

As vozes do álbum filosófico e os movimentos do pensamento

Rafael Lopes Azize (UFPI / GT-Wittgenstein)

O nosso ponto de partida^{*} é uma peculiaridade do diálogo wittgensteiniano relativamente à tradição da *disputa* filosófica: o encenar ele outra coisa que não uma “confrontação de pontos de vista” (Baker 1999, p. 139). Que gênero de trocas de razões haveria aí? A resposta a esta pergunta ensejará a entrada no nosso tema: a maneira pela qual a composição do Wittgenstein tardio favorece certos objetivos do método, relativamente ao trabalho com os conceitos – do ponto de vista da margem de liberdade que temos nesse trabalho, e também da responsabilidade que assumimos por ele.

1. O diálogo filosófico

Wittgenstein não colhe o seu modelo no diálogo filosófico clássico de uma maneira isenta de peculiaridades. Não encontramos ali um jogo argumentativo entre “Wittgenstein” e o “seu interlocutor”, mas, antes,

uma troca entre um certo número de vozes diferentes, **nenhuma das quais** pode ser identificada sem mais com aquela do autor. Por essas razões, ao analisar trechos de diálogos das PU, eu prefiro falar em diálogos entre o “narrador de Wittgenstein” e “o interlocutor”. (Stern 2004, p. 22; grifo nosso)

Já aí podemos ver um primeiro desdobramento do diálogo que o complica: uma das vozes intervenientes é, não a de Wittgenstein, mas a

* A extensão da nossa dívida para com a perspectiva que vem sendo aberta pelo professor Arley Ramos Moreno relativamente ao tema do álbum filosófico wittgensteiniano pode ser aquilatada pela leitura do seu texto incluído no presente volume.

do seu “narrador”. Este par interlocutório é convocado à cena sobretudo em passagens nas quais se trata de criticar algumas consequências do tipo de essencialismo do TLP. Mas o par também aparece a ensejar oposições como aquelas entre o behaviorista e o mentalista e entre o verificacionista e o filósofo que advogue intuições que transcendam verificação. Mais adiante no texto citado, David Stern apresenta uma terceira voz, que comenta mais ou menos ironicamente os intercâmbios entre as demais – objetando a princípios de que partam, ou lembrando “trivialidades sobre a linguagem e a vida do dia-a-dia que ambas haviam negligenciado” (ib.). Essa seria a voz menos comprometida com a advocacia de teses filosóficas. Não atentar para tais diferenças entre as vozes pode gerar no leitor a sensação de que o texto do “álbum filosófico” está perpassado por posições inconciliáveis. Vejamos de que forma isto compromete a sua leitura.

2. Pensamento e método

A noção de álbum filosófico não se impôs a Wittgenstein sem resistências. O próprio filósofo refere os seus esforços no sentido de ordenar os pensamentos numa “sequência natural e sem lacunas”. Mas o que significaria uma tal ordem de razões? Ela parece apontar na direção do tratado filosófico clássico, em que as razões vão se pressupondo umas às outras, até culminar num ponto de chegada mais ou menos mandatário. Em todo o caso, o *pensamento* expresso numa tal ordem de razões terá tido a *sua* inclinação natural paralisada, ao ser forçado *numa* só direção.

É a “ânsia por generalização” (BB p.17) que cifra a atitude filosófica de uma tal maneira de composição. E os seus resultados são proposições “que não nos fazem avançar” (ÜG §33). São as proposições filosóficas típicas, que caberá à terapia esclarecer (Moreno 2005, cap. 5) e eliminar do caminho. Uma proposição filosófica típica seria uma analogia que foi levada *longe demais*, nisso favorecida concretamente pelo modo de composição que costuma acompanhar essa atitude (MS 111, p. 107). Qual seria então a atitude saudável em filosofia? Diante da aproximação entre duas ideias, indicarem-se os pontos de vista nos quais essa aproxi-

mação é levada a um uso ilegítimo e deixa de funcionar, como uma engrenagem que se desengajasse do seu contexto.

