

As vozes de Wittgenstein: hegemonia, assombração e conflito

De Souza, Victor Galdino Alves

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

De Souza, V. G. A. (2020). As vozes de Wittgenstein: hegemonia, assombração e conflito. *Griot: Revista de Filosofia*, 20(2), 291-308. <https://doi.org/10.31977/grifi.v20i2.1741>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:


<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

AS VOZES DE WITTGENSTEIN: HEGEMONIA, ASSOMBRAÇÃO E CONFLITO

A cultura anterior se tornará uma coleção de ruínas e, eventualmente, um amontoado de cinzas. No entanto, fantasmas flutuarão sobre as cinzas.
(Cultura e Valor, Ludwig Wittgenstein)

Victor Galdino Alves de Souza¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

 <https://orcid.org/0000-0001-7888-4369>

E-mail: altgaldinovictor@gmail.com

RESUMO:

O objetivo deste texto é apresentar e explorar uma imagem de Wittgenstein que ainda permanece nas margens da produção acadêmica de comentários sobre seus escritos: a imagem de um filósofo que não se ocupa de teses e teorias filosóficas, mas de um conflito com sua herança filosófica e com o mundo que habita. Um conflito que não termina, que nos exhibe ambiguidades que não são abandonadas através de soluções definitivas para o que assombra o filósofo. As vozes de Wittgenstein nos falam tentações e formas hegemônicas de pensar a filosofia que ainda se fazem presentes, de questões que ainda podem ser colocadas para as comunidades filosóficas, e isso nos leva a pensar que pertinência ainda pode haver em sua demanda por um procedimento terapêutico. Nesse sentido, alguns assuntos serão tratados como: a filosofia como uma forma de terapia antifilosófica, a relação entre a “doença de uma época” e os escritos e aspectos biográficos de Wittgenstein, o desejo de autenticidade e a possibilidade de soluções individuais para os problemas relativos à “escuridão desta época”.

PALAVRAS-CHAVE: Autenticidade; Civilização; Hegemonia; Herança; Terapia; Wittgenstein.

THE VOICES OF WITTGENSTEIN: HEGEMONY, HAUNTING AND CONFLICT

ABSTRACT:

The purpose of this text is to exhibit and explore an image of Wittgenstein that remains in the margins of the academic production of commentaries on his writings: the image of a philosopher who does not occupy himself with philosophical theses and theories, but with a conflict against his philosophical inheritance and the world he inhabits. A conflict that does not end, that shows us ambiguities that are not abandoned after definitive solutions are given to what haunts the philosopher. The voices of Wittgenstein tell us about temptations and hegemonic forms of thinking philosophy that remain present, about questions that can still be raised in philosophical communities, and this leads us to think about the pertinence today of his demand for a therapeutic procedure. In this sense, some topics will be explored such as: philosophy as some sort of antiphilosophical therapy, the relationship between the “disease of a time” and the writings and biographical aspects of Wittgenstein, the desire for authenticity and the possibility of individual solutions for the issues relating to the “darkness of this time”.

KEYWORDS: Authenticity; Civilization; Hegemony; Inheritance; Therapy; Wittgenstein.

¹Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro – RJ, Brasil.



I

Gostaria de começar o presente texto com a seguinte citação de *Investigações Filosóficas*²(108):

O conflito se torna intolerável; a demanda corre o risco de se tornar vazia – Estamos pisando no gelo, onde não há fricção, então as condições são ideais em certo sentido, mas, por conta disso, não somos capazes de nos mover. Nós queremos nos mover, então precisamos da *fricção*. Retornemos à superfície irregular!

