

WITTGENSTEIN NO CONTEXTO DA FILOSOFIA ANALÍTICA E DA HERMENÊUTICA*

*Raimundo Portela Filho***

RESUMO

Exame da filosofia de Wittgenstein no contexto da filosofia analítica e da hermenêutica. Inicialmente, apresentam-se algumas características da filosofia analítica e da hermenêutica. Em seguida, correlaciona-se Wittgenstein com essas duas correntes filosóficas. Por último, formulam-se algumas conclusões.

Palavras – Chave: Wittgenstein. Filosofia Analítica. Hermenêutica. Linguagem. Filosofia da Linguagem.

ABSTRACT

Examination of Wittgenstein's Philosophy in the context of Analytical Philosophy and Hermeneutics. Firstly, some features of Analytical Philosophy and Hermeneutics are presented. Soon after, Wittgenstein is correlated with these two philosophical currents. Finally, some conclusions are drawn.

Key-Words: Wittgenstein. Analytical Philosophy. Hermeneutics. Language. Philosophy of Language.

* Este trabalho é uma versão ligeiramente modificada da apresentada na mesa redonda "Filosofia Analítica e Hermenêutica", durante a III Semana Filosófica do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão (IESMA), que ocorreu no período de 11 a 15 de outubro de 2004, em São Luís-MA.

** Mestre em Filosofia.

1 INTRODUÇÃO

O filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951) tem sido objeto de múltiplas interpretações, todas elas viáveis, de modo que nenhuma delas rejeita as outras como falsas, pretendendo ter exposto o verdadeiro Wittgenstein. Isso supõe uma determinada concepção do que seja filosofia e uma maneira de produzi-la e desenvolvê-la. Em cada interpretação enfatizam-se aspectos variados de um mesmo pensamento, semelhante a um experimento gestáltico.

Admite-se aqui, concordando-se com Cabrera (2003, p. 271-272) que, para esclarecer uma maneira de fazer filosofia, para expor a sua natureza, alcance e limites, torna-se imprescindível o confronto com outras maneiras ou abordagens e não uma investigação isolada. Os problemas colocados por meio de uma perspectiva particular somente atingirão melhor compreensão e tratamento em um cruzamento de métodos e de categorias.

Dentre as diversas interpretações da filosofia de Wittgenstein, examinam-se nesse trabalho as interpretações analíticas e hermenêuticas.

Na seção 2 apresentam-se alguns traços da filosofia analítica e da hermenêutica assim como três teses acerca do contraste entre elas.

Na seção 3 procura-se correlacionar Wittgenstein com as duas correntes ou tendências filosóficas supra mencionadas. Para isso aborda-se a interpretação analítica bem como a interpretação neopositivista do *Tractatus*. Verifica-se, outrossim, se as obras posteriores ao *Tractatus* agregam algum elemento hermenêutico.

Por último, formulam-se algumas conclusões alicerçadas na exposição efetivada.

2 FILOSOFIA ANALÍTICA VERSUS HERMENÊUTICA

Será que o que distingue as abordagens analíticas em filosofia, como se tem dito freqüentemente, são certas

peculiaridades, tais como: "interesse pela linguagem", crença de que "os problemas filosóficos podem ser tratados lingüisticamente", tentativa de manter-se dentro de "padrões científicos de pensamento" ou ainda uma atitude de "cautela perante a metafísica"?

Entretanto, outras tendências filosóficas estão igualmente comprometidas com cada uma dessas atitudes teóricas, senão vejamos. A hermenêutica heideggeriana sustenta especial cautela diante da metafísica tradicional e revela um interesse profundo pela linguagem, admitida como via privilegiada de acesso à compreensão de significações. A atitude antimetafísica e a tentativa de permanecer em padrões científicos de pensamento ocorrem igualmente no marxismo, em algumas hermenêuticas, como a de Dilthey e em fenomenologias, como a do primeiro Husserl. Cabrera (2003, p. 26) assevera que:

[...] uma maneira de fazer filosofia somente se esclarece no confronto com outras maneiras: se nos interessa, por algum motivo, saber o que significa um modo de filosofar 'analítico', deveremos estudá-lo nas suas bordas, em contato com aquelas maneiras que o negam ou o problematizam, obtendo-se dessa forma uma caracterização negativa e contrapositiva, seguindo a intuição [...] de que as filosofias se definem melhor diante dos inimigos externos do que 'internamente'.

A seguir, fundamentando-se em Cabrera (2003), distingue-se entre hermenêutica em sentido estrito e em sentido lato, amplo ou largo. A partir daí se expõem três relações de contraste entre análise e hermenêutica, na tentativa de constituir uma caracterização contrapositiva da noção de filosofia analítica.

Há uma concepção bastante restrita de hermenêutica,

vinculada a uma tradição bem conhecida, que se inicia com a atividade interpretativa dos poetas gregos, tidos como mensageiros dos deuses, citados nos diálogos de Platão, passando depois pela arte do tradutor – intérprete, pela arte da exegese e comentário, pela interpretação dos textos religiosos do judaísmo, cristianismo e islamismo, assim como a interpretação do Código de Direito Canônico na tradição da jurisprudência (cf. APEL, 2000. v. 1, p. 329-330).