Ocorre, contudo, que esta parece ser uma tendência inerente ao pensamento. Quando nos perguntamos por que não se poderia curar essa patologia do pensamento de uma vez por todas, o remédio que imaginamos tende a imobilizar o doente. A pergunta implica supor que pudesse haver uma terapia (ou autoterapia) do pensamento que chegasse a um termo definitivo, que resolvesse de uma vez por todas as perplexidades da reflexão filosófica. Ora, o espaço do trabalho com os conceitos talvez seja justamente aquele no qual assumimos, explicitamente, que corremos riscos ao explorar até que ponto podemos ou devemos levar as nossas metáforas. E ao fazê-lo, tentamos lidar com esses riscos, caso a caso e tão detalhadamente quanto seja necessário. A tal atitude gostaríamos de nos referir por meio da expressão *movimentos do pensamento* – atitude bastante diferente daquela do filósofo tomado pela *ânsia por generalização*, e também do próprio *homem razoável* (ÜG) do dia-a-dia ali onde ele cai presa do encantamento por alguma aproximação de ideias que isole um jogo do seu contexto adequado de uso (quando, então, começa a *pensar* como um filósofo dogmático).

Esse contraste de atitudes aponta para a indissociabilidade entre o pensamento e a prática na qual o pensamento se desdobra, se *realiza*, nas suas formas simbólicas. Tal é um aspecto do que escreveu Goldschmidt: “Doutrina e método, com efeito, não são elementos separados. O método se encontra **em ato** nos próprios movimentos do pensamento filosófico” (1953, p. 141; grifo nosso). Mas há um outro aspecto que a expressão ‘movimentos do pensamento’ pretende evocar: a liberdade da vontade. É que não se trata apenas, por meio da variação de aspectos da representação perspicua da Gramática, de *testar* os limites de um uso (eventualmente extrapolados) e assim esclarecê-lo: trata-se, também, de exercitar a visão (PU §66) – por oposição ao pensar –, em diálogo, de maneira a se esclarecerem as *restrições dogmáticas* ao pensamento. Tais restrições pare-

cem envolver, na maioria dos casos, um jogo de resistências¹ (por temperamento² ou outras razões análogas) à visão de novos aspectos. É importante assinalar, contudo, que um novo aspecto revelado não consiste necessariamente numa conversão (numa mudança de visão de mundo, por assim dizer); pode tratar-se, apenas, do reconhecimento de uma imagem como tal (Moreno 1995), uma espécie de princípio. Fundamental, para o “novo método” pós-tractariano, é fazer-se a terapia do tormento intelectual que nos mantinha cativos de uma imagem dogmática, as saídas para fora da qual não podíamos reconhecer, simplesmente porque não víamos a imagem como imagem. E isso, mesmo que não nos disponhamos a trilhar nenhuma dessas saídas! Ganha-se, não obstante, uma atitude preventiva relativamente a teses de alcance indevido.

O afastamento do “novo método” em relação à tradição da *disputatio* é um aspecto da influência de Schopenhauer sobre Wittgenstein (Magee 1983, p. 47). O espaço das razões faculta *orientação* ao entendimento; mas os seus marcos básicos não são racionais, no sentido de serem justificáveis por um remetimento logicamente anterior. É preciso tomá-los como *gestos*, e a aquiescência a eles como uma operação da vontade e um objeto de persuasão (por contraste, aqui, com um objeto passível de demonstração, defensável num contexto argumentativo). É também por isto que as cenas das vozes do álbum filosófico se dirigem muito mais ao *homem razoável* do que a uma comunidade cuja coesão intelecti-

¹ O *können* wittgensteiniano, embora muitas vezes se refira à possibilidade modal, noutras aponta para a ideia de resistência num sentido aparentado ao freudiano: “Creio ter resumido a minha posição relativamente à filosofia quando disse: uma pessoa só deveria fazer filosofia [da mesma maneira] como *escreve um poema*. Isso deve revelar, me parece, o quanto o meu pensamento pertence ao presente, ao futuro ou ao passado. Pois dessa maneira eu me dava a ver como alguém que não era capaz de fazer o que gostaria de poder fazer” (VB p. 28, MS 146 25v, 1933-4).

² “Se nalgum momento se disser que a filosofia (de alguém) é uma questão de temperamento, haverá aí algo de verdade. A preferência por certas comparações é o que se chama de temperamento, e a isso se devem muito mais desacordos do que parece à primeira vista” (VB p. 17-8, MS 154 21v, 1931).

va relevante – no que tange à investigação filosófica – se prenda essencialmente com certos critérios de validade argumentativa (por mais importantes que estes sejam).