Que conflito é esse que se torna intolerável? Seguindo a confissão de Wittgenstein de que “Quase todos os meus escritos são conversas que tenho comigo mesmo” (CV, p. 142) e a sugestão de Stanley Cavell (1962, p. 92) de que há duas vozes antagônicas nos diálogos de Wittgenstein – a *voz da correção* e a *voz da tentação*³ –, podemos pensar que esse conflito ocorre entre uma demanda impossível (que “corre o risco de ficar vazia”) e o reconhecimento de sua impossibilidade. No TLP, por exemplo, a demanda interdita é um dizer propriamente filosófico sobre o mundo ou sobre algo em seu interior – como se esse dizer pudesse efetivamente ocorrer fora dos campos científicos do saber e manter as propriedades que encontramos neles (objetividade, verdade etc.). A correção se dá por meio de uma sequência numerada de *contrassensos* que visa *mostrar* que nada pode ser *dito* filosoficamente sobre o mundo, não importa a intensidade de nosso desejo e o quanto ele esteja entranhado no que nomeamos “filosofia”. Quando as práticas linguísticas que classificamos como filosóficas se orientam pelo paradigma proposicional que caracteriza o discurso científico, a impossibilidade da demanda se coloca e o silêncio aparece como a saída apropriada.

Não havendo silêncio, seria necessário mostrar a quem ainda insiste que significados não foram conferidos “a certos sinais em suas proposições. Esse método seria, para ele, insatisfatório – ele não teria a sensação de lhe estivessemos ensinando filosofia; mas esse seria o único método rigorosamente correto” (TLP, 6.53). Afinal, “a palavra “filosofia” deve significar algo que esteja acima ou abaixo, mas não ao lado, das ciências naturais” (TLP, 4.111). No entanto, o que poderia ser um ganho do TLP – a exibição de uma *imagem cristalina* da estrutura do mundo a partir da delimitação do dizível e do pensável – não pode ser também a produção de um *retrato* da estrutura desse mesmo mundo, não importa o quanto isso seja tentador. Não é uma imagem verdadeira, mas uma radicalmente transparente. E nada fazemos efetivamente com ela – puro gelo, sem fricção, sem algo que nos remeta ao nosso cotidiano e às urgências e necessidades de nossas vidas. Só pode satisfazer um desejo de verdade e progresso filosófico e nada mais. Assim, o desejo por ela também é uma tentação e a demanda associada é impossível, e essa é a impossibilidade será reconhecida nas *Investigações*. A filosofia que Wittgenstein ataca não pode ser desfeita por uma linguagem ideal – ela se reproduz justamente através do desejo pela pureza, pela idealidade, por uma ordem superior. Não há correção, apenas continuidade por outros

² Serão usadas aqui as seguintes abreviações para os textos de Wittgenstein: IF = *Investigações Filosóficas* (1997), TLP = *Tractatus Logico-Philosophicus* (2008), DC = *Da Certeza* (2000), CV = *Cultura e Valor* (1995), CF = Conferência sobre Ética (1965), OROF = *Observações sobre o Ramo de Ouro de Frazer* (2007), OFM = *Observações sobre os Fundamentos da Matemática* (1967). Com exceção das citações do *Tractatus* e de *Cultura e Valor*, todas as outras foram traduzidas do alemão com auxílio de outras traduções (as edições usadas são bilíngues, com exceção de *Cultura e Valor*).

³No texto publicado no *Cambridge Companion*, Cavell oferece algumas alternativas para identificação dessas vozes (1966, p. 270, tradução do autor): “As *Investigações* de Wittgenstein são feitas para mostrar que (o que eu chamo de) as vozes da melancolia e da alegria, ou da metafísica e do ordinário (ou, como no meu texto “Availability of Wittgenstein’s Later Philosophy”, as vozes da tentação e da correção”) são causadas uma pela outra, formando um argumento que não deve ser decidido, mas desfeito”.

meios. O distanciamento entre o chamado “segundo Wittgenstein” e o primeiro não se dá meramente pela constatação dessa permanência: qualquer discurso-propaganda sobre fins definitivos desaparece. O conflito permanece, torna-se uma constante e orienta o próprio pensamento.