Tal tradição hermenêutica prossegue na época moderna com a obra de Schleiermacher que, de acordo com Apel: “[...] elevou o ‘compreender’ a um tema da epistemologia filosófica, independente de todos os vínculos dogmáticos e pragmáticos da interpretação bíblica” (Id. Ibid. p. 331) e ulteriormente com Wilhelm Dilthey, que defende a compreensão hermenêutica como a operação típica das “ciências do homem” e, por intermédio dela, procura uma legitimação dessas ciências, semelhante à efetivada por Kant no contexto explicativo das ciências naturais.

Após as versões psicológica (Schleiermacher) e metodológica (Dilthey), essa tradição tem continuidade no século XX com a hermenêutica existencial desenvolvida por Heidegger em “Ser e Tempo” (1988), através da analítica do Dasein, iniciando a virada ontológica da hermenêutica. Atualmente chega-se, por exemplo, às versões de Gadamer e Paul Ricoeur.

No esforço de caracterizar a filosofia analítica surgem algumas questões na tradição hermenêutica relacionadas com atitudes e modos de fazer filosofia. Tal tradição sugere que o mundo apresenta situações hermenêuticas, isto é, situações necessitadas de interpretação, no sentido não somente de mais e melhores informações concernentes a elas, visto que uma situação poderia estar inteiramente descrita, no que diz respeito à quantidade e à qualidade das informações relevantes, porém continuar pedindo interpretação.

É característico das situações hermenêuticas haver uma certa distância, espacial e temporal, que nos separa do objeto que se está tentando entender. Tal objeto pede interpretação devido, sobretudo, a essa distância, que não ocorre apenas no caso de textos ou civilizações do passado, mas também com relação a objetos de nosso próprio tempo, pertencentes a nossa cultura, ou ainda pode acontecer entre duas pessoas no tempo atual, que falam a mesma língua e pertencem à mesma cultura. Aquilo que falta, aquilo de que se está afastado pela distância, é concebível em termos de algo que foi vivido por outras pessoas e que se trata de entender. Contudo, esse vivido não é um objeto que possa ser alcançado por metodologias precisas e objetivas, já que o ato interpretativo, a intenção de entender e a vontade de “entrar” naquele objeto fazem parte do objeto que se pretende interpretar.

Nesse tipo de situações necessitadas de interpretação, o risco do erro, do engano, da má-compreensão, é muito alto, especialmente por não se poder estabelecer regras fixas, constantes e de aplicação automática e articulada que assegurem a superioridade de uma interpretação sobre a outra. No entanto, se tais regras pudessem ser elaboradas, a situação hermenêutica seria completamente anulada e o mundo seria composto somente de objetividades.

A hermenêutica parece distinguir-se por uma inabalável vontade de entender, como uma espécie de condição lógico-ética da interpretação a ser tentada. Entretanto, a má compreensão e o mal-entendido podem ocorrer, apesar de se contar com essa vontade inicial.

A noção de hermenêutica, proposta por Cabrera como estratégia para caracterizar contrapositivamente o filosofar analítico, decorre da tradição hermenêutica, porém não coincide com ela, uma vez que poderá englobar filosofias que não pertencem à tradição hermenêutica dada, como a descrita por Apel (2000), sendo uma noção mais ampla. Tal noção apóia-se na seguinte argumentação: uma filoso-

fia reúne elementos hermenêuticos quando emprega categorias experienciais num sentido de experiência concebida como experiência vivida historicamente, e na medida em que tais elementos fazem parte constitutiva das significações de expressões e atitudes, não os concebendo como simples acompanhamento externo de significações que também seriam compreensíveis sem eles.

As experiências aqui relevantes são captadas a partir de seu ser vividas, do seu estar afetadas pela temporalidade e do seu ser constituintes da inteligibilidade das significações de expressões e ações. Tais experiências são, por conseguinte, vividas, temporalizadas e vivencial – temporalmente significativas.

Tal noção de hermenêutica é ampla ou larga porque possibilita abranger quase tudo o que pertence à tradição hermenêutica e, ademais, diversas outras construções filosóficas não inseridas naquela tradição. Com efeito, poder-se-á admitir como incluindo elementos hermenêuticos uma fenomenologia da linguagem à maneira de Merleau Ponty, ao passo que a fenomenologia da linguagem de Husserl na obra “Investigações Lógicas” não seria hermenêutica. Do mesmo modo, filosofias transcendentais da linguagem, como a teoria de Apel, podem incorporar elementos hermenêuticos nesse sentido amplo, enquanto outras teorias transcendentais, como a kantiana ou a de Wittgenstein no *Tractatus*, não constituiriam filosofias transcendentais hermenêuticas.

Segundo Cabrera (2003, p. 30), todas as filosofias que coloquem a linguagem em contato com elementos experienciais do tipo descrito acima e, assim, atribuam à historicidade e ao vivido uma dimensão de caráter significativo ao estudo de expressões e de ações, são consideradas hermenêuticas no sentido largo por ele apresentado.

Desse modo, o termo “hermenêutico” torna-se uma adjetivação muito ampla de todo tipo de perspectiva filosófica. A tese de Cabrera é a de que essa noção ampla do termo “hermenêutico” não pode adjetivar uma filosofia

analítica da linguagem, isto é, a de que uma “análise hermenêutica” seria uma contradição nos termos.

No que tange às relações de contraste entre filosofia analítica e hermenêutica, Cabrera (2003) formula três teses¹.