3. O homem razoável

Neste ponto, três observações terminológicas talvez mereçam que nos detenhamos um pouco. A primeira é relativa ao *vernünftige Mensch* (ÜG). O *homem razoável* comporta-se (aí se incluindo o que *diz* do seu comportamento) de maneira a exhibir um saber acerca das relações entre a regra, o caso e as circunstâncias dessas relações – merecendo *por isso* tal qualificativo. Mas não por ser ele o repositório de uma propriedade determinada, aquela da razão nalgum sentido forte. Não dispomos de garantias de que ele tenha aprendido uma regra; não sabemos se, após 1000, não passará a contar 1002, 1004, etc., conformemente a algum raciocínio que nos deixasse perplexos, mas que compreendêssemos. Gera-se então um aparente paradoxo: não haveria como saber se uma regra está a ser corretamente seguida. De fato, as próprias regras não oferecem garantia do que poderia ser uma adequação da regra ao caso *de uma vez por todas*. No entanto, o alcance dessa ausência de garantias não é tão amplo quanto o julga o cético sobre as regras. A busca pela Razão, aqui, pode obnubilar a observação das razões tais como estas se exibem de maneira suficiente nos jogos de linguagem que jogamos. Mas há mais aqui do que uma desconfiança indevida em relação às aparências: essa busca pode obnubilar a própria *observância* dum uso – caso em que começa a *filosofia* como anátema, quando, então, a linguagem “entra de férias”. Nessa altura, o homem razoável pode crer-se Racional, como que a pairar acima das suas próprias razões, a comemorar vitória sobre o cético, interlocutor de eleição.

4. Composição filosófica

A segunda observação refere-se a *composição*. Composição e método são noções cada vez mais interdependentes no Wittgenstein tardio.

No TLP, o arranjo das formas textuais decorre mais ou menos diretamente do grau de proximidade ou distância entre as razões aí articuladas (caso observemos, não a ordem da mancha gráfica, mas o seu sistema de numeração).³ Já nos manuscritos mais tardios, o tipo de composição que encontramos sugere mais bem um sentido musical, ou classicamente retórico do termo. Que os procedimentos de uma prática filosófica sejam indissociáveis da composição nesse último sentido, tal não implica uma projeção de uma coisa na outra. A relação entre a composição e o método é de *favorecimento* de certos objetivos, por parte do método, através da composição – objetivos não estéticos ou estilísticos, mas filosóficos. Quando Henri-Irénée Marrou (1938, p. 61, apud Scanlon 2005, p. 29) proferiu o seu anátema à composição de Agostinho (“Santo Agostinho compõe mal”), pensava neste sentido de ‘composição’ – embora com outros objetivos. A sua crítica ia justamente na direção de um excesso de frouxidão do texto agostiniano, a demandar uma indevida paciência do leitor.

5. Filosofia como anátema

A terceira observação terminológica diz respeito às oscilações dos usos de ‘filosofia’. Fazer a terapia de um aspecto de uma metáfora segundo o qual ela foi levada longe demais não impede que ela possa ser reativada segundo um outro aspecto seu, que se venha a mostrar útil a certa finalidade nova. Mas talvez oscilação não seja o termo adequado num caso como o de ‘filosofia’; trata-se efetivamente de diferentes usos em diferentes contextos, e não de um problema acerca do qual Wittgenstein avançasse ora uma posição, ora outra. As diferenças nos usos de ‘filosofia’ nos manuscritos pode dar a entender que haveria oscilações (e portanto interesse) relativamente à noção de que a prática filosófica seja algo a ser *superado* pela terapia. Ora, a filosofia como imagem não é objeto *em si* de

³ Cf. A. Moreno, “Le système de numérotation du *Tractatus*” (in *Systèmes symboliques, science et philosophie - Travaux du Sémin. d'Épistémologie Comparative d'Aix-en-Provence*, CNRS, Paris, 1978, pp. 259-82).

terapia, mas, antes, o seu aspecto de imagem *com uma natureza definitiva*, a pairar acima dos seus usos. Tal é o uso (limitado, contextual) de ‘filosofia’ como anátema.

