

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 *fatos*. 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, comendo 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-como-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 Cazaquistão. 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 irrepetível 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.