E o que isso significa para a interpretação dos escritos de Wittgenstein? Há uma *filosofia de Wittgenstein* que é o diálogo conflituoso e incessante dessas duas vozes? Ou há uma maneira correta de se fazer filosofia expressa por uma (e apenas uma) delas? E, se nada podia ser *dito* filosoficamente, o que ele passou a fazer em seus escritos depois de abandonar todo o jogo imagético envolvendo contrassensos e escadas? Ainda que na forma de *pseudoproposições* ou *aparências* de proposições, havia uma predominância da forma proposicional no TLP. Quando Wittgenstein retorna para o mundo filosófico anos depois, essa predominância desaparece; em seu lugar, encontramos um amontoado labiríntico de usos distintos da linguagem, diferentes jogos sendo jogados como se fosse preciso resistir, a todo momento, à tentação de um dizer proposicional aparente que pudesse oferecer o objeto desejado (uma imagem purificada, idealizada do real através de uma linguagem perfeita) de uma maneira nada convencional. “[...] se as palavras “linguagem”, “experiência”, “mundo” possuem algum uso, este deve ser tão humilde quanto o das palavras “mesa”, “lâmpada”, “porta”” (IF, 97). Se a filosofia não pode estar ao lado das ciências naturais, também não pode estar *acima*: o desejo pelo desvelamento de uma ordem superior entre conceitos superiores é o problema que não foi resolvido no TLP. Uma “linguagem perfeita” não nos “aguarda para sua construção” (IF, 97).

Mas essa resistência não se desdobra em algo como uma outra filosofia ou em um programa para uma nova filosofia. Não há nunca o término do conflito no material pós-TLP. Não encontramos o ponto em que Wittgenstein pode finalmente dizer que se emancipou definitivamente de certos desejos tentadores. Podemos pensar nesse conflito como a própria herança que recebemos de Wittgenstein: a ambiguidade que não cessa, a multiplicidade de vozes que nos chegam como múltiplas possibilidades de lidarmos com seus escritos. De fato, seus intérpretes frequentemente caminharam em direções distintas e mesmo opostas – enquanto outras pessoas não viram qualquer coisa a ser interpretada nesses escritos, tanto por desprezo pelas contribuições de Wittgenstein quanto por respeito a elas. Afinal, nas *Investigações*, ainda encontramos a interdição de teses genuinamente filosóficas, ainda que ela não seja explicada como havia sido no TLP: “Se alguém quisesse apresentar teses filosóficas, nunca poderia haver uma discussão, pois todas as pessoas concordariam com elas” (IF, 128). Mas, essa insistência na interdição e suas implicações para as formas de apropriação dos escritos de Wittgenstein é recorrentemente silenciada no processo de extração de teses desses mesmos escritos – processo que é orientado por um modo dominante de produção filosófica que deixou de se tornar uma questão, ainda que a colocação dessa questão seja fundamental para o próprio filósofo.

O desejo por essa extração de teses é “natural” quando a outra opção parece ser remover o *status* filosófico dos escritos sob análise: ou o *Tractatus* efetivamente nos diz algo, ou devemos permanecer em silêncio por acreditar em sua autodestrutividade; ou as *Investigações* e outros textos pós-TLP escondem teses variadas (sobre a “natureza” da “linguagem ordinária”, do sentido/significado, e por aí vai), ou não há nada a ser reconhecido ali como filosófico e devemos entender que Wittgenstein é nada além de um antifilósofo. Mas Wittgenstein mesmo não permanece em silêncio e nem se deixa identificar totalmente pelo espírito destrutivo que encontramos ocasionalmente em seus textos. Afinal, ele era um professor de filosofia e escrevia como filósofo também – e não apenas como um crítico de fora que não teve sua identidade atravessada pela filosofia. Além disso, as comunidades filosóficas ao redor do mundo ainda recebem seus escritos como filosóficos, mesmo que, para isso, elas continuamente façam com que

eles manifestem o que Wittgenstein rejeitava: teses, definições e teorias filosóficas como as que normalmente conhecemos. Dito isso, este texto se ocupará, nas próximas seções, de conflitos e ambiguidades que não se resolvem e da relação deles com o procedimento terapêutico defendido por Wittgenstein, passando pela visão que o filósofo tinha de sua época (ou de sua cultura⁴), por possíveis relações entre ela e o desconforto com o trabalho filosófico, pelas possibilidades de tratamento dos problemas apresentados e de uma vida autêntica, e, por fim, pela questão do silenciamento do que há de mais intenso e perturbador na voz da correção.