Não é incomum observarmos na literatura um apagamento da diversidade de usos de ‘filosofia’. Uma leitura correlativa a esta seria a de tentar *recuperar* a noção de filosofia do seu uso anatemático. Leitura, de resto, compreensível, uma vez que a sua opositora correlativa há de, nalgum momento, soar desassossegadora para os que valoramos essa atividade. Vejamos isto melhor.

Em certa ocasião, Wittgenstein teria reagido à sugestão de intitular “Filosofia” um dos seus cursos, com o protesto de que o seu trabalho não poderia pretender ser mais do que uma pequena parte de uma tradição tão importante para tantas gerações de homens. Podemos ver aqui, novamente, uma mostra do seu profundo respeito pelas práticas humanas cuja justificação ultrapassa considerações de utilidade (num certo sentido de utilidade) e opinião, ou seja, os rituais que delineiam o *espírito* de uma forma de vida.⁴ Mas isso não basta para explicar a suposta oscilação que referimos há pouco. Em resenha a um livro de comentário às PU, Robert Arrington (2002, p. 173) atribui ao autor uma distinção tripartite entre os sentidos de ‘filosofia’ em Wittgenstein: 1. “repositório de confusões conceituais” (teorias metafísicas e epistemológicas tradicionais), 2. a própria atividade de Wittgenstein, i.e., “a busca de representações perspícuas da gramática”, e 3. o estudo das “matérias-primas da filosofia”, i.e., “as causas (confusões, impulsos, tentações) que levam as pessoas a dedicar-se às formas tradicionais de investigação filosófica”.

É importante, para que não se leve o uso anatemático de ‘filosofia’ demasiado longe, sublinhar o fato de que a terapia dos abusos de linguagem não se dá segundo a chave da verdade, mas, antes, do sentido.⁵ A filosofia torna-se um problema não por eventualmente estar *errada*, mas

⁴ Cf. esp. LE e BF.

⁵ Tal é uma das cinco características *fundamentais* do novo método introduzido pelo álbum filosófico, segundo Arley Moreno (palestra ao VI Colóquio Wittgenstein, set. 2008, Unicamp).

sim relativamente àquilo que julgamos dizer através das proposições filosóficas. As proposições filosóficas *típicas*, lembremo-lo, são justamente aquelas que fazem afirmações acerca da linguagem, do mundo, da experiência, etc., que a gramática não autoriza que sejam feitas; não por serem *filosóficas*, mas por buscarem ultrapassar os limites do dizível. Isto pode significar muitas coisas, mas as mais das vezes se prende com um abuso do jogo da nomeação. O que é, essencialmente, o vermelho, é dito pela gramática das peculiares interdições e mandamentos da paleta cromática – e não por um nome que *refira diretamente o seu objeto*. A ser assim, perderíamos os critérios para o *uso* da expressão, ou seja, o contexto em que nos podemos orientar entre as cores. Mas isto não quer dizer que a gramática não possa ser vista sob um aspecto, digamos, teológico; tampouco quer dizer que não possamos fazer teorias acerca de objetos. Devemos, contudo, assumir a responsabilidade pelo trabalho de estabelecimento do campo objetivo sobre o qual falamos, pela espécie de objeto que dizemos que alguma coisa é (PU §373), a partir da assunção de que dispomos de um grau de liberdade para fazê-lo (Baker 1999, pp. 135 e 163). Assenta-se aqui a atitude que favorece a visão dos usos.

O problema está justamente na profissão de ignorância que abre o campo para mistérios metafísicos que não visualizamos, mas cuja resolução projetamos fornecer com mais pesquisa. Ver *nesta atitude* a filosofia como anátema põe o “novo método” em vivo contraste com uma antiga vulgata *filosófica*, segundo a qual a nossa responsabilidade (senão mesmo o essencial da inclinação para a filosofia) incide sobre o reconhecimento da nossa ignorância.⁶ Aqui, trata-se muito mais de reconhecer o que *sabemos*, e *assim* filosofar – já não mais como anátema.