A primeira tese sustenta o contraste entre a experiência empírico-objetiva da filosofia analítica e a experiência vivida da hermenêutica.

As várias analíticas da linguagem utilizam diversas noções de experiência, contudo a tendência é admitir um tipo de experiência entendida como empiria, como um espaço público e partilhado, que não precise de qualquer condição particular de acesso, apoiado em experiências particularizadas. A experiência assim entendida é objetivamente articulada, passível de observação e de descrição, constituindo uma base comum que várias teorias da linguagem deverão levar em consideração. As expressões têm uma articulação objetiva que possibilita analisá-las em sua estrutura própria, sem ter que remetê-las a uma subjetividade doadora de significação ou a um marco cultural determinante.

Por sua vez, para as hermenêuticas da linguagem no sentido amplo, não importam somente os sistemas de signos, porém a linguagem como meio primordial de constituição das significações vividas, como o acontecer histórico destas, não apenas como linguagem que pode ser estruturada em sistemas, mas como linguagem-experiência, dentro de nosso pertencimento a um certo marco cultural-histórico. Nessa perspectiva, a linguagem que mais importa é a fala viva, o fluir da conversação, como diz Gadamer (1998, p. 647-648):

[...] a linguagem é pela sua essência a linguagem da conversação [...] Essa é

1 Habermas também estabelece comparações entre a filosofia analítica e a hermenêutica, concebendo-as como duas versões complementares da assim chamada virada lingüística (cf. HABERMAS, 2004, p. 63-97).

também a razão pela qual os sistemas inventados de entendimento artificial nunca são linguagens. As linguagens artificiais, linguagens secretas ou simbolismos matemáticos, não possuem na sua base uma comunidade nem de linguagem nem de vida, senão que se introduzem e aplicam meramente como meios e instrumentos de entendimento [...]. Numa comunidade lingüística real, pelo contrário, não precisamos primeiro chegar a um acordo, senão que já estamos desde sempre de acordo, [...].

A segunda tese estabelece o contraste entre a ênfase nas funções referencial-performativas da linguagem, ligadas ao interesse cognitivo – (inter)ativo da filosofia analítica e o acento colocado nas funções vocativas ou apelativas da linguagem, vinculadas ao interesse usufrutivo da hermenêutica.

Tanto a filosofia analítica como a hermenêutica adotam uma concepção constitucional da linguagem, na medida em que os defensores destas tendências filosóficas estão voltados para a idéia de participação da linguagem na constituição de conceitos que lhes interessam para relacionar-se com o mundo. A partir dessa atividade lingüístico – conceitual surgem as categorias de apreensão do real, não podendo estabelecerem-se linhas inteiramente nítidas entre os conceitos gerados e as suas articulações na linguagem. Ocorre, entretanto, que cada uma dessas filosofias assume de maneiras muito diversas uma concepção constitucional da linguagem, de modo que a relação dos conceitos constituídos com o mundo é funcionalmente diferente em cada uma delas.

A filosofia analítica salienta conceitos elaborados com funções cognitivo – referenciais, sendo considerada a linguagem como esclarecedora e mostrativa, de sorte que a

filosofia analítica está preocupada com a questão da crítica do sem-sentido e com as condições da expressão significativa.

Na filosofia analítica as funções usufrutivas da linguagem não são enfatizadas. Tais funções estão correlacionadas à concepção do mundo como objeto de usufruição, de prazer, de dor ou, em um sentido genérico, de padecimento. O objeto de usufruição ou de padecimento não é buscado nem para ser objetivamente referido nem para ser praticamente transformado, mas para deixar-se afetar por ele ou deixar-se estar nele. Ressalte-se que tal atitude não se desvincula de um conhecer o mundo nem de um agir sobre ele em outros sentidos distintos dos sentidos referenciais e práticos habituais, de modo que conhecimento e ação poderão ser redefinidos pela usufruição do mundo.

As funções expressivas, empregadas pela filosofia analítica, são aquelas que mais se aproximam das usufrutivas, referindo-se à manifestação ou comunicação de sentimentos, emoções e atitudes (Cf. COPI; COHEN, 1995, p. 95). Esses autores apontam a poesia como campo privilegiado de manifestação das funções expressivas da linguagem e afirmam que o discurso expressivo enquanto tal não possui um valor lógico, não está na dimensão da verdade, de sorte que as funções expressivas ou emotivas ficam limitadas ao prazer estético ou à perturbação da razão.

Segundo Cabrera (2003, p. 34): “Experiência objetiva, articulabilidade e referência externa à verdade têm caracterizado a aproximação analítica às funções usufrutivas da linguagem.” Isto pode-se notar no tratamento das questões éticas e estéticas. Nas últimas décadas tem-se desenvolvido uma considerável produção de ética analítica, especialmente análises de termos morais, ou de usos morais de expressões, e estudos atinentes à estrutura lógica da argumentação moral. No entanto, esses estudos não se afastam da noção empírico-objetiva já aludida na primeira

tese. Com efeito, das questões morais interessa tudo o que possa ser articulado em expressões objetivas, não a vivência das experiências morais em seu elo com a historicidade e com a condição humana.