II

Se há uma terapia a ser realizada, quais são os elementos envolvidos nessa prática? A questão filosófica (ou o problema filosófico) ocupa o lugar da doença (*Krankheit*) – “O filósofo trata uma questão como trata uma doença” (IF, 255). Essa colocação vem logo depois de Wittgenstein apresentar (em 254) uma tentação que pode tomar conta da pessoa que trabalha com matemática: falar sobre a objetividade ou realidade de *fatos matemáticos*. É o tipo de discurso que ainda não é filosófico – “[...] é sua “matéria-prima” (IF, 254) –, mas que certamente demanda *tratamento* filosófico (um jogo de linguagem é usado para algo que lhe é estranho, criando um desvio do familiar que eventualmente chega no *uso metafísico*). Assim, podemos entender o trabalho terapêutico como uma nova função para quem trabalha com filosofia, ou como um conjunto de novas funções, já que “Não há *um* método filosófico, embora haja vários métodos, como se fossem diferentes terapias” (IF, 133). E o objetivo desse trabalho seria atingir um estado de repouso ou nos livrar de um tormento: “A descoberta apropriada é aquela que me torna capaz de romper com a filosofia conforme minha vontade – Aquela que leva a filosofia ao descanso, de modo que ela não seja mais chicoteada por questões que a colocam em questão” (IF, 133). O problema aqui é que Wittgenstein se divide entre alguém que enxerga questões filosóficas como produtos de uma compreensão distorcida e idealizada de nossa linguagem e alguém que identifica a filosofia como algo que podemos fazer *contra* essa compreensão. Essa ambiguidade pode ser entendida como irreduzível no sentido de que as duas vozes em conflito nos escritos de Wittgenstein não chegam a um consenso: a voz da correção terapêutica não diz uma palavra definitiva e as confissões sobre impulsos indesejáveis não cessam de aparecer. Há uma contaminação que ainda se faz presente e que não foi totalmente eliminada.

Por outro lado, o estado de paz almejado é o a da dissolução dos problemas, e os problemas constituem parte fundamental dessa herança que nomeamos “filosofia ocidental” e que é aquilo mesmo que nos permite identificar Wittgenstein como filósofo. O que o Wittgenstein-terapeuta parece nos dizer é: vamos descansar quando nos livrarmos de toda essa herança. Se consideramos que os conteúdos filosóficos globalmente transmitidos, ensinados, traduzidos etc. são os que nos chegam através da historiografia de uma filosofia que deve ser abandonada, o que sobra depois da terapia em termos de produção de *teses*? Questões familiares devem desaparecer, como a *questão da substância em Aristóteles*, a *questão do Ser*, a *questão dos universais na filosofia medieval* etc., e isso significa que os tratamentos filosóficos não-terapêuticos dessas questões em formato de tese também devem desaparecer. É por conta desse nível de destrutividade da terapia wittgensteiniana que podemos tomar essa postura como antifilosófica. Mas não seria contraditório ou inconsistente pensar essa postura como sendo

⁴ Como veremos adiante, Wittgenstein não usa o termo “cultura” nesse sentido, e sim “civilização”. Há uma oposição entre os dois termos em seus escritos que será explicada adiante, mas que não será adotada neste texto.

também filosófica, especialmente quando pensamos que a filosofia como *atividade* pode ganhar outros sentidos quando não é mais a tentativa recorrente e sistematizada de *dizer* proposicionalmente algo (tentar dizer uma proposição sobre algo no interior do mundo, ao longo de seus limites ou além deles). Não é por acaso que essa voz terapêutica não é levada a sério enquanto uma proposta para nossos tempos (ou para os tempos de Wittgenstein): ela rejeita radicalmente aquilo que nos é mais familiar no mundo filosófico (e que tem sido herdado como familiar já há bastante tempo).