Não é outra a exortação que o jogo de vozes do álbum filosófico termina por fazer. De tal maneira que, entre as suas três vozes esquemáticas, viabiliza-se um movimento conceitual através do qual 1. uma ima-

⁶ Quando um certo empirismo convida ao abandono da especulação em filosofia, em prol da aplicação filosófica da atitude científica experimental, pelo menos neste aspecto está a convergir com o platonista típico: não há que filosofar sobre o que está *desde logo visível* diante de nós, sobre o que nos é *aparente*.

gem é levada às suas últimas consequências, i.e., ligações intermediárias são explicitadas até ao ponto último da sua legitimidade, ou mesmo inteligibilidade, altura em que 2. uma das vozes realiza uma espécie de *Kontrolle*, por forma a que o foco retorne a um ponto já, afinal, visível desde o início – simplesmente por consistir num nosso *uso* com as suas conexões nativas.

6. As vozes do diálogo filosófico

Lembremos o esquema dialógico apresentado no início. É esclarecedor da diversidade de vozes do álbum filosófico que a reduzamos a três vozes, a saber:

- (a) o “narrador de Wittgenstein”,
- (b) o “interlocutor de Wittgenstein”, e, finalmente,
- (c) o que poderíamos chamar de “voz maliciosa”.

A função do “narrador de Wittgenstein” é análoga à própria noção de *voz* no estruturalismo clássico. Trata-se de evitar a subsunção do autor a um interveniente fixo no diálogo. A posição do “narrador de Wittgenstein” será determinada, neste esquema, consoante uma outra voz, a do “interlocutor de Wittgenstein”. Assim, ao dialogar com o idealista, o “narrador de Wittgenstein” pode assumir posições que, fora de contexto, podem ser tomadas como behavioristas, ao lembrar, por exemplo, que a compreensão da significação em geral não pode negligenciar um aspecto de treino prático e regular. Noutra contexto, a mesma voz (o “narrador de Wittgenstein”) pode alinhar-se com posições idealistas, ao indicar uma dimensão transcendental na maneira como fixamos o sentido dos signos que é essencial à orientação. Mas a cada momento, o foco do “narrador de Wittgenstein” é determinado pelo “interlocutor de Wittgenstein”. Este, por sua vez, dá voz à atitude de pensamento que conduz à paralisia do nosso uso de conceitos, às aporias da ‘filosofia’ como anátema. Entre uma voz e outra, encena-se o drama filosófico, através dos seus grandes temas.

Não menos importante é a função da “voz maliciosa”. Até aqui, com as duas primeiras vozes, o leitor seria talvez levado a supor que dis-

põe de duas opções básicas: por um lado, a de considerar que o “novo método” é uma filosofia reformadora, que denuncia ideias tradicionais acerca das operações do significado e dos conceitos com o fim de substituí-las pela abordagem correta; e, por outro lado, a de que o “novo método” é de fato uma antifilosofia, cujo objetivo é não apenas dissolver aporias mas dar um fim *definitivo* à filosofia.

7. Perspicuidade e filosofia

Esta dupla opção prende-se com a maneira como o leitor interpreta o *dictum* de que a filosofia tradicional não tem sentido. Seguindo uma terminologia sugerida por Robert Fogelin, David Stern articula assim a interpretação desse *dictum* correlativa às duas opções referidas acima: por um lado, “numa leitura não-pirrônica, Wittgenstein possui uma teoria do sentido (baseada em critérios, gramática, ou formas de vida, digamos) e isto é então utilizado para mostrar que o que dizem os filósofos não está de acordo com a teoria” (2004, p. 37). Por outro lado, “numa leitura pirrônica, não existe uma tal teoria do sentido nos seus escritos, e dizer que a filosofia é absurda é apenas dizer que se esboroa quando tentamos extrair o seu significado” (id., p. 38). Teríamos então dois resultados opostos: na primeira interpretação, o trabalho de Wittgenstein foi o de assegurar que nenhuma teoria colhesse elementos no solo das suas investigações conceituais. Na segunda interpretação, pelo contrário, o filósofo viense conduziu-nos justamente a melhorar as teorias tradicionais sobre o sentido.

O problema com essas duas interpretações não é o de cometerem erros exegéticos, mas extrapolarem objetivos que aparecem, no álbum, em contextos regionais. Com frequência, essa leitura minguada em perspicuidade resulta de uma incompreensão do método ele mesmo: os movimentos dos conceitos sob escrutínio nos manuscritos terão sido observados, por um tal leitor, apenas num pequeno espaço da geografia em que foram postos a funcionar e a conectar-se com outros conceitos. O movimento que descrevemos quando investigamos as operações das ligações intermediárias não é, então, observado em toda a sua extensão. Tra-

ta-se de um problema de leitura tanto mais delicado quanto, justamente, o “novo método” requer, dessa extensão, que ela se mostre em toda a sua amplitude, deixando uma liberdade às operações conceituais para que exploremos o seu uso possível, ou mesmo necessário – e assim cheguemos a visualizá-lo claramente.

8. A dinâmica das vozes e a disputa filosófica

Mas o aspecto que gostaríamos de ressaltar neste momento é a negligência em relação à dinâmica das vozes do diálogo wittgensteiniano. O “caráter profundamente dialógico” (Stern 2004, p. 37) do álbum tanto requer que suspendamos o juízo em relação ao *parti pris* filosófico de Wittgenstein que pareçamos poder extrair de um dado fragmento – ou “cena intelectual” (Baker 1999, p. 139) – quanto, por outro lado, requer que alijemos a impressão de que se trata de carnavalizar⁷ o dialogismo do álbum. Este segundo requerimento de leitura do “novo método” torna-se mais premente com a ampliação do contexto passível de – aos olhos do filósofo – fornecer os critérios dos conceitos em geral, ampliação realizada pelo Wittgenstein tardio. E mais premente, portanto, se torna identificar a função da “voz maliciosa”. A razão para isto está ligada à já mencionada ideia de *Kontrolle*. Vejamos um exemplo:

A grande dificuldade aqui é não apresentar as coisas como se não se fosse capaz de algo. Como se houvesse de fato, aí, um objeto do qual extraio a descrição, mas eu não estivesse em posição de o indicar a ninguém. – E o melhor que posso propor é que cedamos à tentação de usar essa imagem; mas, então, que investiguemos como decorre o seu *emprego*. (PU §374)

Este parágrafo ocorre numa sequência em que Wittgenstein investiga a aplicação de conceitos relativos a processos ou estados mentais. “As coisas”, aqui, são entidades mentais, conteúdos psicológicos que o mentalista concebe como objetos privados. Este, o mentalista, é o “interlocutor de Wittgenstein” neste contexto. A voz que vínhamos ouvindo, nos pa-

⁷ A saborosa expressão foi ouvida, em conversa, a Eduardo Gomes de Siqueira no Colóquio que esteve na origem deste volume de textos.

rágrafos anteriores, é a do “narrador de Wittgenstein”. É este último a tentar persuadir o mentalista a reconhecer na própria Gramática a essência dos objetos que ele quer identificar privadamente. E é ele, igualmente, a apontar ao mentalista a distinção entre um conhecimento privado nalgum sentido fraco, por um lado, e por outro lado uma apresentação das coisas como se essa privacidade implicasse uma impossibilidade, um encontro inefável, extralinguístico, com uma entidade que apenas o sujeito pudesse conhecer.

Poder-se-ia obstar ao “narrador wittgensteiniano” que não é razoável sugerir que não haja conhecimento privado. Pois é claro que ninguém, além de mim, sabe se estou pensando numa praia ou numa montanha neste momento. Mas esta não é a ideia sob escrutínio. *Pensar que o seja devolve a leitura à tradição da disputa filosófica.* O “interlocutor wittgensteiniano” realiza, do ponto de vista do “narrador wittgensteiniano”, uma aplicação do modelo referencial a estados mentais, que passam então a ganhar um estatuto objetivo misterioso. Há algo ali que deveria ser *apontado* – mas que não consigo apontar senão privadamente. A especificidade dessa contestação só é compreensível no contexto do diálogo em que ela se insere; do contrário, atribui-se um alcance cético que o “narrador wittgensteiniano” não tem, nem pretende ter, e, por outro lado, obnubila-se o que há de razoável (ainda que não especificamente relevante para a cadeia de razões do contexto) na intervenção do “interlocutor de Wittgenstein”. Por sua vez, o leitor, diante dessa confrontação, “é empurrado para a função de árbitro, mais do que a de participante ativo na discussão” (Baker 1999, p. 139). Pelo contrário, no “novo método”, tanto *responsabilidade* quanto *liberdade* de movimento são valores importantes e que se alimentam mutuamente – implicando, no fim de contas, um profundo *respeito* às imagens do outro.

Mas esse não é o único mal-entendido a que se arrisca o leitor que não atente para a “natureza profundamente dialógica” do texto. “Mais do que buscar arrolar o autor das PU como um filósofo sistemático ou como um impaciente antifilósofo, faríamos melhor em considerar que ele nos ajuda a compreender aquele conflito – como um paciente antifilóso-

fo que reconhece a necessidade de nos confrontarmos com a sedução da filosofia sistemática” (Stern 2004, p. 37). Mais ainda: não apenas ajudarnos a entender o conflito, mas também congregar o leitor num esforço de pensamento cujo encaminhamento não é dogmaticamente fechado por uma voz aural. Um relativismo, afinal, das vozes filosóficas?

Uma das utilidades do esquema tripartite das vozes proposta por Stern é a de servir de profilaxia contra uma leitura que identifique, no álbum filosófico, um dialogismo carnavalizado, em que as vozes simplesmente se proliferassem e tornassem impossível chegar às últimas consequências de um raciocínio. As vozes não têm uma tal função relativizadora *per se*. Há uma estruturação com vistas a um fim de *análise completa* (nos termos, claro está, da sua finalidade terapêutica). Mas a “voz maliciosa” tanto impede que essa completude analítica se afigure como um dogmatismo (caso que abriria a cisma entre comentadores pirrônicos e não pirrônicos), por um lado, como, por outro lado, cumpre uma função mediadora entre diferentes aspectos do que dizem as duas vozes que entram em interlocução direta. O exemplo do §374, que não é típico do dialogismo do álbum relativamente à interlocução direta, sim o é relativamente a este aspecto da “voz maliciosa” – não apenas de comentário irônico, ou de chamada de atenção para algum elemento trivial (como diz Stern) passado em silêncio pelas demais vozes, mas também de *acolhimento* de aspectos do que é dito por elas. De certa maneira, evita-se, assim, que se vejam os “movimentos” no “diálogo interativo” como “estágios num debate antagonístico” (Baker 1999, p. 138).

9. *Kontrolle*: pensar e ver

Uma boa maneira de indicar essa função da “voz maliciosa” é dizer que ela é uma voz de *Kontrolle*, como já adiantamos acima. Conforme se expande o campo contextual da análise no período dos jogos de linguagem, a voz maliciosa se torna mais fundamental, porquanto o *Kontrolle* se torna mais fino, vago, difícil. Afinal, é mais difícil indicar em que ponto os conceitos vagos, progressivamente mais próximos das vivências (sem descurar, contudo, do espaço autônomo da Gramática), vão longe

demais! De maneira correlativa, conceitos *filosóficos* que sejam operatórios para a visão perspicua (i.e., os próprios conceitos wittgensteinianos) também requerem, com cada vez mais sutileza e atenção casuística (conforme se vai ampliando o contexto relevante dos critérios), qualificações da forma ‘Mas isto não quer dizer que’.

Essa necessidade de *Kontrolle* já se anuncia em 1930, na “Conferência sobre Ética”. A palavra que ocorre no original é ‘*control*’; embora usual em inglês, algo no fraseamento leva o leitor a ver ali um germanismo – coisa nada incomum no inglês de Wittgenstein dessa época. No seu contexto, esse termo associa-se a formulações precoces da importância da memória das situações características de um uso (por sua vez, parte essencial do procedimento analítico de representação panorâmica). Tratava-se, ali, de investigar o que se quer dizer com expressões como ‘bem absoluto’, ‘valor absoluto’, etc., por forma a chegar a investigar o sentido de uma “vivência do absoluto” em geral.

O que vocês fariam, então, seria tentar recordar-se de alguma situação típica na qual sempre sentissem prazer. Pois, tendo em mente essa situação, tudo o que eu lhes dissesse ganharia concretude e se tornaria, por assim dizer, controlável. (LE, p. 41)

Mais do que a ideia portuguesa de “controle” (ou a ideia inglesa de “*control*”), do que se trata aqui é de uma *vigilância*, ou *inspeção* – ambas noções que remetem ao campo semântico de ‘visão’, e que se expressam no alemão ‘*Kontrolle*’.

Com a triangulação das vozes do álbum, tornam-se controláveis (i.e., mais visíveis) as ligações intermediárias através das quais se alcança a visão perspicua e o esclarecimento completo – mas também se torna controlável (visível) o possível alcance dogmático desses movimentos. Ou seja, como já sugerimos, por um lado se viabiliza a liberdade dos movimentos de pensamento na investigação do nosso uso *efetivo* dos conceitos – um teste, por assim dizer, do seu alcance, via, sobretudo, *Gedankenexperimente* (outras cenas intelectuais, i.e., cenas teatrais com uso filosófico, tal como o próprio diálogo triangular do álbum). Aí se inclui, também, a

liberdade para o trabalho conceitual que consiste em propor novos conceitos cuja ativação não é nem *absoluta* (i.e., não casuística) nem passível de *superação*.⁸ Por outro lado, assegura-se que esse movimento não dê azo a novos dogmatismos, novos pontos de chegada que se apresentem como definitivos. No espaço entre as vozes, alia-se, então, um sentido de liberdade intelectual e de profunda *responsabilidade* pelo trabalho com os conceitos e a sua investigação.

Em suma, deixar o pensamento livre para os movimentos do trabalho com os conceitos, sem negligenciar a responsabilidade para com esse trabalho, é um aspecto importante e precioso da forma de tratamento filosófico que o álbum favorece, particularmente através das suas vozes plurais.

Referências Bibliográficas

- ARRINGTON, R. Resenha sobre Gilmore, Richard, *Philosophical Health: Wittgenstein's Method in Philosophical Investigations* [Lanham: Lexington Books, 1999]. *The Review of Metaphysics*, n. 56, Washington (DC), pp. 173-4, 2002.
- BAKER, G. "A Vision of Philosophy". In Chaui, M. e Évora, F. (eds.). *Figuras do racionalismo – Conferências ANPOF*. Campinas: ANPOF, pp. 134-177, 1999.
- CHAUÍ, M., ÉVORA, F. (eds.). *Figuras do racionalismo – Conferências ANPOF*. Campinas: ANPOF, 1999
- GOLDSCHMIDT, V. "Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos". In: *A religião de Platão*. Trad. Ieda e O. Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963. (or. fr.: comunicação ao *XII Congresso Internacional de Filosofia*, Bruxelas, 1953.)

⁸ Não compreendê-lo compromete a identificação do tipo específico de sistematicidade do Wittgenstein tardio.

- MAGEE, B. *Schopenhauer*. Trad. A. Bárcena, Madri: Cátedra, 1991.
- MARROU, H-I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: De Boccard, 1938.
- MORENO, A. R. *Wittgenstein: através das imagens*, 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- . *Introdução a uma pragmática filosófica*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.
- SCANLON, M. J., Caputo, J. (orgs.). *Augustine and Postmodernism*. Indiannapolis: Indiana University Press, 2005.
- STERN, D. *Wittgenstein's Philosophical Investigations – An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- WITTGENSTEIN, L. *The Blue and Brown Books – Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'*. New York: Harper & Row, 1965. (= BB)
- . *Remarks on Frazer's Golden Bough / Bemerkungen über Frazers Golden Bough*, ed. bil., in PO, pp. 118-154. (= BF)
- . *Wittgenstein's Lectures - Cambridge, 1932-1935*, ed. Alice Ambrose, New York: Prometheus Books, 2001. (= LC)
- . *A Lecture on Ethics*, in PO, pp. 36-44. (= LE)
- . *Wittgenstein's Nachlass – The Bergen Electronic Edition*, Oxford University Press/University of Bergen, 2000. (=N)
- . *Philosophical Occasions 1912-1951*, ed. J. Klagge e A. Nordmann, Indianapolis: Hackett, 1993. (= PO)
- . *Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen*, 3ª ed. bil., ed. R. Rhees e G.E.M. Anscombe, tr. G.E.M. Anscombe, Blackwell, 2001. (= PU)
- . *Tractatus Logico-Philosophicus*, 2ªed. bil., tr. e apresentação. L.H.L. dos Santos, SP: Edusp, 1994. (= TLP)

- . *Da certeza / Über Gewissheit*, ed. bil., ed. G.H. von Wright e G.E.M. Anscombe, tr. M. E. Costa, Lisboa: Ed. 70, 1990. (= ÜG)
- . *Culture and Value / Vermischte Bemerkungen*, 2ª ed. bil., ed. G.H. von Wright, rev. A. Pichler, tr. P. Winch, Blackwell, 1998. (= VB)