A filosofia analítica também tem-se ocupado com questões estéticas, como por exemplo, em obras de Nelson Goodman, Monroe Beardsley, John Osborne, John Hospers e Ernst Gombrich. Contudo, as questões estéticas são sempre estudadas em suas condições de inserção na estrutura objetiva e pública da linguagem, em referência externa com a verdade cognitiva.

As hermenêuticas, por sua vez, interessam-se especialmente pelos assim chamados mal entendidos e incompreensões, que são passíveis de surgir mesmo quando o sentido seja razoavelmente assegurado. A introdução de elementos existenciais e de expressão vivida nas hermenêuticas indicam a presença de estruturas afetivas ou páticas (do grego *pathos*) nas questões concernentes à significação e à verdade, com textura aberta e fluidez temporal.

O enorme interesse cognitivo-ativo das filosofias analíticas da linguagem, no sentido de um interesse pela verdade, pelo conhecimento e pela ação, mas não pelos efeitos expressivos do uso da linguagem, é substituído nas hermenêuticas por um forte interesse pelo estético como modelo possível da atitude do deixar-ser e do abandonar-se, mas não pela Estética como disciplina acadêmica. Não é por acaso que a obra "Verdade e Método", de Gadamer, inicia-se com a colocação do problema estético. Heidegger, na última fase do seu pensamento, visualiza uma maneira de relembrar a verdade do ser por intermédio da poesia, em confronto com as formas científicas e metafísicas de abordagem do mundo. Desse modo, o fruir, o usufruir, o deixar-se atingir pelo belo não são somente atitudes de encanto estético, mas exemplos de uma nova atitude diante do mundo, distinta da referencial-prática.

As funções usufrutivas estão vinculadas a outras

funções da linguagem que, de modo geral, podemos denominar vocativas ou apelativas, as estruturas do não dito ou do silêncio, como o que se oculta na fala ao invés de nela manifestar-se e aquilo que significa através de sugestão e suscitação de atitudes mais do que pela transmissão de informações objetivas.

As hermenêuticas não estão somente interessadas na linguagem como completamente controlada pelo falante, isto é, como falada e escrita pelo homem como sujeito da linguagem, mas também na linguagem que fala por intermédio dos homens sem seu consentimento ou, conforme Heidegger, na linguagem que nos fala e não apenas naquela que falamos.

Na literatura hermenêutica é colocada ênfase na fala e na sua superioridade sobre a escrita como o atesta Palmer (1989, p. 26):

Os poderes da linguagem falada deveriam recordar-nos um importante fenômeno: a fraqueza da linguagem escrita. A linguagem escrita não tem a expressividade primordial da palavra falada [...] Platão enfatiza a fraqueza e a inutilidade da linguagem escrita. [...] Escrever uma língua é uma 'alienação da língua' relativamente à sua vivacidade – é um autodistanciamento da fala.

Frege, por sua vez, considerado por muitos o pai da filosofia analítica², expressou nitidamente a atitude contrária, tanto no que tange à questão das relações entre a história e os conceitos como no que concerne à questão das funções emotivas da linguagem e a fala.

Se no fluxo constante de todas as coisas nada de fixo e de eterno permanecesse, desapareceria a cognoscibilidade do mundo

2 Cf, por exemplo, GABRIEL, 1990, p. 21-25.

e tudo se precipitaria no caos. Há quem pense, ao que parece, que os conceitos rebentam na nossa alma como as folhas nas árvores e julgue poder apreender a sua essência através da investigação do seu modo de formação, ao mesmo tempo que, tomando como ponto de partida a natureza da alma humana, os procura elucidar de um ponto de vista psicológico. Mas esta concepção torna tudo subjetivo e suprime, se levadas às suas últimas conseqüências, a verdade. Aquilo que se chama história dos conceitos é de fato uma história ou do nosso conhecimento dos conceitos ou das denotações das palavras. [...]. Em especial para a vida emotiva, os tons têm uma relação mais íntima que as formas e as cores; e a voz humana com sua infinita flexibilidade permite satisfazer também as mais finas combinações e inflexões do sentimento. Mas, por valiosas que possam ser estas vantagens para outros fins, para o rigor das deduções carecem de significação (FREGE, 1972 apud CABRERA, 2003, p. 36).

Frege faz então o elogio da escrita sobre a fala acentuando a maior precisão daquela:

Esta segurança do símbolo escrito conduzirá também a um cunho mais preciso do designado [...] Uma vantagem maior do escrito é a maior duração e invariabilidade [...] A escrita oferece a possibilidade de tornar presentes muitas coisas ao mesmo tempo [...] Se não se trata de apresentar o pensamento natural tal como se estruturou

em seu efeito recíproco com a linguagem verbal, mas de complementar essa limitação que se produziu por seu estreito trato com o sentido do ouvido, então, segundo isto, a escrita deve ser preferida sobre a fala (FREGE, 1972 apud CABRERA, 2003, p. 36).

A terceira tese associa as filosofias analíticas com pressupostos lógico-categoriais, ao passo que as filosofias hermenêuticas ligam-se a marcos aprioris de compreensão.

Nas filosofias analíticas geralmente não se assumem estruturas a priori de caráter sintético alicerçadas em algum aparelho subjetivo-transcendental nem em algum marco fundamental fornecido pela cultura ou pelas tradições, mas apenas no máximo, certos apriorismos analíticos e lógicos, como por exemplo, a lógica de funções do *Tractatus*, denominada transcendental por Wittgenstein. Não há, nas filosofias analíticas, compromissos com qualquer tipo de transcendentalismo que não seja redutível ou às estruturas analíticas da lógica formal ou a algum aparelho categorial ou aos sistemas de regras que regem os usos da linguagem.