E essa familiaridade é também o produto de uma hegemonia –de uma normatividade que transforma o uso proposicional da linguagem em um eixo gravitacional da produção filosófica. Essa hegemonia nos leva a extrair teses de um conjunto de variados usos da linguagem e deixar de lado o não-proposicional enquanto um resíduo descartável, algo que não é propriamente filosófico. É ela que torna o *uso metafísico* da linguagem tentador, e esse uso nada mais é do que o uso proposicional dessa mesma linguagem, ainda marcado pela disfunção semântica que aparece no TLP com o nome de “contrassenso”. O que acontece quando simplesmente deixamos de lado ou para trás a tentação de encontrar a “tese de Wittgenstein sobre...”? Em sua biografia sobre Wittgenstein, Norman Malcolm nos relata a seguinte afirmação, feita em uma das aulas que o filósofo deu em Cambridge: “Na filosofia, uma pessoa se sente *forçada* a olhar um conceito de uma determinada maneira. O que eu faço é sugerir, ou mesmo inventar, outras maneiras de olhar para ele” (MALCOLM, 2001, p. 43, tradução do autor). Essa intervenção em nossa sensibilidade precede a formulação de teses pois serve justamente para nos colocar em uma situação em que o familiar não é a única possibilidade pois outras coisas se manifestam para nós. Estamos diante de um outro jogo de linguagem, um que não é incomum em nosso meio, mas que pode, ainda assim, ser traduzido de maneira equivocada porque algo mais intenso também se manifesta (há uma disputa em movimento).

É esse algo que chamamos aqui de “hegemonia”, e que também poderíamos chamar de “imaginário filosófico hegemônico”. A hegemonia é como uma força, uma tentação intensa, algo que nos constrange, induz, sugere violenta e sutilmente um movimento ou a ausência dele – não é um aprisionamento inviolável e totalitário que nos corta todas as outras possibilidades, ainda que contribua para a distribuição desigual delas. Não se trata de um determinismo radical que nos remove toda e qualquer capacidade de interferir de volta no ambiente que habitamos e trabalhamos. Por outro lado, é algo que pode nos afetar mesmo quando estamos diante de uma intervenção contrária, de uma tentativa de nos desviar de seus constrangimentos. Como nos diz Fogelin (2009, xiii-xiv, tradução do autor):

Wittgenstein se encontra em uma posição peculiar. Dado o seu próprio diagnóstico acerca de entendimentos filosóficos equivocados e sua avaliação sobre o enraizamento profundo desses entendimentos, parece inevitável a transformação de suas reflexões em teses representando um ponto de vista filosófico ou outro – exatamente aquilo contra o qual ele nos adverte.

Uma pesquisa interessante realizada por James C. Klagge nos mostra como Wittgenstein caracteriza essa hegemonia nas *Investigações* (2010, p. 22, tradução do autor):

Um exame da Parte I das *Investigações* nos diz que problemas filosóficos emergem ou permanecem por causa de:

1. Algo que exerce uma força em nós, que nos captura, demanda uma resposta, deve ser, conduz, que não podemos evitar, ou que ninguém diria (14 vezes);
2. Aquilo que nos tenta, seduz, enfeitiça ou confunde (19 vezes);

3. Algo que sugere a si mesmo, que nos atinge, ocorre a nós ou as impressões que temos (7 vezes);
4. Como as coisas parecem para nós (2 vezes);
5. Aquilo que nós consideramos surpreendente, convincente, sem sentido, ridículo, perceptível ou natural (8 vezes);
6. Nossas compulsões, necessidades, urgências, desejos, tendências, inclinações, expectativas ou preconceitos (28 vezes);
7. Aquilo que percebemos, o que nos faz pensar, o que nos satisfaz, o que nos impede de pensar outra coisa, o que deixamos passar, não compreendemos, falhamos em ver, ou esquecemos (14 vezes);
8. O que nós gostaríamos (6 vezes);
9. Aquilo com o qual nos comprometemos, o que escolhemos, decidimos, permitimos ou recusamos (6 vezes);
- E 10. Como nós vemos ou representamos as coisas (5 vezes).

Assim, a afirmação de Wittgenstein relatada por Malcolm – que, mesmo chegando até nós indiretamente, está em consonância com seus escritos – apresenta um convite para nos colocarmos de maneira diferente diante da linguagem e dos recursos conceituais que temos disponíveis, inclusive quando os utilizamos para ler seus escritos. E, depois do TLP, esses escritos colocam o mesmo convite de maneira performativa, pois nos apresentam uma multiplicidade de usos da linguagem que deve nos mostrar que o caminho autoevidente da extração ou formulação de teses é apenas um caminho, e que há outras coisas para olharmos e que também podem nos interessar filosoficamente. “Não pense, olhe!” (IF, 66). O pensamento filosófico como usualmente governado deve ser interrompido, o cotidiano e o familiar devem ser suspensos para que os textos *apareçam* diferentemente. Afinal, qual seria o ponto da insistência de Wittgenstein nos variados usos possíveis e ordinários da linguagem se ela não nos levasse a adotar outras maneiras de ler filosoficamente um texto como as próprias *Investigações*? Há uma tentação a ser resistida e o próprio texto é construído como obstáculo a essa tentação – ele é um exercício constante de correção. A própria escolha pelo jogo da confissão já é uma forma de exibir uma tendência sem se deixar levar inteiramente por ela, uma forma de exibir um conflito com o que se herda.

E, havendo ainda conversa e conflito, podemos entender que nenhuma das vozes de Wittgenstein vence e encerra definitivamente aquilo que inaugura a própria necessidade desse conflito e dessa conversa. No gelo sem fricção, não podemos nos movimentar. No terreno radicalmente irregular, não podemos ter a filosofia que conhecemos – “Vocês pensaram que havia apenas uma possibilidade, ou apenas duas no máximo, mas eu fiz vocês pensarem em outras” (MALCOLM, 2001, p. 43, tradução do autor), teria dito Wittgenstein em uma palestra. É claro que há esse desejo de tudo encerrar: o próprio TLP manifesta isso quando é apresentado como uma espécie de solução para todos os problemas filosóficos (ainda que a solução não seja uma resolução). Em certo sentido, o retorno de Wittgenstein ao *mundo filosófico* marca o próprio fracasso dessa pretensão – como se ela fosse idealista demais. A mudança radical de estilo indica uma mudança radical de abordagem. Se a recomendação anterior era a de substituir as práticas filosóficas tradicionais pelo silêncio, o que encontramos no chamado “segundo Wittgenstein” é uma tentativa de explorar outras possibilidades, sem voltar atrás na afirmação (que podemos chamar de “metafilosófica”) de que não é possível haver uma tese genuinamente ou propriamente filosófica. Essa afirmação que encontramos nas IF pode ser entendida como uma continuação de algo que já aparece no TLP, que é a rejeição da proposição como *modelo* de jogo de linguagem filosófico. O que se abre a partir do retorno é a possibilidade de explorarmos outros jogos – em outras palavras, é a possibilidade de fazer algo filosoficamente que não seja ou

o *dizer* proposicional ou a retirada ao silêncio. Esse novo espaço de possibilidades se apresenta como uma via de escape da hegemonia filosófica dos tempos de Wittgenstein – e dos nossos tempos.

O silêncio dificilmente poderia ser uma boa saída pois envolve um abandono radical e uma ruptura com o *todo* da herança filosófica. Ele não nos oferece outras possibilidades de permanência ou mesmo de tratar de maneira efetiva aquilo que nos perturba – a filosofia continua a mesma, continua fazendo parte do que somos ainda que nos distancie. Já a opção pela exploração de outros jogos de linguagem demanda um reconhecimento de que temos a herança que temos, e que é a partir dela que podemos nos movimentar, inclusive para colocá-la em questão e propor outras práticas filosóficas, como as terapêuticas. Evidentemente, o filósofo *enquanto* terapeuta deve ficar sem trabalho a ser feito depois da eliminação de todas as doenças filosóficas (ou dos problemas *em geral* que demandam tratamento filosófico, como os que ocorrem em outras comunidades) – e isso não significa que não haverá mais nada que possamos identificar como filosófico a ser feito depois disso. Mas as coisas não são simples: “A doença de uma época é curada por uma modificação no modo de vida humano, e a doença dos problemas filosóficos só poderia ser curada pela transformação nos modos de pensar e de viver, e não através de um remédio inventado por um indivíduo” (OFM, II, 23). Assim, gostaria de tratar aqui de três pontos encontrados nessa citação e do contexto que pode lhes dar algum sentido: i) a atribuição de uma doença a uma “época”; ii) a relação entre cura e *forma de vida*; iii) a ineficiência da medicina individual. Esses três pontos podem fornecer uma imagem mais ampla da disputa entre outras formas de filosofia (não apenas as terapêuticas) e a filosofia que tem na proposição o paradigma da linguagem propriamente filosófica. Essa disputa não se dá entre diferentes teses sobre filosofia, linguagem e mundo. Afinal, uma escrita fragmentária e uma tese não são o mesmo jogo de linguagem e uma coisa não pode substituir a outra no sentido de cumprir a mesma função e ter as mesmas pretensões e objetivos. Não é uma questão de revisão.

III

“Imaginar uma linguagem significa imaginar uma forma de vida” (IF, 19). Antes de tratar dos três pontos mencionados, é preciso que voltemos também a nossa atenção para a relação entre linguagem filosófica, cultura filosófica e cultura em geral. Problemas semânticos não se apresentam para Wittgenstein como problemas pertinentes a ciências ou campos de produção de conhecimento específicos. Não é a linguística e nem a filosofia da linguagem que vai resolver o que lhe perturba: como diria Cavell, Wittgenstein é um filósofo da cultura que se encontra em um conflito com sua herança. “*Investigações* é uma obra que começa com uma cena de herança, com o herdar da linguagem por uma criança; é uma imagem da cultura como herança que se realiza no conflito entre gerações [...]” (CAVELL, 1988, p. 259, tradução do autor). E, como nos diz Derrida (1994, p. 16, tradução do autor): “Uma herança nunca está reunida, em conjunção, nunca é uma/una consigo mesma. Sua unidade assumida, se existe alguma, pode consistir unicamente na *imposição* de uma reafirmação pela escolha”. Essa multiplicidade que pode ser apagada e silenciada se torna especialmente relevante quando o nosso problema é com aquilo que é apresentado – hegemonicamente – como o que herdamos e somos. Rejeitar o *todo* herdado é uma impossibilidade pois não ocupamos a posição de indivíduos radicalmente autossuficientes em nossa elaboração do que somos e podemos ser quando nos tornamos algo pela primeira vez. Antes mesmo de podermos colocar em questão aquilo que chega a nós através das gerações anteriores, encontramos-nos diante de um imperativo cultural que exige que a vida seja vivida antes dela ser (e *poder ser*) compreendida,

justificada, problematizada etc. “[...] a minha imagem do mundo não é algo que eu tenho pois me convenci de sua precisão [...] Ao contrário, é o pano de fundo estabelecido sobre o qual posso distinguir entre o verdadeiro e o falso” (DC, 94).

Antes de qualquer coisa, a criança aprende a usar a linguagem pela sujeição à normatividade dominante; só depois ela pode se vir a ser uma filósofa da linguagem. Só depois ela pode colocar em questão a relação entre linguagem e forma de vida, quando o próprio *colocar a questão* é contaminado por essa mesma relação. O jogo é tomado como um exemplo: ele pode ser aprendido através da ação, do ato de jogar – e o papel das “proposições que descrevem esta imagem do mundo [...] é similar ao das regras de um jogo” (DC, 95). A afirmação de que o discurso que descreve e apresenta essa imagem herdada poderia muito bem pertencer a “uma espécie de mitologia” (DC, 95) é ainda mais esclarecedora, pois o que recebemos da sociedade quando nos inserimos nela é *como* o mito: fornece nosso primeiro mapa para navegação e orientação no mundo humano e no não-humano, e não um retrato do real que deve ser avaliado por sua precisão. E isso não se limita ao momento de inauguração de nossa existência propriamente social – ocorre também quando nos inserimos, pela primeira vez, em qualquer ambiente regrado que exige assimilação e sujeição para fins de reconhecimento e integração. Acontece quando nos inserimos em uma comunidade filosófica. Ainda que tudo isso possa ocorrer precariamente, o fato é que, antes de podermos nos colocar como sujeitos ativos da construção ou desconstrução de um ambiente – e o ambiente filosófico é um deles –, precisamos *herdar* uma imagem. Ou seja, precisamos nos encontrar *dentro*, como pessoas que pertencem.

E isso vai afetar o modo como esse pertencimento e o lugar ao qual pertencemos podem se tornar um problema pela primeira vez – o que, por sua vez, vai afetar o modo como poderemos fazer a imagem de mundo e as proposições sedimentadas e enraizadas (as que possuem uma função mitológica) se “tornarem fluidas novamente” (CV, 97). O que nos é mais familiar pode orientar nosso cotidiano sob a forma da autoevidência, de modo que “somos incapazes de perceber – porque temos sempre diante de nós” (IF, 129). Faz parte do trabalho filosófico criar as condições para que possamos fazer aparecer “o real fundamento de nossas investigações” (IF, 129), aquilo que herdamos como fundamental, autoevidente, inquestionável – como parte do que permite nossos próprios movimentos no espaço filosófico. Mas não temos garantias de que teremos sempre sucesso nesse tipo de empreendimento. Quais recursos temos disponíveis para nos certificar que tudo que há de não-pensado no pensamento efetivamente se mostrou? Como podemos saber que nos purificamos definitivamente de tudo que há de indesejável no que herdamos? Se o radicalmente familiar nos escapa por orientar nosso olhar, e, se reconhecemos isso, deve haver uma incerteza fundamental no trabalho filosófico que não podemos simplesmente exorcizar.

Assim, Wittgenstein se encontra ele mesmo imerso nisso que ele chama de “forma de vida”, de modo que ele deve compartilhar, ainda que parcial e relutantemente, da “doença de sua época”. Como na psicanálise, o terapeuta também está doente da doença do paciente. O retorno de Wittgenstein ao mundo filosófico pode ser imaginado como um reconhecimento desconfortável desse problema, que é também o reconhecimento da permanência do conflito entre a força tentadora da hegemonia e a demanda por algo outro cuja possibilidade se abre pelo próprio fracasso de uma totalização. Wittgenstein não ignora o poder normativo da herança, ainda que, como relatou Von Wright, sua “atitude com relação à cultura fosse... a de censura e desgosto” (p. 118, tradução do autor). Mas, que doença é essa e como ela pode se relacionar com a doença que a terapia filosófica deve abordar? O que, no fim das contas, *assombra* Wittgenstein? Aqui, as coisas se tornam mais nebulosas. Nos comentários sobre as IF que encontramos na coleção *Cultura e Valor*, por exemplo, vemos afirmações como: “Mas, é correto

dizer que, em minha opinião, o livro nada tem a ver com a civilização europeia/americana do progresso” (CV, 34). Já no texto que teria sido o prólogo das IF, Wittgenstein lista as expressões da “corrente dominante” da civilização europeia/americana que são alvos de sua antipatia, incluindo a “indústria”, o “fascismo e socialismo de nossa época” (CV, 29). Não há explicações, detalhes, argumentos... como coloca Cavell (1988, p. 257, tradução do autor):

Wittgenstein fala de imagens que nos mantêm prisioneiros, de desejos insaciáveis, de sublimações que nos desabilitam. Ele não diz muito sobre o motivo de sermos vítimas desse destino, penso eu, como se sua missão não fosse explicar por que pecamos, mas mostrar que pecamos e onde o fazemos.

Por um lado, essa dificuldade em especificar e detalhar o que seria uma atitude de Wittgenstein diante de sua própria época tem a ver com a tarefa que Cavell se coloca: mostrar que as IF são um álbum de retratos da civilização ocidental, quando esses escritos especificamente não parecem se ocupar desse assunto – ao menos não diretamente. