relativos ao meu próprio entendimento. Penso que só aos poucos fui me dando conta que entender os conceitos filosóficos de Wittgenstein, produzia, no mínimo, a necessidade de rever os conceitos que guiavam a minha própria forma de pensar. Assim, esse entendimento trouxe, como conseqüência, a percepção de que o filósofo, na sua tarefa de elucidação, faz um convite a uma reflexão independente, o que, por si só, alcança o pensamento do interlocutor no seu envolvimento e na sua emoção.

Mais recentemente, conheci o primeiro Wittgenstein, assim chamado por conta da primeira fase do seu pensamento. Esse conhecimento me exigiu uma nova compreensão porque a própria reflexão filosófica de Wittgenstein, em seu desenvolvimento, sofreu uma grande mudança, de modo que o próprio filósofo passou a ser crítico dele mesmo, ao se ver fazendo parte de uma tradição de pensamento dentro da filosofia.

O primeiro Wittgenstein me apresentou a um pensador extremamente rigoroso que, ao enfrentar os impasses da lógica, buscava solucionar, de vez, os problemas epistemológicos da filosofia. Já vimos que Wittgenstein, por um tempo, acreditou que tivesse se desincumbido bem de sua tarefa, ainda que tenha considerado que os grandes temas humanos permaneciam fora da possibilidade de qualquer análise, ou seja, fora do alcance da linguagem. Para mim, a novidade foi descobrir que, ao lado de um filósofo partidário de uma racionalidade altamente seletiva e restritiva, havia também um pensador quase místico e este, para propor

a ética como um dos grandes temas humanos, trouxe para sua reflexão o campo da transcendência, o “fora do mundo”.

Bem mais recentemente, tomei conhecimento da trajetória de Wittgenstein na vida, por meio, principalmente, do livro de Monk (1995). Com esse estudo, tive a intenção de explicitar a construção subjetiva de Wittgenstein na sua singularidade, considerando-a como um processo único de entendimento, emoção e criação para contemplar o tema desse trabalho. Nesse momento, por já conhecer o alcance de sua proposta filosófica, a surpresa ficou por conta de perceber que o mesmo rigor, austeridade e intensidade com que entregou-se ao trabalho intelectual, dedicou-se à construção de si mesmo, no sentido de buscar uma autoria em relação à sua própria vida. Pode-se dizer que a postura de Wittgenstein na vida foi de eterna vigilância em relação a si mesmo, como se precisasse estar sempre preparado para responder, na vida, sobre o porquê das suas ações e decisões, mesmo que só para ele mesmo. Sob esse aspecto, o filósofo fez de sua vida uma obra e, talvez, sua própria concepção da atividade filosófica, como clarificação, tenha lhe oferecido essa possibilidade.

No próximo capítulo, a intenção é apresentar os conceitos de conhecimento, ética e estética, tendo como pano de fundo as filosofias de linguagem de Wittgenstein e Bakhtin para contemplar o tema da experiência subjetiva e a singularidade de sua construção.

2

As noções de conhecimento, ética e estética no pensamento de Wittgenstein e Bakhtin: experiências subjetivas singulares de compreensão e ação que se expressam em suas concepções sobre a linguagem

No próximo capítulo, a intenção é aprofundar a questão da singularidade da experiência subjetiva, abordando as noções de conhecimento, ética e estética no pensamento de Wittgenstein e Bakhtin. O fato de que, em muitos aspectos, as filosofias de linguagem dos dois filósofos compõem um diálogo harmônico não exclui a possibilidade de que esse estudo venha a explorar as diferenças de modo a enriquecer a compreensão do tema.

A diferença entre dizer e mostrar: uma solução fundamental no pensamento do primeiro Wittgenstein

No artigo *O lógico e a ética*, Margutti Pinto (2002) se propõe a falar sobre o papel da ética no pensamento do primeiro Wittgenstein, fazendo, contudo, uma ligação com as idéias do segundo. Analisa então a atmosfera intelectual, a qual classifica de peculiar, e que influenciou profundamente o jovem Wittgenstein, separando-a em três grupos: o primeiro, representado por James, Tolstói, Schopenhauer e Weininger⁷⁸, marcaria a *tendência ético-metafísica* que reconhece o *misticismo* como a experiência que dá sentido à vida. Tal experiência propõe uma revolução ética interior que implica a contemplação beatífica de uma realidade superior. O segundo grupo, composto por Hertz, Boltzmann, Frege e Russel, seria responsável pela tendência lógico-científica. Para eles, a análise lógica da linguagem resolveria a maioria dos problemas científicos e filosóficos, ou seja, acreditavam na capacidade da linguagem lógico-científica para descrever o mundo de maneira adequada. O terceiro grupo, composto somente por

⁷⁸Weininger, que se destacava entre esses autores, considerava a revolução ética como um imperativo categórico. Este, quando não obedecido, exigiria o suicídio como forma de autopunição. Ele próprio, ao se perceber incapaz de obedecer a este imperativo, suicidou-se de forma trágica.

Mauthner, caracteriza-se por sua radicalização em direção à *crítica da linguagem*: defende um ceticismo extremo ao manifestar sua descrença na capacidade da linguagem para descrever a realidade, razão pela qual deveríamos parar de fazer perguntas e procurar respostas e nos refugiar no silêncio místico. Mauthner usou a imagem de uma escada que permitiria a crítica da linguagem mas que, ao ser percorrida, só ofereceria uma solução: o suicídio da linguagem e a redenção no silêncio total.

Segundo Margutti Pinto (2002), há fortes indícios de que Wittgenstein acreditava no cristianismo tolstoiano, para o qual, na luta entre o espírito e a carne, a vitória seria conquistada na contemplação beatífica do eterno presente, via para encontrarmos o verdadeiro sentido da vida. Este cristianismo era colorido por uma influência schopenhaueriana a qual faria corresponder o *espírito* ao *sujeito transcendental*, fora do espaço e do tempo, e a *carne*, ao *sujeito individual* ou empírico, constituído como um dos inúmeros fenômenos humanos.

Wittgenstein trabalhava com Frege e Russel e participava de suas crenças quanto à possibilidade da descrição científica do mundo por meio das técnicas de análise lógica. Mas isto entrava em choque com o ceticismo de Mauthner e o fazia viver um grande conflito. Talvez, para tentar uma conciliação, tenha optado por estabelecer no interior da própria linguagem o que poderia ou não ser dito. Segundo Margutti Pinto (2002), Wittgenstein ficou com um desafio ainda maior, ao tentar conciliar a análise lógica com o projeto ético.

Para Giron (2002), o filósofo almejou conciliar o idealismo transcendental schopenhauriano, característico da cultura alemã, com a filosofia de origem britânica:

“No cérebro de Wittgenstein encontraram-se os dois hemisférios do planeta filosófico do séc. XIX – positivismo e idealismo –, que ele tentaria ultrapassar por meio de uma filosofia aforística, fragmentária e radical, próxima da nudez da poesia modernista. Se é que houve, a superação da aporia que contrapunha realidade, idéia, lógica e linguagem se deu por meio de um corpo de pensamentos aparentemente estapafúrdio, que só ganha sentido se for solicitada a presença de uma entidade há muito fora de moda: a do gênio romântico”. (Giron, 2002, pág. 47)

Conforme nos mostra Margutti Pinto (2002), Wittgenstein combinou duas escadas, no sentido mauthneriano, ao conciliar suas pesquisas lógicas com as convicções éticas por meio de uma experiência peculiar de iniciação.

Explicitada no *Tractatus*, a escada lógica reconheceu a linguagem como adequada à descrição de *atos*. Haveria, assim, um paralelismo estrito entre a estrutura da linguagem e a do mundo, cuja essência seria representada pela ordem lógica das coisas. De outro modo, proposições sobre a essência abarcam condições tão gerais que ultrapassam o domínio dos fatos e não podem ser, assim, descritas pela linguagem.

Wittgenstein pôs a sua vida em risco várias vezes e viveu intensamente o sofrimento e os horrores da guerra. Sua escada ética possibilitou a experiência mística e, num de seus aforismos, declara que o místico existe e é inexprimível.

Margutti Pinto propõe que se compreenda a articulação entre as duas escadas como uma experiência de iniciação: a essência do mundo e da linguagem pode ser contemplada misticamente pelo sujeito transcendental, mas não pode ser colocada em palavras, ou seja, não pode “*ser dita*”. O *Tractatus* manifesta uma crítica da linguagem que *tenta dizer* o que apenas se mostra. Embora esta tentativa esteja fadada ao fracasso, e, entender assim as proposições do *Tractatus*, é percebê-las como contra-sensos, ela gera a almejada clarificação conceitual, como se uma escada estivesse sendo percorrida:

“Nesta, cada degrau é abandonado depois de percorrido porque envolve uma derrota parcial numa forma de *dizer* e uma vitória parcial numa forma de *mostrar*. Ao término do processo, a escada toda é abandonada como um grande contra-senso, porque reconhecemos finalmente a *incapacidade da linguagem como um todo* para exprimir o inexprimível. Em contra partida, conseguimos subir por intermédio dela em direção a uma posição para além dela, que nos permite *ver o mundo corretamente em silêncio*”. (Margutti Pinto, *pág. 62*)

Wittgenstein, no *Tractatus*, ao fazer a crítica da linguagem, compo sua escada lógica, questiona os fundamentos do dizer. Esta, no entanto, não resolve o problema sobre a descoberta do sentido da vida. Ela precisa ser acompanhada de uma postura ética condizente com o seu questionamento radical, no sentido de que é preciso fazer igualmente uma crítica no sentido da própria vida. Para Margutti Pinto, esta foi a razão que levou Wittgenstein a dizer, na descrição que fez ao seu editor, que o *Tractatus* possuía duas partes: a do texto escrito e a outra, a mais importante, que *não foi escrita*. Pode-se dizer assim que, no *Tractatus*, ele procurou pelas condições transcendentais de possibilidade da linguagem. Já em sua fase posterior, Wittgenstein se dedicou a refletir *sobre as condições*

contingentes de uso das expressões lingüísticas em uma forma de vida. Esta reflexão o levou a constatar que proposições metafísicas são contra-sensos que decorrem da má compreensão do funcionamento da linguagem.

Para Margutti Pinto, no entanto, apesar das diferenças entre as duas filosofias, elas estão unidas pelo mesmo espírito: nas duas, Wittgenstein aponta em direção à contemplação silenciosa do absoluto como solução do problema ético. Enquanto no *Tractatus* a mensagem a este respeito é explícita, nas *Investigações Filosóficas* a referência é mais sutil. Para ele, o fato de Wittgenstein ter afirmado, no prefácio desta obra, que sua nova filosofia deve ser compreendida em contraste com a antiga, isto sugere alguma ligação entre as idéias ético-religiosas do *Tractatus* e as das *Investigações*, ainda que nesta o silêncio sobre o misticismo seja total. Este autor não aceita que a nova perspectiva wittgensteiniana em relação à linguagem não passe de um “jogo de desconstrução” da filosofia tradicional sem qualquer finalidade mais elevada. Dada a marca profunda deixada pela experiência mística na vida de Wittgenstein e a indicações preciosas em outros textos que escreveu, para este autor, a visão ético-religiosa permaneceu uma questão viva para ele, cuja prática da auto-renúncia para atingir a contemplação silenciosa do sentido da vida constituiria o ponto de ligação que dá continuidade a seu pensamento.

A ética do ponto de vista da experiência subjetiva no pensamento do primeiro Wittgenstein

No livro *Ethics without philosophy*, em que analisa a ética no pensamento de Wittgenstein, Edwards (1982) traz à cena a revolucionária filosofia de Descartes porque ela inaugura a paradigmática expressão da *racionalidade como representação*. Para ele, embora as revoluções no pensamento filosófico sejam raras, Descartes produziu uma quando fez perguntas epistemológicas básicas a todas as outras preocupações filosóficas. Para a tradição escolástica,⁷⁹ que imediatamente o precedeu, questões sobre “como se conhece” não eram vistas

⁷⁹Edwards distingue, por este tempo, o que se poderia chamar de atitude religiosa da pessoa em relação à realidade. Dentro desta perspectiva religiosa, a fundamental e normativa relação entre a pessoa e a realidade seria a de *harmonia*: a pessoa naturalmente deseja viver em harmonia com as realidades que o criam e o amparam. A verdadeira harmonia com elas é o objetivo básico da vida humana e este é alcançado pela *virtude humana*.

absolutamente como fundamentais. A partir de Descartes, no entanto, tudo passou a ser uma questão de como, e até que ponto, nós podemos conhecer o mundo. Dessa maneira, criou a filosofia como um modo particular e autônomo de pensamento e alterou a concepção do filósofo em relação à sua tarefa, reconstituindo também a cultura ocidental.

Segundo Edwards, a revolução filosófica operada por Descartes fez com que a tarefa da filosofia ocidental se voltasse para a confiabilidade em relação ao conhecimento que se poderia ter sobre o mundo. Assim, este que antes era visto como um elemento natural, passou a ser retratado pela tela da representação mental. A questão agora seria a de avaliar a confiança que podemos ter em nossas representações como espelho da realidade. Neste sentido, a preocupação com a verdade é uma questão pós-cartesiana e este autor comenta que, com notável integridade e ingenuidade, a maioria dos filósofos pós-cartesianos aceitou o desafio de justificar como verdadeiras as representações que poderíamos fazer sobre a realidade.

A primeira fase da filosofia de linguagem de Wittgenstein, apresentada em 1918 no *Tractatus*, mostra sua fidelidade à tradição filosófica cartesiana. Nessa obra, o filósofo faz uma crítica transcendental do conceito de representação e procura estabelecer as condições necessárias para sua formulação por meio de uma investigação crítica da linguagem. A tarefa de descobrir a natureza da representação é, portanto, descobrir os limites do pensamento. Segundo Edwards (1982), para o primeiro Wittgenstein, o silêncio na abordagem de algumas questões indicaria que a representação estaria fora de sua profundidade. O *Tractatus* mostra o quão rigidamente Wittgenstein traçava os limites do pensamento, já que este funciona para representar configurações de objetos, nada mais. Dentro desta estreita concepção de racionalidade, o que escapava da representação como imagem de fatos era considerado *nonsense* (*sem sentido*). Por tudo isso, podemos ver que a ética não pertence à categoria do que pode ser pensado, ou seja, representado na linguagem, ou ainda, dito.

É dessa maneira que, no *Tractatus*, Wittgenstein faz a distinção entre o que *pode ser dito* e o que *deve ser mostrado*.

Como foi visto, o pertencimento de Wittgenstein à tradição filosófica ocidental, que se caracteriza por conceber a racionalidade como representação,

fornece as condições para formulação da *teoria pictórica do significado*⁸⁰. Esta, aparentemente desmistifica muitos problemas filosóficos tradicionais e doutrinas metafísicas. Porém, estritamente falando, as proposições lógicas, que manifestam relações formais da linguagem e o mundo e proposições sobre ética, também não são proposições sancionadas pela teoria pictórica. Dito de outro modo, na medida em que não são asserções sobre a existência de um contingente estado de coisas, não são *proposições genuínas*. Daí o conselho de Wittgenstein:

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

Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente” (Wittgenstein [1921], 2001, p. 281).

Dessa maneira, a pretensão ética não caberia na teoria pictórica das proposições, já que teria como intenção conceder o necessário sentido do mundo. E, para Wittgenstein, este sentido deve estar fora do mundo, ou seja, fora da esfera do que pode ser representado. Tanto a ética como a lógica lidam com necessidades, não com contingências e são tidas, assim, como condição do mundo.

6.1264 “A proposição com sentido enuncia algo e sua demonstração mostra que assim é; na lógica, toda proposição é a forma de uma demonstração”.

6.1265 “Sempre se pode entender a lógica de tal modo que toda proposição seja sua própria demonstração”.

6.13 “A lógica não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo.

A lógica é transcendental”.

6.421 “É claro que a ética não se deixa exprimir.

A ética é transcendental (Ética e estética são uma só)” (Wittgenstein, [1921], 2001, págs. 261 e 277).

Segundo Edwards (1982), a mais profunda tensão do *Tractatus* resulta da captura teórica de Wittgenstein à imagem *da racionalidade- como - representação*

⁸⁰Malcolm comenta que uma das mais fascinantes concepções do *Tractatus* é a de que uma proposição é uma imagem ou modelo da realidade (picture). A palavra proposição pode ser traduzida por sentença, então, uma proposição é, em primeiro lugar, uma sentença. Mas é possível que alguém construa sentenças sem sentido e elas não serão proposições. Uma proposição seria uma sentença com significado usada para afirmar alguma coisa, ou descrever um estado de coisas. A concepção do *Tractatus* é a de que sentenças com significado, tais como, por exemplo: “Ele reclamou de dor de cabeça” ou “Ela usa um chapéu”, são proposições, ou seja, são “imagens” de situações no mundo ou de um estado de coisas. Como tais, podem ser corretas ou incorretas, verdadeiras ou falsas (Malcolm, 1994).

e, ao mesmo tempo, da sua insatisfação com as conseqüências finais desta imagem. Assim, uma parte de sua mente — aquela formada pela tradição na filosofia — está prontamente identificada com pensamento e a linguagem representacional. A outra, porém, percebe que alguns essenciais modos de pensar e falar sobre as mais profundas preocupações humanas não são de modo algum representacionais.

Com o *Tractatus*, Wittgenstein acreditava que tinha, no essencial, resolvido de vez os problemas da filosofia mas, ao escrever sobre isto no prefácio, constata que o valor do seu trabalho está em mostrar o quão pouco importa resolver estes problemas. É assim que, para Edwards, a grande quantidade de lógica do *Tractatus* é uma condição necessária para a intenção ética de Wittgenstein.

É importante mencionar que, na sua mais fundamental significação, a ética é a investigação “do sentido do mundo”, um sentido que é imediatamente percebido por nós como “problemático”.

“Wittgenstein não exclui problemas de conduta da alçada da ética, naturalmente. Porém, concebe que o verdadeiro centro do interesse ético está em outro lugar. [...] O verdadeiro assunto da ética é indistinguível de considerações usualmente tidas como religiosas; ambas, religião e ética têm a ver com a descoberta do sentido fundamental do mundo e da vida, um sentido sem o qual a existência humana seria insuportável” (Edwards, 1982, p. 32).

A visão ética do *Tractatus* veicula também uma concepção de self. Para Wittgenstein, conceber o self como uma parte do mundo é, necessariamente, concebê-lo como uma espécie de objeto, quer seja físico (corpo) ou psicológico (alma). Deve haver um meio, portanto, de concebê-lo não objetivamente:

5.641 “Assim, há realmente um sentido em que se pode, em filosofia, falar não psicologicamente do eu.

O eu entra na filosofia pela via de que “o mundo é o meu mundo”.

O eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano, ou a alma humana de que trata a psicologia, mas o sujeito metafísico, o limite — não uma parte — do mundo. (Wittgenstein, [1921], 2001, p. 247.)

Segundo Edwards, o que quer que seja o eu, para Wittgenstein, ele é, antes de tudo, o centro da consciência, o espaço da representação. Daí o aforismo 5.641: “O eu entra na filosofia pela via de que *o mundo é meu mundo*”, ou seja, o mundo

que o self representa para ele. Sem o self que representa não haveria o mundo, daí a idéia de que o self é o limite do mundo. Para Wittgenstein, o mundo é composto por um “estado de coisas” que mantêm a independência entre si e, entre elas, não haveria uma ordem a priori. Caso o self fosse uma parte do mundo, ele seria um estado de coisas ou um espaço para elas. A existência de todos os outros estados de coisas dependeriam deste (do self), que daria ao mundo uma ordem primeira, destruindo, assim, a independência do mundo. No entanto, não se pode duvidar da existência do self:

5.6 “Os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo”.

5.62 “O que o solipsismo *quer significar* é inteiramente correto; apenas é algo que não se pode *dizer*, mas que se mostra.

Que o mundo seja meu mundo, é o que se mostra nisso: os limites da linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites de *meu mundo*”.

5.621 “O mundo e a vida são um só”.

5.63 “Eu sou o meu mundo” (Wittgenstein, [1921], 2001, p.245).

Podemos ver que há, necessariamente, a referência a uma consciência a partir da qual o mundo é visto, ainda que esta não seja *uma parte* do mundo. O mundo que é revelado em proposições é o meu mundo porque são sempre minhas proposições que o retratam. O mundo, então, *se mostra* ser o meu mundo: “eu sou o necessário limite do mundo” (Edwards, 1982, p.35).

Edwards assinala que há um outro importante sentido para a expressão “meu mundo” de Wittgenstein: o mundo é penetrado pela *minha vontade*. A elaboração de Wittgenstein do sujeito metafísico como limite do mundo, e não uma parte dele, guarda uma forte afinidade com o solipsismo⁸¹ filosófico. Descartes é também um clássico solipsista, segundo Edwards. Em seu pensamento, o homem, como coisa pensante, como um centro de consciência, transforma o mundo de idéias em *minhas* idéias. Para Wittgenstein, no entanto, o self não é uma entidade que se reconhece como um sujeito que pensa ou abriga idéias como em Descartes:

⁸¹O solipsismo é a crença de que, além de nós, só existem as nossas experiências. Assim, é a consequência extrema de se acreditar que o conhecimento deve estar fundado em estados de experiência interiores e pessoais, e de não conseguir encontrar uma ponte pela qual esses estados nos dêem a conhecer alguma coisa que esteja além deles (Blackburn, S., 1997).

“O sujeito metafísico do *Tractatus* não pode nunca capturar-se a si mesmo em sua própria visão, não mais que o olho pode ver a si mesmo em seu campo visual; o self está sempre se movendo por trás dele mesmo, nunca como um objeto de seu próprio escrutínio, nunca como uma parte do mundo. Ele não é nunca, como em Descartes, o centro substancial do mundo (de suas idéias), reconhecido por ele mesmo como aquele centro. Como diz Wittgenstein, ele se encolhe a um ‘ponto sem extensão’ — um mero limite para a experiência — e a realidade (estado de coisas alteráveis e independentes) permanece⁸² (Edwards, 1982, p.37-38).

Muitas questões se colocam a partir do que diz Wittgenstein sobre a vontade e sua relação com o mundo: embora o mundo seja visto como independente da *minha* vontade, ela o penetra. Porém, eu não posso conformar as coisas do mundo com a minha vontade. Está claro, desde cedo, que a vontade é a essencial noção ética para Wittgenstein. Segundo Edwards, em algumas notas de 1916, ele se manifesta em relação a esta questão, dizendo que um mundo sem vontade seria um mundo *sem ética*, já que, fundamentalmente, a vontade seria o suporte do *bem* e do *mal*. Mas esta afirmação o convoca a pensar se a vontade estaria sendo vista como atividade. Mais ainda, se assim fosse, como o mundo se manteria independente de *minha* vontade/ação? Wittgenstein concilia a vontade, algo sem poder causal em relação às coisas do mundo, com a idéia de *vontade como atitude*. Ou seja, substitui a compreensão de *vontade- como-ação* pela de *vontade-come-atitude*. Permanece, no entanto, embaraçado com a sua concepção de self como mero limite do mundo. Esta concepção não mantém coerência com a idéia de *executar* uma ação. Por isso, a vontade se transforma num “modo de ver” do self em relação ao mundo, numa atitude feliz ou infeliz, frente aquele mundo representado pelo self. Assim, se é verdade que os fatos não podem ser alterados pelo self, sua atitude em relação a eles é algo que está em seu poder, no sentido de que é uma perspectiva emocional que dirige este olhar. A vontade, como experiência do self filosófico, não pode ser dita e por ser uma atitude, um “modo de ver” sem poder para alterar o mundo, é uma experiência cujos atributos éticos são completamente internos.

⁸²The metaphysical subject of the *Tractatus* can never catch itself in its own vision any more than the eye can see itself in its visual field; the self is always jumping back behind itself, never an object of its own scrutiny, never a part of the world. It is never, as in Descartes, the substantial center of the world (of its ideas), known to itself as that center. Rather, as Wittgenstein says, it shrinks to an “extensionless point” — a mere boundary to experience — and reality (independent and alterable states of affairs) remains.

Como já foi visto, para Wittgenstein, o centro do interesse ético, *o sentido do mundo* é problemático: ele deve ser concebido fora do mundo e, pela vontade, o bem e o mal são conectados com o mundo dos fatos. Somente o self filosófico está fora do mundo e é na sua vontade que se deve procurar a resolução do “sentido do mundo”, visto como problemático. Daí o aforismo:

6.43 “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.

Em suma, o mundo deve então, com isso, tornar-se a rigor um outro mundo. Deve, por assim dizer, minguar ou crescer como um todo.

O mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz” (Wittgenstein, [1921], 2001, p. 277).

Até aqui, por tudo que foi visto, podemos perceber como a filosofia de Wittgenstein, em sua primeira fase, foi marcada pelo modelo da racionalidade como representação. Como neste período o pensamento representaria somente fatos, os mais profundos e importantes problemas da vida pertenciam ao terreno obscuro do que poderíamos chamar de místico: a vontade do self heróico e independente guardaria o sentido do mundo.

Como ressalta Bouveresse (1973), ao mesmo tempo em que se nota a ausência quase total da noção de dever no pensamento do primeiro Wittgenstein, também se constata a ausência característica de referência ao problema do outro: a reflexão sobre a ética se apresenta solipsista e anti-histórica.

A conferência sobre ética

Como já vimos, depois de escrever o *Tractatus*, Wittgenstein passou dez anos longe da filosofia. Quando em 1929 ele volta a Cambridge, uma conferência que faz sobre ética, é considerada um trabalho de transição. Porém, as fronteiras que ele continua a estabelecer quanto ao que poderia ser pensado/dito, não considera nenhuma expressão relativa à ética. Tais expressões são, essencialmente, *nonsense*, ainda que mostrem a tendência que há no ser humano de empurrar os limites da linguagem. Para Wittgenstein, esta é uma tendência nobre, e toda a tentativa de alargar os muros da linguagem é ética, apesar de não haver esperança quanto a essa possibilidade. Esta tentativa aponta para algo que Wittgenstein respeita e, segundo Edwards (1982), mostra o seu alcance: ao se

falar sobre este algo, de algum modo, comunica-se o que é, em si mesmo, incomunicável.

O interessante é que em anotações de uma conversa que houve com Schlick, Wittgenstein se refere à conferência para lembrar que, em seu final, ele fala na primeira pessoa e que isto aponta para algo essencial, qual seja, para o fato de que só pode entrar em cena como uma pessoa e dizer “eu”, pois uma teoria não teria valor, “não lhe daria nada” (Wittgenstein, [1929], (1992), p. 158).

Apesar da referência à importância de dizer “eu” em oposição à referência a alguma teoria, Wittgenstein parte da definição dada por Moore sobre o que é ética: “a ética é a investigação geral do que é o bem” (Moore, segundo Wittgenstein [1929], 1992, p. 143). Logo em seguida, porém, ele explica que vai utilizar esse termo num sentido um pouco mais abrangente, de modo que nele se possa incluir uma parte essencial do que comumente se chama estética. Dito isso, a singularidade da reflexão do filósofo vai aparecer não só no seu modo de ver a questão mas, também, na forma pela qual compõe a sua exposição. Assim, com a intenção de “alargar” a definição de Moore, Wittgenstein propõe um certo número de expressões, as quais compara a fotografias de faces diferentes, tiradas sobre a mesma superfície sensível, para mostrar os traços comuns ou característicos do que se poderia chamar de ética. Então, substitui a definição da ética como a investigação do que é o bem, manifestando a própria compreensão de que ela poderia ser definida como *a investigação daquilo que é valioso*, ou *daquilo que realmente conta*, ou ainda, que a ética é *a investigação do sentido da vida*, ou *do que a faz digna de ser vivida* ou *da maneira correta de viver*. Mas o que Wittgenstein quer ressaltar, por considerar muito importante, é que cada uma dessas expressões é empregada em dois sentidos muito diferentes, quais sejam, um sentido trivial ou relativo e um sentido ético ou absoluto. E assim, o filósofo dá exemplos do emprego de certas expressões em situações bem concretas para construir sua argumentação: quando é dito que uma cadeira é *boa*, significa que ela serve a um certo fim que já estava pré-determinado em seu modelo. Do mesmo modo, se eu digo que é *importante* que eu não me esfrie, eu entendo que é possível descrever toda espécie de estragos que um resfriado pode fazer na rotina da minha vida. Caso eu também diga que tal caminho é o *correto*, este foi reconhecido como tal por alcançar um certo objetivo. Com esse exemplos, Wittgenstein procura mostrar que essas expressões não suscitem dificuldades ou

problemas profundos, o que não é o caso quando a ética os emprega. E ele continua a formular situações hipotéticas para criar um entendimento quanto ao que pretende mostrar: pede, por exemplo, que imaginem que ele seja um jogador de tênis e que alguém dentre eles, vendo-o jogar, diga-lhe que joga muito mal. Ele, por sua vez, responde que sabe que joga mal, mas não quer jogar melhor. Nesse caso, tudo ficaria por isso mesmo. Mas, se a suposição é a de que ele tenha contado uma mentira enorme e alguém, apontando sua desonestidade, receba como resposta, além da confirmação da má conduta, uma declaração de negação quanto ao interesse de mudar o modo de se conduzir, poderá, da mesma forma, aceitar com naturalidade sua resposta como no caso anterior? Nesse caso, houve um julgamento de valor absoluto, enquanto que no outro, um de valor relativo. Ao fazer a diferença, Wittgenstein quer mostrar que todo julgamento de valor relativo é um simples enunciado de fatos e, por conseqüência, pode ser formulado de tal modo que perde a aparência de julgamento de valor. Diante de um julgamento de valor absoluto, como é o caso de se pensar na expressão “o caminho absolutamente correto”, cada um deveria se comportar movido por uma *necessidade lógica*, do contrário deveria ter vergonha.

Wittgenstein também propõe outras situações em que experimentou experiências de valor ético ou valor absoluto quando, por exemplo, *se surpreendeu com a existência do mundo* e, desse modo, empregou expressões tais como: “como é maravilhoso que o mundo exista!” Outra experiência citada foi a de *se sentir absolutamente seguro*. Quanto a esta, o filósofo a descreve como a disposição de espírito dentro da qual somos inclinados a dizer: “eu tenho a consciência tranqüila, nada me pode alcançar, o que quer que aconteça” (Wittgenstein [1929/30], 1992, p. 149). Ele propõe que estas expressões sejam compreendidas como nonsense, e, portanto, como um mal emprego da linguagem. Quanto ao sentimento de surpresa em relação à existência do mundo, o filósofo, guiado pela lógica, dá exemplos para mostrar que essa expressão é sem sentido, na medida em que o espanto ou a surpresa só cabem diante de coisas que não se poderia esperar que fossem acontecer. Mas qual o sentido de se espantar com a existência do mundo se eu não posso imaginar que ele não existe? Wittgenstein quer deixar bem clara a sua compreensão de que nossas expressões religiosas e éticas mostram um emprego abusivo da linguagem porque nossas palavras, ainda que tentem, não são capazes de transmitir significação e sentido *naturais*. Ele as

compara a uma xícara de chá, que não conterá mais do que o seu recipiente, ainda que despejemos nela um litro d'água. Assim, na conferência, ele pede permissão para explicar à sua audiência:

“Suponha que um dentre vocês seja onisciente, e que por conseqüência tenha conhecimento de todos os corpos, mortos ou vivos, deste mundo. Que conheça igualmente todas as disposições do espírito de todos os seres humanos em qualquer época que eles tenham vivido, e que tenha escrito tudo que conhece dentro de um grosso livro; este livro conteria a descrição completa do mundo. E o ponto a que eu quero chegar, é que este livro não conteria nada que nós chamaríamos de um julgamento ético nem o que quer que seja que implicaria logicamente um tal julgamento. [...] Me parece evidente que nada do que nós pudéssemos jamais pensar ou dizer poderia ser *esta* coisa, a ética; que nós não poderíamos escrever um livro científico que tratasse de um assunto sublime e de um nível superior a todos os outros assuntos. Eu só poderia descrever meu sentimento a este propósito por esta metáfora: se um homem pudesse escrever um livro sobre a ética, que fosse realmente um livro sobre ética, este livro, como uma explosão, aniquilaria todos os outros livros deste mundo. [...] A ética, se ela existe, é sobrenatural, enquanto que nossas palavras só querem exprimir fatos”.⁸³ (Wittgenstein, [1929], 1992, p. 145 e 147)

Mais adiante, Wittgenstein também declara sua descrença quanto à existência do poder coercitivo de um julgamento absoluto em relação à realização dos atos humanos. Dito de outro modo, se existisse algo como *o bem absoluto*, ele seria perseguido por cada um, independentemente de seus gostos e inclinações, ou este se sentiria culpado por não levar a cabo sua realização. Mas para ele, tal estado de coisas é visto como uma quimera...

⁸³Supposez que l'un d'entre vous soit omniscient, et que par conséquent il ait connaissance de tous les mouvements de tous les corps, morts ou vivant, de ce monde, qu'il connaisse également toutes les dispositions d'esprit de tous les êtres humains à quelqu'époque qu'ils aient vécu, et qu'il ait écrit tout ce qu'il connaît dans un gros livre; ce livre contiendrait la description complète du monde. Et le point où je veux en venir, c'est que ce livre ne contiendrait rien que nous appellerions un jugement *éthique* ni quoi que ce soit qui impliquerait logiquement un tel jugement. [...] Il me semble évident que rien de ce que nous pourrions jamais penser ou dire ne pourrait être *cette* chose, l'éthique; que nous ne pouvons pas écrire un livre scientifique qui traiterait d'un sujet intrinsèquement sublime et d'un niveau supérieur à tous autres sujets. Je ne puis décrire mon sentiment à ce propos que par cette métaphore: si un homme pouvait écrire un livre sur l'éthique qui fût réellement un livre sur l'éthique, ce livre, comme une explosion, anéantirait tous les autres livres de ce monde. [...] L'éthique, si elle existe, est surnaturelle, alors que nos mots ne veulent exprimer que des faits.

Em que dizer “eu” já seria um indício de mudança no pensamento de Wittgenstein?

É no mínimo intrigante que Wittgenstein tenha escolhido, depois de tanto tempo afastado da filosofia, falar de um assunto que, para ele, deveria ser mantido em silêncio pela própria impossibilidade de ser abordado pela linguagem. Apesar desta conferência ter sido considerada como um trabalho de transição, vê-se, em seu desenvolvimento, uma fidelidade muito grande às idéias do *Tractatus*. Segundo Edwards (1982), alguma tentativa de se afastar dele poderia ser encontrada, especialmente, no que nela é omitido. Não se vê, assim, por exemplo, nenhuma referência explícita ao solipsismo nem à impotência da vontade como suporte dos atributos éticos. Edwards menciona, também, uma mudança no tom oracular empregado por Wittgenstein até então. Para ele, esta mudança, longe de ser insignificante, marca o começo de uma alteração da sensibilidade de Wittgenstein que teria as mais profundas conseqüências filosóficas.

No começo da conferência, o filósofo comenta que quando recebeu, honrado, o convite para fazê-la, escolheu um assunto que seria pessoalmente, para ele, agradável de falar e, mais ainda, que o “interessava vivamente” (Wittgenstein, [1929], 1992, p.142). Faz uma introdução na qual aponta algumas dificuldades com as quais teria que lidar e, a última delas, se refere à expectativa da audiência. Pois esta poderia, apesar da compreensão em relação ao que estaria sendo dito, não perceber aonde quereria chegar aquele tipo de comunicação. Quanto a isso, Wittgenstein diz que tudo o que poderia fazer era pedir paciência aos ouvintes porque no fim se veria aonde o caminho levaria. Mas será que este caminho teria como objetivo um fim? Será que ele estaria acreditando que no final da conferência estaria pondo um ponto final neste assunto, como acreditou ao escrever o *Tractatus*? Pelo contrário, mais parece que ele está reabrindo a questão e, dessa vez, poderíamos até imaginar que sua intenção seria a de estabelecer uma interlocução, no sentido de suscitar o pensamento, ou o desejo de “dizer algo” na sua audiência. De fato, a maneira com que Wittgenstein desenvolve suas idéias mostra um esforço para incluir o interlocutor na confiança, talvez, de ali poder partilhar um entendimento que estaria conectado com a experiência humana na vida.

Quando declara sua descrença em relação à existência do *bem absoluto* e, mesmo assim, se dispõe a falar de ética, que tipo de inquietação filosófica Wittgenstein estava disposto a partilhar? Se não há um *bem* ao qual se poderia fazer referência, tudo que é exposto parte de mim, de como “eu” vejo, de como “eu” considero. Mas seria este, ainda, o *eu metafísico* do *Tractatus*? Não poderíamos responder a esta questão recorrendo a algo explicitamente dito pelo próprio Wittgenstein. Podemos, no entanto, fazer conjecturas a partir do que *mostrou*. Assim, o “eu” da conferência não mais parece ter uma visão de “fora do mundo”, de algum lugar superior. Mesmo ao dizer à audiência que espera poder ajudar a esclarecer suas idéias, considera a possibilidade de que esta possa se manifestar em total desacordo com que vai dizer. Ao longo de sua exposição, dá muitos exemplos, faz inferências quanto ao que os ouvintes poderiam pensar e responder a partir do que propunha, e chega a construir pequenos diálogos, hipotéticos e triviais, para desenvolver o seu pensamento. Wittgenstein parece mesmo se afastar da idéia de um “eu” independente quando, por exemplo, usa nós, incluindo ele mesmo, para se perguntar sobre o que buscaríamos exprimir, quando empregamos expressões, tais como, *valor absoluto*, ou *bem absoluto*. Do mesmo modo, quando se propõe a falar de uma experiência pessoal vivida por ele, para servir de exemplo, reforça o fato de que é um caso puramente pessoal, além de comentar que qualquer outro poderia encontrar exemplos diferentes e mais tocantes. E prossegue: “eu vou descrever esta experiência de modo a levar vocês a evocar, se possível, experiências idênticas ou similares e assim lhes dar uma base comum para nossa investigação” (Wittgenstein, [1929], 1992, p. 149). O filósofo parece, com este expediente, estar construindo um espaço de cumplicidade para o desenvolvimento de suas idéias. Será que não podemos dizer que seu *jogo de linguagem*, em sua singularidade, procura uma compatibilidade com o efeito que a ele interessa produzir?

A ética no pensamento do segundo Wittgenstein

Por tudo que foi visto até aqui, podemos reafirmar que a idéia é abordar a singularidade da experiência subjetiva fora de perspectivas transcendentais. Assim, ao constataremos a mudança no pensamento do segundo Wittgenstein, vemos que não sobra nada do self metafísico do seu pensamento na primeira fase. Por outro

lado, quando Edwards (1982) se dispõe a examinar a noção de *nonsense* no pensamento do segundo Wittgenstein, vemos, em todo o desenvolvimento complexo da questão, a possibilidade de vislumbrar a singularidade da experiência subjetiva, justamente, na sua relação com a linguagem.

Segundo Edwards, *nonsense* é um termo da crítica filosófica de Wittgenstein nas duas fases de seu pensamento. Como já vimos, a demarcação rigorosa dos limites entre *sense* (sentido) e *nonsense* (sem sentido) foi um objetivo do primeiro Wittgenstein, marcado pela influência do paradigma da *racionalidade-como-representação*. Assim, podemos dizer que a demarcação desses limites era totalmente impessoal: o limite da linguagem e do pensamento era dado pela essência deles mesmos, sendo o eu (falante/pensador) totalmente impotente para alterar aqueles limites. Porém, na medida em que a linguagem passa a ser concebida como parte de uma forma de vida, esses limites são compreendidos como uma função que nós exercemos na vida e eles não são, absolutamente, rígidos. Como nos diz Edwards, estas marcações, uma vez definidas, podem ser redefinidas ou mesmo ignoradas. Ainda que tenhamos que sofrer alguma penalidade, um certo grau de liberdade é possível. Assim, o nonsense das proposições éticas, que no modo de pensar do *Tractatus* e da *Conférence sur l'éthique* são consideradas como uma tentativa condenada ao fracasso de ir contra os muros da linguagem, pode ser explicado, de um outro modo, depois, pela ausência de um sistema de referência universal que torna possível atribuições de valor unívocas às coisas e aos acontecimentos do mundo.

Para Bouveresse (1973), no entendimento de Wittgenstein, os julgamentos que fazemos só têm sentido, tendo por referência um sistema. Mas será um equívoco supor que os diferentes sistemas se remetem, implicitamente, a qualquer coisa de última. Certamente podemos apontar *razões* quando julgamos. Porém, fazer isso é uma atividade que obedece a regras humanas e que é reveladora, não de algo superior mas, essencialmente, da maneira segundo a qual nós pensamos e vivemos.

Como nos lembra Malcolm (1994), a filosofia trabalhou duramente, tentando revelar a essencial natureza, não só da linguagem, mas da justiça, beleza, arte, moralidade, causalidade, ação intencional, conhecimento, memória etc. Depois de 1929, quando Wittgenstein retorna à pesquisa filosófica, o seu pensamento se transforma, ao reconhecer que o que chamava de *proposição* e

linguagem não possuía uma unidade formal como tinha imaginado, mas formava uma família de características mais ou menos ligadas umas às outras. Tal transformação trouxe como consequência a compreensão de que não poderia haver uma filosofia correta de linguagem e o mesmo vale para os conceitos de *verdade*, *representação*, *conhecimento*, *o bem* e outros. Dessa maneira, o filósofo passou a considerar que a tarefa analítica da filosofia, como era tradicionalmente conhecida, partia de uma base falsa. Não é que a filosofia tenha ficado sem trabalho dentro dessa visão, senão que o seu papel deve ser entendido e praticado de modo diferente. A assim chamada *análise filosófica* não se ocuparia mais da definição de conceitos e, sim, com as similaridades e diferenças que há entre eles quando são usados. Poderia mesmo se dizer que a ênfase está nas *diferenças*.

Como já vimos, o segundo Wittgenstein rejeitava a prática da teorização que era característica da filosofia tradicional. Neste contexto, ele passou a exercer uma crítica rigorosa contra a aproximação da filosofia com o modelo científico. Segundo ele, a filosofia tinha sucumbido à influência da ciência e isso fazia com que caísse no modelo da *explicação-come-generalização*. Pelo contrário, ela devia se afastar deste apego à generalização, ou seja, “da atitude de desprezo em relação ao caso particular” (Wittgenstein, 1965, p.18). Novamente, o conceito de jogo de linguagem mostra sua pertinência como referência para a construção da multiplicidade de sentidos: na medida em que as expressões lingüísticas, somente podem ser entendidas como estando integradas a padrões de atividade, podemos perceber como elas são inumeráveis, tanto quanto também são, as variadíssimas funções de utilização de nossas palavras e expressões para os diferentes fins de nossa vida.

Para sermos coerentes com a filosofia do segundo Wittgenstein, não poderíamos conceber a ética como algo fora do que conseguiríamos pensar ou dizer, porém, ele mesmo permaneceu em silêncio sobre isso, o que Bouveresse (1973), por exemplo, considera uma pena: primeiro porque o filósofo levanta muitas questões em relação ao que estava, de algum modo, estabelecido pela tradição filosófica no tratamento desse assunto; segundo porque teria respondido de maneira mais convincente do que geralmente fazem os filósofos lingüistas, a certas objeções fatalistas ou deterministas.

Na compreensão de Bouveresse, parece claro que nas *Investigações filosóficas* e em outros escritos do mesmo período, Wittgenstein mostrou uma

tendência muito simples (na qual nada haveria de reprovável) de “despsicologizar”, e, por conseqüência, “desmoralizar”, por assim dizer, conceitos como vontade, livre arbítrio, motivação, responsabilidade, culpabilidade etc., em proveito de uma análise em termos de *gramática, jogo de linguagem e de formas de vida*. Assim, a diferença entre a vontade, vista como um fenômeno, e a vontade ética, deve ser ela mesma quando praticada, relacionada a um certo sistema de referência, o qual daria sentido à sua construção e à sua vivência, e não mais uma distinção metafísica, traçada de uma vez por todas entre isto que está no mundo e o que se constitui um limite ou um “fora do mundo” (o self metafísico).

Como nos diz Edwards:

“Então o entendimento humano sólido é caracterizado por uma espécie de ação, ação que não é a de um self-negligente nem a de um self-encantado. O ser humano não é mais separado de seu mundo, jubilosamente vivendo das representações que dele faz ou narcisisticamente investigando-as em detalhe. Ele é presente *nele*, não *para ele*, tampouco ele (o mundo) para ele (o self)⁸⁴ (Edwards, 1982, p. 216).

Segundo Bouveresse (1973), as *Investigações filosóficas* nos orientam para pensar que a vontade não é um *agente*, mesmo que eventualmente impotente, e que o caráter intencional e deliberado de um ato não é um elemento isolado ou privado, podendo ser considerado na sua materialidade pura e simplesmente, e sim, alguma coisa que nós determinamos em função de uma infinidade de critérios diferentes, essencialmente, conforme as circunstâncias *públicas* do ato⁸⁵.

A esta altura do trabalho, podemos ver que a transformação no pensamento de Wittgenstein nos faz mergulhar num emaranhado de novas questões, na medida em que se tornam objeto de análise a convite do filósofo. Dentre muitas outras

⁸⁴So the human understanding is characterized by a sort of action, action which is not self-forgetful, nor is self-enchanted. No longer is the human being separate from his world, blithely living in his representations of it or narcissistically scrutinizing them; he is present *in* it, not *to* it, nor to it to him.

⁸⁵Bouveresse comenta que as descobertas da medicina, da ciências sociais, da psicanálise etc., como que proíbem que se fale, com todo rigor, de coisas tais como “vontade” ou “responsabilidade” de um sujeito. Assim, certos filósofos raciocinam como se a psicanálise tivesse desvelado uma espécie de causalidade inconsciente, no sentido estrito, à origem da maior parte dos atos que nós preferimos atribuir à causalidade da consciência e da liberdade (aqui ele se inclui como um filósofo que, junto com outros, pensam diferente). Segundo ele, esta maneira de pensar (tradicional), é exatamente aquela que é criticada por Wittgenstein. Para Bouveresse, o grande mérito do filósofo talvez tenha sido o de mostrar que isto que nos obriga a escolher entre teorias filosóficas rivais, como por exemplo, a liberdade ou o determinismo integral, é o fato de que nós temos aceitado, sem nos darmos conta, uma formulação lingüística inadequada (Bouveresse, 1973, p.136).

coisas, já vimos que as questões éticas ligadas à experiência subjetiva se relacionam com as regras que governam uma comunidade lingüística e tais regras formam, por assim dizer, as bases para essa experiência.

Para continuar, vamos enfrentar a palavra do próprio Wittgenstein que, tirada do contexto maior do seu pensamento, pode provocar espanto e até rejeição no que refere a um possível julgamento de valor:

“O significado de uma palavra é seu uso na linguagem” (Wittgenstein, 1994, n. 43, pág. 38).

“Mas poderia ser perguntado: Eu entendo a palavra só por descrever sua aplicação? Eu entendo o que ela significa? Eu não me enganei sobre algo importante?

Pode-se dizer, eu sei apenas como os homens usam esta palavra. Mas ela poderia ser um jogo ou uma forma de etiqueta. Eu não sei porque eles se comportam desse modo, como a linguagem se enreda em suas vidas.

O significado é então, somente, o uso de uma palavra? Não é ela o modo pelo qual esse uso se conecta com a nossa vida?

Mas não é seu uso uma parte de nossa vida?” (Wittgenstein, 1978, n.29, pág. 65).⁸⁶

“Assim você está dizendo, portanto, que a concordância entre os homens decide o que é certo e o que é errado? -- Certo e errado é o que os homens dizem; e os homens estão concordes na linguagem. Isto não é uma concordância de opiniões mas da forma de vida” (Wittgenstein, 1994, n. 241, pág.123).

A citação acima, como exemplo, reforça a idéia de que a avaliação da conduta de alguém (feita até mesmo por este alguém) só é possível no interior de um certo sistema que, por sua vez, constrói o sentido para algumas maneiras comuns de se pensar e agir, ou seja, para uma certa forma de vida. Ela também me lembrou a antiga oposição entre dizer e mostrar: na medida em que notamos uma certa concordância entre os falantes de uma comunidade na proclamação de alguns valores, isso não indica uma pista para a importância de confrontar os discursos com o que vemos acontecer nas práticas?

Igualmente, mesmo quando relembramos que, para Wittgenstein, o uso de palavras e expressões é governado por uma multiplicidade de regras que se criam

⁸⁶“But it might be asked: Do I understand the word just by describing its application? Do I understand its point? Haven't I deluded myself about something important?

At present, say, I know only how men use this word. But it might be a game, or a form of etiquette. I do not know why they behave in this way, how *language* meshes with their life.

Is meaning then really only the use of a word? Isn't it the way this use meshes with our life? But isn't its use a part of our life?”

no dia a dia de uma comunidade lingüística (o que chama de gramática de uma linguagem), ele parece guardar espaço para a experiência subjetiva ao dizer:

“A gramática não é responsável por nenhuma realidade. São as regras gramaticais que determinam o significado (constituem-no) e, desse modo, elas próprias não respondem por qualquer significado, sendo, assim, arbitrárias.

[...] e se você seguir outras regras gramaticais que não sejam estas (tais e tais), isto não significa que você está dizendo algo errado, não, você está falando de alguma coisa mais” (Wittgenstein, 1978, pág. 184, n. 133).⁸⁷

A citação acima também pode nos alertar para a tensão permanente entre o jogo de linguagem próprio de cada cultura o qual, inevitavelmente molda em grande parte a produção subjetiva, e o jogo de linguagem singular e subjetivo, que, a julgar pelo que é dito na última citação, face a situações na vida, pode ser criativo, surpreendente e, até mesmo, transformador. A esta altura, Wittgenstein mostra claramente que as regras gramaticais (responsáveis pela construção de sentido), ainda que não representem nenhuma realidade em si mesma, formam vários sistemas de pensamento que guiam e justificam nossas ações. O conjunto mais ou menos estável de proposições exerce, por assim dizer, uma função de verdade dentro de uma pluralidade de sistemas. Segundo Rhee (1992), Wittgenstein os chamava de *sistemas de medida* ou como *coordenadas independentes de descrição*⁸⁸. As descrições, assim, seriam determinadas por várias coordenadas mas, tomadas na singularidade da experiência subjetiva, elas também poderiam expressar algo novo, ou seja, inaugurar novas “regras gramaticais”.

Como vemos, nada é dito de uma vez por todas no pensamento de Wittgenstein e, além disso, o que é dito, muitas vezes é desconcertante, exigindo assim, muito cuidado, bem como a ajuda de muitos outros que procuraram entendê-lo em profundidade.

Segundo Bouveresse (1973), num dia em que Wittgenstein conversava sobre o estudo da ética com Rush Rhee, o filósofo comentou o quanto estranhava

⁸⁷“Grammar is not accountable to any reality. It is grammatical rules that determine meaning (constitute it) and so themselves are not answerable to any meaning and to that extent are arbitrary.

[...] if you follow grammatical rules other than such and such ones, that does not mean you say something wrong, no, you are speaking of something else”.

⁸⁸Não se pode esquecer que as regras ou relações internas próprias de um certo sistema não são as mesmas, próprias a outro. O segundo Wittgenstein já não procurava estabelecer o que havia de comum entre os sistemas e, sim, estava atento à variação entre eles.

o fato de que os livros que tratavam de ética não faziam nenhuma menção a um problema moral ou ético autêntico. Para se aproximar do que seria, de uma maneira geral, em ética, um problema e sua solução, segundo Wittgenstein, Bouveresse propõe, como exemplo, uma análise que ele aceitou fazer a partir de um caso concreto proposto por Rhees: tratava-se de um cientista que tinha chegado à conclusão que ele não podia, ao mesmo tempo, continuar a viver com sua mulher e prosseguir com as suas pesquisas sobre o câncer. O dilema, então, seria: renunciar à sua mulher no interesse de suas pesquisas e, portanto, no interesse da humanidade em geral, ou renunciar às pesquisas em favor de sua mulher. Para Wittgenstein, se esse homem não obedecesse a nenhum código de ética específico, ele faria considerações muito diferentes segundo o momento e sua atitude mudaria constantemente. Aqui, o interessante é que o filósofo introduz em sua análise a voz do outro no processo de decisão, pedindo a Rhees que imagine que ele, Wittgenstein, seja amigo desse homem e, nessa condição, manifeste a opinião de que, uma vez que ele tenha afastado a mulher de sua família, por Deus, ele deve ficar com ela, apelando por uma atitude ética. Mas o homem poderia levantar o outro lado: o do sofrimento da humanidade que não mais se beneficiaria de suas pesquisas. Wittgenstein continua a expor algumas outras considerações que poderiam passar pela cabeça desse homem ao pensar, por exemplo, em como sua decisão afetaria sua mulher, ou o quanto ele mesmo, em nome do amor que sentia por ela, se consideraria indigno de ser seu marido, caso abandonasse suas pesquisas etc. Para Wittgenstein, a situação reúne todos os elementos de uma tragédia e assim, a única coisa que poderíamos dizer seria: “Que Deus venha em teu auxílio! (Wittgenstein, [1942], segundo Rhees, 1992, p. 169). O filósofo acrescenta que, qualquer que seja a decisão, dependendo dos seus desdobramentos, os sentimentos desse homem serão afetados e ele tanto poderá dizer: “Deus seja louvado, eu a deixei, foi melhor assim” ou “Deus seja louvado, eu fiquei com ela”. Ele também considera o caso de que o homem possa não estar de modo algum em condições de “louvar o Senhor”. Para Wittgenstein, é assim que tudo se passa com o homem que não tem um código de ética específico pois, se ele tem, por exemplo, o código moral cristão, a ele é permitido dizer o que está bem claro: ele deve ficar com a sua mulher. As circunstâncias do caso se tornam bem diferentes e a questão de decidir se deve ou não deixar a mulher não é mais problema. Para o filósofo, a possível pergunta sobre a correção de se usar, como

referência, o código de ética cristão, também não faria sentido pois, caso o código fosse outro e a decisão indicada fosse “deixar a mulher”, dentro do outro sistema de referência esta poderia ser a coisa certa a ser feita. Com isso, Wittgenstein quer dizer que deverá ser possível para este homem escolher entre qual das decisões para ele é a falsa, qual a correta. Mas nós não saberemos o que será tal decisão: não saberemos como ela será determinada, que tipo de critérios serão levados em conta e assim por diante.

Segundo Rhees, Wittgenstein voltou à questão da “doutrina ética correta”, mais uma vez, alguns anos mais tarde, quando examinou as relações da ética com a psicologia e a sociologia:

“As pessoas tiveram a noção de uma teoria ética — a idéia de buscar a verdadeira natureza do bem ou do dever. É o que Platão queria fazer — dirigir a questão da ética para a busca da verdadeira natureza do Bem — de modo a desembocar na objetividade e a evitar o relativo a todo preço, já que ele destruiria aquilo que há de *imperativo* dentro da moralidade”⁸⁹ (Wittgenstein [1945], segundo Rhees, 1992, p.171).

Para Wittgenstein, não existe um só sistema a partir do qual pudéssemos estudar a ética em sua essência ou pureza. Na verdade, empregamos o termo “ética” dentro de sistemas de pensamento variados e, para a filosofia, essa variedade é algo importante no entender do filósofo. Segundo Rhees (1992), Wittgenstein costumava dizer que era particularmente fecundo, para a filosofia, apelar para o “método antropológico”, o que o levava a imaginar, por exemplo, “uma tribo onde as coisas se passem de tal e tal modo...” Tudo isso, para mostrar que há razões para dizer que as pessoas que seguem um sistema particular fazem julgamentos de valor, ou seja, que vêem as coisas dessa ou daquela maneira, mas isso, como já vimos, não quer dizer que alcançaram a palavra definitiva ou verdadeira em termos de julgamento.

Como podemos ver, o pensamento de Wittgenstein mostra todo um esforço para desconstruir verdades estabelecidas pela tradição filosófica. A partir da teoria de linguagem que busca investigar o sentido dos termos em suas condições de uso, podemos perceber de que modo o filósofo encaminha o

⁸⁹Les gens ont eu la notion d’une théorie éthique — l’idée de chercher la vraie nature du bien ou du devoir. C’est ce que Platon voulait faire — diriger l’enquête éthique vers la recherche de la vraie nature du Bien — de façon à déboucher sur l’objectivité et à éviter le relatif. Il pensait qu’il faut éviter le relatif à tout prix, étant donné qu’il détruirait ce qu’il y a d’*impératif* dans la moralité.

pensamento do interlocutor para convidá-lo ver as coisas de uma perspectiva diferente.

Num outro fragmento de conversa anotado por Rhees, Wittgenstein pede que ele se imagine às voltas com a descrição de condutas e atitudes de diferentes tribos para dizer, em seguida, que isso não será o estudo da ética. Para ele, estudar as condutas e os hábitos não será o mesmo que estudar as regras e as leis:

“Uma regra não é nem uma ordem — porque não há ninguém para dar a ordem — nem um enunciado empírico quanto ao modo segundo o qual a maioria das pessoas se comporta. Essas duas interpretações ignoram as gramáticas diferentes, os meios diferentes segundo os quais essas regras são empregadas. Elas não são empregadas como o são as ordens nem são empregadas como o são as descrições sociológicas”⁹⁰ (Wittgenstein, [1945], segundo Rhees (1992), p.171).

Ainda na conversa, o filósofo compara as regras às orientações que nós podemos encontrar, por exemplo, no interior da caixa de um jogo que compramos: “Primeiro, disponha as peças de tal e tal modo...” e pergunta: “Isso é uma ordem?”

Ainda sobre os julgamentos de valor:

“Se você diz que há diferentes sistemas éticos, você não está dizendo que eles são igualmente corretos. Isto não significa nada. Exatamente como nada significaria dizer que cada um é correto segundo seu próprio ponto de vista. Isto poderia somente querer dizer que cada um desses sistemas julga a seu modo”⁹¹ (Wittgenstein, [1945], segundo Rhees (1992), p. 172).

Ainda que o filósofo nos convença a concordar com ele, isso pode nos levar a uma desconfortável sensação de desamparo, no sentido de que nada temos a dizer, principalmente quando se trata de avaliações em relação a sistemas de pensamento diferentes do nosso. Por outro lado, Wittgenstein consegue nos mostrar que um possível julgamento de valor, quanto a um modo de pensar diferente do nosso, precisa partir, antes de mais nada, de uma espécie de igualdade

⁹⁰Une règle n'est ni un ordre — car il n'y a personne pour donner l'ordre — ni un énoncé empirique quant à la façon dont la majorité des gens se comportent. Ces deux interprétations ignorent les grammaires différentes, les voies différentes selon lesquelles ces règles sont employées. Elles ne sont pas employées comme le sont des ordres et elles ne sont pas employées comme le sont des descriptions sociologiques.

⁹¹“Si vous dites qu'il y a différents systèmes de l'éthique, vous ne dites pas qu'ils sont également corrects. Cela ne signifie rien. Exactement comme cela ne signifierait rien de dire que chacun est correct de son propre point de vue. Cela pourrait seulement vouloir dire que chacun de ces systèmes juge comme il le fait.”

de condições na formulação de avaliações que, inclusive, deveria supor a possibilidade de uma reciprocidade, ou seja, de uma avaliação da nossa cultura por um olhar de fora. Nesse sentido, quase que precisaríamos “desarmar o olhar” para conseguir perceber que papel desempenham as regras contidas nas expressões empregadas pelas várias culturas. Mas será que a nossa atitude não precisa ser a mesma se quisermos, verdadeiramente, investigar as regras que orientam o nosso próprio sistema cultural de pensamento?

Dentro da radicalidade de suas idéias, Wittgenstein mantém a posição ao focalizar, por exemplo, a experiência subjetiva: “Se eu digo: ‘Ainda que eu creia que tal ou tal coisa é boa, eu posso me enganar’, isso não quer dizer nada mais que o fato que a minha asserção pode ser negada”⁹² (Wittgenstein [1945], segundo Rhees (1992), p.172).

A visão de Wittgenstein pode nos dar a impressão de que, em matéria de ética, não pode haver deliberação, nem discussão ou certeza. Mas, como nos ajuda a ver Bouveresse (1973), é errado sugerir que, pela sua proposta, não poderia haver um debate real sobre um problema ético ou um sistema ético, ou que uma decisão ética, que não se baseia em nenhuma razão verdadeira, não pode ser justificada. Ou ainda que, quando as pessoas discordam sobre uma questão moral, elas nunca chegarão a uma posição comum; ou mesmo que eu *nunca* possa estar absolutamente certo de que algo que eu ou alguém tenhamos feito seja o bem ou o mal. Na verdade, nós deliberamos e discutimos freqüentemente sobre problemas que envolvem decisões éticas e até podemos chegar, depois de um certo tempo, a respostas e soluções para algumas situações. Porém, isso não quer dizer que existe *de antemão* uma resposta para ser aplicada a todos os casos, ou que nós podemos sempre achá-la e convencer a qualquer um que é uma boa resposta ou solução. Quando encontramos, por assim dizer, a solução de algum problema, isso simplesmente significa que nós nos ativemos a uma certa maneira de considerar os vários aspectos da situação e que isso passou a nos satisfazer. Assim, para Wittgenstein, o procedimento que consiste em produzir e inventar razões é muito importante em filosofia, ainda que tal procedimento nunca faça que uma *boa razão* funcione como tal em todos os casos. Desse modo, deve haver é há, de fato, no contexto de decisões éticas, influências da educação, persuasão, acordos etc,

⁹²“Si je dis: ‘Bien que je croie que telle ou telle chose est bonne, je puis me tromper’, cela ne veut rien dire de plus que le fait que mon assertion peut être niée”.

Mas, ainda assim, a idéia de que uma concordância de pontos de vista é possível, desde o começo, porque se trata de ver as coisas “como elas são”, é completamente desprovida de sentido. Como nos diz Bouveresse (1973), uma pessoa pode estar certa do que deve fazer ou pode ter certeza de que uma ação é boa ou má, da mesma forma que ela sabe que dois e dois são quatro. Mas isso não significa que ela possa partilhar sua certeza do mesmo modo que poderia convencer alguém da verdade de uma proposição matemática. Como comenta Rhees, segundo Bouveresse, essas questões não são triviais e não devem ser descartadas sob a alegação de *relativismo*. Elas nos mostram, sem dúvida, que a decisão deve vir da pessoa que está implicada na situação. Não se pode negar, então, que o problema nunca será o mesmo de uma pessoa a outra. Por tudo isso, no contexto das decisões éticas, constata-se uma tendência muito característica no pensamento de Wittgenstein de considerar que um “problema moral” implicaria, antes de tudo, numa resolução *peçoal*, mas não como um problema que pode ser resolvido segundo normas construídas pessoalmente ou privadamente, mas um problema que se coloca *à pessoa*, à singularidade da experiência de cada um.

A aproximação entre a ética e a estética

Já vimos que o segundo Wittgenstein rejeitou o modelo científico para a filosofia e é nesse contexto que devemos procurar entender seu compromisso com a ética. Nesse sentido, podemos entender o seu silêncio em relação a esse tema como uma recusa ao racionalismo moral, ou seja, um impulso para teorizar característico do modelo científico, que, ao buscar explicações, parte automaticamente para conclusões generalizantes. Do mesmo modo, o filósofo as rejeita ao tratar das questões da arte.

Como já foi mencionado, Wittgenstein pertencia a uma família que mantinha relações estreitas com os meios artísticos, em particular os musicais. Toda aquela atmosfera pródiga de dons intelectuais e artísticos possibilitou que o filósofo tenha experimentado, de modo regular ou ocasional, pelo menos, três artes diferentes: a música, a escultura e a arquitetura. Seu talento, seus conhecimentos e senso crítico, em matéria musical, parecem ter ido muito além do que os de um amador. Assim, para Bouveresse (1973), de todos os filósofos que falaram sobre estética, Wittgenstein era, incontestavelmente, a priori, um dos mais

qualificados para fazê-lo. Como a sua experiência se constituiu de maneira regular entre músicos, poetas, arquitetos etc., não é de se espantar que o seu grande interesse pelas questões estéticas tenham se manifestado espontânea e unicamente por meio de experiências do prático e do crítico e, em nenhum caso, por meio de teorias filosóficas.⁹³

Em suas lições sobre estética, sua reflexão se desenvolve em torno da *apreciação* estética e da *compreensão* em matéria de arte. Para Bouveresse (1973), a estética de Wittgenstein é incontestavelmente filosófica, porém, não se parece muito à estética da filosofia tradicional, já que não traz nenhuma contribuição precisa à história, à crítica ou à teoria da produção da obra de arte. Ela também não tenta definir, conceptualmente, o “belo”, a “obra de arte”, ou o “juízo estético”. No que diz respeito à palavra “belo”, por exemplo, Wittgenstein focaliza principalmente dois aspectos: no primeiro, constata a multiplicidade indefinida de usos em relação a essa palavra e às consideráveis mudanças de sentido que ela sofre de um contexto a outro. No segundo, constata o papel pequeno que desempenha, na prática, essa palavra e outros termos semelhantes, dentro dos julgamentos estéticos propriamente ditos. Wittgenstein sustentava resolutamente que não havia nada em comum nos nossos diferentes usos da palavra “belo”, ao mostrar que nós a utilizávamos dentro de uma variedade imensa de jogos de linguagem diferentes, na medida em que, por exemplo, a beleza de um rosto é algo diferente da beleza de uma cadeira ou de uma flor. Na verdade, ele se contrapõe à idéia de que um conceito geral possa funcionar como uma propriedade comum de seus exemplos particulares, pois essa idéia, como veremos a seguir:

“É comparável à idéia de que propriedades são ingredientes das coisas que têm as propriedades; isto é, que beleza é um ingrediente de todas as coisas belas, assim como o álcool o é da cerveja e do vinho, e que nós, portanto, poderíamos ter a beleza pura, independente de qualquer coisa que é bela” (Wittgenstein, 1965, pág. 17).⁹⁴

⁹³Bouveresse menciona um depoimento de Wittgenstein em que ele se refere à música como algo profundo e central em sua vida que ele, no entanto, não tinha podido exprimir em seus escritos. Ele lembra, assim, que falar de ética e de estética no pensamento de Wittgenstein, é falar um pouco e unicamente de sua obra não escrita, amparando-se em sua biografia ou em sua personalidade. Muito do que é dito sobre esses assuntos são notas tomadas em aulas e conversações privadas com o filósofo.

⁹⁴“ It is comparable to the idea that *properties* are *ingredients* of things which have the properties; e. g. that beauty is an ingredient of all beautiful things as alcohol is of beer and wine, and that we therefore could have pure beauty, unadulterated by anything that is beautiful.

“Se eu digo que A tem belos olhos, alguém pode me perguntar: o que você acha belo em seus olhos? E talvez eu responda: a forma amendoada, as longas pestanas, as pálpebras delicadas. O que esses olhos têm em comum com uma igreja gótica, que eu acho bela também? Eu poderia dizer que eles causam uma impressão similar em mim? E se eu dissesse que, em ambos os casos, minhas mãos ficam tentadas a desenhá-los? Isso seria, sob qualquer condição, uma estreita definição de belo.

Será freqüentemente possível dizer: busque suas razões para chamar algo de bom ou de belo e então a gramática singular da palavra ‘bom’, neste instante, será evidente” (Wittgenstein, 1984, pág. 24).⁹⁵

A seu modo, o filósofo está reivindicando a descrição como expressão da *singularidade do nosso olhar* em relação às coisas.

Wittgenstein chamava a atenção para o fato de que éramos tentados a considerar a beleza como uma espécie de qualidade inerente ao objeto, quando, na verdade, ao prestarmos atenção em palavras como “belo”, “magnífico” etc. vemos que, como adjetivos, eles se parecem mais com interjeições. Ele reprovava, sob esse aspecto, de um modo geral, os filósofos que prestavam muita atenção à forma das palavras e não ao seu emprego. Para evitar tal erro, nos convida a imaginar a maneira pela qual descobriríamos quais palavras corresponderiam ao nosso “belo” ou “bom”, dentro de uma tribo cuja língua é totalmente desconhecida para nós. Para isso, não haveria outro meio que não o de buscar referências em um certo número de comportamentos pré-lingüísticos comuns, a partir dos quais as diferentes linguagens se desenvolveram. Dentro desse caso particular, nos deteríamos naquilo que pudéssemos interpretar como manifestações de prazer ou aprovação, tais, como, sorrisos, exclamações, gestos etc., em presença de objetos ou situações em relação as quais nós, quando aprendemos nossa linguagem, fomos habituados a usar palavras como “belo” ou “bom”. Com esse expediente, Wittgenstein quer nos mostrar que é fácil imaginar uma linguagem na qual palavras como “belo” e “charmoso” etc., seriam substituídas, a cada vez, por uma interjeição ou por um gesto característico e, dentro da qual, por consequência, a questão de saber sobre o que comporta a palavra “belo”, ou qual o objeto que ela

⁹⁵“If I say A has beautiful eyes someone may ask me: what do you find beautiful about his eyes, and perhaps I shall replay: the almond shape, long eye-lashes, delicate lids. What do these eyes have in common with a gothic church that I find beautiful too? Should I say they make a similar impression on me? What if I were to say that in both cases my hand feels tempted to draw them? That at any rate would be a *narrow definition* of the beautiful.

It will often be possible to say: seek your reasons for calling something good or beautiful and then the peculiar grammar of the word ‘good’ in this instance will be evident.”

designa, afinal de contas, não se coloca de jeito nenhum. Bouveresse comenta que a reificação do belo é uma tentação curiosa porque os mais típicos “adjetivos estéticos” servem menos para formular juízos estéticos que a exprimir reações ingênuas de pessoas que são incapazes de exprimir um verdadeiro julgamento. De fato, essa é uma idéia que pode ser inferida a partir das reflexões de Wittgenstein, mas à medida que o filósofo trata a questão da arte como uma prática social e, por conseguinte, o julgamento, ou o gosto artístico como alguma coisa que se manifesta no emprego da nossa linguagem comum, ele nos faz mergulhar na complexidade que envolve qualquer investigação em relação a esse assunto, como veremos a seguir.

Como já vimos, quanto às manifestações que podem ocorrer diante de um quadro, ou da leitura de um poema, ou de uma música, ou de alguma outra forma de arte, Wittgenstein quer nos fazer ver que certas palavras como “belo”, “magnífico”, que se assemelham a exclamações, desempenham um papel pequeno e restrito em termos de avaliação estética. Para ele, as palavras “correção” e “precisão” soam mais adequadas quando na avaliação de um poema, por exemplo, alguém diz: — “Sua utilização de imagens é precisa”. Ou quando, depois da execução de uma música, alguém avalia: — “Preste atenção a esta transição (a transição foi feita de maneira correta)” ou — “Esta passagem aqui não está coerente”. Ou seja, o emprego da palavra *correção* nos remete a critérios ou regras que nos permitem avaliar, no caso da música, por exemplo, sua construção em termos de harmonia, de ritmo etc. Nesse sentido, o julgamento estético expressa o conhecimento desses critérios e o sentido da palavra “correção” é aprendido por nós em suas várias nuances, em seus vários contextos de uso. Para Wittgenstein, o que faz com que o julgamento estético seja possível é o aprendizado de regras: ao aprendê-las, torno a manifestação do meu juízo mais refinado, ou por outra, o aprendizado transforma a qualidade do meu gosto⁹⁶. Tais regras, tanto podem ser explícitas e se tornarem, assim, objeto de ensino, quanto podem permanecer implícitas. De qualquer modo, segundo o filósofo, quando falamos de julgamento estético, não nos contentamos em ficar estupefatos ou exclamar “que maravilha!” diante do que chamamos de “belas artes”. Para dizer

⁹⁶Segundo Wittgenstein, no caso da música, mesmo que não tenha aprendido harmonia ou que meu ouvido não seja bom, posso, contudo, detectar uma dissonância numa seqüência de acordes.

de outra maneira, não reconhecemos, por exemplo, que uma pessoa conhece música só porque a ouvimos dizer “Ah”.

Para Wittgenstein, a palavra a ser usada é *apreciar*, mas em que consiste ela?

Bouveresse (1973) comenta que, dentre muitas outras coisas, a partir das lições de Wittgenstein, somos levados a ver que uma revolução artística traz, em si própria, uma mudança importante na significação mesma do termo “obra de arte”, quando, por exemplo, num determinado momento, o caráter figurativo deixa de pertencer à essência da pintura, ou a tonalidade à essência da obra musical. Tais mudanças dão lugar, em geral, a discussões apaixonadas entre os críticos e o debate se volta sempre para a questão de saber se um certo objeto, durante esse período de desarrumação, pode, ainda, ser chamado de “obra de arte”. Decorre daí que quaisquer que sejam as razões pelas quais qualificamos algo como obra de arte, esta qualificação não pode se fundamentar, nem sobre uma definição filosófica de obra de arte, (a qual supõe um certo número de verdades eternas em relação aos objetos que, assim, os tornam dignos do título de obras de arte) nem sobre uma predição no que diz respeito à maneira pela qual o público futuro reagirá a uma certa categoria de obras, frente as quais a expressão “obra de arte” será utilizada. Dessa maneira, para Wittgenstein: “Não é somente difícil descrever em que consiste a apreciação, é impossível. Para descrever em que ela consiste, nós deveríamos descrever todo o seu ambiente”⁹⁷. (Wittgenstein, 1992, p.26)

Para o filósofo, as palavras que usamos para expressar nosso julgamento estético desempenham um papel muito complicado, mas, também, muito definido dentro do que chamamos de cultura de uma época. Assim, para empregá-las ou descrever o que entendemos por “gosto”, nos dispomos a descrever a cultura de todo um período. O próprio “gosto”, tal como o empregamos hoje, nos diz Wittgenstein, talvez não existisse na idade Média, ou se manifestaria de formas muito variadas em diferentes momentos da história⁹⁸.