Já nas abordagens hermenêuticas em sentido lato predomina a consideração de amplos contextos culturais e tradicionais, que influenciam de maneira constitutiva e a priori na produção de significações, determinando laços de necessidade entre elas. Algumas condições originárias de entendimento são pressupostas para a compreensão dessas significações. Tais condições estão inseridas nos marcos culturais últimos, nas tradições herdadas, nos horizontes compreensivos nos quais já estamos situados desde sempre quando começamos a pensar, e com os que estamos já familiarizados. Estes marcos ou referenciais últimos têm sido concebidos como aprioris transcendentais de inspiração kantiana, aprioris pragmáticos (Apel) ou como

o mundo da vida não tematizável e originário (Husserl), ou ainda como acervo de preconceitos em uma historicidade que nos conforma e efetua (Gadamer).

Cabrera (2003,p.38) assevera que:

[...] uma filosofia da linguagem pode ser chamada de 'analítica' apenas se assumir todos e cada um desses três traços e que seu caráter analítico se tornará problemático no momento em que pelo menos uma dessas características não for satisfeita.

3 WITTGENSTEIN: entre a análise e a hermenêutica

O termo "analítico" é entendido aqui no sentido que foi explanado na seção anterior e está relacionado a uma maneira fundamental de entender a atividade filosófica e de ver o mundo e a linguagem.

No contexto da filosofia contemporânea e, sobretudo, dentro da filosofia analítica da linguagem, constitui um centro de referência a obra do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein, dentre as quais se destaca o *Tractatus Logico-Philosophicus*, que faz parte da primeira fase de sua filosofia.

No tocante aos objetivos do *Tractatus*, o seu autor assevera no Prefácio à obra que:

O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor — não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos: a fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado). O limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem, e o

que estiver além do limite será simplesmente um contra-senso. (WITTGENSTEIN, 1994a, p. 131).

Na literatura concernente ao Círculo de Viena tem-se insistido na enorme influência que Wittgenstein teria exercido na filosofia do Círculo por intermédio de uma determinada interpretação do *Tractatus*. A este respeito, Weinberg (1959, p. 48) chega a afirmar que: "A filosofia do Círculo [...] não é mais do que uma série de comentários estendendo a obra fundamental de Wittgenstein", isto é, o *Tractatus* (cf. também HALLER, 1990, p. 42ss).

Na concepção neopositivista interpreta-se o *Tractatus* como um avanço em relação à crítica das estruturas da linguagem ordinária e como apresentação de subsídios para a construção de uma linguagem logicamente perfeita, que melhor conviria às exigências científicas. Nesse sentido diz Weinberg (1959, p. 46-47):

A obra de Wittgenstein pode ser considerada uma tentativa de construir as regras de uma linguagem exata. Trata-se de uma crítica dos *Principia Mathematica* na medida em que ele considera tal obra como a primeira aproximação à linguagem teoricamente perfeita.

A teoria da figuração é interpretada de uma maneira empirista, com base em interesses bastante epistemológicos. As proposições elementares são referidas a fatos atômicos, concebidos como relatos de sensações ou de experiências. Como consequência parcial disso interpreta-se que o sentido ou sem-sentido das proposições estaria ligado a alguma versão do "princípio de verificabilidade". Nessa interpretação, o *Tractatus* assumiria uma forte atitude antimetafísica, na medida em que a teoria do simbolismo ali tratada possibilitaria uma crítica da tradição filosófica,

como se violasse sistematicamente as regras desse simbolismo, produzindo sem-sentidos. Tal crítica atingiria toda a metafísica e toda a teoria dos valores.

Segundo Weinberg (1959, p.47), o *Tractatus* constitui “[...] uma crítica à metafísica enquanto considera a metafísica como um erro surgido da má compreensão da lógica da linguagem.” Com efeito, as concepções metafísicas que admitem a existência de entes empíricos seriam eliminadas da linguagem significativa.

É típico da interpretação neopositivista do *Tractatus* sustentar que as idéias de Wittgenstein, atinentes aos limites da linguagem, estavam plenas de idiossincrasias pessoais, que não deveriam afetar as teses tidas como autenticamente teóricas do livro. A este respeito diz Carnap, um destacado membro do *Círculo de Viena*, citado por Cabrera:

Tanto eu quanto meus amigos do *Círculo de Viena* devemos muito a Wittgenstein, sobretudo no que se refere à análise da metafísica. Porém, não posso estar de acordo com ele no que diz respeito ao ponto que acabo de mencionar [o paradoxo do *Tractatus*, em 6.54]... não estou de acordo com a afirmação segundo a qual todos os seus enunciados são tão carentes de sentido quanto os enunciados metafísicos. Segundo a minha opinião, grande parte de seus enunciados (infelizmente, nem todos) de fato tem sentido, como acontece com todos os enunciados da análise lógica (CARNAP apud CABRERA, 2003, p.68).