⁹⁷“Ce n’est pas seulement difficile de décrire en quoi consiste l’appréciation, c’est impossible. Pour décrire en quoi elle consiste, nous devrions décrire tout son environnement”.

⁹⁸Por descrição de uma cultura, que se manifestaria na expressão de “gosto” musical, Wittgenstein propõe a descrição de uma forma de vida na qual se veria, por exemplo, se as crianças ou as mulheres davam concertos, ou só os homens, se os adultos que freqüentam os concertos instruem suas crianças em matéria musical, como são as escolas... Nas lições, o filósofo menciona que nos círculos aristocráticos de Viena, como um caso específico, as pessoas tinham tal e tal gosto porque este se propagava nos meios burgueses, nos quais as mulheres participavam dos coros etc. e este, para ele, era um exemplo do que é tradição em matéria de música.

Muito interessante é a pergunta de Rhees, a Wittgenstein, sobre a “teoria” da degradação: o filósofo diz que não poderia definir o que é degradação, que poderia, somente, descrever diferentes coisas a que chamamos por esse nome e, para isso, se põe a analisar alguns costumes e algumas realidades culturais em transformação. Ao fazer isso, Wittgenstein quer mostrar o entendimento de que, para ele, num certo sentido, essa palavra pode ser utilizada para descrever um tipo particular de desenvolvimento e de outro, para exprimir uma desaprovação. Ele, ao dizê-la, pode associá-la a coisas de que gosta, enquanto que o seu interlocutor, diferentemente, pode associá-la a coisas de que não gosta. Porém, o filósofo acredita que essa palavra pode ser empregada como um termo técnico, sem nenhum elemento afetivo, para descrever um tipo de coisa particular que aconteceu, ou seja, é possível, mas não é necessário, que essa palavra carregue em si mesma um sentido depreciador. No entanto, na página setenta e três desse trabalho há uma citação em que Wittgenstein parece descrever a degradação sem empregar a palavra concretamente. Porém, nela, embora tente, ele não consegue ser tão somente “técnico”...

Num determinado ponto das lições, Wittgenstein se interroga sobre o que se pode chamar de “maneira correta” de ler poesia ou um poema específico. O filósofo conta a própria experiência de ler uns poemas, seguindo a orientação do autor que recomendava a leitura num ritmo particular. Depois disso, conta Wittgenstein, ele, que já havia lido outros poemas desse autor sem se impressionar, de súbito, *compreendeu*: “Quando eu li seus poemas, dessa maneira nova, exclamei: Ah, agora eu sei porque ele procedeu assim”⁹⁹ (Wittgenstein, 1992, p.21). Mas, logo depois, Wittgenstein se pergunta sobre o que terá acontecido, ou melhor, o que significaria *compreender* diante desse tipo de experiência? Nesse caso específico, significou perceber a *intenção* da obra, o que é, ao mesmo tempo, perceber a intenção do autor, ou o que ele “quis dizer”. Mas isso não significa que possamos formular uma hipótese satisfatória sobre o que se passou dentro dele quando estava compondo a obra: para Wittgenstein, esse tipo de compreensão não está ligado ao conhecimento de mecanismos psicológicos que poderiam explicar a elaboração de alguma obra de arte. Aqui, podemos ver que o filósofo não se detém na questão do autor como alguém que tenha tido a

⁹⁹Quand j’eu l u ses poèmes de cette manière nouvelle, je m’exclamai: Ah, maintenant je sais pourquoi il a procédé ainsi.

intenção de produzir algum “efeito” específico. Para ele, nós também temos a tendência de pensar que o que é importante na experiência estética é a maneira pela qual o objeto artístico nos afeta, ou o que ele nos faz sentir, e isso nos leva a imaginar que uma explicação ou descrição estética poderia ser dada em termos psicológicos¹⁰⁰. O filósofo nos convida a prestar atenção para as diversas coisas que fazemos e dizemos diante de uma obra de arte para vermos o quanto essa idéia é absurda. Assim, dá como exemplo a situação de estar diante de um quadro e se perguntar: “o que há de errado com esse quadro?” (Wittgenstein, 1992, p. 40) Para ele, esse caso mostra que o meu sentimento está orientado e não que há uma causa para o que eu percebo, mas que desconheço. Para nos mostrar a diferença, Wittgenstein nos sugere a analogia desse exemplo com o uso de causa como “causa da dor”, ligado a alguma coisa que tenhamos comido, como outro exemplo. Apesar de usarmos “causa”, essa palavra, nos dois exemplos, tem sentidos diferentes. Assim, para o filósofo, as perplexidades estéticas têm como soluções eventuais nossas tentativas de explicitar razões, isto é, de explicar o porquê de uma palavra e não de outra dentro de um poema, o porquê de uma frase musical dentro de um certo tipo de música etc. e não de descobrir causas. Dessa maneira, no que se refere ao julgamento ou gosto pessoal, diferentemente da aprovação pela sensibilidade, a aprovação propriamente estética possui uma validade objetiva específica, qual seja, a validade que abre um espaço para que sejam dadas razões, ao invés de referências a causas ou a leis. Segundo Wittgenstein, é fato que uma razão nem sempre pode nos convencer ou nos “dizer” alguma coisa, e, como atividade, tem necessariamente um fim. Mas, como atividade, é, ao mesmo tempo, descritiva e constitutiva de seu objeto, no sentido de que tem por objetivo fazer com que determinada coisa seja vista sob um certo aspecto. Assim, a questão não é procurar o que a crítica (num sentido amplo) poderia encontrar no objeto, ao descrevê-lo, que pudesse servir de fundamento a uma apreciação estética objetiva e sim, como a crítica o descreve para *fazer aparecer* algo que nós possamos eventualmente passar a ver: algo que, em caso de

¹⁰⁰Wittgenstein não nega que possamos experimentar impressões muito fortes diante de alguma obra de arte, o que nos levaria a dizer que estas impressões seriam indescritíveis. Porém, isso caracterizaria os casos nos quais nos veríamos incapazes de *analisar* corretamente tais impressões, o que poderia sugerir, erradamente, que a solução desses casos seria do tipo psicológica, ou seja, que se trataria, simplesmente, de aplicar técnicas de descrição apropriadas a dados independentes que fariam parte da experiência íntima, tais como: imagens, emoções, sentimentos, sensações cinestésicas etc. (Bouveresse, 1973).

sucesso, nos levará a fazer colocações do tipo “Evidentemente!”, “Eu enfim compreendi o que ele quis fazer” etc. (Bouveresse, 1973, p. 179).

Pode parecer estranho sustentar que a apreciação estética é, ao mesmo tempo, uma coisa muito diferente que um relatório mais ou menos elaborado de uma *experiência* estética subjetiva e que o critério da boa razão em estética é, simplesmente, o fato de que ela seja aceita como tal, quer dizer, que a *boa* explicação é aquela que *nos* convence:

“Sem dúvida o filósofo se considera aqui como profissionalmente obrigado a procurar algo que, fora o fato de que nossas explicações sejam aceitas como tais, faz de nossas explicações, explicações. Mas como poderia existir critérios que definam e regras que governem a boa explicação em geral? Pode-se evidentemente criticar certas explicações, inventar explicações novas, mostrar que uma explicação é melhor que uma outra etc.; mas como poderíamos julgar nossas explicações em geral, justificar ou invalidar nossas justificações em geral, mostrar, por exemplo, que nossas razões em geral não são razões suficientes, que elas são humanas, muito humanas?

A *possibilidade* mesma de algo como uma *explicação* ou uma *razão* pressupõe certas maneiras comuns de agir e reagir. Somente homens que vivem dentro de uma certa comunidade de idéias e de linguagem podem produzir razões e fazer que alguma coisa *funcione* como uma explicação ou uma razão”¹⁰¹ (Bouveresse, 1973, p.180).

Essa citação nos faz ver que o julgamento estético, ou apreciação estética singular, se nutre no espaço cultural, um lugar de construção coletiva. Assim, no pensamento de Wittgenstein, a resolução das perplexidades estéticas se mostra na explicação dos efeitos que as obras de arte produzem em nós, mas essas explicações não são, de modo algum, descobertas de *causas* produtoras desses efeitos. De todo modo, a interpretação estética que “eu” proponho e as razões que “eu” dou podem suscitar em meu interlocutor reações diferentes: ele pode ver o que eu quero que ele veja e ser convencido de que esta é a boa maneira de ver; ou ele pode ver o que eu quero que ele veja mas não ser, de modo algum, seduzido

¹⁰¹Sans doute le philosophe se considéra-t-il ici comme professionnellement obligé de rechercher quelque chose qui, en dehors du fait qu’elles sont acceptées comme telles, fait de nos explications des explications. Mais comment pourrait-il exister des critères qui définissent et des règles qui gouvernent la bonne explications en général? On peut évidemment critiquer certaines explications, inventer des explications nouvelles, montrer qu’une explication est meilleure qu’une autre etc.; mais comment pourrait-on juger nos explications en general, justifier ou invalider nos justifications en general, montrer, par exemple, que nos raisons en general ne sont pas des raisons suffisantes, qu’elles sont humaines, trop humaines?

La *possibilité* même de quelque chose comme une *explication* ou une *raison* présuppose certaines façons communes d’agir et de reagir. Seuls des hommes vivant dans une certaine communauté d’idéas et de langage peuvent produire des explications ou des raisons et faire que quelque chose *compte* comme une explication ou une raison.

por essa maneira de ver. Nesse caso, minhas razões não lhe “dizem” nada e, para Wittgenstein, isso põe um fim à discussão. A superioridade do crítico profissional, nesse sentido, não está em seu melhor conhecimento da alma humana, em uma grande atitude que lhe dá condições de prever e provocar reações estéticas, mas, sim, no domínio da técnica que consiste em dispor, como diz Wittgenstein, as coisas uma ao lado da outra, a comparar os casos diferentes para, depois, os aproximar ou os confrontar, a inventar casos intermediários etc. É o tipo de metodologia que Bouveresse reconhece na própria filosofia de Wittgenstein que, certamente, é uma filosofia em relação a qual se fica tentado a concluir a discussão por constatar que, finalmente, ela nos “diz” algo ou não nos “diz” nada, que nós *vemos* ou, ao contrário, *não vemos* que ela tenha resolvido os problemas filosóficos dos quais se ocupa. No entender de Bouveresse, Wittgenstein estava consciente desse fato, na medida em que tinha reconhecido que fazia, essencialmente, propaganda de um certo estilo de pensar, na verdade, uma contra-propaganda destinada a combater a influência de outros. Dessa maneira, o filósofo considera, não sem razão, que a maneira pela qual se pode convencer alguém de algo em filosofia, se parece mais com o modo pelo qual se pode levar alguém a uma certa posição sobre um problema ético ou estético, e bem pouco ao que chamamos, ordinariamente, de demonstração ou de prova. Assim, que as razões do filósofo pareçam, no fim das contas, muito mais àquelas do artista do que do sábio, não deve ser considerado um problema. Seria um erro entender que isso soa como uma condenação da filosofia porque, ao contrário, é como ciência presumida que a filosofia é, certamente e definitivamente, julgada e condenada.

Edwards (1982) toma a seguinte declaração de Wittgenstein: “O filósofo é o homem que deve curar-se a si mesmo de muitas doenças do entendimento antes de alcançar a noção de sólido entendimento humano”¹⁰² (Wittgenstein, segundo Edwards, 1982, p. 154). A partir dela, esse autor procura desenvolver a noção de sólido entendimento humano, ainda que o próprio Wittgenstein não o tenha feito. Em relação a esse aspecto, para o interesse desse trabalho, é muito importante a compreensão de Edwards quanto a proposta filosófica de Wittgenstein: para ele, o filósofo, na segunda fase do seu pensamento, descarta duplamente a metafísica, ao

¹⁰²“The philosopher is the man who must cure himself of many sicknesses of understanding before he can arrive at the notion of the sound human understanding” (Wittgenstein, no livro *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Oxford: Basil Blackwell, 1975).

pensar que, dentro de uma perspectiva de entendimento sólido, uma pessoa estaria mais comprometida em “viver” sua vida do que ligada ao desejo orgulhoso de “conhecê-la”. Para dizer de outro modo, o compromisso de alguém com a própria vida não seria propriamente intelectual ao modo de uma tese filosófica ou ideológica, mas se mostraria na própria experiência de viver. Nesse sentido, não se trataria de argumentar sobre isso e sim de aceitar uma alteração da própria sensibilidade. É por essa via que Wittgenstein rejeita o modelo científico para a filosofia e a aproxima do paradigma estético, no qual a mudança se dá por um novo jeito de olhar as coisas. Para Edwards, porém, há uma diferença entre o paradigma estético e o filosófico: no caso estritamente estético, em que se pode constatar uma alteração na sensibilidade, não se abandona, ao julgar, as categorias deste modelo estético. No caso da alteração da sensibilidade imaginada por Wittgenstein, trata-se de algo mais radical, qual seja, a própria desliteralização da mente, o que traz como consequência o fim do próprio julgamento filosófico. Esta discussão é feita por Edwards a partir da teoria pictórica do significado que, como já vimos, foi uma idéia fundamental no pensamento do primeiro Wittgenstein. Para Edwards, o filósofo concordaria que nosso pensamento não pode prescindir de imagens. O jogo de imagens é natural nele, e, na verdade, nossa linguagem está cheia delas. O problema surge quando estas imagens se cristalizam em *figuras gramaticais* e engessam nosso pensamento, na medida em que estas parecem representar a realidade objetiva das coisas em si mesmas. Wittgenstein, reconhecendo isso, tenta desorientar nossa maneira habitual de pensar para alterar nossa sensibilidade, na tentativa de nos libertar de padrões repetitivos de pensamento. Assim, o que ele busca não é a substituição de um modelo pelo outro, como seria o caso de pensarmos no argumento estético, mas, sim, livrar a mente da captura relativa a qualquer *figura gramatical*. A liberdade estaria, para Wittgenstein, em não haver “modo de ver as coisas”, no sentido de que a mente deveria passear livremente sem se prender a nenhuma conexão formal.

É próprio da experiência humana a construção infundável de jogos de linguagem e, talvez, possamos pensar na singularização da experiência subjetiva, concentrando a atenção nas construções particulares destes jogos, na medida em que sua variedade mostra a conexão que existe entre eles e as nossas múltiplas situações na vida. A partir daí, podemos imaginar que a singularidade da experiência subjetiva se mostra na relação que estabelecemos com a linguagem

como um regime de signos múltiplo, que guarda a nossa possibilidade de expressão. É assim, por exemplo, que Clarice Lispector, na sua arte-ofício de escritora, pode ser entendida na sua declaração:

“Esta é uma confissão de amor: amo a língua portuguesa. Ela não é fácil. Não é maleável. E, como não foi profundamente trabalhada pelo pensamento, a sua tendência é a de não ter sutilezas e de reagir às vezes com um verdadeiro pontapé contra os que temerariamente ousam transformá-la numa linguagem de sentimento e alerteza. E de amor. A língua portuguesa é um verdadeiro desafio para quem escreve. Sobretudo para quem escreve tirando das coisas e das pessoas a primeira capa de superficialismo.

Às vezes ela reage diante de um pensamento mais complicado. Às vezes se assusta com o imprevisível de uma frase. Eu gosto de manejá-la — como gostava de estar montada num cavalo e guiá-lo pelas rédeas, às vezes lentamente, às vezes a galope.

Eu queria que a língua portuguesa chegasse ao máximo nas minhas mãos. E este desejo todos os que escrevem têm. Um Camões e outros iguais não bastaram para nos dar para sempre uma herança de língua já feita. Todos nós que escrevemos estamos fazendo do *túmulo do pensamento* alguma coisa que lhe dê vida.

Esta dificuldade, nós a temos. Mas não falei do encantamento de lidar com uma língua que não foi aprofundada. O que recebi de herança não me chega” (Clarice Lispector, 1999 p.100).

Quando li a declaração de Clarice pela primeira vez, ela me tocou pela beleza e capacidade de pensar e mostrar a língua fora do enquadramento de um sistema formal. Em sua declaração, Clarice nos mostra o prazer de usufruir das possibilidades de expressão que ela enxerga que lhe são oferecidas, além de se mostrar nesta maneira de ver e se relacionar com a linguagem.

É difícil imaginar a desliteralização proposta por Wittgenstein e é por isso que, diante de todo este trabalho que está sempre esperando por nós para ser feito, devemos recorrer ao paradigma estético para buscar uma possibilidade de *dizê-lo* (e, ao mesmo tempo, *mostrá-lo*). Assim, é importante ouvir Clarice dizer: “Todos que escrevemos estamos fazendo do *túmulo do pensamento* alguma coisa que lhe dê vida. Essas dificuldades, nós as temos. [...] o que recebi de herança não me chega”. Com esta declaração, ela nos mostra uma atitude em relação ao uso da língua que não se separa de uma maneira própria de viver. Em sua arte, Clarice nos mostra algo profundo que nos pertence e que nos caracteriza como seres humanos e se mostra na sua disposição quanto ao trabalho de *dizer*. Ao falar da sua relação com a língua, nos faz lembrar da nossa condição e tarefa na vida.

Podemos mesmo dizer que, com sua arte, Clarice nos fala de uma *ética da existência*...

Tudo isso se relaciona com o comentário de Bouveresse (1973), ao dizer que umas das contribuições mais interessantes de Wittgenstein sobre a estética estaria, não nas *Lições sobre estética* mas, sim, nas reflexões da segunda parte das *Investigações filosóficas*, nas quais Wittgenstein se dedica a investigar a gramática das expressões “ver algo *como* algo” ou “ver um aspecto de algo”. As reflexões do filósofo partem de um certo número de fatos bem conhecidos, trazidos para investigação pela psicologia da forma (Gestalt), a respeito de nossa percepção em relação a figuras ambíguas ou reversíveis. Wittgenstein toma, como exemplo, uma figura que diz ser tirada de Jastrow¹⁰³, uma cabeça que ora pode ser vista como de pato, ora de coelho, para enfrentar a dificuldade de uma possível explicação para o fenômeno: “O que você vê? (jogo de linguagem) — o que você *realmente* vê? Vamos representar ver para nós mesmos como algo enigmático! — sem introduzir nenhuma espécie de explicação fisiológica”¹⁰⁴ (Wittgenstein, 1988, p. 169, n.962 e 963).

Não há dificuldade em percebermos que a figura pode ser vista como um pato ou como um coelho. Porém, é muito mais difícil nos darmos conta do que acontece de uma visão à outra. Para Wittgenstein, antes de tudo, diante de uma representação gráfica equívoca como essa, devemos nos afastar da idéia de uma “representação interior” concebida a partir do modelo da representação exterior, ou seja, da figura enquanto tal. Segundo ele, a expressão da mudança de aspecto (da figura) é a expressão de uma *nova* percepção junto, ao mesmo tempo, com a expressão da percepção inalterada. Então, quando vejo a figura como coelho, e depois a vejo como pato, há algo novo que vejo e algo antigo que percebo e não percebo; há algo inapreensível, porém, constante que antes eu “via” como pato e que agora “vejo” como coelho:

“A mudança de aspecto. ‘Você diria de fato que a imagem agora mudou completamente!’

Mas o que é diferente: a minha impressão? A minha tomada de posição? — posso dizê-lo? *Descrevo* a mudança como uma percepção exatamente como se o objeto tivesse mudado diante dos meus olhos.

¹⁰³Jastrow em *Fact and Fable in Psychology*, editado em Londres, em 1901.

¹⁰⁴“What do you see?” (Language game) “What do you *actually* see? Let us represent seeing to ourselves as something enigmatic! — without introducing any kind of physiological explanation. —

‘Vejo agora *isto*’ poderia eu dizer (por exemplo, apontando para uma imagem). É a forma de notificação de uma nova percepção” (Wittgenstein, 1996, p. 257).

No entanto, o que pôde sofrer uma modificação foi, de fato, minha impressão visual, o que me induz a dizer que ela não é a mesma que o desenho e, sim, alguma coisa que eu não posso dar a conhecer a ninguém. Wittgenstein quer nos mostrar que a impressão visual é concebida por nós como uma espécie de “figura interior”, que abarca algo mais do que eu posso perceber a partir da figura exterior, ou seja, uma certa *organização* que muda quando nos damos conta de um aspecto novo; e nós percebemos essa mudança segundo o modelo da reprodução mental. Mas, para ele, falta a essa espécie de figura homóloga interior (privada) tudo o que faz com que algo, no geral, possa ser chamado de uma figura, um desenho, um quadro e, no entanto, se eu quisesse reproduzir em um papel a imagem interior que eu tenho quando vejo a figura coelho-pato como coelho, não poderia fazer outra coisa senão copiar, mais ou menos exatamente, a figura original. Como Bouveresse (1973) nos ajuda a entender, essa questão tem o seguinte desdobramento: se pusermos a “organização” de uma impressão visual no mesmo plano que as impressões de cores e formas, vamos obter uma idéia aberrante de uma representação figurativa, ou seja, a representação figurativa interna (a que é só minha) se transforma, seguramente, numa monstruosidade, na medida em que esta oscila de forma estranha. Se, por outro lado, considerarmos a reprodução interior como constituída unicamente de formas e cores dentro do arranjo exato que elas têm a partir da figura original, obtém-se uma construção que deixa de ser absurda, mas que não nos apresenta nenhuma utilidade. Poderíamos, então, assim, renunciar totalmente a esta construção: a percepção do pato-coelho *como* coelho não é a percepção de cores e de formas que se possa ver e descrever a partir da figura, mais a percepção de algo que eu não posso mostrar (o que poderia mostrar, para explicar o que eu vejo, seria, por exemplo, uma quantidade de imagens diferentes de coelho). Pois, para Wittgenstein, “o ‘ver como...’ não pertence à percepção. E, por isso, ele é como um ver e, de novo, não é como um ver.” (Wittgenstein, 1996, p.258)

A reflexão crítica de Wittgenstein tenta nos mostrar que o “ver como...” se aplica, evidentemente, também, a “entender como...” e, assim, que é impossível

estabelecer uma diferença precisa entre “ver” e “interpretar”, “ver” e “conhecer”, “ver” e “pensar”, “ver” e “julgar” etc. Quando pensamos, por exemplo, nas percepções sonoras ou táteis, que podemos interpretar de diferentes maneiras, a ambigüidade acaba se mostrando não a exceção mas, sim, a regra dentro da percepção. Quanto a essa questão, a filosofia tradicional procurou saber se o fato de “ver como...” ou “entender como...” revela a experiência visual ou auditiva, ou, ao contrário, do pensamento. Mas, para Wittgenstein, o substrato da experiência de “ver” é o domínio de uma técnica, ou seja, é somente em relação a alguém que está apto para fazer, com facilidade, certos usos da figura, que podemos dizer desse alguém que ele vê algo, tanto desse modo, como desse outro. Dentro da complexidade dessa reflexão, Wittgenstein constata que é sempre desconcertante perceber que a tristeza, por exemplo, se pode *ver* num semblante, se *entender* numa melodia etc. e, por conseqüência, nós não temos um sentido específico para essa “sensação” que, todavia, nós a vemos e não a vemos, a entendemos e não a entendemos. Como nos diz Bouveresse (1973), a dificuldade filosófica maior talvez seja admitir que, quando nós tentamos “analisar” certas impressões, uma expressão do tipo “É como...” ou “É como se...”, pudesse ser a descrição mais direta daquilo que nós experimentamos. Dessa maneira, o modo mais adequado de caracterizar a impressão que nós sentimos na presença de um quadro, ou de um detalhe dele, pode ser o de mostrar um outro quadro, de declamar uma passagem de um poema, ou mesmo, de evocar uma obra musical determinada.

Como vemos, Wittgenstein procura investigar o conceito de sensação, partindo de experiências mais imediatas, mais ligadas ao corpo, tais como a visão ou a audição. Mas, com a expressão “ver como...”, percebemos que o filósofo amplia o sentido da visão e consegue falar de algo mais, qual seja, do olhar como um experiência singular, na tentativa de explorar sua complexidade e redefinir sua compreensão. No seu entender, há certas coisas que nos parecem enigmáticas ou misteriosas na experiência estética do olhar, porque não pensamos na nossa experiência ordinária do olhar como alguma coisa misteriosa, ou seja, temos a impressão de que existe uma distinção clara entre *interpretação*, que é um pensamento, uma ação, e a visão, que é um estado. Mas, para ele, não conseguiríamos dar um exemplo concreto que mostrasse, indiscutivelmente, que estaríamos diante de um puro “estado de visão”. Dito de outro modo, não somente a visão estética, mas a visão, simplesmente, assim como a percepção, são

experiências que envolvem exploração, atenção, antecipação, projeção transformação etc. No entanto, para Wittgenstein, a estética filosófica lidou com essa questão guiada pelo mito da experiência oculta, que, como experiência pessoal, seria incomunicável. Mas o filósofo, ao contrário, insiste que, se há um sentido verdadeiro para o fato de que eu não posso levar ninguém a ver um quadro, por exemplo, *como* eu o vejo (não posso comunicar exatamente minha impressão visual, no sentido psicológico ou fisiológico do termo) também é verdadeiro o fato de que eu posso, na medida que eu interpreto esse quadro e eu o vejo *como* o interpreto:

“E só não diga: — ‘Minha impressão visual não é o desenho; ela é *isso* — que não posso mostrar para ninguém.’ — É evidente que ela não é o desenho, mas também não é nada da mesma categoria que eu trago em mim.”

“O que vejo, efetivamente, tem que ser aquilo que em mim se realiza pela ação do objeto”. — Aquilo que em mim se realiza é então uma espécie de retrato, algo que poderia contemplar novamente, ter diante de si; algo quase como uma *materialização*” (Wittgenstein, 1996, p.257 e 261).

Clarice poderia participar dessa complexa reflexão, além de nos encantar com a capacidade de comunicar a singularidade do seu olhar:

“Um dia desses vi sobre a mesa uma talhada de melancia. E, assim sobre a mesa nua, parecia o riso de um louco (não sei explicar melhor). Não fosse a resignação a um mundo que me obriga a ser sensata, como eu gritaria de susto às alegres monstruosidades pré-históricas da terra. Só um infante não se espanta: também ele é uma alegre monstruosidade que se repete desde o começo da história do homem. Só depois é que vem o medo, o apaziguamento do medo, a negação do medo — a civilização enfim. Enquanto isso, sobre a mesa nua, a talhada gritante de melancia vermelha. Sou grata a meus olhos que ainda se espantam tanto. Ainda verei muitas coisas. Para falar verdade, mesmo sem melancia, uma mesa nua também é algo para se ver” (Clarice Lispector, 1999 a, págs. 75-76).

Como nos diz Bouveresse (1973), em grande parte, Wittgenstein quer nos mostrar que a experiência estética não é objetiva, em nenhum sentido propriamente científico do termo nem, tampouco, subjetiva, em nenhum sentido pejorativo ou dramático do termo: ela é, por assim dizer, menos experiência que experimentação e produção, na medida em que, em meio a processos dinâmicos, nos faz transitar por caminhos delicados e a estabelecer conexões sutis, como podemos constatar no belo trabalho de Clarice com a linguagem.

Aqui, também é impossível não lembrar de Bakhtin (1997), para quem o artista realmente trabalha a língua, mas não enquanto língua, pois não é em sua determinação lingüística que ela deve ser percebida, mas, sim, no que a torna um recurso para a expressão artística. Nesse sentido, a criação não se situa no mundo da língua, apenas serve-se dela: a tarefa do artista, que é condicionada pelo desígnio artístico, consiste em *superar um material*. Desse modo, a relação do artista com a palavra é condicionada por sua relação com o dado imediato da vida e do mundo da vida em sua tensão ético-cognitiva. O artista utiliza a palavra para trabalhar o mundo e, para tanto, ela deve ser superada para tornar-se expressão da relação de um autor com esse mundo.

A ética no pensamento de Bakhtin

É importante dizer que o texto em que Bakhtin trata especificamente desse assunto é um escrito de sua juventude que, até quase o fim de sua longa vida, ficou desconhecido. Tendo nascido na Rússia, em 1895 e morrido em 1975, o filósofo viveu sob o regime soviético e sofreu o choque de sua prisão durante o regime de terror de Stálin. Nos anos trinta, chegou a viver exilado na fronteira da Sibéria e do Casaquistão. É impressionante constatar o fato de que o nome de Bakhtin desapareceu da imprensa russa por quase um quarto de século, até, mais ou menos, 1963. Só quase no fim da vida, mais livre da extrema cautela que sempre precisou ter, ele confessou a alguns amigos e admiradores a existência de um esconderijo que guardava seus primeiros escritos. Eles estavam em Saransk, onde viveu depois de seu exílio oficial. Os blocos de notas, nos quais Bakhtin sempre escreveu seus livros, estavam empacotados num depósito de madeiras, em péssimo estado, e precisaram passar por um trabalho de decifração e retranscrição, o que foi feito por um grupo devotado de jovens discípulos. Assim, *Para uma filosofia do ato* é uma tradução de um ensaio de Bakhtin que foi publicado na Rússia, em 1986, por Bocharov. Segundo Liapunov, o responsável pela tradução da edição americana de 1993, nesse texto em que faltavam as páginas de abertura, Bakhtin oferece a visão de um projeto que planejava realizar, ainda que esse escrito tenha permanecido inacabado. Reconhecido como um dos textos mais antigos de Bakhtin, foi produzido entre 1919-1921, período em que o filósofo vivia ativamente num contexto de privações e estímulos criados pelos efeitos da

Revolução. Assim, apesar da falta de mantimentos e de um grande caos instalado, para os artistas e intelectuais era um contexto que propiciava uma grande atividade. Ao lado de muitas manifestações artísticas, havia inúmeras conferências públicas, bem como debates e discussões organizadas em torno das eternas questões sobre Deus, liberdade, justiça e política, que atraíam grandes multidões. Bakhtin, que por esse tempo era jovem e animado, estava completamente envolvido em vários desses projetos, tanto públicos como privados, apesar de já sofrer uma grave osteomielite, além de complicações decorrentes de um ataque de tifo (Holquist, no prefácio de *Para uma filosofia do ato*, 1993).

Nesse trabalho, Bakhtin mostra a singularidade de sua reflexão, ao se dedicar a pensar sobre a ética como uma questão predominantemente filosófica. É interessante notar que a originalidade de seu pensamento já aponta para algumas questões que ele vai desenvolver mais tarde, ao tratar de estética, ainda que o seu jogo de linguagem mostre que ele, nesse momento, se desenvolve, principalmente, a partir de um diálogo que estabelece com Kant. Segundo Holquist, enquanto Bakhtin trabalhava em *Para uma filosofia do ato*, ele lia Kant em profundidade, bem como debatia e dava aulas sobre o filósofo. Assim, talvez possamos considerar que esse texto foi uma espécie de réplica à mobilização que o pensamento de Kant operou no próprio Bakhtin, ou seja, uma expressão do dialogismo na construção do conhecimento, uma idéia que Bakhtin veio a desenvolver mais tarde.

A leitura desse texto vai se revelando à medida em que se percebe nele a tentativa de Bakhtin em tratar da ética fora de perspectivas transcendentais, o que acabou por dar forma à sua crítica ao sistema de pensamento de Kant. Holquist, no prefácio do livro, chega a dizer que, de uma forma muito crua, esse texto tenta destranscendentalizar Kant. É por essa via que, no meu entendimento, a tentativa de Bakhtin se harmoniza com a perspectiva de Wittgenstein, apesar das diferenças de pensamento entre os dois. Nesse sentido, penso que o que consigo enxergar no texto de Bakhtin está inevitavelmente marcado pela proposta da filosofia de Wittgenstein, o que tenho como intenção mostrar no desenvolvimento desse tópico. Essa intenção se baseia no dialogismo, idéia bakhtiniana favorável à construção de conhecimentos que, dentro dessa perspectiva, estará sempre aberta a novas conexões e novas compreensões. Assim, na tentativa de abordar a complexidade da experiência subjetiva articulada ao pensamento, à linguagem e à

ação na vida, Bakhtin e Wittgenstein, em suas semelhanças e suas diferenças, serão convocados para uma espécie de conversa.

No texto filosófico em que trata da ética, Bakhtin constata uma cisão entre o pensamento teórico discursivo (das ciências, da filosofia e da arte) e a experiência histórica do ser humano no acontecimento real de sua existência, expressa num conjunto de atos ou ações no campo da vida. Ou seja, o aspecto abstrato do pensamento teórico que pretende explicar os atos humanos na vida, ao funcionar como um pensamento ou juízo universalmente válido, só têm valor à medida em que permaneçam em seu domínio apropriado, qual seja, o domínio teórico. Bakhtin manifesta seu incômodo em relação ao juízo universalmente válido porque, para ele, embora este esteja incluído na avaliação de qualquer ato ou ação individual, ele não esgota a compreensão deste ato em sua singularidade. No entendimento do filósofo, a vida de alguém, como um conjunto singular de pensamentos e atos realizados, compõe uma experiência que escapa à pretensão de um juízo universalmente válido pois este, em sua imaterialidade, é completamente impenetrável à materialidade da existência situada e responsável de alguém. Assim, cada um que esteja pensando e, portanto, seja responsável pelo seu ato de pensar, não está presente no juízo teoricamente válido, ou por outra, a vida singular de cada um de nós não existe dentro de uma perspectiva de veridicidade formal ou teórica. Nesse sentido, o pensamento de Bakhtin postula a existência de dois mundos que se confrontam e que não mantêm absolutamente comunicação entre si, quais sejam, o mundo da vida e o mundo da cultura. O mundo da vida, sendo o único em que nós criamos, conhecemos, contemplamos, vivemos e morremos, é também o mundo que oferece um lugar para os nossos atos, os quais são realizados uma única vez no decorrer singular e irrepitível da nossa vida realmente vivida e experimentada. E o mundo da cultura é aquele no qual os atos da nossa atividade são objetivados ou representados.

Bakhtin deixa claro que não há um plano unitário e único que possa determinar, entre esses dois mundos, uma relação de unidade: pelo contrário, o mundo da vida e o mundo da cultura são impenetráveis. Somente o evento único da existência do Ser, em seu acontecer, pode constituir essa unidade. Desse modo, a expressão de um conteúdo teórico ou estético deve ser determinado como um momento constituinte do evento único da existência do Ser, embora este momento não seja mais visto em termos teóricos ou estéticos e, sim, como um ato

ou ação responsável. O ato responsável instaura um plano unitário e singular que se abre em duas direções: na construção de seu sentido ou conteúdo e na construção do próprio Ser como evento único. Assim, no ato se unificam o mundo da cultura e o mundo da vida, ou seja, a responsabilidade do ato é a única via pela qual a perniciosa divisão entre a cultura e a vida poderia ser superada (Bakhtin, 1993, p. 20).

Para Bakhtin, tomar o dever como a mais alta categoria formal é a expressão de um equívoco, pois ele só pode funcionar como fundamento, ou marcar uma presença real de referência na vida singular de alguém, dentro de um tempo histórico concreto em que a vida desse alguém se desenrola. Ainda assim, ele se apresentará como uma referência em relação a qual alguém sempre poderá se posicionar. Nas palavras do próprio Bakhtin: “o momento da veridicidade teórica é necessário, mas não suficiente, para fazer de um juízo um juízo *de dever* para mim; que um juízo seja verdadeiro não é suficiente para transformá-lo num ato *de dever* do pensamento” (Bakhtin, 1993, p. 22).

Ao pensar sobre o dever, Bakhtin argumenta que, se ele fosse um momento formal de juízo, não haveria ruptura entre o campo da vida e o campo da cognição ou campo da cultura, o que não é o que se vê, pois: “a afirmação de um juízo como um juízo verdadeiro é relacioná-lo a uma certa unidade teórica e essa unidade não é, de modo algum, a unidade histórica da minha vida”. (Bakhtin, 1993. p.22)

O que vimos até aqui nos mostra que, ao pensar sobre a ética, Bakhtin se deparou com algumas das mesmas questões abordadas por Wittgenstein. No caso do segundo Wittgenstein, a ética, ao ser abordada pela linguagem no campo da vida, emudece para mostrar a recusa do filósofo a qualquer teoria, como já vimos. Poderíamos dizer que a ética só pode ser mostrada, na medida em que uma coerência entre nossas palavras e ações a apresentasse em nossos atos na experiência vivida em suas várias modalidades. Nesse sentido, a cada um de nós caberia agir, tomar decisões e fazer escolhas ao longo de toda a vida. Já vimos, também, que as escolhas e decisões, embora sejam questões que se apresentam à compreensão de cada um, têm como base critérios construídos socialmente, no sentido de que estes farão parte do que levaremos em conta para agir, ou seja, nossos atos, palavras e pensamentos vão mostrar de que maneira nos posicionamos em relação a esses critérios.

No caso de Bakhtin, apesar do desconforto, ele mantém a existência do mundo teórico como uma referência necessária. Na verdade, seu pensamento, ao postular dois mundos impenetráveis, o mundo da cultura e o mundo da vida, mantém uma tensão que se manifesta o tempo todo em sua exposição. É o que vamos ver, como exemplo, quando ele correlaciona a *validade teórica de um juízo* com o nosso *ato real de cognição*:

“Não há sentido em falar de alguma espécie de dever *teórico*; enquanto eu estou pensando, eu devo pensar veridicamente; veridicidade ou ser-verdadeiro é o dever de pensar. [...] O dever surge apenas na correlação da verdade (válida por si) com nosso ato real de cognição, e esse momento de estar correlacionado é historicamente um momento único: ele é sempre um ato ou ação individual que não afeta em nada a validade teórica de um juízo, um ato ou ação individual que é avaliado e atribuído dentro do contexto unitário da vida real, única, de um sujeito. A veridicidade sozinha não é suficiente para o dever-ser. Mas, por outro lado, o ato responsável que vem do interior do sujeito, o ato de reconhecimento de que o dever é verdadeiro — esse ato, também, não penetra de modo algum na composição teórica de um juízo. Por que, enquanto eu estou pensando, *devo* pensar veridicamente? O dever-ser da veridicidade não decorre em nada da determinação teórico-cognitiva da veridicidade. O momento do dever-ser está completamente ausente do conteúdo dessa determinação e não pode derivar dela” (Bakhtin, 1993, p. 22-23).

Como explica Amorim (2003), o pensar verdadeiro se torna um dever ético, ao correlacionar a verdade com o ato de pensamento real. Assim, a responsabilidade por aquilo que penso em um dado momento, ou seja, a assinatura do meu ato de pensar concretiza o dever ético. A assinatura é o que me compromete com o dever e não uma proposição teórica: esta não me obriga a nada. A verdade da situação está no que se apresenta como singular, no que surge e é totalmente novo, algo que nunca existiu e nunca se repetirá.

Essa complexa exposição de Bakhtin se assemelha à reflexão de Wittgenstein quando ele acaba por descartar a existência de uma verdade ou juízo universalmente válido. Já vimos que, para Wittgenstein, a existência de uma verdade universal tornaria a adesão a ela uma necessidade lógica em termos de realização. Bakhtin, no entanto, mantém a validade da verdade em si, apesar de reivindicar o ato ou ação responsável como condição para que ela, a verdade, ao se mostrar no campo da vida, supere a divisão entre o mundo teórico e o mundo da experiência vivida. Aliás, é no apego à dimensão da experiência vivida, como um lugar de pensamentos, atos e linguagem humanos, que o olhar dos dois, sem dúvida, se encontram e a conversa entre eles adquire um tom de concordância.

Ao problematizar a abstração do mundo teórico, Bakhtin parece ficar preocupado em não cair num relativismo puro e simples e, talvez, por isso, afirme a “autonomia da verdade em sua pureza”. Ele argumenta que é precisamente pela condição de ser pura que ela pode participar responsabilmente no Ser-evento e assim “a validade da verdade é suficiente por si, absoluta e eterna, e um ato de cognição responsável leva em conta essa peculiaridade sua” (Bakhtin, 1993, p. 27-28). Por outro lado, quando focaliza o campo da vida, o filósofo constata que não se pode falar de nenhuma espécie de normas éticas, de nenhum dever com determinado conteúdo, pois ele não teria um conteúdo especificamente teórico. Bakhtin explica que o dever apareceria em conjunto com qualquer coisa válida em seu conteúdo, mas nenhuma proposição teórica contém o momento do dever, nem é fundada por ele. Desse modo, não haveria um dever especificamente ético, no sentido de uma totalidade de normas com conteúdo determinado. Ele propõe que pensemos numa base que fornece a validade para várias disciplinas especiais para nos fazer ver que, em termos de conteúdo, não sobra nada para ética porque o que chamamos de “normas éticas” são, principalmente, asserções sociais que se incorporam às várias ciências. Aqui, Bakhtin se aproxima bastante do segundo Wittgenstein pois, como explica Liapunov, no prefácio à edição americana de *Para uma filosofia do ato* (1993), o filósofo, ao discutir o dever como uma espécie de problema moral, também se afasta da crença ilusória na existência de uma ética absoluta e auto-suficiente. Segundo Liapunov, de um lado, a experiência mostra que o domínio da “ética como tal” ou “ética pura”, é apenas uma posição formal que introduz o que “deve ser”. Por outro lado, a ética “não dogmática” ou “sem pressuposição” não nos dirá exatamente o conteúdo do dever, ou seja, o que deveria fazer o sujeito do dever ou em que bases este dever está fundado. Nesse sentido, podemos pensar que Bakhtin se situou diante dessa questão, focalizando o princípio ético como um modo de relacionar-se com valores, e não uma fonte de valores. Daí a fundamental responsabilidade do ato na vida como evento singular, daí o não-álibi na existência do Ser. Um ato, ou ação responsável, guarda o reconhecimento da obrigatória singularidade da minha vida, vista tanto como necessariamente dada, como também projetada como algo-ainda-por-ser-alcançado, ou ainda, como ação a se realizar.

O Ser possível e o Ser real

No prefácio de *Para uma filosofia do Ato* (1993), Holquist situa o texto como sendo do início da carreira de Bakhtin “quando ainda se propunha a trabalhar na tradição da filosofia alemã”. Isso é muito importante porque essa tradição, ao fornecer material para o pensamento do filósofo, o faz enfrentar, e ao mesmo tempo manter, dentro de sua própria reflexão, idéias que se opõem como já vimos até aqui. Particularmente, a idéia de dois mundos, o mundo da vida e o mundo teórico, fornece uma base e também aparece como uma solução, a partir da qual Bakhtin elabora, em sua filosofia, essa espécie de tensão. Para explicar melhor, os sentidos construídos por Bakhtin nesse texto, ou seja, o seu jogo de linguagem mostra sua referência a essa tradição, ainda que seja para problematizá-la em muitos momentos. É verdade que muito do que ele vai desenvolver em outros escritos já aparece nesse texto, porém, talvez não seja demais dizer que, ao longo do tempo, seu pensamento, ao se abrir para “novos diálogos”, dá um tratamento diferente a certas questões, que, por esse tempo, ainda estiveram bastante referidas à tradição da filosofia alemã. Mais um exemplo típico disso, é o caso de quando, para falar na experiência subjetiva, ele formula a seguinte questão: “Será realmente o caso de que a auto-atividade transcendente seja a auto-atividade individual e histórica do meu ato realizado, a auto-atividade pela qual eu sou individualmente responsável?” (Bakhtin, 1993, p.24) Ele responde que não e, para explicar, afirma que a descoberta de um *a priori* na nossa cognição, levando-se em conta o aspecto de seu conteúdo, não consegue abrir caminho para o ato real da cognição, historicamente individual. Como não é possível superar essa dissociação, é preciso que se fale num sujeito puramente teórico, historicamente não-real, um sujeito epistemológico, uma outra expressão para designar a consciência científica ou universal. Para Bakhtin, esse sujeito teórico teria que se incorporar a cada vez em algum ser humano, para entrar em comunhão com o evento histórico, real do Ser, apenas como um momento dele. Isso porque ele sustenta a idéia de que quaisquer tentativas de superar, de dentro da cognição teórica, o dualismo da cognição e da vida, do pensamento e da realidade concreta, são totalmente sem esperança.

Bakhtin identifica nos tempos modernos, mais especificamente como uma peculiaridade dos séculos XIX e XX, a tentativa de apreensão do mundo como

objeto de cognição teórica. Para ele, o mundo autônomo e abstratamente teórico, fundamentalmente alheio à historicidade única e viva, só é possível desde que permaneça dentro dos seus próprios limites, mas ele não pode pretender se fazer passar pelo mundo inteiro. A esse respeito diz Bakhtin:

“Minha consciência participativa e exigente pode ver que o mundo da filosofia moderna, o mundo teórico e teorizado da cultura, é em certo sentido real, que ele tem validade. Mas o que ela também pode ver é que esse mundo não é o mundo único no qual eu vivo e no qual eu executo responsavelmente meus atos. E esses dois mundos não se comunicam; não há um princípio para incluir e envolver ativamente o mundo válido da teoria e da cultura teorizada no Ser-evento único da vida.

O homem contemporâneo sente-se seguro de si, prospero e inteligente, quando ele próprio não está essencialmente e fundamentalmente presente no mundo autônomo de um domínio da cultura e de sua lei de criação imanente. Mas ele se sente inseguro, deficiente e destituído de compreensão, quando se trata dele mesmo, quando ele é o centro emissor de atos e ações responsáveis, na vida real e única. Isto é, nós *agimos* com segurança apenas quando o fazemos não como nós mesmos, mas como alguém possuído pela necessidade de significado imanente de algum domínio da cultura” (Bakhtin, 1993, p.33).

Nessa citação, vemos que Bakhtin, ao sustentar a existência de dois mundos impenetráveis e separados, também se depara com a questão da consciência epistemológica e da consciência situada. Para ele, o problema do teoreticismo querer explicar o mundo inteiro é que, em tal mundo, nós seríamos previsíveis, determinados, terminados, ou seja, destituídos de vida: estaríamos fora dela, sem viver em meio a riscos e sem passar por transformações em consequência de ações realizadas. O mundo da cognição teórica se remete ao Ser possível que, no entanto, é incapaz de viver, é incapaz de devir. Estas são prerrogativas do Ser real, do qual ele não é capaz de se aproximar. Assim, o pensar de um Ser real é um ato que, em sua singularidade, contém em si um tom emocional-volitivo que colore o conteúdo-sentido do pensamento no ato de sua execução. Para Bakhtin, é esse o sentido do pensamento participativo: um pensamento engajado, não-indiferente que, precisamente em sua entoação emocional-volitiva, relaciona o conteúdo-sentido ao Ser-evento único. Aqui, é interessante ver Bakhtin mencionar que, historicamente, a linguagem cresceu a serviço do pensamento participativo e dos atos realizados e só agora, naqueles tempos, ela começava a servir ao pensamento abstrato. Para ele, nesse tipo de pensamento abstrato ou lógico, em sua pureza, nós nunca compreendemos uma expressão em seu pleno sentido. A expressão que acompanha um ato, ou seja, a

expressão, dentro de um acontecimento real, requer a plenitude inteira da palavra: seu aspecto de conteúdo (a palavra como conceito), seu aspecto palpável-expressivo (a palavra como imagem) e seu aspecto emocional-volitivo em sua unidade. Mas Bakhtin, apesar de dizer que o acontecimento único e o ato que dele faz parte são, fundamentalmente, expressíveis, reconhece que essa é uma tarefa muito difícil e deve se colocar como aquilo que é *para ser alcançado*. O filósofo parece identificar o trabalho de *dizer* como a função de uma filosofia primeira, na medida em que esta tentaria descrever o Ser-evento, ou acontecimento, como ele é conhecido pelo ato ou ação responsável, ao invés de construir conceitos, proposições ou leis universais.

A estética e o sujeito da empatia

Já vimos que, para Bakhtin, o mundo teórico é um mundo autônomo que se incorpora no evento unitário e único do Ser através da mediação de uma consciência responsável em uma ação real. Assim, o evento único do Ser é algo que não é mais pensado e sim que *é*: algo que, em seu acontecimento, está sendo completado por mim e pelos outros. A singularidade da existência do Ser não pode ser pensada, ela só pode ser participativamente experimentada ou vivida e, nesse sentido, a cognição constitui apenas um momento desse experimentar.

É esse o mesmo caso da contemplação estética: o mundo da visão estética, obtido em abstração do sujeito real da visão, também é incapaz de agarrar o Ser-evento em sua singularidade, pois ele não é o mundo real no qual se vive, ainda que o seu conteúdo esteja incluído em um sujeito vivo. Exatamente como na cognição teórica, não existe uma comunicação entre o sujeito e sua vida, como objeto da visão estética, de um lado, e o sujeito como *portador* do ato da visão estética. Para Bakhtin, na visão estética não há saída para vida, no sentido de que, em seu conteúdo, nós não encontraremos o ato realmente realizado daquele que vê. Para dizer de outro modo, o conteúdo da visão estética não captura o ato singular que ilumina e confere uma responsabilidade única, tanto ao conteúdo quanto ao ser-como-ação do ato.

Bakhtin toma a *empatia* como um momento essencial da contemplação estética, o que chama de identificação com o objeto individual da visão, no sentido de ver esse objeto em sua própria essência. Como um momento, ele é

seguido por outro, o da objetivação, no qual toma-se uma distância, ou coloca-se de fora da individualidade percebida pela empatia, numa espécie de retorno a si mesmo. É desse lugar, ou seja, é apenas de seu próprio lugar que a consciência dá forma estética à individualidade captada de dentro para apresentá-la como uma individualidade unitária, íntegra e original. O filósofo explica que os momentos estéticos dessa individualidade, tais como unidade, integridade, auto-suficiência e originalidade excedem à sua forma estética: na forma estética (determinada por uma consciência de fora) de sua própria vida esses momentos não existem. Em outras palavras, Bakhtin quer mostrar que a reflexão estética da vida viva não é, por princípio, a auto-reflexão da vida em movimento, ou da vida em curso, pois que ela supõe a existência de um outro sujeito, qual seja, o sujeito da empatia que está, necessariamente, situado do lado de fora dos limites dessa vida. A peculiaridade da empatia estética faz com que, no conteúdo do objeto ou produto de minha visão, esteja expressa minha compreensão em relação a ele, ou seja, a atitude ou posição que devo tomar em relação a ele e isso pressupõe minha participação responsável e não uma abstração de mim mesmo.

Bakhtin admite que o ser estético está mais próximo da real unidade do Ser-come-vida do que o mundo teórico e é por isso que a tentação do esteticismo é tão persuasiva: “Pode-se viver no ser estético, e há aqueles que o fazem, mas eles são *outros* seres humanos e não eu mesmo. [...] O mundo estético inteiro como um todo é apenas um momento do Ser-evento, incorporado no Ser-evento através de uma consciência responsável — através da ação responsável de um participante (Bakhtin, 1993, p.36). Segundo Emerson (2003), Bakhtin não considerava o momento estético como autônomo ou excepcional na experiência humana, nem o via como um surto de inspiração ou arrebatamento dentro de vidas insípidas e pouco criativas. Pelo contrário, a tarefa estética, quando bem entendida, se mostraria como uma espécie de modelo para todas as outras tarefas humanas, mesmo a mais rotineiras. De algum modo, vemos aí uma proposta de estetização da vida, mas esta não se realiza tornando a vida menos eticamente responsável, e, sim, tornando a arte mais eticamente responsável. Essa compreensão de Bakhtin se contrapõe às tentativas de analisar a “arte pela arte”, contentando-se com um pouco mais do que a busca da forma perfeita e a liberdade criativa para o artista. Em *Para uma filosofia do ato*, Bakhtin rejeita esse tipo de escapismo, ao sustentar que o próprio ato autoral ligaria o mundo da

estética ao mundo da vida. Nesse sentido, só por meio do meu próprio ato poderia almejar tornar-me um *autor* em minha vida e fazer dela alguma coisa que se parecesse com uma obra de arte.

Nesse ponto da discussão, vemos, de novo, como Wittgenstein e Bakhtin, cada um a seu modo, compreenderam e desenvolveram as questões relativas à arte: ao falar da apreciação estética, Wittgenstein evita teorias e se dedica a analisar as várias linguagens da arte, como a música, a pintura etc. Com isso, a proposta do filósofo se assemelha àquela dos formalistas, na medida em que se dedica à forma das várias linguagens artísticas, em si mesmas, para analisá-las, compará-las e avaliá-las em termos de “correção” e “precisão”, como já foi visto. Mas é na reflexão do “*ver algo como...*” que Wittgenstein se aproxima da análise de Bakhtin quanto ao ato ético ou ação responsável daquele que cria, ou seja, daquele que, na sua criação, manifesta a singularidade do seu olhar, ou, para falar em termos bakhtinianos, manifesta a singularidade de sua voz.

No contexto de *Para uma filosofia de ato*, Bakhtin propõe o “eu” como um centro de operações, o quartel general que dirige as possibilidades desse eu e o seu dever no Ser-evento. Na visão estética, o eu, ao funcionar como um centro valorativo concreto, se relaciona com o mundo que, por sua vez, é visto, amado, pensado e, para Bakhtin, uma análise do mundo da arte nos ajudaria a entender melhor a estrutura arquetônica do mundo-evento real. No mundo da arte, tudo adquire significância, sentido e valor apenas em correlação com o homem como o que é caracteristicamente humano e, dessa maneira, toda a construção de sentido possível se dispõe em torno do ser humano como o único centro e o único valor. Em outras palavras, a consciência individual singular e suas relações concretas com outras pessoas são o centro obrigatório em torno do qual o valor estético deve se desenvolver. Mas, para o filósofo, isso não significa que o herói de uma obra deva ser apresentado como um valor que tenha um conteúdo positivo, ligado ao que seria identificado como “bom” ou “belo”, por exemplo. Pelo contrário, os qualificativos poderiam ser todos negativos, quando é o caso, por hipótese, do herói ser mau ou fracassado sob todos os pontos de vista. A questão é que, na visão estética, a atenção *interessada* de alguém se fixa em torno daquele que é o único centro de valores, ou seja, o trabalho de construção se desenvolve em torno dele:

“Na visão estética você ama um ser humano não porque ele é bom, mas, antes, um ser humano é bom porque você o ama. É isso que constitui o caráter específico da visão estética.” [...] Nesse sentido, podemos falar do amor estético objetivo como constituindo o princípio da visão estética (só que ‘amor’ não deveria ser entendido num sentido psicológico passivo). A multiplicidade de valor do Ser como humano (correlacionado ao ser humano) pode apresentar-se apenas a uma contemplação amorosa. Somente o amor é capaz de sustentar firmemente toda essa multiformidade e diversidade, sem perdê-la e dissipá-la, sem deixar atrás um mero esqueleto de linhas e momentos de sentidos básicos. Apenas um amor desinteressado segundo o princípio *eu o amo não porque ele é bom, mas ele é bom porque eu o amo*, apenas a atenção amorosa interessada é capaz de desenvolver uma força suficientemente poderosa para abranger e reter a multiplicidade concreta do Ser, sem empobrecê-la ou esquematizá-la.

[...] Desamor, indiferença, nunca serão capazes de gerar poder suficiente de demorar-se atentamente sobre um objeto, segurar e esculpir cada detalhe e particularidade nele, por mínimos que sejam¹⁰⁵. Apenas o amor é capaz de ser esteticamente produtivo; apenas em correlação com o amado é possível a multiplicidade plena” (Bakhtin, 1993, p. 79-81-82).

Por todo o exposto, vemos que Bakhtin, já nesse texto inicial, dedicou-se, também, a refletir sobre a questão estética que sempre o interessou e a ela voltou até o fim da vida: o tema da relação entre o criador e os seres criados por este, ou, no dizer dele mesmo, entre o autor e o herói¹⁰⁶. Porém, Todorov (2003) percebe que acontece uma mudança nas idéias de Bakhtin em relação a questão estética ao longo do tempo, o que foi raro em sua trajetória intelectual. Já vimos que em sua posição inicial, Bakhtin acredita que o sentido de uma vida se constrói somente se é vista do exterior, como um todo, e é desse modo que ela se torna um ingrediente

¹⁰⁵Emerson chama a atenção para o fato de que, nesse texto inicial, a atividade criativa é percebida como algo que se aproxima da atividade escultórica. Assim, o trabalho do artista, que sempre se realiza na fronteira entre uma e outra pessoa, consiste em dar forma à vida interior a partir do exterior, ou seja, a partir de outra consciência. Quando em sua própria compreensão acontece uma “consciência da linguagem”, Bakhtin começou a examinar, também, as palavras quanto a seus atributos interiores e exteriores.

¹⁰⁶Para Bakhtin, o herói é, também, freqüentemente, uma coisa inanimada, alguma ocorrência ou circunstância na vida. Inclui o herói como um participante do discurso verbal, o qual considera um evento social. Desse modo, a compreensão do significado e a importância dada a um enunciado na vida não vem da composição puramente do enunciado: a compreensão sempre abarca a situação pragmática extra verbal juntamente com próprio discurso verbal. Assim, a vida, enquanto unidade e comunhão da existência que circunda os falantes e unidade e comunhão de julgamentos de valor essencialmente sociais, não afeta um enunciado de fora mas, sim, de dentro, na medida em que este nasce de um todo, o qual guarda as condições para sua inteligibilidade. O discurso verbal é entendido, assim, como um “cenário” de um certo evento.

Para Bakhtin, um enunciado verbal artístico está estreitamente enredado no contexto não articulado da vida. Assim, na literatura, por exemplo, os julgamentos de valor presumidos desempenham o importante papel de organizar a forma da obra poética, que para Bakhtin, “é um poderoso condensador de avaliações sociais não articuladas” (Bakhtin, Discurso na vida discurso e discurso na arte (sobre poética sociológica), s/d). Em outras palavras, os julgamentos de valor compõem a obra e, antes de tudo, determinam a seleção de palavras do autor e a recepção desta seleção pelo ouvinte. Bakhtin entende que a forma da obra poética precisa ser compreendida como um evento de comunicação viva, cuja forma seria explicada pela participação do ouvinte, bem como do objeto do enunciado, o herói.

possível da construção estética. Assim, a criação estética estabelece uma relação entre duas pessoas, na qual uma delas engloba inteiramente a outra e, por isso mesmo, a completa e a dota de sentido. Desse modo, entre o autor e o herói há, como condição indispensável à criação artística, uma relação assimétrica de exterioridade e de superioridade, na medida em que o trabalho do autor confere elementos exteriores à consciência do herói, tal como ela se pensa do interior, mas que são necessários à sua constituição como um todo. Porém, o contato de Bakhtin com Dostoievski faz com que a hierarquia inabalável e necessária entre as consciências na atividade estética passe a ser vista pelo filósofo como uma forma de construção específica, a qual chama de monologismo, ao invés de uma lei estética geral. Segundo Todorov, mais tarde, Bakhtin vai mostrar sua preferência pelo dialogismo de Dostoievski que, numa espécie de transgressão, mostra a um só tempo, uma visão de mundo e um estilo de escrita: Dostoievski foi o primeiro a mostrar as relações entre o autor e personagem como relações do tipo “eu-tu”, no lugar de “eu-mundo”.

No seu livro sobre Dostoievski, Bakhtin enxerga uma verdadeira revolução operada pelo autor. Segundo ele, os estudiosos da literatura, ao se encantarem com as contribuições do escritor para o campo da teologia, da psicologia, da filosofia moral e outros mais, não conseguiram ver o seu valor em relação à arte literária. Para o filósofo, a *polifonia* foi a revolucionária criação de Dostoievski, que se dedicou a examinar a consciência humana no terreno da estética. Tal foi a novidade da criação, que esta produziu uma mudança de paradigma na história do romance pois, com a intenção de expressar a imagem do homem na personagem, Dostoievski traz à cena a consciência do outro. Para Bakhtin, é revolucionário o fato de que:

“Essa consciência do outro não se insere na moldura da consciência do autor, revela-se de dentro como uma consciência situada *fora e ao lado*, com a qual o autor entra em relações dialógicas. Como Prometeu, o autor cria (ou melhor, recria) criaturas vivas independentes dele, com as quais acaba ficando em igualdade de direitos. Não pode concluí-las, pois descobriu aquilo que distingue o indivíduo de tudo o que não é indivíduo. Sobre este o ser não tem poderes. Foi essa a primeira descoberta do artista.

A segunda descoberta foi a *representação* (ou melhor, a recriação) da idéia em *autodesenvolvimento* (inalienável do indivíduo) A idéia se torna objeto da representação artística, revela-se, não no plano de um sistema (filosófico, científico) mas no plano de um *acontecimento* humano.

A terceira descoberta do artista foi a potencialidade dialógica como forma específica de interação entre consciências isônomas e equivalentes” (Bakhtin 2003, 338).

Mais adiante, Bakhtin procura esclarecer que não vê nesta forma uma certa passividade do autor, o qual apenas coordenaria os pontos de vistas alheios, retirando-se de cena e renunciando à sua verdade ou ponto de vista. A questão que o mobiliza é a novidade que vê na reciprocidade especial entre a verdade do autor e a verdade do outro: nela, ainda que veja o autor como profundamente *ativo*, seu *ativismo* tem um caráter *dialógico* especial, pois ele não está lidando com um objeto ou material mudo, ao qual poderia modelar ao seu gosto. De outro modo, seu ativismo se dá em relação à *consciência viva e isônoma do outro*. E, para Bakhtin, esse ativismo dialógico, ao interrogar, provocar, responder, concordar ou discordar, não é menos ativo que o ativismo que, ao concluir, explicar por via causal, ou “coisificar”, torna inanimada e desconsidera a voz do outro com argumentos que excluem a negociação de sentidos. É essa a habilidade que o filósofo enxerga na autoria do romance de Dostoiévski, o qual “interrompe, constantemente mas nunca abafa a voz do outro, nunca a conclui ‘de sua parte’, ou seja, da parte de outra consciência — a sua” (Bakhtin, 2003, p. 339).

No capítulo *O diálogo em Dostoiévski*, Bakhtin reconhece a diversidade entre os diálogos, mas considera que o princípio de construção é o mesmo:

“Em toda parte há *certa interseção, consonância ou intermitência de réplicas do diálogo aberto com réplicas do diálogo interior das personagens*. Em toda parte *certo conjunto de idéias, pensamentos e palavras se realiza em várias vozes desconexas, ecoando a seu modo em cada uma delas*. O objeto das intenções do autor não é, de maneira alguma, esse conjunto de idéias em si como algo neutro e idêntico a si mesmo. Não, o objeto das intenções é precisamente a *realização do tema em muitas e diferentes vozes, a multiplicidade essencial e, por assim dizer, inalienável de vozes e a sua diversidade*. A própria disposição das vozes e sua interação é que são importantes para Dostoiévski” (Bakhtin, 2003, p.199).

Como ressalta Emerson (2003), Bakhtin considerava a polifonia como a primeira grande contribuição de Dostoiévski para a arte do romance e a segunda teria sido para a teoria da linguagem. Ao fazer sua crítica literária, ele encontra na autoria de Dostoiévski uma forma de mostrar que em cada discurso há uma luta por significado, frente à qual o autor pode optar por tomar diferentes direções. Assim, pode escolher impedir ou finalizar um diálogo, desencorajando possíveis

réplicas externas, construindo uma forma *monológica* para o discurso. Porém, também pode, nele, enfatizar o diálogo, exagerando um dos lados, como é o caso na estilização, ou ainda, opor uma ou mais vozes, como no caso da paródia. Mas é o tipo especial de discurso, chamado por Bakhtin de *discurso bivocalico ativo*, o qual implica a condução do debate no interior das falas, que o interessa particularmente. Para o filósofo, Dostoievski tinha uma habilidade excepcional para lidar com esse tipo astucioso de discurso. Em *Reformulação do livro sobre Dostoievski*, Bakhtin desenvolve sua compreensão em relação ao monologismo, ao dizer que este não considera, fora do próprio discurso, a existência de outra consciência responsiva que possa proferir um discurso diferente, ou seja, dessa outra consciência não se espera, nem se leva em conta, uma resposta que possa alterar minha própria consciência: “o monólogo é concluído e surdo à resposta do outro, não o espera nem reconhece nele força *decisiva*. Passa sem o outro e, por isso, em certa medida reifica toda a realidade. Pretende ser a última palavra. Fecha o mundo representado e os homens representados” (Bakhtin, 2003, p.348).

A filosofia de Bakhtin se expressa em sua vida como um ato responsável

Na verdade, a crítica literária de Bakhtin tornou-se uma maneira de fazer filosofia pois, ao discorrer sobre o discurso estético, nos faz pensar na palavra humana na vida. Tal questão, no desdobramento que adquire no pensamento do filósofo, acaba por ultrapassar o terreno da criação artística, por assim dizer. Como já vimos, Bakhtin iniciou sua carreira intelectual, atuando e ensinando no campo da filosofia ética e da psicologia, tendo escrito bastante sobre o tema. Porém, como nada veio a público, e seu livro sobre Dostoievski permaneceu por mais de trinta anos como seu único trabalho publicado, seus leitores só o conheceram como acadêmico e como crítico. No entanto, o próprio Bakhtin preferia a qualificação mais abrangente de “pensador”, termo que no contexto profissional russo se aplica ao intelectual que tem interesses interdisciplinares variados e aptidão para filosofar. É assim que, para Emerson, Bakhtin “foi um pensador que, mais do que utilizar o pensamento para iluminar a literatura, usou a literatura para ilustrar, de um modo absolutamente seletivo, o curso de suas idéias” (Emerson, 2003, p. 100). Assim, sua tendência para a filosofia, vista de

uma maneira mais ampla, é sua contribuição mais valiosa à cultura, já que o próprio Bakhtin nunca demonstrou como preocupação principal, a tarefa de estabelecer uma teoria literária incontestável ou uma explicação completa e satisfatória de autores ou textos artísticos: pelo contrário, a literatura lhe parecia uma ilustração de seus princípios e estratégias de pensar e viver.

A singularidade do pensamento de Bakhtin, vista em relação à complexidade do seu tempo, o faz escapar de classificações tão comuns ao nosso gosto: para Emerson (2003), como um ser centrífugo e “fora dos trilhos”, o filósofo evidenciava um ponto de vista politicamente incorreto, tanto pelos padrões de sua época como pelos da nossa. Segundo essa autora, desde sua juventude, ele desconfiava da atividade política organizada e evitava todo evento de massa e, em março de 1917, enquanto ainda lamentava o fim da monarquia, não comparecia a nenhuma reunião política. Por essa ocasião, permanecia em casa e lia sem parar, até queimar todos os livros como combustível durante os terríveis meses de inverno da Guerra Civil. Em suas reminiscências sobre a revolução de 1917, Bakhtin se descreveu como totalmente apolítico e, segundo Emerson, ele se desesperou com a ascensão daquele regime ruidoso, maximalista, que brutalizava o ato humano e aviltava a palavra. É interessante observar o comentário dessa autora, ao dizer que uma das lições mais duradouras de Bakhtin à sua era soviética teria sido a de não misturar o ético com o político: não porque na política não tivesse lugar para a ética, mas porque era preciso evitar a politização da ética que, assim, deixaria de funcionar como uma checagem autônoma da política. Nesse sentido, sua posição ética se mostra como uma alternativa, tanto à neutralidade de julgamento dos formalistas, quanto ao compromisso político aberto dos marxistas.

Levando em conta a complexa questão da política em Bakhtin, Emerson propõe que ele seja visto não como um contra, mas um anti-revolucionário pois, desde o início, rejeitou a lógica binária que estava na base do pensamento revolucionário marxista-leninista, o modelo mais bem sucedido de sua época. Ao buscar eficiência, esse modelo acreditava que as mudanças deviam ser compreendidas dentro de um sistema, explicitando, assim, uma lógica linear e dialética. O que escapava a esse enquadramento era considerado anárquico e deveria ser relegado, portanto, ao terreno contra produtivo do espontaneísmo. O sistema, como referência, ordenava, abstraía e generalizava o que era tido como

conscientemente sistemático¹⁰⁷: só isso era real e merecedor dos esforços humanos que, em nome do futuro, valorizariam o sacrifício em detrimento da sobrevivência individual.

Segundo Emerson (2003), para quem Bakhtin era um sobrevivente consumado e não de todo desajustado, o filósofo não pensava a partir de paradigmas binários, ou seja, para ele, o mundo não se apresenta como um campo de batalha entre sistema ou caos. Bakhtin rejeita essa bipolaridade porque a experiência da vida cotidiana, simplesmente, desmente a utilidade dessa visão. Assim, não seria o caso de se pensar no mundo em termos de relação de causa e efeito e nem de cair num relativismo puro e simples. Ele nos oferece a alternativa de compreender o mundo no qual vivemos dentro da forma *potencial*. Essa forma não se realiza automática ou instantaneamente mas, sim, vai se compondo como produto do nosso trabalho, da nossa inteligência e opção moral. Para Emerson, desacreditar da absurda dicotomia entre sistema ou nada, a qual elimina a constância e desvaloriza o esforço individual, foi a principal tarefa da vida de Bakhtin. Essa autora explica que a opção “sistema ou nada” elimina, antes de tudo, até da liberdade política, a liberdade espiritual e, por essa via, a experiência do tempo real. O filósofo acreditava que a psique humana é, por definição, livre para moldar seu próprio desenvolvimento e que, nesse projeto, ela tem acesso a um potencial inesperado.

No livro em que procura investigar a assimilação de Bakhtin em sua própria cultura, Emerson, na visão de alguém de fora, como ela mesma diz, constata que não apenas os escritos de Bakhtin, mas, também, sua experiência vivida se tornaram, para muitos russos, indicativos de integridade *apolítica* e pureza intelectual. Nessa linha, Emerson cita um depoimento de uma crítica russa que ressalta a “proeza moral” bakhtiniana e, nesse sentido, para tornar-se seguidor do filósofo, não bastaria apenas desenvolver as próprias idéias, mas repetir seu feito moral, o que não estaria ao alcance de qualquer um. A singularidade da compreensão audaciosa de Bakhtin o levou postular, no contexto corrupto e sangrento de sua época, conceitos tais, como “amor estético” e “autonomia participatória”, bem como o riso como libertação do terror. Tendo sobrevivido à prisão, ao exílio e à reintegração, durante o período stalinista, sem se

¹⁰⁷Aqui, consciência está sendo usada como categoria leninista.

comprometer nem colocar em perigo outras pessoas, também não consta que tenha passado a impressão de ter se sentido impedido de expressar suas idéias naquele contexto adverso.

Alguns filósofos da religião descobriram no pensamento de Bakhtin, uma hierarquia vertical e um compromisso com valores absolutos; já alguns nacionalistas russos localizam suas raízes na espiritualidade ortodoxa. Tanto Todorov (2003), quanto Emerson (2003), concordam que Bakhtin era um crente em sua vida pessoal, tendo sido, com certeza, ativo na Igreja Ortodoxa Russa clandestina, apesar das raras referências explícitas do filósofo à religião. Para Todorov, Bakhtin vê no cristianismo uma ruptura radical, especialmente em relação ao judaísmo, na qualidade da relação de Deus com o homem: no cristianismo, Deus já não seria a encarnação da voz da consciência humana, mas, sim, um ser situado fora dela, a quem fornece a transgrediência da qual precisa. Todorov encontra, em *Estética da criação verbal* (2003), indicações de que, para Bakhtin, Cristo é o outro sublimado, o outro puro, universal: “O que devo ser para o outro, Deus o é para mim” (Bakhtin, 2003, p. 52). Assim, não deveria amar a mim mesmo e sim ao próximo, tanto quanto ele pode e deve amar-me. Nesse sentido, Cristo fornece um modelo da relação humana calcado na assimetria do eu e do tu e a necessária complementaridade do tu. Na interpretação de Emerson, no entanto, Bakhtin, considerado na totalidade de seus escritos, parece estar dizendo que aquilo de que preciso, como todo mundo, para permanecer vivo espiritualmente, não é, necessariamente, de fé em Deus: não posso prescindir de fé de que outra pessoa tenha fé em mim. Emerson se ampara nas memórias de um comentador russo sobre Bakhtin, para quem, na religiosidade do filósofo não havia muito do cristianismo ortodoxo russo, pois sua ênfase não estava posta em Deus, mas no próximo: “Na compreensão bakhtiniana de comunidade espiritual, todos olham, não para cima, na direção do céu, nem à frente, para o padre ou o altar, mas uns para os outros, percebendo o conhecimento de Deus no nível inferior que é o nosso” (Gachev, segundo Emerson, 2003, p.197).

Haveria uma dimensão religiosa na reflexão filosófica de Wittgenstein?

Por tudo que já conhecemos até aqui sobre Wittgenstein, a menção a uma dimensão religiosa do seu pensamento filosófico tem importância porque requer algumas explicações. No livro *Wittgenstein, a religious point of view?* (1994), Malcolm enfrenta a difícil tarefa de explicitar o entendimento pessoal de que, na filosofia do segundo Wittgenstein, haveria algo análogo a um ponto de vista religioso. Ele relata que, por muito tempo, ficou confuso com uma declaração feita por Wittgenstein a seu aluno e amigo Drury, numa conversa em que reconhecia a inadequação do seu pensamento para a época, o que o fazia nadar contra a corrente: “Eu não sou um homem religioso mas não posso evitar de ver todo problema de um ponto de vista religioso” (Wittgenstein, segundo Malcolm, p. 1). Em seu livro, Malcolm, ao trazer várias declarações do próprio Wittgenstein na fase madura do seu pensamento, reúne muitas evidências para desenvolver a argumentação de que, a seu ver, Wittgenstein era mais profundamente religioso do que muitas pessoas que, corretamente, se consideravam religiosas. De fato, ao que parece, a citação acima mostra que Wittgenstein tinha consciência de que, em alguns pontos, havia uma analogia entre a sua filosofia e a perspectiva religiosa. Mas não podemos esquecer que era característica da proposta filosófica de Wittgenstein que as comparações fossem feitas com o objetivo de obter maior esclarecimento. O filósofo frequentemente reconhecia, também, uma analogia entre problemas filosóficos e problemas estéticos. Como já vimos, entre eles, havia alguma coisa em comum que se referia à técnica e à metodologia empregada nas duas formas de reflexão: tanto nas questões estéticas, quanto nas filosóficas, a iluminação dos problemas não era alcançada por teorias, especialmente teorias psicológicas e, sim, por analogias que mostravam o que é problemático e sobressai em meio a variadas experiências desse tipo. No caso dessa analogia, é possível pensar, também, que a comparação do seu pensamento com um ponto de vista religioso pudesse servir de alerta para o seu compromisso com o seu papel de filósofo.

Depois do ensaio de Malcolm, uma resposta de Peter Winch completa a publicação. Winch contesta muitos pontos do que foi dito por Malcolm e, tanto o entendimento de um, quanto os reparos do outro enriquecem a compreensão das

sutilezas características do pensamento de Wittgenstein. Assim, é certo que podemos ver algumas analogias, ainda que algumas contribuições de Winch nos façam ver, também, a fronteira entre a crítica filosófica e a crença religiosa, especificamente traçada no pensamento do filósofo.

Winch concorda com Malcolm quando este detecta nos escritos de Wittgenstein uma denúncia quanto ao caráter invasivo da explicação. Porém, sente um desconforto em relação à ênfase que ele, Malcom, dá a isso, embora reconheça a importância desse assunto para o tratamento da analogia que ele pensa que Wittgenstein vê entre filosofia e religião. Depois de explicitar uma grande variedade de atividades nas quais a palavra “explicação” transita, Malcolm focaliza particularmente a diferença entre o sentido no qual os cientistas buscam por explicações e o tipo de respostas características dos filósofos. Desse modo, comenta que, enquanto os cientistas exploram as razões ou causas para explicar a ocorrência de vários tipos de evento, a filosofia não é uma ciência empírica. No entanto, desde a antiguidade tem sido dominada pela tradição da explicação. Nesse sentido, a originalidade da proposta filosófica de Wittgenstein se dá, justamente, pela ruptura com a tradição da explicação, na medida em que propõe a descrição de conceitos pela análise do uso das palavras ou expressões nos variados *jogos de linguagem*. O conceito de jogo de linguagem é fundamental no pensamento do segundo Wittgenstein porque se torna um meio de análise que permite *comparar e contrastar* o uso dos conceitos, ao invés de pretender explicar o uso de qualquer conceito em sua *totalidade*. Dizendo de outro modo, na medida em que o jogo de linguagem, como instrumento, permite que vejamos como a construção de conceitos é parte de uma atividade ou de um modo de vida, podemos acompanhar a variação dessa construção no próprio uso que, por sua vez, está sempre ligado a um contexto concreto que forma as bases para essa construção: o jogo de linguagem, assim, provê um lugar para explicações, razões e justificações. Dessa maneira, quando na filosofia, a lógica alcançou o patamar de linguagem ideal, os filósofos ficaram, de certa forma, presos à idéia de estabelecer “condições necessárias e suficientes”¹⁰⁸ para validar a qualidade da explicação, porque isso era uma espécie de garantia dentro da lógica para

¹⁰⁸Essa expressão passou a fazer parte do jogo de linguagem dos filósofos que trabalhavam com a lógica porque ela estava ligada à visão de que era necessário estabelecer o mais objetivamente possível as condições “de verdade” para qualquer afirmação.

estabelecer a consequência lógica da explicação no momento em que ela era dada. Do contrário, qualquer explicação seria aceita ou recusada ao acaso, e ninguém nunca saberia, “com certeza”, o que realmente estava sendo dito, ou melhor, se alguma coisa estava, realmente, sendo dita (Winch, no prefácio de *Wittgenstein: a religious point of view?*, 1994).

Para defender a relação da filosofia com a religião no pensamento de Wittgenstein, Malcolm (1994) procura desenvolver a idéia de que, no pensamento do filósofo, os jogos de linguagem, estando associados a formas de vida, pairam além da explicação, no sentido de que os termos que pertencem à sua inescapável lógica, tais como *justificação, explanação e razão*, só mostram sua consistência, ou seu valor, *dentro, exclusivamente*, dos jogos de linguagem que, por sua vez, são de uma variabilidade imensa. Nesse sentido, a filosofia do segundo Wittgenstein nos faz ver que as explicações cessam, chegam ao fim.

Winch concorda com Malcolm quanto a crítica filosófica de Wittgenstein em relação à obsessão pela explicação (totalizadora), como uma característica especialmente marcante do nosso tempo, a qual expande seu tratamento a outras questões importantes, fora da filosofia, incluindo a religião. Porém, para Wittgenstein, especificamente, a expressão da crença religiosa é, em si mesma, um jogo de linguagem para o qual não faz sentido buscar uma explicação ou justificação racionalista. Assim, seria um erro falar sobre alguma analogia entre a sua filosofia e a religião, na medida em que o seu interesse pelo jogo de linguagem religioso é filosófico. Além disso, segundo Winch, Wittgenstein nunca pensou que convencer os filósofos de que há limites para as explicações bastaria para parar a obsessiva insistência em responder questões irrespondíveis. O trabalho, então, seria o de tornar claras as confusões dentro das quais essas insistências nascem. E, assim, chegar à clareza no que diz respeito aos limites da explicação seria, no máximo, uma etapa do caminho.

Winch insiste nesse ponto porque, para ele, Malcolm, por vezes, deixa a impressão de que o principal objetivo de Wittgenstein, ao criticar nossa busca por explicações, seria o de nos fazer ver a futilidade disso e, então, guiar nossa atenção para os fenômenos em si mesmos e, desse modo, despertamos para uma espécie de deslumbramento frente à sua existência. Para Winch, isso é importante no contexto geral da argumentação de Malcolm porque este atribui um sentido quase religioso ao espanto maravilhado que o próprio Wittgenstein frequentemente

expressou frente à infinita variedade de formas de vida humanas. Winch concorda que há motivos para se pensar na atitude de Wittgenstein desse jeito, sobretudo em alguns contextos pelo menos. Porém, para ele não há base para nenhuma sugestão de que o propósito da investigação filosófica de Wittgenstein estivesse diretamente voltado para o despertar de algum sentimento religioso. Assim, para Winch, Wittgenstein não pensa no fim da explicação em relação a alguma coisa que estaria além dela. A explicação cessa por várias razões, contingentes e pragmáticas: talvez por uma necessidade prática de ações, talvez porque confusões que, originalmente, tenham orientado a busca por explicações tenham evaporado... De todo modo, a questão de se pensar se a busca por explicações deve cessar depende da espécie de questão que está sendo feita.

Edwards (1982), no entanto, não fica constrangido em qualificar como religiosa a noção de Wittgenstein em relação ao que seria o *sólido entendimento humano*. Para ele, a insatisfação de Wittgenstein com a tradição filosófica é mais profunda do que aquela que motiva a visão pragmática, pois nela há uma sensibilidade na qual o *mistério* é um componente essencial. Em alguns aforismos, Wittgenstein mostra a mesma impaciência com a tradição filosófica que podemos reconhecer no pragmatismo, quando, por exemplo, considera que os problemas da filosofia se devem a uma série de castelos de ar erguidos sobre fundações lingüísticas equivocadas. Assim, uma vez que esses erros sejam retificados, os problemas deixam de existir. Ou seja, no caso de que nós possamos reconhecer a arbitrariedade e a triste consequência de tomar o conhecimento como uma representação literal da realidade, podemos abandonar de pronto esse modelo, no sentido que ele foi um erro que nós não estamos, para sempre, fadados a cometer. No entanto, para Wittgenstein, a questão não é simples: nosso pensamento, estando arraigado a certas “ilusões gramaticais” não se desvencilha, simplesmente, porque as reconhece como um erro. Elas funcionam em nós como superstições, que não apenas mostram nossas respostas a algumas coisas que nos provocam forte impressão: elas respondem a isso com uma tentativa mágica de controle¹⁰⁹. Dessa maneira, o que caracteriza a superstição é a tentativa

¹⁰⁹Segundo Edwards, Wittgenstein discute a interpretação de Frazer, um antropólogo, que considera como mágico o ritual em que uma pessoa golpeia o retrato de seu inimigo. Para o antropólogo, essa pessoa supõe uma certa eficácia nesse ritual e, por isso, ele o considera mágico, visto que, a seu ver, funciona como uma tentativa de realizá-lo para alcançar fins específicos, no caso, a morte do inimigo. Esse ritual é classificado por Frazer como “primitivo”, na medida em

inadequada de invocar meios mágicos para controlar alguns fenômenos que, por sua própria natureza, mostram a ineficácia desses meios. Para Edwards (1982), Wittgenstein considera a teoria filosófica baseada na representação como uma superstição que vive nos assombrando e, para enfrentar o seu poder sobre o nosso pensamento, é preciso encará-la mais profundamente do que como, simplesmente, um erro.

Edwards também se remete ao “espanto” de Wittgenstein em relação à existência do mundo, ao declará-lo como uma experiência pessoal na conferência sobre ética. Aqui, Edwards faz uma interessante conexão: para ele, a *racionalização-como-representação* seria uma resposta supersticiosa da teoria filosófica a esse espanto.

Já vimos que quando Wittgenstein menciona a experiência de *ver o mundo como um milagre*, na conferência sobre ética, ele, ao mesmo tempo em que reconhece uma dimensão misteriosa nessa experiência, a constata como algo que não poderia ser abordado cientificamente. Assim, naquela ocasião, o filósofo, ao mencionar aquela experiência como exemplo, deixa claro que uma sensibilidade ética, capaz de entender e fazer julgamentos de valor absolutos, seria uma sensibilidade aberta ao *milagre*. Nesse sentido, o “espanto” diante da existência do mundo produziria deslumbramento e humildade, ou seja, sentimentos éticos e não curiosidade científica. Quando se opera a mudança no pensamento de Wittgenstein, vê-se que, em sua filosofia tardia, o seu silêncio mostra coerência com a compreensão, talvez mais profunda, da dimensão misteriosa do mundo. Para Edwards, tal compreensão, tendo se aprofundado, tornou o filósofo mais relutante em falar sobre isso no contexto da filosofia, no qual provavelmente seria mal compreendido, afinal, a visão do mundo como um milagre mostra-se, obviamente, contrária ao espírito da filosofia metafísica ocidental. Essa tradição filosófica tende a negar a dimensão misteriosa das coisas do mundo, transformando o mistério em enigma, ou seja, num problema a ser resolvido, tarefa que, por sua vez, conta com o esforço da nossa capacidade intelectual.

que não há nada que explique, cientificamente, a conexão entre o ritual e o fim a que ele se destina.

Wittgenstein, porém, sugere uma outra maneira de entendê-lo: ele poderia ser visto como *religioso*, no sentido de que sua realização não tinha a intenção de produzir nada, a não ser alguma satisfação no próprio ritual, como um ato de reconhecimento, mais do que de coerção. Desse modo, não o consideraria como uma superstição, ao contrário de Frazer.

Na linha de argumentação de Edwards, o *sólido entendimento humano* imaginado por Wittgenstein é uma alternativa à visão do mundo como um enigma a ser decifrado. Como foi dito acima, Edwards considera que a *racionalidade-como-representação* e, portanto, que a cultura metafísica que ela constitui, é uma resposta supersticiosa ou mágica à constatação da existência do mundo, a qual gerou muito mais tentativa de controle do que simples reconhecimento. Para dizer de outro modo, diante da concreta realidade das coisas, nós, ocidentais, reagimos, freqüentemente, com curiosidade e não com perplexidade. Nesse sentido, o mundo, como um alvo, fica submetido à nossa vontade e ao nosso entendimento. A *racionalidade-como-representação*, ou a noção de que pensar é o caminho para apreender as coisas como elas são, anda de mãos dadas com a vontade de poder e com uma forma de vida formada por essa vontade. Para Edwards, a aversão de Wittgenstein em relação a essa tradição filosófica é a mesma dirigida à sua mágica, supersticiosa e irreligiosa forma de vida, ou seja, é a expressão de um compromisso religioso, que se mostra numa fundamental e penetrante postura em relação a realidade em suas várias formas, uma postura que trata o mundo como um milagre, como um objeto de amor, não da vontade. O *sólido entendimento humano* seria a marca desse amor que, por sua característica, nunca literaliza nenhuma percepção: o amor está sempre pronto a ir mais fundo, a ver através do que quer que já tenha sido visto. Partindo da perspectiva de uma atenção amorosa, nenhuma história está para sempre acabada, nenhuma profundidade foi completamente sondada, ou por outra, o mundo é visto como um milagre, como um mistério e esse olhar reverente toma todas as coisas como sagradas, variadas, de profundidade inesgotável.

O jogo de linguagem de Edwards é sedutor e, sem dúvida, pode ser contestado. No entanto, penso que abre alguns caminhos que parecem estar implícitos na filosofia de Wittgenstein, na medida em que a ruptura no pensamento do filósofo desfaz, na atividade de pensar, a separação entre razão e sensibilidade. Quando Wittgenstein passa a enxergar a lógica como uma linguagem entre outras, ou seja, como um jogo de linguagem que tem fins específicos, percebe que a possibilidade de construção dos jogos de linguagem é praticamente sem limites, posto que eles nunca se descolam do fluxo variável e ininterrupto da vida. A compreensão filosófica do segundo Wittgenstein, ao reconhecer a complexidade das coisas do mundo em sua extrema variabilidade,

promove, por assim dizer, uma *desaceleração* do olhar em relação a esse mundo. Necessariamente, esse olhar torna-se mais atento, cuidadoso, preocupado em captar a realidade quase imperceptível das coisas. Para Edwards, essa concepção é religiosa em sua sensibilidade, o que o faz lembrar da sensibilidade do artista, para quem, também, o mundo é um milagre, uma ocasião para o espanto e não para a curiosidade. O poeta, por exemplo, na tentativa de expressar a realidade do mundo, está sempre se elevando e se desprendendo de um sem número de imagens, pois nenhuma deve se cristalizar como uma imagem final da realidade que ele tem diante dos olhos. Sua manifestação não tem como intenção dominar o mundo, pelo contrário, ele quer ser o lugar em que o mundo tenha seu próprio lugar e, nesse sentido, sua vontade não é narcisista: ela o faz tornar-se invisível para dar visibilidade ao mundo, pois quer ser o espaço em que o poema possa acontecer.

Para Edwards, o trabalho de Wittgenstein apresenta similaridades com o trabalho da arte no que toca à sua sensibilidade diante da tarefa de desconstruir e construir sentidos e, assim, manter uma certa e essencial distância de qualquer afirmação: a constante liberdade de se afastar do que é, à primeira vista, percebido, oferece a oportunidade de que se possa ver a si mesmo através do que é visto. Nesse sentido, essa liberdade empresta um tom de voz ao que é dito que mostra a consciência de si mesmo na atividade limitada de revelar a realidade.

Edwards não quer que parem mal entendidos em relação à sua visão: ela não despreza nem denigre a atividade intelectual na interpretação da realidade do mundo, mas aproxima o pensar de uma certa forma de amar. Nessa forma, pensar se transforma numa extraordinária atenção para o que está diante de nós. Tal atenção, ao exigir todo nosso cuidado e reconhecimento em relação ao inacabamento da nossa tarefa de descoberta, exige a aplicação de todos os poderes da nossa mente. Dessa maneira, nossa boa vontade não é suficiente para fazer frente à realidade que temos diante de nós: um paciente, flexível e extenuante trabalho espera a nossa adesão ao compromisso de construir o sólido entendimento humano, para o qual já não se trata de heroicamente superar o mundo e, sim de, com reverência, se dedicar à sua revelação. Nesse sentido, não há uma longa distância entre o trabalho duro do artista e do cientista, na medida em que o trabalho do cientista pode se tornar uma ocasião de júbilo e não de exaltação de si mesmo. Assim, seria um grave erro imaginar que a visão do sólido

entendimento humano possa desconsiderar o trabalho rigoroso, necessário a qualquer tipo de pensamento, seja ele artístico, filosófico ou científico. Cada um deles deve construir sua qualidade própria de atenção para cumprir o compromisso com a especificidade de sua tarefa.

Para descrever o que chamou de dimensão religiosa do pensamento de Wittgenstein, Edwards acabou por dar forma a muitas impressões difusas que a singularidade da reflexão do filósofo nos provoca e isso, de alguma maneira, responde ao que parece ter sido o desejo do próprio Wittgenstein: que o seu pensamento fosse um convite ao pensamento do leitor que, como resposta a esse convite, fosse se envolvendo com o exercício da própria reflexão. Nesse sentido, a qualidade de sua reflexão se espalhou em várias direções. Como nos diz Von Wright (1984), em Wittgenstein os contrastes se encontram e não se deve tentar entendê-lo em toda sua rica complexidade: ela nos convida e ao mesmo tempo resiste à nossa ânsia por um claro entendimento.

Wittgenstein e Bakhtin se encontram em um conto de Dostoievski

Durante o tempo em que procurava alguns caminhos para desenvolver o tema desse estudo, em meio às leituras que fazia experimentei a feliz surpresa de encontrar no artigo de Raïd (2004), *Wittgenstein e Dostoïevski: l'exploration formelle de la subjectivité*, uma aproximação entre Wittgenstein e Bakhtin (!). A autora, após comentar que Wittgenstein era um grande leitor de Dostoievski, parte de *Notas do subterrâneo*¹¹⁰, um conto desse autor, para desenvolver o seu texto. Ela encontra no livro de Bouwsma (2001), *Conversations avec Wittgenstein*¹¹¹, comentários do filósofo sobre o conto, que mostram, tanto o seu interesse pela questão da experiência subjetiva, quanto um reconhecimento da literatura como uma possível fonte de conhecimento e revelação em relação a essa mesma experiência.

O conto, que apresenta um homem num aparente estado de confissão, revela, na forma mesma em como esta se dá, a singularidade subjetiva da personagem. Em *Notas do subterrâneo*, o homem se apresenta frente ao seu

¹¹⁰Este é o título da tradução para o francês. A tradução de Schnaiderman para a edição em português de 2000 pela Editora 34 é *Memórias do subsolo*.

¹¹¹Na edição americana o título é *Wittgenstein: conversations 1949-1951*, 1986.

próprio caráter, ao expressar um vai e vem patológico de dizer e se desdizer, mostrando a resistência provocadora de assumir qualquer traço de caráter, pois as determinações só são postas para serem logo recusadas.

Segundo os registros de Bouwsma (1986), das discussões que houve entre ele e Wittgenstein sobre *Notas do subterrâneo*, para o filósofo, essa patologia reside na atitude do herói em relação a si mesmo, ou seja, nas próprias considerações que expressa ao fazer sua “confissão”. Wittgenstein chama atenção para o fato de que não se trata de desconhecimento ou ignorância do homem do subterrâneo quanto as suas próprias características ou traços. Na verdade, nenhuma descrição que faz dele mesmo resiste frente a atitude que ele adota em relação a ela: no final das contas tudo se desfaz, ou por outra, toda afirmação de dissolve, na medida em que sua própria reflexão se apresenta num ritmo intenso, sem que a produção de sentido consiga um mínimo de estabilidade no que diz respeito a poder assumir qualquer aspecto característico de sua personalidade.

Raíd lembra que a filosofia da psicologia de Wittgenstein, que explora as formas gramaticais da subjetividade, distingue entre *conhecer* (no caso do conto, descrever um caráter) e *manifestar* à consideração do outro ou de si, uma certa atitude e, para essa autora, a análise de Bakhtin quanto a forma dos romances de Dostoievski, traz contribuições que vão na direção do interesse filosófico de Wittgenstein.

Como já vimos anteriormente, Bakhtin ressalta, no romance de Dostoievski, sua forma eminentemente dialógica, a qual tem por objetivo manifestar o ponto de vista ou “voz” da personagem, por oposição às suas determinações sociais e/ou psicológicas. Nesse caso específico, o homem do subterrâneo é puro ponto de vista sobre ele mesmo, ao mostrar sua recusa por diversas determinações, uma após outra¹¹². Nesse sentido, segundo Bakhtin, esse romance, em sua particularidade, pode ser visto como um verdadeiro tratado da personagem: uma patologia que manifesta seus traços formais pela via da

¹¹²No prefácio à edição em português, Schnaiderman comenta que Bakhtin, em sua magistral análise desse romance, mostrou como sua composição, na forma de uma confissão, se construiu na expectativa da palavra do outro, ao deixar subtendido que o homem do subterrâneo polemiza com autores e opiniões correntes do seu tempo. Para Schnaiderman, o homem do subterrâneo manifesta traços de um filósofo pois, “construído pelo autor com um acúmulo de traços negativos, ele é, também, o seu porta-voz no ataque ao racionalismo e à mentalidade positivista. E é ainda seu porta-voz na briga com os defensores do ‘princípio econômico’, que propugnavam um desenvolvimento burguês para a Rússia, enquanto Dostoievski apontava para o que havia de anti-humanista nessa posição”. (Schnaiderman, 2000, p. 7)

experiência literária. O valor do homem do subterrâneo, como modelo, está na sua impossibilidade de assumir qualquer determinação, o que apresenta, assim, uma certa maneira de coordenar a sua voz a tantas outras, também constituintes da experiência subjetiva. Para dizer de outro modo, essa incapacidade, pode-se dizer, patológica, de aceitar qualquer determinação como própria, explicita a qualidade singular de sua produção subjetiva.

Raïd comenta que, no âmago da polifonia que constitui o romance de Dostoievski, os personagens aparecem todos sob o título de voz. Isso significa que os acontecimentos que se produzem no mundo do romance, bem como seus outros personagens, aparecem a partir de diferentes vozes, não só exteriores a ela, apresentadas do ponto de vista de um autor onisciente, que seria, então, o único sujeito verdadeiro do romance. Ou seja, na forma do romance monológico as personagens são objetos determinados do discurso, irresponsáveis por sua própria aparição. Nessa forma, a personagem coincide com um conjunto de determinações às quais, justamente, vemos o homem do subterrâneo recusar. Já na forma dialógica, a personagem pode apresentar essas mesmas determinações, mas elas aparecem a partir do seu ponto de vista, surgindo, assim, a possibilidade de que nem sempre ela as aceite, o que mostra, recorrentemente, a personagem desse conto. Assim é que, dentro da forma mesma do romance, podemos encontrar a diferença entre dois modos de se conceber a pessoa: segundo suas determinações objetivas, ou segundo seu estatuto de sujeito. Para Bakhtin, esse inacabamento formal da personagem recebe, no romance de Dostoievski, uma interpretação ética, na medida em que, como ponto de vista, a pessoa humana permanece inacabada: ela não é jamais caraceteorologia pura, ela tende a ultrapassar suas condições (Raïd, 2004, p. 123).

Wittgenstein não fez nenhuma análise que tivesse caminhado nessa direção, apesar de, desde o *Tractatus*, segundo Raïd, ter usado como estratégia para abordar a subjetividade, a de buscá-la dentro da forma do discurso. Já vimos que o segundo Wittgenstein chama de *gramatical* a essa forma que diz respeito às regras de produção sentido. Essas, por sua vez, exigem uma compreensão diferente, se comparadas à forma lógica no sentido estrito, pois esta se mostra insuficiente, ao levar em conta, somente, a constância específica de sua formação gramatical.

Ao fazer sua crítica ao solipsismo, Wittgenstein defende que a relação consigo mesmo e com o outro não é, em primeiro lugar, da ordem do conhecimento. Esta posição formal se manifesta em Dostoiévski na sua recusa em objetivar a personagem e apresentá-la como objeto de um conhecimento externo não dialogizado (Raïd, 2004). Mas, para entender o desenvolvimento da argumentação de Wittgenstein, bem como sua diferença em relação à de Bakhtin, é preciso voltar um pouco atrás.

Wittgenstein, para tratar das questões relativas à subjetividade, mantém-se fiel ao seu método de investigar a lógica da linguagem que usamos, nesse caso específico, a lógica dos enunciados feitos na primeira pessoa do singular. Já vimos que o filósofo busca entender a dinâmica que permite a expressão de sensações e, para ele, trata-se de uma prática que é aprendida. Ele parte da dor, uma sensação bem primitiva. E, assim, declara nas *Investigações filosóficas*:

“Como é que as palavras se *relacionam* com as sensações? — Não parece haver nisso nenhum problema; pois não falamos diariamente de sensações e lhes damos nomes? Mas, como se faz a ligação do nome com o denominado? É o mesmo que perguntar: como é que um homem aprende o significado dos nomes das sensações? — por exemplo, da palavra ‘dor’. Uma possibilidade seria: as palavras estão vinculadas à expressão original e natural, e são colocadas em seu lugar. Quando uma criança se machuca, ela grita; os adultos consolam-na e ensinam-lhe exclamações e, mais tarde, frases. Ensinam à criança um novo comportamento de dor.

‘Então você está dizendo que a palavra dor significa propriamente grito?’

— Pelo contrário; a expressão verbal substitui o grito e não o descreve” (Wittgenstein, 1996, p. 123-124).

Wittgenstein quer nos fazer ver que as expressões naturais e os padrões de comportamento primitivo, como o grito, nesse exemplo, permitem o ensino dos nomes das sensações. Desse modo, como nos explica Faustino (1995), essa ligação *interna* ou *conceitual* não se dá por meio de uma função lógica: ela apresenta uma relação imediata, automática, sem nenhuma intermediação lógica, resultante de reflexão. No que diz respeito à aprendizagem dos nomes das sensações, ou seja, a ligação interna entre o comportamento primitivo e o comportamento verbal se dá na substituição de um pelo outro: embora mais elaborado, o comportamento verbal surge para cumprir a mesma função expressiva do comportamento primitivo. Como já foi visto, o filósofo dá uma atenção particular ao aprendizado da criança quando ela começa a falar pois, nesse

momento, o que se vê são reações claras e transparentes que formam as bases para os variados jogos de linguagem os quais, ao longo do tempo, vão crescendo em complexidade. Assim, nessa regra simples de substituição do grito de dor pela expressão verbal da dor, condensa-se todo o ensino do jogo de linguagem que Wittgenstein denomina *exteriorização*. Nesse sentido, para ele, a compreensão das expressões lingüísticas, que expressam sensações ou afetos, não são da ordem de conceitos epistêmicos como os de conhecimento, critério, justificação etc. Quando tais conceitos (numa compreensão equivocada) são aplicados no caso da expressão das próprias sensações, eles supõem, implicitamente, o modelo do objeto material externo. Assim, se devo *reconhecer* qual sensação eu sinto (dor ou prazer), tal como eu reconheço algum objeto, deveria ser possível que este reconhecimento pudesse fracassar, exatamente, como no caso do objeto material. Mas é claro que não se pode enganar sobre as próprias sensações: “Ninguém pode, em absoluto, dizer de mim (a não ser por brincadeira) que eu sei que sinto dores. O que quer dizer isto — a não ser que eu sinto dores?” (Wittgenstein, 1996, p. 124) Mas, nessa linha de pensamento, o filósofo avança para problematizar a afirmação solipsista de que eu tenho um conhecimento direto de mim mesmo e um conhecimento indireto do outro. Wittgenstein desenvolve essa questão difícil de modo complexo para problematizar a exaltação da vida interior como uma experiência privada. Como nos diz Laugier (2004), contrariamente a certas caricaturas, Wittgenstein nunca quis negar a existência estados subjetivos, processos internos, psíquicos etc. Ele se interessou por eles e procurou investigá-los, focalizando o que nós dizemos no uso da nossa linguagem: “Todo signo, *sozinho*, parece morto. O *que* lhe confere vida? — Ele está *vivo* no uso. Ele tem em si o hálito da vida? Ou é o *uso* o seu hálito?” (Wittgenstein, 1996, p. 173)

Laugier (2004) se remete ao primeiro parágrafo das *Investigações filosóficas*¹¹³, a seu ver, um dos começos mais estranhos da história da filosofia, para dizer que lá se acham todos os temas do livro, quais sejam, a aprendizagem

¹¹³O livro começa com uma citação de Sto. Agostinho, em *Confissões*, na qual ele conta como aprendeu a falar: “Quando os adultos nomeavam um objeto qualquer voltando-se para ele, eu compreendia que o objeto era designado pelos sons que proferiam, uma vez que queria chamar a atenção para ele. Deduzia isto, porém, de seus gestos, linguagem natural de todos os povos, linguagem que através da mímica e dos movimentos dos olhos, dos movimentos dos membros e do som da voz anuncia os sentimentos da alma, quando esta anseia por alguma coisa, ou segura, ou repele, ou foge. Assim, pouco a pouco eu aprendia a compreender o que designam as palavras que eu sempre de novo ouvia proferir nos seus devidos lugares, em diferentes sentenças. Por meio delas eu expressava os meus desejos, assim que minha boca se habituara a esses signos.”

da linguagem, a comunidade lingüística e construção da significação. Aparece, assim, uma concepção de linguagem como *acordo* dentro de uma comunidade, a qual nos lega uma herança pela aprendizagem na prática do uso. Porém, segundo essa autora, nesse começo das *Investigações filosóficas* se descobre uma outra temática menos evidente: aquela do sujeito, da voz e da expressão do desejo. O afastamento dessas duas temáticas, para a autora, faz com que a realidade da primeira funcione como uma refutação da segunda, ou seja, as regras lingüísticas que mostram acordos construídos intersubjetivamente, parecem negar a possibilidade da voz subjetiva. Laugier propõe a abordagem desses temas em conjunto para que se possa enfrentar a tensão, ao pensar de que maneira a voz subjetiva pode ser “minha voz” e, ao mesmo tempo, aquela da linguagem da qual é herdeira¹¹⁴.

O tema da confissão, segundo ela, poderia fazer emergir uma nova interpretação da subjetividade no pensamento de Wittgenstein. Nesse sentido, explicitar o conceito de “exteriorização” é essencial para compreender o que Wittgenstein chama de acordo sobre a forma de vida. Aqui, também é interessante ver como Bakhtin aborda essa questão, num período em que seu pensamento apresenta um tom mais fortemente sociológico ou marxista, ao falar da fome, como sensação:

“A atividade mental do nós permite diferentes graus e diferentes tipos de modelagem ideológica.

Suponhamos que o homem faminto tome consciência de sua fome no meio de uma multidão heteróclita de pessoas igualmente famintas, cuja situação se deve ao acaso (desafortunados, mendigos, etc.). A atividade mental desse indivíduo isolado, sem classe, terá uma coloração específica e tenderá para formas ideológicas determinadas, cuja gama pode ser bem extensa: a resignação, a vergonha o sentimento de dependência e muitas outras tonalidades tingirão a sua atividade mental. As formas ideológicas correspondentes, isto é, o resultado dessa atividade mental, serão, conforme o caso, ou, o protesto individualista do mendigo, ou a resignação mística do penitente.

Suponhamos agora que o faminto pertença a uma coletividade onde a fome não se deve ao acaso, onde ela é uma realidade coletiva, mas onde entretanto não existe vínculo material sólido entre os famintos, de forma que cada um deles passa fome isoladamente. É essa, freqüentemente, a situação dos camponeses. A coletividade (o ‘mir’) sente a fome, mas os seus membros estão materialmente isolados, não estão ligados por uma economia comum, cada um suporta a fome no pequeno mundo fechado de sua própria exploração. Em tais condições, predominará uma consciência da fome feita de resignação, mas desprovida de

¹¹⁴A autora encontra pistas na leitura de *Les voix de la raison*, ou *Claims of reason*, na edição em inglês, de Stanley Cavell.

sentimento de vergonha ou de humilhação: cada um diz a si próprio: ‘Já que todos sofrem em silêncio, eu também o farei’. É sobre um tal terreno que se desenvolvem os sistemas filosóficos e religiosos fundados sobre o fatalismo e a resignação na adversidade (os primeiros cristãos, os tolstoianos, etc.).

De maneira completamente diferente será experimentada a fome pelos membros de uma coletividade unida por vínculos materiais objetivos (batalhão de soldados, operários reunidos no interior da usina, trabalhadores numa grande propriedade agrícola de tipo capitalista, enfim toda uma classe social desde que nela tenha amadurecido a noção de ‘classe para si’). Nesse caso, dominarão na atividade mental as tonalidades do protesto ativo e seguro de si mesmo; não haverá lugar para uma mentalidade resignada e submissa. É aí que se encontra o terreno mais favorável para um desenvolvimento nítido e ideologicamente bem formado da atividade mental” (Bakhtin,1995, págs.115 e 116).

Na citação acima, vemos que o forte colorido marxista¹¹⁵ da compreensão bakhtiniana nessa fase, parece promover um certo apagamento da experiência subjetiva, na medida em que a enxerga, nesse exemplo, como uma espécie de porta-voz de uma experiência coletiva. Porém, ao privilegiar a experiência mental do nós (para usar o jogo de linguagem do próprio Bakhtin) em sua análise, ele não a considera uma atividade de caráter primitivo ou indiferenciada. Pelo contrário, concebe-a como uma atividade que, ao proporcionar a multiplicidade ideológica, faz crescer o grau de consciência individual. Desse modo, argumenta que, quanto mais organizada e múltipla for a comunidade no seio da qual o indivíduo vive e organiza suas experiências, mais claro e enriquecido será seu mundo interno.

Wittgenstein desenvolve a questão de outro modo: para ele, na qualidade de uma expressão na primeira pessoa do singular, uma exteriorização “traz à expressão” as vivências internas de quem a emite, tais como sensações, desejos, crenças, intenções, sentimentos. Acontece que o próprio ato de exteriorização neutraliza o aspecto essencialmente privado dessas vivências: é na linguagem que essas vivências existem. Assim, o próprio acordo sobre a forma de vida seria impensável sem as exteriorizações, pois seu lugar é em meio a vida de seres humanos que têm sensações, que têm um modo característico de ser e de se

¹¹⁵Nessa fase, havia um grupo de intelectuais e artistas que se juntavam em torno de Bakhtin, conhecido como o "círculo de Bakhtin". Dentre outros, faziam parte desse grupo Volchínov, professor de música, e Medviédiev, empregado de uma editora, que se tornaram alunos, grandes amigos e admiradores de Bakhtin. Quando em 1923, o filósofo ficou doente e sem poder trabalhar sistematicamente, seus dois amigos, interessados em divulgar suas idéias, além de ajudá-lo financeiramente, oferecem seus nomes a fim de facilitar a publicação de suas primeiras obras. Assim, *Freudismo*, em 1927 e *Marxismo Filosofia da Linguagem*, em 1929, foram dois livros que saíram sob o nome de Volochínov. Na época, o segredo sobre a autoria foi bem guardado mas, em 1973, um filologista, também aluno e amigo de Bakhtin, confirmou que ele realmente fora o autor dos livros (cf. em Albuquerque, 1998).

comportar, que podem alargar sua compreensão em relação a elas, justamente, no ato de expressá-las... Nessa linha de pensamento, a idéia de confissão ilumina a compreensão que se pode ter sobre a relação entre o “interior” e o “exterior”: o único acesso ao interior é exterior (por meio da linguagem como prática social intersubjetiva) mas, ao mesmo tempo, o exterior não tem sentido, senão em relação ao interior que o exprime (Laugier, 2004, p. 113).

De maneira desconcertante, Wittgenstein problematiza a idéia de que temos um acesso privilegiado às nossas próprias sensações, ao sugerir que não as conhecemos melhor do que as sensações de alguém. Porém, essa problematização está ligada à gramática da *exteriorização*, que não possui conteúdo cognitivo. Nela, o “eu” projeta-se num movimento irrefletido e nesse “lançar-se”, busca o enlace, o apoio interativo. Como extensão lingüística de um comportamento pré-lingüístico (lembramos-nos do grito), a exteriorização não aparece como resultado do pensamento, ou seja, o uso da linguagem verbal, aí, não exige reflexão ou algum tipo de operação mental, mas um comportamento lingüístico imediato, *pré-reflexivo*. É nesse sentido que podemos entender a problematização de Wittgenstein quanto ao acesso privilegiado às minhas próprias sensações em relação às de qualquer pessoa. Como nos ajuda a entender Faustino,

“Ao gritar, o sujeito não reflete sobre si mesmo; nem conhece a si mesmo, mas tão-somente exterioriza-se para que o outro — este sim — o conheça e conheça o seu estado.

O eu só tem sentido como insuficiência de si, o seu precipitar-se expressa uma necessidade de completude. A exteriorização é um ato de linguagem que chama a alteridade e busca compreensão. Uma exteriorização não compreendida, sem resposta é como um ato nulo. É nesse sentido que a gramática de exteriorização, na qualidade de proposição psicológica na primeira pessoa do singular invoca a gramática das proposições psicológicas na terceira pessoa: uma exteriorização só se torna um *jogo de linguagem* se puder ser compreendida por uma outra pessoa” (Faustino, 1995, p. 65-66).

Ao encararmos esta espécie de equivalência desconcertante em termos de conhecimento, entre a primeira e a terceira pessoa, Laugier traz à tona a dificuldade que temos em relação a nossa própria vida interior: “Se eu escutasse as palavras saírem de minha boca, eu poderia dizer que alguém fala em minha boca”. (Wittgenstein, segundo Laugier, 2004, p. 111) Trata-se, então de problematizar, *conjuntamente*, tanto a certeza da primeira pessoa quanto a incerteza da terceira.

Para Laugier, o interesse de Wittgenstein é enorme no que diz respeito à diferença de uso entre a primeira e a terceira pessoa, ou seja, a essa idéia, ao mesmo tempo trivial e problemática, de não ter a mesma relação comigo mesmo e com os outros:

“Eu tenho uma atitude inteiramente diferente em relação às minhas palavras e as das outras pessoas.

Eu não as escuto de modo a aprender algo de mim mesmo. Elas têm uma relação completamente diferente em relação às minhas ações que às ações dos outros.

Minhas palavras são paralelas às minhas ações, as suas às deles.

Uma coordenação *diferente*" (Wittgenstein, segundo Laugier, 2004, p.115).

Para Laugier, Wittgenstein não tem o objetivo de questionar o caráter privado das vivências subjetivas, mas, sim, problematizar a idéia de que essa privacidade seja uma questão de conhecimento e, então, de segredo. Dessa maneira, a passagem em que “se escuta as palavras que saem da própria boca” poderia ser compreendida como um apelo para que *se queira dizer o que se diz*, ou seja, que se tenha uma atitude, uma disposição ou um comportamento particular em relação às próprias palavras, como parece indicar Wittgenstein. Aqui, a autora, apoiando-se em Cavell, retoma a questão da linguagem privada de modo diferente, ao dizer que o problema não é o de não poder exprimir ou exteriorizar o que há no meu “interior”; o problema é o de *não querer dizer isto que eu digo*. Assim, se descobre uma fonte da idéia de linguagem privada: não uma dificuldade de conhecer (a exteriorização não é um problema de conhecimento), mas uma recusa de dizer, de dar acesso, de se expor ao exterior. Daí as seduções da idéia de “privado”, pois preferimos a idéia de que ele é segredo, ao invés de investigar a natureza dessa privacidade que deve ser apreendida a partir da possibilidade de expressão. Aqui, o mito do “privado” dá lugar e se transforma no mito da *inexpressividade*. Essa idéia de inexpressividade confirma a ansiedade da expressão, ou seja, a *naturalidade* mesma da passagem do interior para o exterior, como se nessa passagem, precisamente, houvesse uma perda do controle daquilo que eu *quero dizer*, e, então, por isso, “um som inarticulado”, inexpressivo, fosse, talvez, preferível à expressão dotada de sentido. Assim, aceitar a expressão é aceitar a realidade do “querer dizer”, reconhecendo nessa atividade que as nossas expressões apresentam a relação do interior com o exterior, na medida em que

elas estão em nós, na medida em que nós estamos nelas. Tal aceitação, assim reconhecida, significaria compreender a expressão como igualmente interior, pois ela *me* exprime *e* exterior, ela me expõe. É o que nos mostra, lindamente, Clarice Lispector em seu trabalho de procurar *Como se chama*:

"Se recebo um presente dado com carinho por uma pessoa de quem não gosto — como se chama o que sinto? Uma pessoa de quem não se gosta mais e que não gosta mais da gente — como se chama essa mágoa e esse rancor? Estar ocupada, e de repente parar por ter sido tomada por uma desocupação beata, milagrosa, sorridente e idiota — como se chama o que se sentiu? Até hoje só consegui nomear com a própria pergunta. Qual é o nome? e este é o nome" (Clarice Lispector, 1999 b, p. 21).

Para Laugier (2004), podemos supor que a subjetividade, em Wittgenstein, existe exatamente como uma voz, igualmente interior (eu a digo) e exterior (eu a compreendo). Ela pode ser a voz comum do nosso entendimento, ou seja, de nosso acordo *dentro* da linguagem, porém ela é a minha, ou uma das minhas, como também nos mostra Clarice, no sentido trivial (factual e fatal), do mesmo modo que meu corpo é meu. No pensamento do filósofo, não há lugar para uma espécie de autoridade do sujeito em sua gramática da primeira pessoa, na medida em que a voz subjetiva é atravessada por nosso *uso coletivo* da linguagem como prática social, a qual, inclusive, estabelece os parâmetros para sua compreensão. Assim, a questão seria, então, a de suportar a inevitável extensão da minha voz (na sua singularidade), o que nos permite voltar ao homem do subterrâneo do romance de Dostoiévski que, numa espécie de grito, se põe em confissão:

"E de onde concluíram todos esses sabichões que o homem precisa de não sei que vontade normal, virtuosa? Como foi que imaginaram que ele, obrigatoriamente, precisa de uma vontade sensata, vantajosa? O homem precisa unicamente de uma vontade *independente*, custe o que custar essa independência e leve aonde levar. Bem, o diabo sabe o que é essa vontade...

— Ha, ha, ha! Mas essa vontade nem sequer existe, se quereis saber! — interrompeis-me com uma gargalhada. — A ciência conseguiu a tal ponto analisar anatomicamente o homem que já sabemos que a vontade e o chamado livre arbítrio nada mais são do que...

— Um momento, senhores, foi justamente assim que eu mesmo quis começar. Cheguei até a me assustar, confesso. Ainda agora, quis gritar que a vontade depende do diabo sabe do quê, e que talvez se deva dar graças a Deus por isto, mas lembrei-me da ciência e... me detive. E nesse instante comecei a falar. E, com efeito, se realmente se encontrar um dia a fórmula de todas as nossas vontades e caprichos, isto é, do que eles dependem, por que leis precisamente acontecem, como se difundem, para onde anseiam dirigir-se neste ou naquele caso etc. etc., uma verdadeira fórmula matemática, então o homem deixará de

desejar, ou melhor, deixará de fazê-lo, com certeza. Ora, que prazer se pode ter em desejar segundo uma tabela?

[...] — Desculpai-me, senhores, por ter me enredado em filosofias; isto se deu por causa dos meus quarenta anos de subsolo! Permiti-me fantasiar um pouco. Pensai no seguinte: a razão, meus senhores, é coisa boa, não há dúvida, mas razão é só razão e satisfaz apenas a capacidade racional do homem, enquanto o ato de querer constitui a manifestação de toda a vida, isto é, de toda a vida humana, com a razão e com todo o coçar-se. E, embora a nossa vida, nessa manifestação, resulte muitas vezes em algo bem ignóbil, é sempre a vida e não a extração de uma raiz quadrada. Eu, por exemplo, quero viver muito naturalmente, para satisfazer toda a minha capacidade vital, e não apenas a minha capacidade racional, isto é, algo como a vigésima parte da minha capacidade de viver. Que sabe a razão? Somente aquilo que teve tempo de conhecer (algo, provavelmente, nunca chegará saber; embora isto não se constitua consolo, porque não expressá-lo ?), enquanto a natureza humana age em sua totalidade, com tudo o que nela existe de consciente e inconsciente, e, embora minta, continua vivendo” (O homem do subterrâneo, no romance de Dostoiévski, 2000, p. 39-40-41).

A voz do homem do subterrâneo entra em profunda sintonia com a densidade dessa discussão, o que nos faz pensar na pertinência da linguagem da arte quando se trata de abordar a experiência humana em sua complexidade, em suas sutilezas e contradições...

Em *Notas do subterrâneo*, vemos como Dostoiévski compõe sua personagem que, mesmo em confissão, ao expressar sua compreensão e seus sentimentos, tem sua voz atravessada pela palavra do outro. Também Wittgenstein e Bakhtin, ao se oporem a concepções solipsistas para pensar na questão da experiência subjetiva, nos fazem ver que não se pode compreendê-la fora de sua relação como o outro. Assim, ambos partem do caráter indissociável do subjetivo e do intersubjetivo, na medida em que a voz singular tem como suporte um coro de vozes.

Na experiência de expor suas vivências internas, ou seja, ao exteriorizá-las, o homem do subterrâneo, citado como experiência exemplar, não se observa, apenas se exterioriza num gesto. Apresenta-se no gesto de se exteriorizar. Como também nos ajuda a ver Faustino (1995), o conhecimento de alguém se dá por meio de seus gestos, pelo que diz e pelo que faz porém, como o eu que se exterioriza no gesto não pode refletir sobre si, nem observar-se, também não pode conhecer-se: não pode ser, ao mesmo tempo, sujeito e objeto da reflexão, da observação. Assim é que, guiados pela reflexão de Wittgenstein, podemos inferir que o sujeito se dá a conhecer numa exteriorização e, mais ainda, só é possível conhecê-lo na terceira pessoa, ou seja, qualquer conhecimento em relação ao outro

não se compara à formulação de uma hipótese: as manifestações do outro são tratadas segundo o mesmo estatuto da expressão e não segundo um modelo que concebe a inferência de um objeto privado inacessível diretamente. Dito de outro modo, dor ou prazer, como manifestações do outro, são, essencialmente transparentes e no caso de, por vezes, se constatar uma certa opacidade, esta seria considerada como uma possibilidade contingente em meio à acessibilidade geral do outro. Desse modo, a minha aproximação em relação a expressão de alguém não é da ordem do conhecimento, é mais uma atitude, no sentido de que, frente ao outro, estou diante da possibilidade de reagir a partir do que ele mostra como *verdade* ao se expressar.

Faustino nos lembra que Wittgenstein não diz que não há conhecimento de si, mas, sim, que não há “auto-conhecimento” de si. Podemos entender com isso que o conhecimento de si mesmo passa pelo outro, ou seja, conheço a mim mesmo a partir do comportamento do outro em relação a mim. Só nesse sentido é possível o conhecimento de si mesmo: como objeto do conhecimento do outro, mas não como sujeito do conhecimento de si.

Aqui, também é impossível não lembrar de Bakhtin que, ao falar da distância necessária entre o criador/autor e o seu herói nos fenômenos estéticos, parece estar falando para além deles e criando uma concepção filosófica a partir do excedente da visão humana:

“Quando contemplo um homem situado fora de mim e à minha frente, nossos horizontes concretos, tais como são efetivamente vividos por nós dois, não coincidem. Por mais perto de mim que possa estar o outro, sempre verei e saberei algo que ele próprio, na posição que ocupa, e que o situa fora de mim e à minha frente, não pode ver: as partes de seu corpo inacessíveis ao seu próprio olhar — a cabeça, o rosto, a expressão do rosto — o mundo ao qual ele dá as costas, toda uma série de objetos e de relações que, em função da respectiva relação em que podemos situar-nos, são acessíveis a mim e inacessíveis a ele. Quando estamos nos olhando, dois mundos diferentes se refletem na pupila de nossos olhos. [...] O excedente de minha visão, com relação ao outro, instaura uma esfera particular da minha atividade, isto é, um conjunto de atos internos ou externos que só eu posso pré-formar a respeito desse outro e que o completam onde justamente onde ele não pode completar-se. Esses atos podem ser infinitamente variados em função da infinita diversidade das situações em que a vida pode colocar-nos, a ambos, num dado momento” (Bakhtin, 1997, págs. 43-44).

De forma singular, Bakhtin, como um autor que se interessou pela arte, particularmente pela literatura, mostra, em sua compreensão da experiência estética, a força de uma proposta ética no que se refere ao possível conhecimento

que podemos ter de nós mesmos e à construção de um modo de se relacionar com os outros.

Assim se encerra este capítulo. No próximo, a retomada do pensamento de Wittgenstein e Bakhtin virá acompanhada de algumas experiências e reflexões sobre a escola, meu campo de trabalho, com o objetivo de continuar desenvolvendo o tema da experiência subjetiva e sua construção na linguagem como forma de ação, como forma de vida.

3

A expressão de uma experiência que se constrói incessantemente no cenário polifônico da escola

“A linguagem e a vida são uma coisa só. Quem não fizer do idioma o espelho de sua personalidade não vive. E como a vida é uma corrente contínua, a linguagem deve evoluir constantemente. Isto significa que, como escritor, devo prestar contas de cada palavra e considerar cada palavra o tempo necessário até ela ser novamente vida. O idioma é a única porta para o infinito, mas infelizmente está oculto sob uma montanha de cinzas”. (Guimarães Rosa)

Nesse capítulo continuarei a desenvolver o tema da experiência subjetiva, como construção inacabada, articulado ao meu trabalho na escola, um lugar que, sem dúvida, me impressionou a ponto de ir em busca de bases teóricas que pudessem compreendê-lo sem desconsiderar sua dinâmica complexa e desafiadora.

A lembrança de uma cena: a presença singular de Vitor

Na escola, o trabalho cotidiano dá oportunidade a muitas conversas, muitos encontros e, por vezes, uma conversa informal nos surpreende ao fazer com que pensemos nele de um modo não habitual. Muito engraçada e, ao mesmo tempo, muito importante pelo que consegue mostrar, essa cena foi contada a mim por uma professora.

Um dia, Vitor, de cinco anos, nosso aluno e filho de um funcionário da escola, se dirigiu à sua professora dizendo que queria mijar. Naquela hora, a professora achou que devia ensiná-lo a falar como as crianças com as quais ele estava convivendo na escola (uma espécie de língua diferente da sua) e, dizendo que ali não se falava mijar, orientou-o para pedir para ir ao banheiro. Alguns dias depois, numa rodinha, Vitor, ao contar alguma coisa para a professora e para o seu grupo, em vez de falar “comendo” pronunciou “comeno”. A professora parou o assunto e, falando alguns verbos no gerúndio, pediu para que ele os repetisse: amando, correndo, brincando... E assim, a cada palavra dita pela professora, Vitor repetia obedientemente. Quando a pequena série acabou a professora o elogiou,

dizendo: — “Viu como Vitor falou tudo direitinho?” Quase imediatamente depois Vitor levantou e disse: _ “E agora eu quero mijar”.

Além de, num primeiro momento, rir junto com a professora, não me lembro do que falamos a partir do que me contou, nem posso atestar nenhuma impressão de que tenha vindo me contar para saber o que eu diria, ou se estaria sentindo algum desconforto, ou se apenas tinha achado muita graça... Porque, então, não me esqueci da cena em si? Lembro-me de que, naquele ano, Vitor tinha recém chegado à nossa escola e estava nos dando muito trabalho, porém, hoje me vejo pensando que, também nós, estávamos dando a ele muito trabalho...

A lembrança dessa cena tem lugar, aqui, por mostrar que na experiência cotidiana e variada dos jogos de linguagem, como ocasiões de muitos encontros em que os sentidos das palavras se produzem, podemos perceber algo de súbito, que pode ser totalmente novo ou que, apesar de nos surpreender, traz à tona antigas questões. Nesse sentido, podemos também achar novas pistas para regular nossas ações, na medida em que, vendo um novo aspecto de algo ou de alguma situação, podemos transformar o que fazemos para aproximar ou reaproximar as nossas ações das nossas intenções. Isso porque, nossas intenções, mesmo quando estão claramente definidas, costumam perder a clareza, ou vigor no fluxo da vida concreta que se apresenta em circunstâncias variadas e conta com a participação de muitas outras pessoas, ou seja, com muitas outras "vozes". Nesse caso específico, no momento despretenso de uma rodinha que faz parte da rotina diária das crianças, vemos o exemplo de uma construção de linguagem que, pelo que mostra, surpreende. Como um pequeno clarão, esse breve acontecimento *de linguagem* dá margem a que possamos pensar, por exemplo, na competência de Vitor que, inesperadamente, usou a linguagem como uma forma de resistência, talvez. Depois do elogio, ao retomar a *sua língua*, Vitor pareceu querer mostrar à sua professora que a qualquer momento poderia, no mínimo, atrasar o alcance de suas pretensões.

A maioria das crianças da nossa escola pertence à classe média e média alta e, talvez, por isso, com certa frequência, aconteça entre nós a conversa sobre os prós e contras da vinda, para a escola, de crianças de classe social mais baixa e, portanto, diferente. Esse assunto de vez em quando retorna e sempre dá margem a discussões que não chegam a nenhum consenso apesar de gerar muito debate. De um modo geral, a preocupação é com a minoria de crianças que, ao entrar para a

escola, parece ter sempre que fazer um trabalho muito grande para se adaptar a um mundo que funciona diferente do seu. Por isso, algumas opiniões focalizam as dificuldades que essas crianças têm que enfrentar para questionar se o "sofrimento" vale à pena. Sem querer negar que, de fato, as crianças têm uma grande tarefa, o pressuposto de que ela talvez não valha à pena entende que, da parte da escola, não é possível esperar nenhuma transformação em função das crianças concretas e reais que recebe. Além disso, deixa de levar em conta as expectativas da família em relação ao que desejam oferecer para seus filhos quanto a oportunidade de receber um bom ensino e uma boa formação.

Como o nosso trabalho se dá com crianças que, na primeira turma da escola, devem fazer quatro anos até o mês de julho, percebemos claramente que a nossa acolhida deve incluir a famílias dessas crianças, ainda tão pequenas. Mas, a verdade é que qualquer previsão quanto ao que seria melhor para cada criança não é útil e pode, até mesmo, atrapalhar o processo de adaptação que precisa ocorrer entre qualquer família e a escola de sua escolha. A própria escolha faz parte de um momento no qual muitas considerações são feitas pelas famílias, mas ela não é definitiva. Na verdade, esse momento se abre para um processo em que as famílias continuam avaliando sua escolha a partir das experiências concretas da sua criança na escola. Percebo que esse processo, como é muito comum, sempre é abordado em sua dimensão prática, ou seja, a escola se organiza para funcionar o melhor possível e as famílias procuram conhecer a rotina desse funcionamento para ir, aos poucos, se adequando. Mas como é pouco falar isso, diante da complexidade de uma adaptação que, na verdade, acontece para ambas as partes! No mínimo, é preciso dizer que esse processo envolve uma construção que se dá no dia a dia e que passa por momentos quase imperceptíveis, ou que, pelo menos, podem ficar invisíveis, esquecidos, quando se trata de se fazer, em algum momento, uma avaliação. Assim, nesse processo contínuo em que a escola e a família estão sempre se "dando a conhecer", não podem ficar de fora palavras como, delicadeza, cuidado, recuo, pausas, decepção, recomeço, conflito, tentativas, parceria, contradições, estranhamentos, compromisso e, mais, tantas outras que, muitas vezes, não estamos acostumados a usar nesse contexto por encarmos nosso trabalho com uma objetividade que, na verdade, reduz a riqueza que ele tem. Penso que, ao percebê-lo desse modo, encontrei nas concepções de linguagem de Wittgenstein e Bakhtin uma consistência teórica e uma espécie de

incentivo para descrever essa riqueza. Mas como falar da riqueza em si se já vimos, exaustivamente, que a riqueza, ou a delicadeza, ou mesmo o cuidado, no pensamento desses filósofos, só ganham sentido na singularidade de uma situação ou um acontecimento? Fiquemos, pois, com o protagonista da nossa cena.

Naquela cena, Vitor nos surpreendeu por usar a linguagem como forma de marcar um lugar, porém ele costumava resistir à rotina organizada da escola de várias maneiras: também nos desequilibrava com os movimentos de seu corpo, que era ágil e forte, e não foram poucas as vezes que fugiu em desabalada carreira e deixou os adultos falando sozinhos. Algumas vezes, mesmo quando era contido, conseguia se desvencilhar, fazendo acrobacias surpreendentes. Geralmente, a corrida acontecia no pátio na hora em que o recreio terminava e era preciso voltar à sala para aguardar a saída. Durante muito tempo, conscientemente, tentamos evitar que situações como essa pusessem Vitor em evidência frente a um número maior de pessoas que transitava pela escola. Aqueles momentos, quando aconteciam, apresentavam uma criança de comportamento bastante diferente do das outras e chegavam a causar bastante desconforto. Assim, no espaço mais aberto, fora da sala de aula, Vitor aparecia como um menino que tinha dificuldade de seguir a rotina e enfrentava a autoridade dos adultos. Como essa cena acontecia com frequência, nós ouvíamos muitos comentários e víamos, assim, muitos motivos que nos mostravam a necessidade de arranjar um jeito para que ela deixasse de acontecer, e logo. Dentre os muitos motivos, havia o fato do pai de Vitor, funcionário da escola, se mostrar muito constrangido com aquela situação, o que também nos mobilizava.

Aqui, é interessante comentar o quanto as circunstâncias reais formam as bases para as nossas compreensões e, por conseqüência, para as nossas ações. Na verdade, é bom que assim seja, no sentido de que tudo que está estabelecido pode, ou precisa mudar, em função de novas percepções trazidas pelas circunstâncias dos acontecimentos. Assim, nesse caso específico, tudo o que já havia de pronto em relação ao que, de algum modo, estava estabelecido por nós quanto ao que uma criança dessa idade deve viver dentro da escola, sofreu um abalo com o comportamento de Vitor. Não porque estivéssemos exatamente errados, mas, sim, porque, em seu desafio, ele nos fez "passar em revista" algumas de nossas práticas e, por um lado, pensar nos sentimentos que o mobilizavam para lidar com a rotina

organizada daquele jeito; por outro, pensar em como suas reações também nos interpelavam como adultos cientes de um papel a desempenhar.

Estamos muito acostumados a ouvir e a pensar que precisamos aprender a "aceitar as diferenças" ou aprender a preservar a singularidade de cada criança em seu processo contínuo de experiências. Isso, na escola, é quase um clichê porque costumamos enxergá-la como um espaço que homogeneiza ou apaga as diferenças, ou seja, em que não há lugar para o que é singular. Mas, quando as nossas palavras ou expressões estão desvinculadas das situações concretas que vivemos, elas perdem o seu valor, ou o seu sentido e deixam de ser ferramentas para nós. É quando, no entender de Wittgenstein, por exemplo, "a linguagem sai de férias"... Tudo isso é para dizer que, no caso do Vitor, especificamente, víamos como uma necessidade urgente que ele se "apagasse" no meio das outras crianças ao descer para o recreio e isso, quanto antes acontecesse, nos faria ver que estávamos no caminho certo. Assim, muitas foram as conversas em que procurávamos estratégias para lidar com a situação no dia a dia, porque esta precisava da participação de várias pessoas, além da professora como figura principal. As conversas aconteciam com os funcionários do pátio, entre a professora e nós da equipe de orientação e também com a família. Desse modo, nos víamos experimentando maneiras novas que, em nosso relacionamento com Vitor, evitassem o confronto sem abrir mão do cumprimento de algumas regras que sabíamos que era importante que ele passasse a acatar. Assim, quando ele parou de correr para fugir do que o contrariava e passou a subir do recreio para sala, sem que ninguém precisasse ir buscá-lo, consideramos isso como uma conquista de grande importância porque vínhamos procurando, justamente, encontrar uma forma de fazer aquilo acontecer.

No dia a dia, Vitor também ia se mostrando para a sua professora, em vários momentos, como uma criança carinhosa, curiosa, inteligente, além de gostar demais de receber carinho. Era visível a sua animação e o seu interesse pelas histórias que iniciavam cada projeto e, depois, sua participação nas atividades que eram planejadas para o seu grupo. Ele se envolvia, tirava conclusões, fazia questão de contar para a professora as idéias que havia tido, o que também aparecia nos desenhos que fazia. Em relação aos colegas, ele, às vezes, os assustava com algumas reações de enfrentamento, mas, também, era querido por eles por seu jeito e sua participação nas brincadeiras, para as quais

sempre tinha boas idéias. Depois de algum tempo, também por intermédio de sua professora, já conhecíamos um Vitor mais inteiro, apesar da instabilidade de comportamento ao longo do dia ou em determinados dias. Havia dias em que já chegava alterado e se acalmava, o que nos mostrava que o seu vínculo com a escola estava acontecendo: sua professora comemorava cada progresso e nós da equipe, como não atuávamos com o mesmo grau de envolvimento, percebíamos que muitas conquistas e muitos tropeços passavam pela relação mais forte com a professora que desenvolvia o trabalho com o grupo de crianças cotidianamente.

Depois de algum tempo em que já podíamos notar certas mudanças, algumas situações difíceis continuavam a acontecer, repetidamente, em momentos específicos da rotina como, por exemplo, na hora da saída. Na maioria das vezes, Vitor permanecia na escola além do tempo previsto porque sua irmã mais velha costumava atrasar-se para buscá-lo. Enquanto esperava, ele queria entrar nas salas para brincar na hora da limpeza e, normalmente, inventava de querer levar algum brinquedo para casa... Tudo isso gerava sempre uma expectativa de conflito e exigia que uma pessoa da escola ficasse com ele para esperar quem viesse buscá-lo e negociasse suas vontades em relação às regras combinadas com todas as crianças da escola. Em todo esse processo, Vitor mostrava muita dificuldade em lidar com situações que contrariavam seus desejos.

Em função de todas essas circunstâncias, depois de um certo tempo em que procuramos conhecer Vitor e, de uma certa maneira, esperar e confiar que o vínculo entre ele e a escola se tornasse mais forte, chamamos a família para uma conversa com data e hora marcada, ou seja, fora dos encontros informais do dia a dia. Esse encontro tinha como objetivo ampliar a nossa conversa para além dos muros da escola, ao parar para fazer uma espécie de avaliação em conjunto. Nesse momento, também era importante conhecer um pouco mais da vida de Vitor fora da escola porque isso, certamente, explicaria muito do seu comportamento e poderia nos ajudar. Porém, àquela altura, já tínhamos, também, algum conhecimento das características do nosso aluno que podíamos lançar mão na conversa com a família e, sobretudo, já podíamos contar algumas providências concretas que vínhamos tomando, tendo em vista a situação de Vitor na escola naquele momento do ano.

Penso que nessas conversas com a família, de um modo geral, a escola se mostra em relação a sua função educativa, a qual envolve questões muito

variadas, quais sejam, cognitivas, afetivas, de relacionamento, de construção de conhecimentos, disciplinares, coletivas, subjetivas etc. E, por seu lado, a família tem a oportunidade de avaliar o quanto há de sintonia entre o que é dito, entre o que ela mesma percebe que está sendo vivido e o que faz parte das suas próprias crenças.

Como esperávamos, na entrevista com a família passamos a entender muitas das reações de Vitor em relação às normas que organizavam a nossa rotina e às contrariedades comuns que todos nós enfrentamos no dia a dia. Aproveitamos a oportunidade desse encontro para contar algumas situações difíceis que vinham acontecendo e, além disso, a nossa conduta dentro delas, tendo em vista nosso cuidado e nossas expectativas quanto ao que esperávamos de Vitor. A intenção era deixar claro para a família que a entrevista não era para fazer queixa e, sim, ver, num primeiro momento, o quanto do Vitor que já conhecíamos era o que eles conheciam também.

Os pais falaram de suas dificuldades com ele, contanto de suas artes e de suas desobediências. Em alguns momentos, senti que tudo parecia, no entendimento deles, dizer respeito apenas ao modo da criança funcionar, o qual não era nada fácil. Na conversa, ao contar algumas das nossas estratégias, dei algumas sugestões que poderiam dar uma coerência maior ao que Vitor poderia entender que estava sendo esperado dele. Além disso, falei das mudanças que já notávamos e do quanto era importante a persistência do adulto para sustentar o que havia sido combinado como regra.

Notei que havia discordâncias entre os pais quanto ao modo de lidar com Vitor e estas se mostravam na maneira de falar com ele, no que para ele era permitido, do que achavam que podia participar...

Depois desse primeiro encontro, continuamos a trabalhar, mas o primeiro ano de Vitor na escola foi tumultuado por muitas situações de conflitos diários que aconteciam "por tudo e por nada" e isso, às vezes, nos cansava e chegava a nos desanimar.

Houve outros encontros com a família em que pude perceber que Vitor vivia muitas situações de conflito, as quais se davam entre os pais, entre os pais e a irmã e entre ele e a irmã, sem falar que o contexto em que viviam fazia com que ele tivesse experiências difíceis, principalmente, para uma criança de tão pouca idade. Ao falarem de sua rotina, os pais mostravam suas dificuldades, suas

discordâncias, suas queixas mútuas e, em função disso, sugeri ao casal um atendimento à família para que tivessem uma mediação que os ajudasse a conversar e, quem sabe, conseguir alguma mudança que acabaria fazendo bem a todos. Apesar de indicar lugares possíveis e eles terem chegado a procurar, a idéia foi abandonada e o atendimento não aconteceu.

O segundo ano de Vitor na escola foi mais calmo, com uma ou outra confusão. Ao longo de algum tempo, em nossas conversa internas, chegamos ao consenso de que não poderíamos contar com grandes mudanças na família que fossem nos ajudar enormemente e que isso não deveria nos desanimar, até porque já tínhamos conquistado muitas coisas no nosso relacionamento com ele.

Por um tempo, seus pais chegaram a separar. Foi uma fase difícil, mas mantivemos distância e optamos por trabalhar com Vitor o melhor possível dentro da escola. Durante esse ano, ele conquistou um lugar no seu grupo e várias situações cotidianas mostravam que era querido pelos seus amigos. No ano seguinte, na classe de alfabetização, ele nos surpreendeu por necessitar um grande apoio para fazer suas tarefas. Além de incentivo, na hora de fazer os deveres, também precisava da presença da professora ao seu lado para orientá-lo. Notamos que não se sentia seguro porque, no início, confundia as sílabas que, aos poucos, iam sendo apresentadas para as crianças e que tinham, como origem, uma palavra inteira a que chamávamos de palavra-chave. Por esse tempo, ao notar os percalços de Vitor e a partir de conversas com as professoras, tentei retomar as conversas com a família e assim, logo na primeira, que aconteceu no início do ano, procurei me ater ao processo de Vitor em relação à aprendizagem da leitura e da escrita, contando o que estava notando a partir de alguns deveres que fizemos juntos. Penso que o relato de uma tarefa concreta, bem como a postura de Vitor ao fazê-la, criou uma base que permitiu aos pais reconhecerem o Vitor de casa na escola. Sua mãe confirmou a necessidade de sua presença para fazer o dever, falou de suas dúvidas quanto ao dever de casa porque ele, muitas vezes, não sabia explicar o que deveria ser feito e ela queria uma orientação quanto ao modo de ajudar.

Antes das aulas começarem, o método de alfabetização foi explicado para os pais das crianças da classe de alfabetização mas, naquele momento, era importante retomá-lo porque a explicação se daria em função do que notávamos que era uma necessidade específica do Vitor. Essa reaproximação com a família foi importante porque, àquela altura, penso que já estava mais claro para nós que o

"sucesso" da nossa tarefa dependeria do quanto conseguíssemos mostrar para os pais que a nossa intenção era acompanhar e facilitar o máximo possível o trabalho que Vitor teria que fazer na classe de alfabetização. Na verdade, havia um trabalho que, inevitavelmente, era só dele, mas poderíamos cercá-lo de alguns cuidados.

A uma certa altura do ano, notamos que Vitor estava mais seguro e se mostrava mais animado para fazer os seus deveres diários. Era como se a qualidade de sua compreensão, mais alargada, o tivesse situado num lugar de mais potência para enfrentar os desafios da alfabetização. De nossa parte, perceber isso, nos trouxe bastante alegria.

Depois de conviver três anos com Vitor, chegou a hora de "entregá-lo" à uma nova equipe de professores e orientadores da escola, ou seja, a uma nova realidade que sempre se inicia no ano seguinte à alfabetização. Esses momentos são interessantes porque funcionam como uma espécie de despedida e misturam sentimentos de alegria, às vezes, de orgulho e, também, preocupação. No caso de Vitor, por exemplo, foi inevitável pensar: "Como se sairá ele lá em cima"? Essa pergunta tinha uma base real pois, à medida em que as crianças crescem, é esperado delas um comportamento condizente ao de uma determinada idade, de um modo geral. Porém, de posse da experiência que o trabalho com Vitor nos proporcionou, prevíamos que os que o recebessem teriam que construir uma maneira própria de lidar com ele e com sua família de modo a tornar possível a continuidade do seu percurso na escola¹¹⁶. Como é característico dos momentos de passagem, pensamos em sua entrada para a escola e em todo o processo vivido até ali, o qual contou com uma verdadeira rede de pessoas em ação e reflexão. De um lugar mais distanciado do que o das professoras em seu contato direto e diário com as crianças, ao relembrar, pude perceber que a cada ano de Vitor na escola até ali, cada professora se expôs, em termos de maturidade pessoal, de compromisso, de envolvimento, de inventividade e sensibilidade, na relação com ele e na coordenação de um trabalho que envolvia muitas pessoas. E nele aparece a realidade específica da escola, que não é nunca um lugar para projetos individuais, o que, por outro lado, não quer dizer que o que nela acontece não possa estar a serviço de cada pessoa. E, aqui, cabe pensar em quantas vezes nos

¹¹⁶Vitor continua na escola, tendo saído do segmento da Educação infantil há três anos.

sentimos mais amparados pelo cenário que sempre nos fez ver que não estávamos sozinhos... Mas, por acaso, a polifonia da escola, exclui os momentos de total solidão? Momentos difíceis ou muito bons que, sabemos, pelas circunstâncias tais e tais, são só nossos? E o que falar de outros, nos quais daríamos tudo para nos proteger, ou proteger certas situações de tanta interferência!

Na verdade, a especificidade do trabalho na escola nos faz construir uma experiência que implica a habilidade de transitar por entre processos coletivos sem desconsiderar, em meio a eles, a construção singular e, talvez, mais silenciosa, dos processos subjetivos. Nesse sentido, singularidade do caso de Vitor pode ter promovido em cada um de nós uma transformação em relação a qual, provavelmente, só se toma maior consciência quando é o caso de rememorar, como, por exemplo, faço agora. Seria impossível medir ou, de certa maneira, constatar esse grau de transformação, porém, ele é mencionado porque a possibilidade de lembrar de muitas experiências que aconteceram ao longo dos anos, me conferem essa espécie de certeza.

De um certo modo, a maneira pela qual nos conduzimos em relação a Vitor já vinha sendo construída há mais tempo, no encontro com outras crianças que, em suas singularidades mais aparentes ou radicais, por assim dizer, nos permitiram descobrir e criticar muitos aspectos de nosso trabalho, inclusive, nas vezes em que ele não foi bem sucedido. Decerto, suas características exigem momentos em que possamos avaliar o que foi feito, bem como planejar sua continuidade, porém a qualidade dessa avaliação precisa se impregnar, também, do que fica mais perto da experiência ligada à arte... Só assim podemos nos responsabilizar e admitir a intensidade dos nossos sentimentos, bem como das nossas perplexidades diante do que é difícil expressar em palavras, na construção de um caminho que, por promover muitos encontros, nos dá a conhecer, inclusive para nós mesmos. Assim, numa tarefa que não pode negar sua dimensão objetiva e prática, existe também outra, mais invisível, mas não menos poderosa, que diz respeito à nossa participação e ao nosso olhar para os acontecimentos. E aqui, nada melhor do que encerrar com a palavra de Manoel de Barros (2005), em *O fotógrafo*:

Difícil fotografar o silêncio.
 Entretanto tentei. Eu conto.
 Madrugada a minha aldeia estava morta.
 Não se ouvia um barulho, ninguém passava
 entre as casas.
 Eu estava saindo de uma festa.
 Eram quase quatro da manhã.
 Ia o silêncio pela rua carregando o bêbado.
 Preparei a minha máquina.
 O silêncio era um carregador?
 Estava carregando o bêbado.
 Fotografei este carregador.
 Tive outras visões naquela madrugada.
 Preparei minha máquina de novo.
 Tinha um perfume de jasmim no beiral de um sobrado.
 Fotografei o perfume.
 Vi uma lesma pregada na existência mais do
 que na pedra.
 Fotografei a existência dela.
 Vi ainda um azul-perdão no olho de um mendigo.
 Fotografei o perdão.
 Olhei uma paisagem velha a desabar sobre uma casa.
 Fotografei o sobre.
 Por fim eu enxerguei a Nuvem de calça.
 Representou para mim que ela andava na aldeia de Maiakovski – seu
 criador.
 Fotografei a Nuvem de calça e o poeta.
 Nenhum outro poeta no mundo faria uma roupa
 mais justa para cobrir a sua noiva.
 A foto saiu legal.

A rememoração de uma outra cena: a linguagem como um espaço para o exercício da compreensão e da crítica

Um dia, na escola, enquanto falava com uma estagiária recém chegada sobre algumas características do trabalho que fazíamos, no meio da conversa ela perguntou: — “Aqui, vocês incluem?” Apesar de entender a pergunta, achei engraçado quando notei que, naquela fala, incluir tinha se transformado em verbo intransitivo! Ele não parecia precisar de complemento (quem ainda se lembra dessa regra de classificação?) Mas isso se explica porque, no nosso *jogo de linguagem* de educadores, a palavra *inclusão* virou lugar comum, ainda que em termos de realidade prática, ela permaneça um desafio dos mais complexos. Mas, a julgar pelo modo como falamos, ou seja, ao analisar as condições de uso dessa

palavra, podemos perceber que a imensa quantidade de indagações que ela levanta são deixadas de lado...

Na continuação da conversa com a estagiária, pude perceber que ela queria saber se aquela escola aceitava alunos com algum tipo de deficiência, ou que tivessem alguma necessidade especial. Não estava pensando, por exemplo, na inclusão de alunos de outra classe social. Quando fez a pergunta, porém, nem passou pela sua cabeça que eu podia não entender ou precisar de mais explicações. No entanto, elas continuam sendo muito necessárias e o tema da inclusão para quem é educador está muito distante de qualquer tentativa de simplificação... Assim, muito ao contrário do que o uso da palavra parece indicar, não se pode responder sobre esse tema na base do sim ou não.

No contexto escolar brasileiro, a inclusão de crianças portadoras de necessidades especiais se tornou uma lei há alguns anos¹¹⁷. Em nossa escola, as crianças da Educação Infantil não passam por nenhuma avaliação de desempenho prévia e a idade é o critério para determinar a formação dos grupos. Como já foi dito, as crianças da primeira turma da escola devem estar com quatro anos completos até o último dia do mês de julho de cada ano. Assim, em cada turma do primeiro grupo, por exemplo, há crianças que completam a idade obrigatória de quatro anos no limite do prazo e há outras que, já no segundo semestre, fazem cinco anos, o que cria a realidade de um convívio de quase um ano de diferença entre as crianças de cada grupo.

Os filhos de funcionários e irmãos de alunos têm preferência quanto ao número de vagas e quando o número de crianças excede o de vagas há um sorteio público. Dessa maneira, ao longo de muitos anos temos recebido na escola crianças que, sem nenhuma avaliação prévia, entram na escola nesse segmento. Em muitos desses casos, as famílias solicitaram um encontro para falar da história de sua criança o que inclui, às vezes, a passagem por outras escolas, o atendimento por especialistas e, também, a busca por alguma informação mais detalhada sobre a nova escola. Algumas dessas crianças, logo no início, nos mostraram que o tempo, a disponibilidade do dia a dia, o trabalho em conjunto, bem como as inúmeras e imprevisíveis situações de aprendizagem mesmo fora da

¹¹⁷A elaboração dos documentos partiram da Constituição Federal de 1988. A lei n. 9394/96 instituiu a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional no que diz respeito à integração das pessoas com deficiências, ou portadoras de necessidades especiais no sistema regular de ensino.

sala de aula, nos ajudaria, aos poucos, a acolhê-las e, efetivamente, trabalhar com elas.

É muito importante dizer que, para além do prazer que possamos sentir com as conquistas de algumas crianças que, mais flagrantemente, mostram suas necessidades dentro de um grupo de crianças com mais ou menos a mesma idade, essas conquistas, que também são nossas, acabam por promover a qualidade do trabalho que é pensado para atender às crianças de um modo geral. Na verdade, num certo sentido, todas as crianças têm necessidades especiais, ou seja, precisam de nós, cada uma a seu modo, o que vai nos exigir muita competência e disponibilidade para, também, ir descobrindo, aos poucos, novas maneiras de intervir nas várias situações de encontros diárias que nos são oferecidas como possibilidades. Mais uma vez, é impossível não reconhecer a importância maior do papel da professora que intervém e atua mais diretamente com as crianças, como mediadora em muitos processos que não só promovem uma aprendizagem formal, mas, também, aprendizagens mais sutis, que se referem a maneiras de se relacionar, de enfrentar situações difíceis, de negociar, de confiar no próprio jeito, de se expor... E estas, por sua vez, estão diretamente implicadas no processo de construção das aprendizagens formais. Nesse sentido, a tão falada formação do professor em seu campo de trabalho não pode desconsiderar essas questões que dizem respeito, também, à capacidade de pôr em discussão seu próprio modelo pessoal de desempenhar o papel de professor, o qual não pode ser pensado de forma abstrata, independente do lugar onde tal experiência se dá. E aqui, de novo, vale à pena mencionar a polifonia da escola como algo de grande valor, na medida em que possamos reconhecer, nesse cenário de muitas vozes, pistas que nos permitam acompanhar nosso próprio processo subjetivo em permanente construção.

A esse respeito, há uma passagem bem interessante de um livro de Wittgenstein, *De la certitude* (1976), no qual o filósofo aproxima nossas certezas de nossas crenças. Bem a seu modo, ele constata que algumas proposições nas quais alguém diz que "sabe" são de um gênero que, dificilmente, esse alguém poderia dizer o *porque* desse "saber" para impedir que outros pudessem eventualmente acreditar, justamente, no contrário do que ele diz ao dizer que "sabe". Para Wittgenstein, essa espécie de "imagem do mundo" que construímos como certa, nós não a temos porque fomos convencidos de sua exatidão ou rigor.

Na verdade, ela pertence ao que herdamos como crença e sobre esse pano de fundo, distinguimos o que é verdadeiro e falso. Assim, elas pertencem a uma espécie de mitologia: "Seu papel é semelhante àquele das regras de um jogo; e, esse jogo, podemos também aprendê-lo de modo puramente prático, sem regras explícitas"¹¹⁸ (Wittgenstein, 1976, p. 49). Também a esse respeito, o filósofo usa a imagem do leito de um rio, a qual é muito interessante pelo que consegue mostrar: quando observamos um rio, vemos com mais facilidade a passagem fluida das águas e a permanência do seu leito, bem como a de suas margens. Mas em nenhum momento o leito ou as margens são fixos, eles estão, devagar e sempre, mudando também. Wittgenstein propõe essa imagem para compará-las com as imagens pelas quais nos apropriamos do mundo. Elas iluminam, por assim dizer, aquilo que vemos. Porém, o nosso olhar também muda, na medida em que, também, se transformam os nossos pensamentos e a nossa compreensão. Nesse sentido, algo muito importante acontece conosco quando conseguimos perceber que os nossos pensamentos formam uma espécie de quadro a partir do qual compreendemos o que está diante de nós, mas a profundidade ou a solidez dessa compreensão não pode se contentar com esse momento. Sua consistência vai depender do quanto possamos estar mais conscientes das lentes que nos fazem ver algo de uma determinada maneira e, nessa espécie de volta para si mesmo, constatamos como é complexo o processo subjetivo no qual, ora se fixam nossas certezas ora se alteram as nossas compreensões.

Essa questão pode se enriquecer com a voz de Bakhtin, que considera um equívoco reduzir a compreensão a uma única consciência, ou seja, ignorar o outro, o seu entendimento ou sua voz. Fiel à realidade dialógica da linguagem, para Bakhtin, não se deve entender a compreensão como a passagem da linguagem do outro para a minha linguagem, pois a produção de sentido, como um processo criativo, poderoso e profundo é, em muitos aspectos, inconsciente e polissêmico. Nesse sentido, Bakhtin vê como um perigo a transformação do diálogo num texto contínuo em que estariam apagadas as divisões das vozes: essa situação, levada ao extremo, acarretaria, fatalmente, o desaparecimento da infinitude e da insondabilidade do sentido. Ao seu modo, Bakhtin concorda com Wittgenstein quanto à questão de que o sujeito da compreensão não pode excluir a

¹¹⁸Et leur rôle est semblable à celui des règles d'un jeu; et ce jeu, on peut aussi l'apprendre de façon purement pratique, sans règles explicites.

possibilidade de mudança e até de renúncia aos seus pontos de vista e posições já prontos. Para ele, no ato da compreensão desenvolve-se uma luta cujo resultado é a mudança mútua e o enriquecimento. E aqui, o filósofo chega a criar uma imagem para o pensamento dogmático: “O pensamento que, como um peixe no aquário, choca-se com o fundo e as paredes, não pode ir além e mais fundo”. (Bakhtin, 2003, p. 401)

Essa volta à teoria, para além de construir, mais uma vez, uma conversa possível entre Wittgenstein e Bakhtin, mostra, também, que o pensamento desses filósofos, em sua consistência e profundidade, não exclui uma espécie de leveza que nos convida a encarar as mudanças aceleradas do nosso tempo com mais confiança nas possibilidades que ele continua a nos oferecer. Nesse sentido, as características específicas do cenário polifônico da escola não podem ser desconsideradas quanto a sua função constituinte da experiência de vida das pessoas. Desse modo, o que acontece ou não dentro dela faz muita diferença quando pensamos na subjetividade como produção. Essa questão, por sua vez, está ligada à tarefa de explicitar as nossas intenções, o que nos coloca diante de nossas crenças, nossos desejos, bem como de nossa competência e sensibilidade para enxergar a multiplicidade de vozes do nosso campo de trabalho como fonte de criatividade e invenção.

É muito interessante perceber agora que, mobilizada pela experiência cotidiana do meu trabalho na escola, para além de uma interlocução diária e variada com os vários atores que "falam" de lugares diferentes nas circunstâncias concretas em que os nossos encontros acontecem, precisei ampliar essa interlocução com outros atores/autores que, numa espécie de lugar de autoridade, me ajudassem a ordenar e a entender melhor essa experiência. Porém, a interlocução com esses autores me fizeram enxergar todos nós como atores/autores, no sentido importante de que a qualidade das nossas ações possuem estreitas ligações com a nossa disponibilidade para refletir, avaliar e fazer escolhas e, nesse processo, não devemos desqualificar a nossa própria voz ou o nosso olhar.

A escola como um lugar para pensar e agir

São muitos os discursos que denunciam o despreparo da escola frente às necessidades e questões do nosso tempo. Por outro lado, como um lugar que, por sua própria dinâmica, cheia de vida, promove um convívio diário entre crianças, jovens e adultos, em torno de projetos que se desdobram em muitas tarefas e promovem muita discussão, também pode ser reconhecido como um espaço possível de geração de mudanças. Assim, imersos num cotidiano regulado por calendários, dias letivos, horários, turnos etc., temos que criar rotinas organizadas que viabilizem o funcionamento da escola e, desse modo, nos vemos às voltas com questões de, por exemplo, quantidade de alunos por turma, séries, e outras, relativas ao espaço físico, aos recursos financeiros, a conteúdos específicos por série, à interdisciplinaridade, à avaliação, aos conceitos, a relatórios descritivos etc., que fazem parte de um jogo de linguagem que nos é muito familiar. Ao lado dessas questões mais objetivas, ou, talvez, mais básicas, no sentido de criar as condições de funcionamento para o nosso trabalho, nos deparamos com outras, mais difusas, mais fluidas, mais difíceis de serem descritas, que dizem respeito à forma singular de cada escola desenvolver o seu trabalho.

Nossa escola, que possui um marco filosófico e outro pedagógico registrados em documentos, vem produzindo, ao longo dos anos, outros documentos que reafirmam os compromissos assumidos sem desconsiderar as características particulares do nosso tempo. Isso, por sinal, faz parte da singularidade da proposta da escola, que inclui na intencionalidade do seu trabalho uma dimensão espiritual em eterno diálogo com as questões humanas e culturais de cada tempo histórico para entrar em sintonia com as suas necessidades. E assim, as características culturais contemporâneas tem nos exigido mudanças que se referem à produção de conhecimentos, tanto no que se refere à criação de novas formas pedagógicas e metodológicas, quanto à mobilização dos atores envolvidos nesse processo, o que nos faz entrar em contato com as nossas razões sem desconsiderar o quanto elas nos exigem em termos de sensibilidade. Por tudo isso, cada segmento da escola, em função do entendimento do que é preciso se construir, organiza sua dinâmica de trabalho.

Especificamente na Educação Infantil, temos "ouvido" muito autores que, com, suas vozes, entram em sintonia com as nossas crenças, ora para nos ajudar a

aprofundá-las, ora para nos animar, ora para nos alertar, ora para nos pegar em contradições, ora para nos fazer ver a complexidade de suas implicações...

Nessa escuta, temos percebido que muitos pensadores da nossa época têm na conta de ultrapassado o pensamento determinista, que, dentre outras coisas, não considera o incerto em todas as dimensões. No entanto, dizem eles, na conduta das ações humanas, quem diz incerto diz risco, ou seja, há risco em todos os lugares onde existe atividade humana individual ou social. E assim, se nossas sociedades se sentem vulneráveis diante de tantas ameaças políticas, econômicas, ecológicas etc. e, como sujeitos, nos perguntamos sobre o que vai acontecer, ou como vamos avaliar as conseqüências diante de tantas possibilidades, tanto a escola como a universidade não preparam quase ninguém para respondê-las.

Morin (1997), por exemplo, ao propor a reforma do pensamento que envolve as problemáticas da complexidade, procurou primeiramente definir o que, para ele, significava a palavra complexidade. Essa palavra, sendo utilizada atualmente em toda parte (na ciência, na psicologia, na economia, na política), denota uma incapacidade para explicar, uma fraqueza do pensamento. Admite assim que, em primeiro lugar, essa é uma palavra problema e não uma palavra solução. O pensamento complexo seria, então, a resposta a esse desafio porque a palavra *complexus*, que quer dizer *tecer junto*, invoca um pensamento que valoriza o que é tecido em conjunto e, por isso, consegue reunir os saberes separados. Morin toca no que parece ser uma necessidade de nossa época: precisamos reunir os conhecimentos porque fomos educados de modo a separá-los, a compartimentalizá-los, de tal maneira, que vamos perdendo nossa capacidade humana de contextualizar, ou seja, de integrar um saber no contexto e no conjunto global ao qual pertence. Tudo isso exige de nós uma disponibilidade para reaprender, já que nossa formação se deu num sistema de ensino que privilegia a separação, a redução, a compartimentalização. E hoje, a reforma do pensamento se impõe porque a incapacidade, a falta de aptidão para contextualizar os problemas e perceber suas implicações nos torna menos sujeitos: nos coloca a mercê dos acontecimentos impedindo, inclusive, as aparentemente pequenas ações transformadoras da nossa prática cotidiana. Nesse sentido, talvez precisemos exercitar o envolvimento com a sensação de perplexidade, pois ela pode nos fazer parar, pensar, e, quem sabe, nos fazer voltar à cena mais espontâneos, menos engessados...

Sem negar a ambição do pensamento complexo, Morin diz, em uma entrevista, que a reforma do nosso pensamento revela-se vital e, por isso, não se furta a perguntar: "mas como reformar os espíritos, se não se reformam, desde já, o ensino e, em primeiro lugar, as instituições? Mais ainda: como reformar as instituições sem reformar os espíritos?" Essa pergunta parece nos levar ao impasse! A partir dela, continuei pensando: mas o que são as instituições senão "espíritos" reunidos em função de um projeto? Não somos nós, os "espíritos" que criamos e levamos adiante o projeto da instituição? E será, então, que não é mais adequado dizer "nosso projeto"?

Até onde consigo perceber como alguém que desenvolve um trabalho dentro de uma instituição, penso que as grandes mudanças do nosso tempo já "entraram" na escola, o que tem nos obrigado a uma série de "reformas". Desse modo, vejo que no exercício de aprendizagens constantes que o cotidiano da escola nos oferece, podemos escolher participar de um projeto que é construído e vivido coletivamente. Nesse sentido, acredito que a dinâmica de relações intersubjetivas na escola produz em nós seus efeitos e nos põe de frente com uma necessária coragem de revisão, se constarmos nosso desejo de oferecer um espaço de "formação de sujeitos", tanto para os mais novos, bem como para nós mesmos. Se aceitamos a afirmação de que, como educadores, somos pessoas que formam pessoas, uma escola que pretenda ir além da mera transmissão de conhecimentos, ou mesmo da seletividade em relação à informação, não pode escapar da constante e difícil tarefa de esclarecer o seu projeto. A questão é, então: com o que cada escola e suas equipes se contentam?

Além dos encontros diários que a própria forma de funcionar da escola propicia, em nossa escola há alguns que, no meu entendimento, promovem pausas importantes no ritmo contínuo do nosso trabalho. Dentre outros, que ocorrem no segmento de Educação Infantil, temos um encontro que acontece na última sexta-feira de cada mês com a duração de quatro horas e meia. Nessas poucas horas, em que todo o grupo se reúne (professores, auxiliares, direção, coordenadoras e orientadoras), procuramos dar conta das nossas muitas necessidades. Assim, em nosso "aprofundamento pedagógico" (é esse o nome formal desse encontro) damos e recebemos notícias da escola em geral, oferecemos às professoras um tempo para que possam trocar idéias e combinar a montagem de alguma atividade ou comemoração, ou, ainda, para ajustar os planejamentos que estejam em

andamento. Além disso, nos dedicamos a estudar, em sintonia, talvez, com o que propõe o jogo de linguagem de Morin, ou seja, de construir junto um espaço de "reforma do pensamento". Nesse sentido, não posso negar que as contribuições de Wittgenstein e Bakhtin me fazem compreender a importância desses encontros porque os vejo como espaços dialógicos em que as possibilidades de construir um sentido mais profundo para aquilo que fazemos, muitas vezes tem ali condições de acontecer.

Ao longo dos anos, entendo que, nesses encontros, fomos desenhando a forma que gostaríamos que nosso trabalho tivesse, ainda que seja muito difícil arranjar palavras para descrevê-la. Numa tentativa, acho importante dizer que temos procurado nos ouvir a partir da nossa experiência em comum, qual seja, o contato diário entre nós e muitas outras pessoas em função do trabalho pedagógico do dia a dia com crianças de três a sete anos. Nesse sentido, temos procurado enriquecer e valorizar a nossa experiência, além de cuidar para que o nosso olhar não se acostume ou a veja como um conjunto diário e rotineiro de atividades que, a serem desenvolvidas, estarão construindo um processo linear ou puramente adaptativo. Assim, para enriquecer as nossas próprias reflexões, contamos com a ajuda de muitas "vozes" que nos chegam por meio de textos escritos, de filmes, entrevistas em vídeo e palestras sobre temas que contemplam os nossos interesses e nos ajudam a ver os variados aspectos da nossa prática. Os filmes, por exemplo, foram escolhidos por mostrar situações de aprendizagem formais e informais, que se davam, porém, numa cultura diferente da nossa. E assim, no desenrolar dos acontecimentos dentro de cada história, experimentamos sentimentos de estranhamento que conviviam, ao mesmo tempo, com outros de grande familiaridade por conta da especificidade em comum do nosso trabalho de educadores. Para o nosso grupo, tais experiências são sempre importantes porque, ao analisá-las, nossos olhares convergem para outras formas de relacionamento possíveis, o que, por sua vez, nos faz compreender outras formas de conceber e organizar o trabalho com crianças. Além disso, nos mobiliza, também, por nos mostrar a força dos encontros que se dão entre as pessoas na singularidade surpreendente dos acontecimentos, e, por essa via, nos faz analisar as nossas próprias experiências e a qualidade dos nossos encontros diários com tantos "outros".

Como um lugar de troca, nossos "aprofundamentos pedagógicos" também têm procurado se construir como espaços mais próximos de uma experiência um tanto quanto inapreensível, cuja realidade consiste em compreender, poder lembrar, se emocionar, exercitar a coragem, brincar, enfrentar o mal-estar, se dar a conhecer, partilhar conquistas e decepções... Tal experiência, mais ligada ao que pode ser descrito pela linguagem da arte, de algum modo nos faz ver que precisamos nos preparar para tirar partido da imprevisibilidade dos encontros, considerando-os, não como ocasiões de ameaça ou de dispersão, mas como oportunidade de construir novos entendimentos ou novos modos de olhar.

Muitas vezes, mesmo que não tenha sido da melhor maneira, algumas situações marcaram de modo importante os rumos das nossas aprendizagens. Nesse sentido, penso que, ao longo dos anos, a confiança, como conquista básica, tem sido buscada por nós, ao lado do compromisso com o que fazemos e com o que somos, ou com o que "vamos sendo", na medida em que nos produzimos na interlocução com tantos outros numa continuidade sem fim...

Sem a menor pretensão de falar por todos, enxergo a experiência dos encontros que a escola nos oferece como uma possibilidade de construir o que seria um verdadeiro antídoto para a denúncia (ou será alerta?) de uma personagem de Clarice Lispector em seu livro *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*:

"Não temos amado, acima de todas as coisas. Não temos aceito o que não se entende porque não queremos nos passar por tolos. Temos amontoado coisas e seguranças por não termos um ao outro. Não temos nenhuma alegria que não tenha sido catalogada. Temos construído catedrais, e ficado do lado de fora pois as catedrais que nós mesmos construímos, tememos que sejam armadilhas. Não nos temos entregue a nós mesmos, pois isso seria o começo de uma vida larga e nós a tememos. Temos evitado cair de joelhos diante do primeiro de nós que por amor diga: tens medo. Temos organizado associações e clubes sorridentes onde se serve com ou sem soda. Temos procurado nos salvar mas sem usar a palavra salvação para não nos envergonharmos de ser inocentes. Não temos usado a palavra amor para não termos de reconhecer sua textura de ódio, de amor, de ciúme e de tantos outros contraditórios. Temos mantido em segredo a nossa morte para tornar a nossa vida possível. Muitos de nós fazem arte por não saber como é a outra coisa. Temos disfarçado com falso amor a nossa indiferença, sabendo que a nossa indiferença é angústia disfarçada. Temos disfarçado com o pequeno medo o grande medo maior e por isso nunca falamos no que realmente importa. Falar no que realmente importa é considerado uma gafe. Não temos adorado por termos a sensata mesquinhez de nos lembrarmos a tempo dos falsos deuses. Não temos sido puros e ingênuos para não rirmos de nós mesmos e para que no fim do dia possamos dizer "pelo menos não fui tolo" e assim não ficarmos perplexos antes de apagar a luz. Temos sorrido em público do que não sorriríamos quando ficássemos sozinhos. Temos chamado de fraqueza a nossa candura. Temos

temido um ao outro, acima de tudo. E a tudo isso consideramos a vitória nossa de cada dia" (Ulisses, no romance de Clarice Lispector, 1998, p.47-48).

Contra o perigo do esvaziamento das nossas palavras, da descrença do nosso olhar e do avanço dos nossos medos, precisamos, com certeza, nos cuidar... Nesse sentido, considero um privilégio a possibilidade de conviver com as crianças, que com a força de sua espontaneidade, nos desarmam, nos surpreendem, nos emocionam, além de nos mostrar a grande responsabilidade da nossa tarefa.

Nos nossos aprofundamentos, também temos procurado aprofundar a consistência do nosso saber sobre a infância, o qual, por sua vez, está sempre sendo posto em questão no contato com as crianças reais do nosso dia a dia. Por isso, esse é um assunto que nunca se encerra para nós e para fazer frente a ele escolhemos os nossos interlocutores com cuidado.

O historiador francês Phillippe Áries (1981) é sempre citado como referência porque ele nos lembra que a noção de infância, como a de uma idade profundamente diferente da idade e da vida adulta, merecedora, portanto, de um tratamento diferente, é relativamente nova, localizada no século XVIII. Dessa maneira, a partir de uma perspectiva sócio-histórica, percebe-se que as idéias que moldaram as representações sobre a criança ou sobre a infância são variadas e múltiplas ao longo da história, o que se contrapõe a concebê-las como algo naturalmente constituído e universal.

Nas palavras de Ganabin, a infância, como um período a ser respeitado em suas diferenças, nasce "com o triunfo do individualismo burguês no Ocidente e de seus ideais de felicidade e emancipação". (Ganabin, 1997, p.169)

Diferentemente da criança da sociedade feudal, por exemplo, a qual assumia um papel produtivo logo que ultrapassava um período de alta mortalidade, a criança que surge com a sociedade capitalista se insere de outro modo na comunidade: ela passa a ser alguém que precisa ser cuidada, escolarizada e preparada para uma atuação futura (Kramer in Lacombe, 2004, p. 28).

Como nos diz Lacombe¹¹⁹, a idéia moderna de infância foi tomando forma à medida em que ia sendo apropriada pelos saberes científicos que se dedicavam a estudá-la, mensurá-la, tornando-a, por fim, uma categoria universal e descontextualizada. Mas, "essa representação moderna da infância deixa de lado a multiplicidade do contexto cultural e ignora que as ciências humanas têm como objeto o homem mergulhado e constituído no fluxo incessante da linguagem que não conhece caminhos retos e previsíveis" (Lacombe, 2004, p.29). E, assim, o fluxo incessante da linguagem nos mostra que:

“Nos dias de hoje, a infância se tornou o objeto do cuidado e dos discursos de um crescente de especialistas, médicos, pedagogos, psicólogos, sociólogos, fonoaudiólogos e outros logos, fazendo com que uma multiplicidade de representações e imagens sobre a infância seja possível. Mais do que em qualquer outra época, talvez, a infância foi capturada pelos seus porta-vozes, ou seja, aqueles que, legitimados por uma posição de autoridade pelo saber científico, podem falar sobre a infância, e, desse modo, *construí-la*. Nesse sentido, a infância, tal como a conhecemos, é uma infância *revelada* pelos ‘logos’ que a estudam” (Castro, L. R. 1998, p. 24).

Já há algum tempo, temos estudado sobre a infância dentro da perspectiva exposta acima e essa última citação fez parte do nosso mais recente aprofundamento pedagógico. Esse e outros fragmentos que ainda aparecerão no texto, foram distribuídos entre as professoras para serem lidos e comentados. Numa parte do tempo anterior a essa, discutimos numa roda um texto sobre o Autismo, da revista *Época*, que havia sido dado com antecedência para ser lido pelo grupo.

Entre parênteses, a reportagem: o autismo em debate

Em uma reportagem muito abrangente, o autismo e suas implicações são apresentadas. Assim, ela descreve algumas de suas características, ao declarar que pessoas com essa síndrome são agitadas. Têm horror de fugir à rotina. Não conseguem olhar nos olhos de outras pessoas e começam a falar tarde. Além disso, quando são "deixados em paz" pelas pessoas, passam muito tempo absortos

¹¹⁹O segundo capítulo dessa dissertação intitulada *A infância dos bastidores e os bastidores da infância: uma experiência com crianças que trabalham televisão*, foi lido e discutido por nós. Para falar de uma experiência com crianças que trabalham com televisão, a autora dialoga com autores que, partindo de uma perspectiva sócio-histórica, revelam os seus olhares sobre a infância contemporânea na cultura do consumo e da mídia.

no movimento de algum objeto ou nos movimentos de partes do seu próprio corpo.

O texto fala da importância de que um diagnóstico seja feito muito cedo para fins de tratamento, no entanto, também constata a pouca frequência com que isso ocorre. Na opinião de um médico e professor que viaja pelo Brasil a convite de organizações de pais, mesmos os casos mais claros, de autismo clássico, recebem um diagnóstico equivocado. Segundo outra especialista, que constata igualmente essa situação, os médicos pediatras não conseguem reconhecer os sintomas do autismo porque não são preparados para isso e, para justificar o despreparo, comenta que a psiquiatria infantil não é disciplina obrigatória na formação de um pediatra. Daí que, quando este percebe que há algo estranho com a criança, ela já está com mais de dois anos e só então é encaminhada para um especialista. De um modo geral, o diagnóstico percorre um caminho longo, que pode começar, passando do pediatra para fonoaudióloga ou fisioterapeuta, depois pelo neurologista ou psiquiatra e por aí vai... Com tudo isso, segundo um neurologista brasileiro, no Brasil há 70% casos que não possuem diagnóstico.

A reportagem que cita o Projeto Autismo no Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas da Universidade de São Paulo, diz que os casos diagnosticados não chegam a cinquenta mil, mas que não há um estudo sério sobre o número de autistas no país, embora suspeite-se de que haja um milhão de casos ocultos. Sem nenhuma divulgação oficial, esse projeto do Hospital das Clínicas de São Paulo é um dos centros de referência nacionais no tratamento de autismo e tem filas de candidatos a pacientes porque não dá conta de atender a todos que procuram o tratamento.

Numa comparação entre os Estados Unidos e o Brasil, constatou-se que aquele país viveu uma situação parecida com a do Brasil no início da década de oitenta. Então, a Associação Psiquiátrica Americana decidiu tornar mais abrangentes os parâmetros para o diagnóstico do distúrbio e o país viveu uma campanha informativa para detectar o problema. Como no Brasil, a maioria dos médicos tinha uma imagem estereotipada do autismo, considerando autista, apenas, a pessoa, totalmente, incapaz, de interagir socialmente. Com os novos parâmetros, o número de casos explodiu e a mídia chegou a tratar o autismo como epidemia. Mas, como explica um médico de um centro de referência no tratamento do autismo da Flórida, o que causou a impressão de epidemia foi, na

verdade, a ampliação dos critérios usados para se estabelecer se uma criança é autista ou não. Assim, as diferenças na construção dos critérios de avaliação, explica a diferença nas estimativas internacionais em relação à síndrome.

Por comparação, a reportagem diz que é provável que uma campanha de esclarecimento similar à americana produzisse no Brasil a mesma sensação de epidemia. De todo modo, na classe média, geralmente mais informada, há um crescimento espontâneo, detectado pelo aumento do número de casos tratados em clínicas particulares.

Ao constatar um certo exagero provocado pelas campanhas, a reportagem avalia como positiva a busca pelo diagnóstico porque, além de permitir que o tratamento inclua, também, os casos mais leves, de pessoas que, por exemplo, antes seriam apenas consideradas esquisitas, ajudam a detectar mais cedo os casos de autismo, o que faz uma grande diferença no tratamento e nas probabilidades de o paciente conquistar autonomia.

O texto, além de informar, traz depoimentos de mães que contam os casos e percursos particulares de seus filhos, inclusive, quanto às conquistas mais ligadas ao conhecimento acadêmico, algo que foi surpreendente para elas, principalmente ao se lembrarem de que o comportamento deles, na infância, não prometia nada do que viram acontecer em termos de desenvolvimento. Ao trazer os depoimentos, inclusive dos próprios jovens diagnosticados como autistas, a reportagem tenta desfazer a impressão de que um diagnóstico desses equivale a uma sentença fatal e que o prognóstico de convívio social inviável, por exemplo, só é real em casos muito graves: "É assim que muitas vezes o autismo é tratado no Brasil. Esse derrotismo é um dos principais inimigos da criança. Na maioria das vezes, o autista demandará cuidados a vida toda, mas ele sempre pode se desenvolver se for tratado corretamente". (Tânia Nogueira, na Revista Época, p.179)

O que acontece é que no imaginário popular, autistas vivem isolados num mundo impenetrável, com um olhar perdido, se balançando diante de uma parede, imunes a qualquer afeto. Porém, essa é uma visão estereotipada, baseada em casos mais severos e comportamentos aparentemente sem solução de crianças nunca tratadas. De toda maneira, o depoimento de uma mãe mostra o impacto do diagnóstico, ao comentar que, entre pais de autistas, eles costumam se referir ao dia do diagnóstico como "o dia em que o chão se abriu".

A reportagem mostra que os próprios médicos, talvez por preconceito e não só por ignorância, desqualificam o olhar da mãe que nota algo estranho no desenvolvimento do seu filho. Mas o que torna o autismo difícil de ser reconhecido, até por médicos, é que a psiquiatria moderna não o define como uma doença, mas como um distúrbio do desenvolvimento. Algo de anormal acontece no processo de desenvolvimento do cérebro, mas não se sabe onde ou por quê. Há várias hipóteses e tudo indica que o autismo seria um distúrbio em que as causas seriam múltiplas e não, necessariamente, as mesmas para duas pessoas.

Um indício forte da multicausalidade da síndrome é o fato de existirem autistas muito diferentes entre si. Assim, um autista pode ser superdotado ou ter deficiência mental; pode ser um exímio pianista ou não ter qualquer controle do movimento das mãos; pode ser incapaz de pronunciar uma palavra ou demonstrar total domínio das regras gramaticais. Por isso, hoje não se fala mais tanto em autismo e, sim, em espectro autista. Este abrange uma série de distúrbios que vão do autismo clássico, com retardo mental, à Síndrome de Asperger, uma forma branda, muitas vezes, associada a um QI muito acima da média. Na extremidade mais branda do espectro, as pessoas que são reconhecidas por essa síndrome falam perfeitamente bem, sem erros, porém têm dificuldade de usar a linguagem como meio de contato social. Os obstáculos para a comunicação são a sua indisposição para o contato e o foco de interesse restrito, de modo que poderiam discorrer horas sobre um assunto específico, sem conseguir, no entanto, cumprimentar os que estão à sua volta.

A existência de pessoas com essa síndrome só foi reconhecida em 1993, pois, antigamente, elas eram consideradas "esquisitas". Como o espectro está sendo esticado e o diagnóstico é clínico, as interpretações em relação ao distúrbio podem ser muito díspares.

O próprio Autismo é um conceito novo, de 1943, quando um psiquiatra escreveu um artigo no qual descrevia uma síndrome "rara". Já naquela época, o diagnóstico se baseava no que, até hoje, são considerados os três pilares do autismo: deficiência no desenvolvimento da linguagem, interação pobre e interesses e movimentos repetitivos.

Segundo a reportagem, até a década de 1970, acreditava-se que as causas do autismo eram psicológicas. Dizia-se que a falta de afeto na primeira infância estaria ligada ao surgimento do distúrbio. Porém, com o desenvolvimento dos

equipamentos de neuroimagem, como a tomografia computadorizada, no fim dos anos setenta, constatou-se que o autismo e outras síndromes tinham uma alteração cerebral.

No Brasil, o diagnóstico é apenas o primeiro desafio a ser enfrentado. Em seguida, vem o tratamento e suas implicações mais complicadas, na medida em que deve ser individualizado e envolve uma série de profissionais, quais sejam, um psiquiatra, um neurologista, um fonoaudiólogo, um fisioterapeuta, um psicopedagogo, um terapeuta ocupacional ou qualquer combinação desses e de outros especialistas. As famílias que têm condições, acabam montando suas equipes multidisciplinares, pois não existem programas governamentais de tratamento no Brasil. As que lutam com dificuldade, têm que procurar as poucas vagas oferecidas por órgãos públicos, como o Hospital das Clínicas e organizações não governamentais, como a AMA, as APAES (Associações de Pais e Amigos de Excepcionais) e a AUMA (Associação dos Amigos da Criança Autista).

A volta ao aprofundamento pedagógico: a singularidade de uma experiência polifônica em permanente construção

A exposição de uma parte da matéria sobre o autismo teve o objetivo mostrar um pouco do texto que foi lido e discutido por nós nessa ocasião. Mas, na verdade, esse tema já havia sido debatido em nosso grupo por conta dos desafios que a idéia de inclusão tem trazido para as escolas com bastante frequência.

Naquela ocasião anterior, nossa discussão teve como ponto de partida um material preparado por uma neurologista que atendia a um dos nossos alunos, o qual tinha um diagnóstico de Síndrome de Asperger. Esse material apresentava algumas modalidades de comportamento, características dos Transtornos Invasivos do Desenvolvimento¹²⁰, como o transtorno autístico, por exemplo.

É interessante comentar que essa discussão, por sua vez, dava seguimento a um momento bem anterior em que nós, partindo um vídeo, debatemos o tema da

¹²⁰Esse material, traduzido do inglês, aborda as dificuldades acadêmicas e sociais características dessas crianças, além de explicitar o papel vital que o professor desempenha na mediação entre elas e a rotina diária, tanto em termos de aprendizagens formais como em termos de relacionamento com os colegas. Particularmente, esse material contém sugestões muito concretas para envolver as outras crianças no mundo, geralmente, mais distante dessas crianças e tirar partido das situações em que as experiências se dão entre as crianças, ou seja, em grupo.

inclusão. O vídeo mostrava pontos de vistas variados sobre esse tema, ao colher depoimentos de mães, professores e especialistas que se posicionavam em relação a ele, não apenas de forma teórica, mas, também, focalizando experiências com crianças portadoras de necessidades especiais que já estavam acontecendo em algumas escolas e eram de grande importância pelo que representavam em termos de possibilidades reais. Nossa discussão "pegou fogo" porque, entre nós, como no vídeo, os argumentos não eram consensuais: ora pendiam para as possibilidades de acolhimento que concretamente enxergavam no ambiente da escola, ora pendiam para o "despreparo" da escola frente a mais esse desafio que se juntava a tantos outros. Naquela ocasião, nossa discussão não se encerrou, absolutamente, apenas começou mais formalmente, ainda que, no dia a dia, ela já tivesse se iniciado por conta de algumas crianças que vínhamos recebendo. Naquele momento, porém, para mim foi importante constatar que apesar de o grupo já estar trabalhando com algumas crianças cujas necessidades nos fizeram caminhar bastante, a percepção das professoras focalizava a questão do despreparo com muita ênfase, o que, apesar de me intrigar, não podia desconsiderar. Mas no próprio vídeo a que assistimos, num depoimento a favor da inclusão, uma especialista abordou a questão do "preparo" como algo que acontece à medida em que se deixa a criança entrar na escola, o que parece indicar que cada criança com as suas necessidades reais e variadas nos convidam a buscar esse "preparo" que, por sua própria natureza, nunca se completa...

No começo da nossa discussão, relativa ao texto atual, as professoras começaram a lembrar de algumas das nossas crianças¹²¹ por conta do que tinham em comum com o que dizia a matéria. Aos poucos, porém, ao falar seus nomes, nossas lembranças foram revelando o quanto eram diferentes umas das outras. Nesse sentido, é importante dizer que a nossa experiência se enriquece muito mais ao lidar com as diferenças que podemos perceber do que com o que, recorrentemente, constatamos que se repete. Assim, ao relembrar as transformações pelas quais as vimos passar, foi impossível não recordar de suas famílias, particularmente de suas mães, que também se apresentavam para nós de modos tão diversos. Como suas histórias de vida eram muito diferentes, suas

¹²¹Dessas crianças, algumas tinham o diagnóstico de Síndrome de Asperger. Outras, apesar de não haver um nome específico para o que apresentavam, fora dos casos de déficit de audição e comprometimento motor importantes, precisaram de um olhar especial.

crenças e expectativas também assim se mostravam, inclusive quanto ao que acreditavam que deviam buscar como possibilidade de desenvolvimento para os seus filhos. Na verdade, essas crianças e suas famílias, cada uma a seu modo, foram nos cativando e nos envolvendo com o compromisso em relação ao que a nós cabia pelo fato de trabalhar com elas.

É igualmente sempre muito importante a interlocução com os vários especialistas que acompanham as nossas crianças, não só por conta de algumas orientações muito úteis que nos dão, como também pelo que nos transmitem em termos de expectativa em relação ao papel da escola. Como foram e são vários, também podemos perceber o quanto são mais ou menos críticos em relação ao seu campo específico de conhecimentos.

No momento dessa escrita, não pude deixar de me lembrar que, há alguns anos atrás, pensava que poderia ser um ganho não saber o nome de nenhuma síndrome por que isso poderia proteger as crianças, principalmente aquelas mais diferentes, de uma série de representações que, de uma certa forma, chegaria antes que ela tivesse um tempo maior para se apresentar. Hoje, minha compreensão é diferente, até porque os nomes têm sido amplamente divulgados, sem falar na avalanche de síndromes que surgem a todo momento. De todo modo, precisamos preservar o espaço em que os encontros entre as pessoas acontecem como oportunidade de experimentação, invenção e descoberta e, assim, frear o ritmo dos discursos que pretendem explicar e prever tudo. Mas como fazer frente a esse verdadeiro desafio?

Quando constatamos que a subjetividade infantil vem se apresentando nos discursos, muitas vezes marcada pelos rótulos dos *transtornos*¹²², o que nós da escola, por exemplo, temos a dizer? É interessante pensar que o melhor que teríamos a dizer é fruto do nosso "não lugar" de especialistas. A riqueza da nossa experiência consiste em trabalhar com as crianças em grupo e isso nos conecta com situações incríveis em termos de imprevisibilidade e criatividade, em função das inúmeras tarefas concretas que desempenhamos no dia a dia, sem falar nos vínculos de afeto que se fortalecem no convívio diário.

¹²²A nomenclatura realmente impressiona. Há o Transtorno do Déficit de Atenção/Hiperatividade, o Transtorno do Humor Bipolar e o mais recente, Transtorno Desafiador/Opositor. A partir desses nomes, divulga-se a idéia de que é preciso intervir precocemente, o que implica, às vezes, em ingestão de remédios.

O espaço da escola, em que as crianças recebem muitas orientações e precisam se organizar diariamente para cumprir uma rotina de atividades (físicas, lúdicas, de trabalho intelectual), nos abre um campo de observação imenso e, nele, vamos encontrando brechas para intervir, para tirar partido das situações de grupo, para disparar vários processos e propiciar algumas conquistas. Nesse sentido, muitas das situações que vivemos no dia a dia desmentem os discursos que teimam em pontificar, fora das circunstâncias reais em suas nuances e detalhes...

Penso que os grandes encontros sobre o tema da inclusão, por exemplo, na forma de congressos, simpósios, palestras etc. podem ser interessantes, na medida em que trazem à tona o debate, alimentam a nossa própria reflexão e, sobretudo, revelam o jogo de forças que estão embutidos nos vários discursos. Mas, para além disso, precisamos nos deixar interpelar pelos casos concretos das crianças com as quais nos deparamos. São elas que podem nos informar sobre a qualidade das nossas ações e intervenções, além de servir para avaliar a consistência dos discursos que pretendem nos explicar aquilo que vemos na realidade cotidiana do nosso trabalho. Por outro lado, a singularidade do processo de cada criança precisa ser contemplada e esta encontra respaldo em discursos que não têm a pretensão de apreender essa experiência numa palavra definitiva, mas, sim, de suscitar a reflexão por parte de quem nela reconhece a complexidade dos encontros entre pessoas que, na vida, ocupam lugares diferentes. Nesse sentido, assim nos fala Jobim e Souza:

“Ser significa ser para o outro e, por meio do outro, para si próprio. O território interno de cada um não é soberano; é com o olhar do outro que nos comunicamos com nosso próprio interior. Tudo que diz respeito a mim, chega à minha consciência por meio da palavra dos outros, com sua entoação valorativa e emocional. [...] Ao retornar para si o olhar e as palavras impregnadas de sentido que o outro lhe transmite, a criança acaba por construir sua subjetividade a partir dos conteúdos sociais e afetivos que esse olhar e essas palavras lhe revelam” (Jobim e Souza, 1995 b, p. 66).

Esse fragmento, seguido de outros, constou da segunda parte do nosso aprofundamento para fazer justiça à realidade dialógica e inapreensível do nosso trabalho com crianças. Assim, a partir da perspectiva filosófica, ele questiona a visão essencialista da realidade subjetiva, além de nos lembrar a responsabilidade do nosso lugar de adultos frente à experiência infantil. Em nosso afã de preparar as nossas crianças, em que medida pensamos em nos preparar para lidar com elas?

Em que medida cuidamos da qualidade dessa interlocução, que não se dá somente entre crianças e adultos, mas entre as próprias crianças e seus pares?

“Em cada pessoa, há um potencial de sentido que necessita ser desvendado. O outro ‘precisa chegar a ser palavra’¹²³, quer dizer, iniciar-se num contexto verbal e semântico possível para se revelar. Restaurar o espaço do sentido significa, portanto, devolver ao sujeito não apenas o seu discurso, mas a autoria da sua palavra e o lugar do seu desejo no confronto com a realidade” (Jobim e Souza, 1995 b, p.52).

Essa palavra tira a infância de um lugar estabelecido, quer seja pelos discursos médicos, quer seja pelos discursos que naturalizam essa etapa da vida, quer seja pelos discursos que a vêem como um espelho da cultura contemporânea. Nesse sentido, as variadas circunstâncias dos encontros que acontecem entre as crianças e os adultos, guardam, concretamente, a possibilidade de singularização na linguagem, na experiência sem fim de construir sentidos e expressar desejos. No entanto, mesmo como adultos, só podemos garantir a "autoria da palavra" das nossas crianças se reconhecemos, na nossa própria palavra, um trabalho subjetivo de conquista e produção...

“Ao observarmos as crianças no seu dia a dia, percebemos que elas brincam, sonham, inventam produzem, estabelecem relações sociais que, muitas vezes, escapam à lógica do enquadramento cultural normatizado; contudo, mais cedo ou mais tarde, acabam aprendendo a categorizar essas dimensões no campo social padronizado, isto é, sucumbem a uma certa subjetividade de natureza essencialmente fabricada, modelada, recebida, consumida...[...] Nessa perspectiva, a questão fundamental é como evitar que as crianças se prendam aos discursos dominantes, a ponto de perder, muito cedo, toda e qualquer verdadeira liberdade de expressão” (Jobim e Souza, 1995 b, p. 22).

O cotidiano do nosso trabalho com crianças pequenas nos faz escutar essa palavra com especial interesse e atenção. Ao comentar esse fragmento, uma professora se lembrou de um diálogo que havia se dado, recentemente, entre uma criança e um adulto na sala de coordenação. Nessa sala, temos uma maleta cujo conteúdo nos dá condições de cuidar de problemas variados, desde que não sejam graves. Na ocasião, a menina veio até a sala porque seu olho ardia e lacrimejava sem parar. Na conversa, a professora que a recebeu perguntou: — O que será que

¹²³Como nos diz Ganebin, "a 'infância' não remete primeiro a uma certa idade, mas, sim, àquilo que caracteriza o início da vida humana: a incapacidade, mais, a ausência de fala (do verbo latim *fari*, falar, dizer e do seu particípio presente, *fans*). A criança, o *in-fans* é primeiro aquele que não fala, [...] no sentido preciso de que não tem nem rugido, nem canto, nem miar, nem latir, como os outros bicos, mas tampouco tem o meio de expressão próprio de sua espécie: a linguagem articulada" (Ganebin, 1997, p.172).

aconteceu com esse olho? A menina, com a maior tranquilidade, respondeu: — Eu não sei, mas a minha mãe acha que é "conjunto de ite".

Para além do quanto possamos rir, as crianças pequenas nos mostram, em seus tateios na linguagem, ou mesmo quando se calam, o que a crítica filosófica de Walter Benjamin¹²⁴ nos convida a perceber: a infância não é propriamente o território da inocência ou da ingenuidade, mas, por vezes, a inabilidade ou desorientação das crianças se contrapõem à segurança que os adultos costumam apresentar. Nesse sentido, como nos diz Ganebin (1997), essa inabilidade infantil é preciosa porque lembra a nós, adultos, o nosso desajustamento em relação ao mundo, a nossa insegurança primeira, enfim, a nossa não soberania.

“Na infância, a imaginação, a fantasia, o brinquedo não são atividades que podem se caracterizar apenas pelo prazer que proporcionam. Para a criança, o brinquedo preenche uma necessidade; portanto, a imaginação e a atividade criadora são para ela, efetivamente, constituidoras de regras de convívio com a realidade. Mas se em seus jogos as crianças reproduzem muito daquilo que experimentam na vida diária, as atividades infantis não se esgotam na mera reprodução. Isso porque as crianças não se limitam apenas a recordar e reviver experiências passadas quando brincam, mas as reelaboram criativamente, combinando-as entre si e edificando com elas novas possibilidades de interpretação do real, de acordo com suas afeições, suas necessidades, seus desejos e suas paixões” (Jobim e Souza, 1995 b, p. 148).

Ao brincar, as crianças nos mostram os sinais do nosso tempo, não só em função dos brinquedos que possuem mas, também, no modo como se organizam para atuar, no cantinho da família, na brincadeira de loja, de restaurante, de DJ... Porém, o fragmento acima menciona também a dimensão da brincadeira infantil que, na interpretação do real, se conecta com os desejos e necessidades de cada criança. Quanto a esta, nada melhor que deixar Manoel de Barros seguir dizendo... Ele, para quem fugir do *mesmal* é preceito de criança e poesia:

¹²⁴Os fragmentos autobiográficos de Walter Benjamin (1995), em *Infância em Berlim em 1900*, nos mostra o seu olhar de adulto voltado na direção do passado. Em sua escrita, não encontramos um paraíso idealizado ou a intenção de guardar lembranças felizes mas, sim, a tentativa de elaborar uma experiência de um certo tempo do início de sua vida. Essa experiência não é lembrada tal como realmente foi, e, sim, com os olhos do presente projetados para o passado. A qualidade dessa reflexão descobre, na infância que passou, signos, sinais que o presente, ao revisitar, encontra caminhos que podem ser retomados, pois, no passado, foram apenas possibilidades que não se concretizaram. Nesse sentido, a experiência da infância é a experiência daquilo que poderia ter se passado de modo diferente e, ao relembrar, a compreensão adulta do presente faz uma releitura crítica.

De modo singular, a volta crítica de Benjamin ao passado traz à tona a experiência cultural e coletiva das pessoas que viveram em um determinado período da história humana.

"Tenho um livro sobre águas e meninos.
 Gostei mais de um menino que carregava água na peneira.
 A mãe disse que era o mesmo que roubar um vento e sair correndo com ele para mostrar aos irmãos.
 A mãe disse que era o mesmo que catar espinhos na água
 O mesmo que criar peixes no bolso.
 O menino era ligado em despropósitos.
 Quis montar os alicerces de uma casa sobre orvalhos
 A mãe reparou que o menino gostava mais do vazio do que do cheio
 Falava que os vazios são maiores e até infinitos.
 Com o tempo aquele menino que era cismado e esquisito
 Porque gostava de carregar água na peneira
 Com o tempo descobriu que escrever seria o mesmo que carregar água na peneira.
 No escrever o menino viu que era capaz de ser noviça, monge ou mendigo ao mesmo tempo.
 O menino aprendeu a usar as palavras.
 Viu que podia fazer peraltagens com as palavras.
 E começou a fazer peraltagens.
 Foi capaz de interromper o vôo de um pássaro botando ponto final na frase.
 Foi capaz de modificar a tarde botando uma chuva nela.
 O menino fazia prodígios.
 Até fez uma pedra dar flor! (Manoel de Barros em *Exercícios de ser criança*, 1999)

A delicadeza da palavra do poeta, para além de nos encantar, nos faz pensar na qualidade das aprendizagens que oferecemos para as nossas crianças, sem falar no quanto, infelizmente, temos que lutar para preservar algo que deveríamos cultivar como oxigênio para o nosso próprio pensamento.

Numa entrevista, Manoel de Barros enaltece a forma de pensar da criança porque ela ignora as prescrições e essas ignorâncias subtraem as crianças dos regulamentos, do sério. Para ele, a ignorância da criança em relação ao comportamento das coisas a põe "ao ponto de poema".

“Quando a criança experimenta o momento de criação da linguagem, ela atualiza, nessa passagem da natureza para a cultura, seu potencial expressivo e criativo, e inicia um diálogo mais profundo entre os limites do conhecimento e da verdade nas relações entre as pessoas. O mundo em que a criança vive suas relações como outro é um claro escuro de verdade e engano. Nesse mundo, a verdade não é dada, não está acabada, impressa de forma imutável na consciência humana; a verdade é algo que se faz constantemente nas relações sociais e por meio delas. A linguagem é o local de produção de sentidos e o ponto para o qual jogo, criatividade e pensamento crítico convergem. Portanto o sentido plural da palavra é o caminho para o resgate da criança e do adulto como sujeitos da história” (Jobim e Souza e Ribes, R. 1998, p. 36).

Esse fragmento nos convida a perceber a linguagem como experiência de produção, na medida em que o sentido das palavras não são fixos e, sim, se constroem sem cessar nas relações entre as pessoas. Se, por um lado, como adultos, temos responsabilidade de fazer a criança ingressar num mundo que teima em buscar padrões, metas etc., ela, em contrapartida, nos faz vislumbrar a esperança num mundo que ainda guarda promessas...

Nesse capítulo, a intenção de falar sobre algumas experiências que propiciam a reflexão dentro da escola foi quase uma consequência natural que se seguiu à elaboração teórica que desenvolvida nos capítulos anteriores.

Ao contar um dos nossos mais recentes aprofundamentos pedagógicos, a intenção foi mostrar, mais concretamente, os desdobramentos do tema sobre a construção experiência subjetiva vinculada ao pensamento de Wittgenstein e Bakhtin, autores que validaram o meu olhar para a complexidade da experiência que acontece na escola, o meu campo de trabalho. Estes filósofos da linguagem me ajudaram a reconhecer as características singulares desse campo na experiência de formação da subjetividade, na qual se revela uma espécie de tensão entre duas forças opostas, a comunhão e a solidão.

Por tudo que já vimos, esse autores fogem da idéia de que a subjetividade está ligada à essência, à busca pelo que "verdadeiramente se é". Assim, nesse capítulo, tentei mostrar que a dinâmica coletiva da escola não é incompatível com a experiência subjetiva e única em sua singularidade, na medida em que esta é vista como produção inacabada: ela se constrói incessantemente porque vivemos experiências concretas e partilhadas que nos constituem, e estas, por sua vez, também mostram a dominância das idéias do nosso tempo como um momento histórico particular. Podemos construir, contudo, em espaços coletivos de interlocução, possibilidades de devolver a esse tempo a compreensão do nosso próprio olhar, bem como as marcas de nossa própria voz que se expressam em percepções, ações e transformações...

Um encerramento provisório

"Qualquer idéia que te agrade,
Por isso mesmo... é tua.
O autor nada mais fez que vestir a verdade
Que dentro em ti se achava inteiramente
nua".

(Mário Quintana)

Nesse estudo, busquei desenvolver o tema da singularidade da experiência subjetiva e sua construção na linguagem como forma de vida, tendo como base teórica o pensamento de Wittgenstein e Bakhtin.

Vendo o próprio estudo como uma experiência de linguagem, na introdução apresentei o meu campo de trabalho por entender que ele, em sua dinâmica polifônica e complexa, desestabilizou minha compreensão, ao provocar inúmeros questionamentos e oferecer, ininterruptamente, material para reflexão.

No primeiro capítulo, na tentativa de contemplar o tema, procurei mostrar a singularidade da vida e da produção filosófica de Wittgenstein, tendo como pano de fundo as características de uma experiência cultural e coletiva que aconteceu num certo período histórico. É interessante comentar que, ao conhecer melhor as características do contexto cultural em que o filósofo viveu, redimensionei a minha compreensão quanto à originalidade de sua contribuição, a qual antes era vista como genial, num sentido, talvez, mais ingênuo e independente. Mais adiante, por estar envolvida pelas particularidades do pensamento e da rica experiência coletiva que aquele tempo produziu, cheguei a percebê-lo como mais um dos participantes que tiveram a linguagem como eixo para o desenvolvimento de suas idéias. Quando, no entanto, mergulhei mais fundo no conhecimento de sua vida, voltei a perceber a força singular de sua proposta que, ao se desenvolver, perseguiu uma coerência entre pensamento e forma de vida, sem falar no convite ao exercício de pensar feito pelo filósofo a cada interlocutor. De certo modo, Wittgenstein se apresentou a mim, de novo, como um gênio, que se construiu, porém, na realidade particular de um determinado contexto cultural.

Ao desenvolver o segundo capítulo, procurei explorar ao máximo a singularidade das idéias de Wittgenstein e Bakhtin para que estas, ao se mostrarem numa espécie de diálogo, em suas semelhanças e diferenças, pudessem enriquecer o tema da subjetividade como experiência de produção. Nesta parte do

trabalho, a especificidade do conhecimento ligado às ciências humanas se mostrou mais claramente a partir de uma base teórica que, ao se pronunciar sobre o conhecimento, a ética e a estética, aproximou-se, principalmente, da literatura, uma forma de arte.

De um certo modo, o esforço para apresentar os vários conceitos desenvolvidos por cada um dos filósofos, a partir de suas filosofias em relação à linguagem, possibilitaram a construção do terceiro capítulo, em que procurei dar voz à experiência que já há alguns anos o meu trabalho na escola vem me permitindo construir. Nesse sentido, a intimidade com as idéias de Wittgenstein e Bakhtin foi marcando meu entendimento quanto ao que vivia na escola e, ao reconhecer nelas uma referência, compreendi minha própria experiência como a de alguém que está dentro, mas que luta para guardar distância daquilo que faz. Tal distância me permite declarar a admiração por um cenário que, ao promover tantos encontros, oferece o desafio de que, em meio a tantas "vozes", não nos descuidemos de ouvir a própria voz....

Quando olho para trás, vejo que o meu esforço para compreender o pensamento de ambos incluiu a admiração e a surpresa. E assim, Bakhtin, com seu respeito pela palavra do outro, bem como Wittgenstein, com suas inúmeras e sugestivas perguntas, acabaram por "validar o meu olhar" e a me "devolver a palavra", juntamente com a consciência de uma grande responsabilidade.

Dentre muitas outras coisas, com Wittgenstein aprendi que a linguagem cria uma realidade, no sentido de que a *descreve* de uma certa maneira:

“Você deve dizer alguma coisa nova e ainda assim tudo será velho.

De fato você deve se restringir a falar coisas velhas — e, *todo o mesmo*, deve ser algo novo!

Diferentes interpretações devem corresponder a diferentes aplicações.

Também um poeta tem que constantemente perguntar a si mesmo: ‘mas o que eu estou escrevendo é realmente verdade?’ — e isto não significa, necessariamente: ‘é como acontece na realidade?’.

Você teve que juntar pedaços de material velho. Mas numa *construção*” (Wittgenstein, 1984, pág. 40).¹²⁵

¹²⁵ “You must say something new and yet it must all be old.

In fact you must confine yourself to saying old things – and *all the same* it must be something new!

Different interpretations must correspond to different applications.

A poet too has constantly to ask himself: ‘but is what I am writing really true?’ – and this does not necessarily mean: ‘is this how it happens in reality?’

Yes, you have got to assemble bits of old material. But into a *building*.—”

Também Bakhtin, ao descrever a realidade dialógica da língua, diz que o próprio falante conta com uma reação como consequência da compreensão em relação a sua palavra: espera uma contestação, um consentimento, uma participação etc. Mesmo porque, ele mesmo "não é um falante primeiro, o qual tenha interrompido pela primeira vez o silêncio do universo" mas, sim, *dialoga* com enunciados anteriores com os quais estabeleceu relações (Bakhtin, 1985, p. 285). Pode-se ver que, para Bakhtin, nenhuma voz fala sozinha.

Bakhtin e Wittgenstein, cada um a seu modo, problematizaram o modelo de razão absoluta, atemporal. Assim, de uma certa maneira, nos libertaram dos discursos que "correm" na frente das particularidades possíveis e desejáveis da nossa própria experiência. Não se trata, porém, de abdicar de toda e qualquer razão: somos convocados por eles para o exercício da razão do tipo dialógico, a qual se constrói e reconstrói em permanente abertura no trabalho contínuo de explicitar razões, em função da imensa variedade de circunstâncias com as quais nos deparamos e que marcam a nossa existência. Em sintonia com essa idéia, esse estudo propõe que a experiência subjetiva seja pensada como produção incessante, indeterminada, surpreendente e inacabada, justamente porque, como seres linguageiros, transitamos em meio a tensão de pertencer e guardar a marca de um tempo determinado na história e na cultura e construir nele uma experiência absolutamente singular. Nesse sentido, a linguagem como possibilidade, nos convida também a um trabalho de conquista em que, numa espécie de flutuação entre enunciados conscientes e inconscientes, vamos construindo nossa história ao lado de muitos outros que fazem com que nos mostremos, inclusive, para nós mesmos.

Esse trabalho não se encerra com uma palavra final. Na verdade, em toda fala/ texto há um inacabamento permanente onde o sentido é algo também a ser construído pelos que a escutam/lêem. Assim, será no encontro com outras falas que as possibilidades de concordâncias, discordâncias, novas idéias ou propostas de ação poderão nascer e, quem sabe, dar continuidade a uma conversa que é praticamente infinita...

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE, Elaine D.P. *Linguagem e produção de conhecimento: uma chave de leitura para as relações intersubjetivas no contexto escolar*. (Dissertação de Mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 1998.

ÁRIES, P. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1981.

AMORIM, Marília. *Ato versus objetivação e outras oposições fundamentais no pensamento bakhtiniano*. Trabalho apresentado na XI Conferência Internacional sobre Bakhtin, Curitiba, julho de 2003.

———. *Um certo silêncio e uma certa voz: duas ocorrências de alteridade no texto de pesquisa em Ciências Humanas e Sociais*. Trabalho apresentado na XI Conferência Internacional sobre Bakhtin, Curitiba, julho de 2003.

———. *O pesquisador e seu outro*. São Paulo: Ed. Musa, 2001.

ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud et Wittgenstein*. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1988.

BACKER, G.P. and Hacker, P.M.S. *Language, sense and nonsense*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

BAKHTIN, M. & VOLOCHINOV, V.N. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1995.

———. ‘A forma espacial do herói’. In: *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

———. ‘Reformulação do livro sobre Dostoiévski’. In: *Estética da criação verbal*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003, págs. 337-357.

———. ‘A respeito de problemas da obra de Dostoiévski’. In: *Estética da criação verbal*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003, págs. 195-201.

———. ‘O problema do texto na lingüística, na filosofia e em outras ciências humanas’. In: *Estética da criação verbal*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003, págs. 307-335.

———. ‘Os Gêneros do discurso’. In: *Estética da criação verbal*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003, págs. 261-306.

- . ‘Apontamentos de 1970-1971’. In: *Estética da criação verbal*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003, págs. 367-392.
- . ‘Metodologia das ciências humanas’. In: *Estética da criação verbal*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003, págs.393-410.
- . *Para uma filosofia do ato*. Tradução de Carlos Alberto Faraco e Cristovão Tezza da edição americana *Toward a philosophy of the act*. Austin: University of Texas Press,1993. (tradução destinada exclusivamente para uso didático e acadêmico)
- . ‘El problema de los géneros discursivos’. In: *Estética da creacion verbal*. México, Siglo Veintiuno, 1985, págs. 248-293.
- . ‘Hacia una metodología de las ciencias humanas’. In: *Estética de la creacion verbal*. México, Siglo Veintiuno, 1985, págs. 381-396.
- BARROS, Manoel. *Ensaio fotográficos*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- . *O livro das ignoranças*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- . ‘Manoel de Barros exercita sua poesia de criança’. In: *Jornal do Brasil*, Caderno Idéias, 7 de agosto de 1999.
- . *Tratado geral das grandezas do ínfimo*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- . *Exercícios de ser criança*. Rio de Janeiro: Salamandra, 1999.
- BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1997.
- BLOOR, D. *Wittgenstein: A social theory of Knowledge*. London: MacMillan, 1983.
- BOUVERESSE, Jacques. *Wittgenstein: la rime et la raison*. Paris: Les Editions de Minuit, 1973.
- BOUWSMA, O.K. *Wittgenstein: Conversations, 1949-1951*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1986.
- CASTRO, Lucia Rabello. *Infância e Adolescência na cultura do consumo*. Rio de Janeiro: Nau, 1998.
- CHAUVIRÉ, Christiane. *Wittgenstein*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão. *Wittgenstein: linguagem e mundo*. São Paulo: Annablume, 1998.
- CARVALHO, Frederico Zeymer Feu de. *O fim da cadeia de razões: Wittgenstein, crítico de Freud*. São Paulo: Annablume: Belo Horizonte: Fumec, 2002.
- COSTA, J.F. ‘Pragmática e processo analítico: Freud, Wittgenstein, Dadson, Rorty. In: *Redescrições da psicanálise: ensaios pragmáticos*: Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

COUTINHO, Anamaria Ribeiro. *Cientificidade e relevância social*. Parte I: controvérsias sobre cientificidade da psicologia e das ciências sociais. In: *Psicologia: teoria e Pesquisa*, 12 (1), 23-37, 1996 a.

Parte II: uma rediscussão da questão da cientificidade e suas implicações sociais. In: *Psicologia: teoria e Pesquisa*, 12 (1), 165-177, 1996 b.

———. ‘A questão da subjetividade: justificativa de uma abordagem transdisciplinar baseada na pragmática’. In: *Cadernos de subjetividade*, págs. 315-340, Puc/SP, 1995.

———. ‘Repensando a questão da subjetividade’. In: Costa, Jurandir Freire (org.) *Redescrições da psicanálise: ensaios pragmáticos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

———. *On language and sensations: Wittgenstein on the language of inner experience* (mimeogr.), 1988.

DOR, J. *Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como uma linguagem*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do subsolo*. Tradução de Boris Schnaiderman, São Paulo: Editora 34, 2000.

DRURY, O'C. et alli. *Recollection of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

EDWARDS, James C. *Ethics without philosophy: Wittgenstein and the moral life*. Flórida: University Presses of Florida, 1982.

EMERSON, Caryl. *Os cem primeiros anos de Mikhail Bakhtin*. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

FARACO, C.A. ‘O dialogismo como chave de uma antropologia filosófica’. In Faraco, C. A., Tezza, C., Castro, G. (orgs.). *Diálogos com Bakhtin*. Curitiba: Ed. Da UFPR, 1996.

FAUSTINO, Sílvia. *Wittgenstein: o eu e sua gramática*. São Paulo: Editora Ática, 1995.

FREITAS, Maria Teresa de Assunção. *Vygotsky e Bakhtin - psicologia e educação: um intertexto*. São Paulo: Editora Ática, 1995.

———. ‘Bakhtin e a psicologia’. In: Faraco, C. A., Tezza, Castro, G. (orgs.). *Diálogos com Bakhtin*. Curitiba: Editora da UFPR, 1996.

GANEBIN, J.M. ‘Infância e pensamento’. In: *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. São Paulo: Imago, 1997.

GIRON, Luís Antonio. ‘Uma mente em chamas’. In: *Revista Cult*. São Paulo: Editora 17, agosto de 2002.

GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

HACKER, P.M.S. ‘Wittgenstein and the autonomy of humanistic understanding’. In: R.Allen and M. Turvey eds. *Wittgenstein : Theory and the*

Arts. London: Routledge, 2001, pp. 39-74. Disponível em <<http://info.sjc.ox.ac.uk/scr/hacker/docs/Humanistic%20understanding.pdf>>

JANIK, Allan e TOULMIN, Stephen. *A Viena de Wittgenstein*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

JOBIM E SOUZA, S. e RIBES, R. 'Infância, conhecimento e contemporaneidade'. In: *Infância e produção cultural*. Campinas: Ed. Papyrus, 1998.

JOBIM E SOUZA, S. 'Mikhail Bakhtin e Walter Benjamin: polifonia, alegoria e o conceito de verdade no discurso da ciência contemporânea'. In: Brait, B. (org.) *Bakhtin, dialogismo e construção de sentido*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1995a.

———. *Infância e Linguagem: Bakhtin, Vygotsky e Benjamin*. Campinas: ed. Papyrus, 1995 b.

KEHL, Maria Rita. *Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1998.

KUNNE, Andrea. *Karl Kraus*. The Literary Encyclopedia. 4 sep. 2003. The Literary Dictionary Company. Disponível em <<http://www.litencyc.com/php/people.php?rec=true&VID=5411>>. Acesso em: 28 february 2006.

LACOMBE, R. *A Infância dos bastidores e os bastidores da infância: uma experiência com crianças que trabalham na televisão*. (Dissertação de Mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2004.

LAUGIER, Sandra. 'La question d'une subjectivité sans psychologie', In: *Europe n. 906. Wittgenstein* (Revue littéraire mensuelle). Paris, octobre 2004.

LAMPREIA, Carolina. 'O percurso de uma vida dedicada ao conhecimento'. In: *Psicologia Clínica*. Rio de Janeiro. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Centro de Teologia e Ciências Humanas. Departamento de Psicologia. V.14 n.2, 2002.

LEITNER, Bernhard. 'Penser et Construire: réflexions sur l'architecture de Wittgenstein'. In: *Europe n. 906. Wittgenstein* (Revue littéraire mensuelle). Paris, octobre 2004.

LIAPUNOV, Vadim. 'Prefácio do tradutor da edição americana'. In: *Para uma filosofia do ato*. Tradução de Carlos Alberto Faraco e Cristovão Tezza da edição americana *Toward a philosophy of the act*. Austin: University of Texas Press, 1993. págs. 12-14 (tradução destinada exclusivamente para uso didático e acadêmico).

LISPECTOR, C. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1992.

———. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

———. *Para não esquecer*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999 b.

———. *Um sopro de vida*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999 a.

MALCOLM, Norman. *Wittgenstein: a religious point of view?* New York: Cornell University Press, 1994.

MARCONDES, D. 'Ciência da linguagem e Filosofia da linguagem: uma perspectiva histórica'. In: *Vertentes*, São João del-Rei, n.3 p.56-60, jan./jun.1994.

———. 'A linguagem e a pesquisa em ciências humanas'. In: Simpósio 1987 – Ciências Humanas em Questão. Rio de Janeiro: PUC- CTCH, novembro de 1988.

———. *Filosofia analítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2004.

———. 'Desfazendo mitos sobre a pragmática'. In: *Alceu: Revista de Comunicação, Cultura e Política* v. 1 n. 1 Rio de Janeiro: PUC-RIO, Departamento de Comunicação Social, 2000.

MARGUTTI PINTO, Paulo R. 'O lógico e a ética'. In: *Revista Cult*, São Paulo: Editora 17, agosto de 2002.

MIRANDA, Luciana L. *Produção de subjetividade: por uma estética da existência*. (Dissertação de Mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 1996.

MONK, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MORIN, E. 'Ataque contra o pós tudo'. In: *Jornal do Brasil*, Caderno Idéias, 10 de maio de 1997.

———. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2001.

NOGUEIRA, Tânia. Um novo olhar sobre o Autismo. In: *Revista Época*, Rio de Janeiro, n. 473, p.76, junho de 2007.

PARA, Jean-Baptiste. 'Entre Wittgenstein e Gramsci: Piero Sraffa, esquisse d'un portrait'. In: *Europe n. 906. Wittgenstein* (Revue littéraire mensuelle) Paris, octobre, 2004.

PASOLINI, Pier Paolo. *Os jovens infelizes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

PROKOP, U. 'Le palais Stonborough-Wittgenstein'. In: *Europe n. 906. Wittgenstein* (Revue littéraire mensuelle) Paris, octobre, 2004.

RAÏD, Laila. 'Wittgenstein e Dostoïevski: L' exploration formelle de la subjectivité'. In: *Europe n. 906. Wittgenstein* (Revue littéraire mensuelle) Paris, octobre, 2004.

RHEES, Rush. 'Les vues de Wittgenstein sur l'éthique: quelques considérations sur leur évolution'. In: *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*. Paris: Éditions Gallimard, 1992, págs. 159-175.

TEÓFILO URDANOZ, O.P. *Historia de la filosofía*. vol. VII. Siglo XX: Filosofía de las ciencias, neopositivismo y filosofía analítica. Madrid: Biblioteca de autores cristianos de La Editorial Católica, 1984.

TEZZA, C. 'Sobre o autor e o herói — um roteiro de leitura'. In: Faraco, C. A., Tezza, C., Castro, G. (orgs.). *Diálogos com Bakhtin*. Curitiba: Ed. da UFPR, 1996.

VOLOSHINOV, V. 'Discurso na vida discurso na arte (sobre poética sociológica)'. In: *Freudismo: a marxist critique*. New York: Academic press, 1976. [Tradução para o português de Cristovão Tezza, para uso didático (mimeogr.)]

VON WRIGHT, G.H. 'A biographical sketch'. In: *Ludwig Wittgenstein a memoir*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

———. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

———. *De la certitude*. Paris: Éditions Gallimard, 1976.

———. *The blue and brown books*. New York: Harper Torchbooks, 1965.

———. *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*. Paris: Éditions Gallimard, 1992.

———. *Culture and value*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

———. *Remarques mêlées*. Paris: Flammarion, 2002.

———. *Remarks on the philosophy of psychology* vol I. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

———. *Philosophical remarks*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.

———. *Philosophical grammar*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1978.

WRIGLEY, M. 'A tarefa sem fim'. In: *Revista Cult*, São Paulo: Editora 17, agosto de 2002.