O problema de limites da linguagem poderia ser solucionado por intermédio de recursos técnicos, sem misteriosismos, por exemplo, pela introdução de hierarquias de metalinguagens, que é exatamente uma das idéias

que Russell expressa em sua Introdução ao Tractatus:

[...] que toda linguagem tenha, como diz o Sr. Wittgenstein, uma estrutura sobre a qual, na linguagem, nada possa ser dito, mas que possa haver outra linguagem que trate da estrutura da primeira linguagem e tenha, ela própria, uma nova estrutura, e que possa não haver limite para essa hierarquia de linguagens. [...] As totalidades a respeito das quais o Sr. Wittgenstein sustenta ser impossível falar, não obstante ele pense que existam, são o objeto de seu misticismo. A totalidade resultante de nossa hierarquia não seria meramente inexprimível, mas uma ficção, uma mera delusão, e a suposta esfera do místico estaria assim abolida (RUSSELL, 1994, p.127-128).

Em face do acima exposto pode-se questionar: qual a relação entre a interpretação neopositiva e a classificação de Wittgenstein no filosofar analítico? É possível uma postura filosófica neopositivista fora do filosofar analítico ou vice-versa?

Conforme Cabrera (2003, p.69), perguntar se o Tractatus consiste ou não em uma abordagem analítica da filosofia da linguagem, significa perguntar o que se segue:

- a) Introduz ou pressupõe Wittgenstein, nas suas análises, alguma noção não empírica de experiência, algum conceito de experiência vivida, em contato com a temporalidade e a cultura? b) Examina ele funções da linguagem não referenciais, vinculadas à suscitação de significações, às funções da linguagem ligadas à ação, à

expressão ou à fruição? c) Aceita Wittgenstein nessa obra algum tipo de marco sintético a priori de compreensão, que exija do usuário da linguagem um pertencimento originário a esse marco, na geração do sentido das expressões?

Cabrera sustenta que a resposta a essas três questões parece ser negativa. Frequentemente, tem sido dito que o *Tractatus* é uma obra multifacetada e bastante rica na abordagem de diversos temas tais como a apresentação de uma metafísica, uma teoria lógica, uma teoria da significação, uma teoria da ciência, uma teoria da identidade e das entidades matemáticas, as bases lógico-formais de uma teoria do conhecimento e inclusive uma reflexão mística. Todavia, a temporalidade parece radicalmente excluída do *Tractatus*, e não acidentalmente. O significado das proposições é gerado somente pelas suas articulações lógicas, as funções que importa estudar são apenas as referenciais, as figurativas de estados de coisas. Não há qualquer indicação de que as significações tenham algum tipo de constituição histórica.

Ao longo do *Tractatus* e até sua parte final aponta-se para aquilo que a proposição apenas mostra sem poder dizer. Contudo, sobre isso, não há filosofia, somente o silêncio. E, de acordo com Cabrera, o silêncio do fim do *Tractatus* não parece ser um silêncio hermenêutico, isto é, um silêncio que, em contraponto com o articulável, possa produzir significações.

Trata-se, no *Tractatus*, de um silêncio-limite, puramente privativo, daquilo que pode fatualmente ser dito. Tanto que, uma vez apresentado o silêncio, o *Tractatus* termina, nada há de positivo a ser dito sobre o silêncio, nem participa ele da geração de significações proposicionais, exaustivamente explicadas

pelas articulações lógicas desenvolvidas no livro (CABRERA, 2003, p. 69-70).

O *Tractatus* constitui um exemplo característico de um filosofar analítico. Caso Wittgenstein abandonasse as teses que os neopositivistas lhe atribuem, ele continuaria praticando um filosofar analítico:

[...] ele poderia conceber a filosofia como descrição da linguagem ordinária, sem qualquer intuito de estudá-la mediante recursos lógicos, ou conceber os objetos simples em termos não sensíveis, ou formular um critério de sentido que não fosse uma versão do princípio de verificabilidade, ou ainda, não pretender eliminar a metafísica ou ter uma concepção sintética da teoria lógica e, ao mesmo tempo, continuar excluindo os elementos hermenêuticos (a noção de experiência vivida, as funções apelativas da linguagem e os aprioris sintéticos) [...] O mero fato de a filosofia analítica ter hoje saído do referencial teórico do neopositivismo não a aproxima per se de filosofias que adotam e desenvolvem elementos hermenêuticos, na medida em que as filosofias analíticas não neopositivistas continuam trabalhando somente com objetos articuláveis mediante metodologias externas. A relação inversa parece mais pacífica: todas as filosofias de orientação neopositivista parecem tender a adotar o referencial analítico de filosofar [...] (CABRERA, 2003, p. 71).

Muitos autores admitem que as obras wittgensteini-
anas posteriores ao *Tractatus* incorporam algum compo-

nente hermenêutico. Gadamer, por exemplo, citado por Cabrera, reconhece no último Wittgenstein elementos claramente hermenêuticos, ao criticar os pressupostos nominalistas subjacentes ao *Tractatus*:

A idéia de uma normalização lingüística, presidida pelo ideal da univocidade foi substituída pela teoria dos jogos de linguagem. [...] Esse labor analítico da filosofia aqui sugerido pode ser qualificado de hermenêutico porque o ponto de partida não é uma estrutura artificial de meios de informação nem uma semiótica geral [...] aqui se descreve a conduta vital e lingüística, que cria suas próprias regras e formas estruturais (GADAMER apud CABRERA, 2003, p. 72).

Será que essa concepção gadameriana de um Wittgenstein analítico-hermenêutico não é apressadamente generosa? Estão os jogos de linguagem apresentados por Wittgenstein afetados pela historicidade?

A regularidade dos jogos de linguagem, a sua não-arbitrariedade, a existência de uma gramática de usos, a articulação entre palavra e coisa e o elo recíproco entre jogos de linguagem, bem como o caráter autonormativo das regras no interior dos mesmos, levam a pensar que Wittgenstein poderia estar apoiando, nas “Investigações Filosóficas” (1994b) e em outras obras desse último período, sem explicitá-la, uma teoria naturalista e vitalista da ação e da linguagem, que poderia encerrar elementos quase hermenêuticos.

No texto “Da Certeza” [s.d] as certezas últimas, aquilo que não necessita ser explicitado, que não é hipotético nem constitui crenças, configuram um tipo de quadro de referências ou pano de fundo (*Hintergrund*) no qual se sustentam as proposições empíricas ordinárias.

Mas eu não obtive a minha imagem do mundo por me ter convencido da sua justeza, nem a mantenho porque me convenci da sua justeza. Pelo contrário, é o quadro de referências [Hintergrund] herdado que me faz distinguir o verdadeiro do falso. [...] Por que é que não verifico se tenho dois pés quando quero levantar-me da cadeira? Não há porquê. Não o faço, simplesmente. É assim que ajo. (WITTGENSTEIN, [19-?], aforismos 94 e 148).

Esse pano de fundo é o limite do que pode ser comprovado ou verificado, a evidência de que não podemos provar ou testar tudo, de que existem certas coisas que sabemos com certeza sem qualquer prova. Para Wittgenstein, nem todas as afirmações são da mesma espécie, sendo algumas empíricas, no sentido usual, e outras ditas fundamentais, articuladas ao pano de fundo.

Seria o Hintergrund wittgensteiniano um elemento hermenêutico? Gadamer aponta para uma resposta afirmativa ao admitir que as crenças vinculadas ao Hintergrund possuem uma base vital, formas de vida e ações humanas no mundo. Tal aspecto parece, ao menos superficialmente, hermenêutico-existencial.

Na idéia de um envolvimento nos jogos de linguagem há a noção profundamente hermenêutica de que, quando jogamos, esquecemo-nos de suas regras, já que as temos completamente internalizadas.

O Hintergrund pareceria ser algo como um apriorismo sintético, o que indicaria a exclusão da obra "Da Certeza" do quadro referencial analítico, conforme a terceira tese de caracterização da filosofia analítica mencionada na seção 2. Os dados obtidos do Hintergrund não são lógico-formais nem categorias, tais como a substância, causalidade ou relação, porém um acúmulo de trivialidades, próximas da "abertura ao ser" proposta por Heidegger como

uma aparição que não apresenta novidades, mas a repetição da mesma coisa.

Contudo, os aprioris compreensivos da hermenêutica parecem apriorismos sintéticos de caráter, digamos, espiritual, ao passo que o *Hintergrund* wittgensteiniano caracterizaria um referencial completamente naturalizado. Isso afastaria Wittgenstein da hermenêutica gadameriana. Entretanto, o tornaria mais assimilável para o referencial analítico? O que a análise teria contra apriorismos sintéticos em geral, embora naturalizados, seria seu caráter inverificável, misterioso, fundamentalista, pré-lógico, pré-proposicional e metafísico.

Não adiantaria para o wittgensteiniano explicar ao analítico que o *Hintergrund* aponta somente para um limite natural-vital, não para um fundamento intelectual tradicional, e que não há uma tematização dele, como se pode encontrar em textos hermenêuticos, como por exemplo, em Heidegger. Seria um limite privativo como o limite estabelecido pelo *Tractatus*.

No entanto, embora sendo esse um ponto em que o wittgensteiniano se afastaria do hermenêutico, uma vez que o pano de fundo hermenêutico é espiritualista e tematizável, e não apenas um limite privativo, não seria um ponto que o reaproximaria do analítico, caso os critérios do filosofar analítico, tais como os abordados na seção 2, fossem rigidamente seguidos. Fundamentos últimos naturalistas ainda são fundamentos últimos. Conquanto o *Hintergrund* seja variável no tempo — os hermenêuticos também consideram que seus panos de fundo espiritualistas, dentre outros aspectos, são variáveis, afetados pela historicidade e não são metafísicos — continua sendo uma entidade enigmática e inverificável, que deveria poder ser substituída por recursos mais inteligíveis e operativos.

Desse modo, Wittgenstein ficaria excluído do referencial analítico por transgredir a terceira tese indicada na seção 2. Além disso, encontramos na obra “*Da Certeza*”

e em outros textos do último período de sua filosofia, muitas idéias que colocam em risco os princípios composicionais e a idéia de elementos últimos de análise, que constituem características recorrentes do filosofar analítico em sentido estrito.

Por outro lado, Cabrera (2003, p. 77) assevera continuar cético, contrariamente ao otimismo gadameriano, no que tange à recepção do "Wittgenstein tardio" pela Hermenêutica:

[...] após o *Tractatus*, Wittgenstein continuou a pensar na linguagem articulada, especificamente nas proposições, como lugar privilegiado da produção de significações, embora sejam elas agora diversificadas e articuladas em situações de uso, e não estudadas somente segundo uma forma lógica geral. Não obstante, a idéia de uma 'lógica' organizadora continua. Não me parece que deva confundir-se o interesse por uma teoria pública e socializada da linguagem com um interesse pelos vínculos entre linguagem e contexto histórico-cultural, num sentido hermenêutico. O social poderia ainda ser externo, ignorando a historicidade. Afinal de contas, os 'jogos de linguagem' continuam sendo fenômenos objetivos, ligados a uma experiência empírica e descritível, e não a uma experiência vivida, com dimensões públicas de práticas humanas [...] (É bem conhecido o ataque de Wittgenstein a explicações internalistas, que fazem apelo a estados mentais, ou a experiências privadas.) As 'formas de vida' não são assumidas existencialmente, mas na forma de engajamentos pragmáticos perfeitamente

externos. A vantagem dos jogos de linguagem sobre as estruturas puramente referenciais da lógica do *Tractatus* seria apenas a de conseguir relacionar a linguagem com o mundo de maneiras mais diversificadas.

Cabrera acrescenta que um resultado curioso desse estudo seria Wittgenstein transformado numa espécie de *wandering jew* (judeu errante) da filosofia, ou seja, demasiado analítico para hermenêuticos e demasiado hermenêutico para analíticos. Demasiado analítico para tolerar ou admitir o histórico em sentido forte; demasiado hermenêutico para prosseguir assumindo a lógica do *Tractatus*. Mas será que um filósofo pode ficar encapsulado ou preso a denominações ou rótulos?

4 CONCLUSÃO

Wittgenstein exemplifica a noção opositiva de filosofar aqui exposta. No caso específico do filosofar analítico, este não consistiria em filosofar somente com categorias analíticas, ler apenas bibliografia analítica e empregar somente o jargão analítico. Entende-se aqui que filosofar analiticamente consiste em desenvolver categorias analíticas até elas tocarem seus limites, não temer considerar outras modalidades de reflexão filosófica quando os problemas e as próprias buscas filosóficas obriguem a fazê-lo.

O autor do *Tractatus* constitui um paradigma desse modo de fazer filosofia. Ele inicia colocando as questões dentro dos padrões analíticos herdados de Frege e de Russell, prossegue pensando de maneira a tornar evidentes as dificuldades dessa abordagem quando levada a seus extremos, e continua incorporando estilos reflexivos novos no tratamento dos mesmos problemas. No entanto, Wittgenstein nunca deixou que seu estilo de filosofar fosse completamente assimilado por outras tradições

de pensamento. Ele somente continuou sendo um analítico atento às bordas. Contudo, a dinâmica do pensamento de um filósofo deve eliminar distinções entre abordagens (p. ex., entre “analítico” e “não analítico”), quando o pensador está lidando com a coisa mesma.

Assim, Wittgenstein não seria nem mesmo um filósofo analítico nas bordas, mas tão somente, um pensador, no sentido indicado por Hegel, de um homem que se põe a pensar como constituindo o ato inaugural da filosofia. Em sua obra “Cultura e Valor”, assim argumenta Wittgenstein (1996, p. 60):

Creio que a minha originalidade (se essa for a palavra correta) pertence mais ao solo do que à semente. (Talvez eu não tenha uma semente minha.) Semeiem uma semente no meu solo e ela desenvolver-se-á de uma maneira diferente da que apresentaria em qualquer outro solo.

Wittgenstein sente a necessidade interna de se lançar contra os limites do filosofar analítico ao longo de seu itinerário reflexivo, talvez a indicação de que aquilo que devia ser pensado não respondia a delimitações precisas. Isso não deve ser apenas externamente elogiado, porém também ser promovido como exemplo de reflexão que leve a mudar as nossas maneiras atuais de produzir filosofia, cada vez mais fechadas e minuciosas. Quando se pensa profundamente, os limites entre estilos filosóficos devem diluir-se pela mesma força do pensamento. Nesse sentido, Wittgenstein exemplifica um tipo de pensamento plural.

REFERÊNCIAS

APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia**. São Paulo: Loyola, 2000. 1v.

CABRERA, Júlio. **Margens das filosofias da linguagem**. Brasília: Editora UnB, 2003.

COPI, Irving; COHEN, Carl. **Introducción a la lógica**. México: Limusa, 1995.

GABRIEL, Gottfried. Gottlob Frege (1848-1925): o pai da filosofia analítica. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Campinas, Série 2, v. 2, n. 1, p. 21-25, jan./jun.1990.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

HABERMAS, Jürgen. Filosofia hermenêutica e filosofia analítica. In.____. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004.

HALLER, Rudolf. **Wittgenstein e a filosofia austríaca**: questões. São Paulo: Edusp, 1990.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1988. 2 v.

PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1989.

RUSSELL, Bertrand. Introdução [ao Tractatus]. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: Edusp, 1994.

WEINBERG, J.R. **Examen del positivismo lógico**. Madrid: Aguilar, 1959.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cultura e valor**. Lisboa: Edições 70, 1996.

_____. **Da certeza**. Lisboa: Edições 70, [19-?].

_____. **Investigações Filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 1994b.

_____. **Tractatus Logico-Philosophicus**. 2. ed. rev. e ampl.
São Paulo: Edusp, 1994a.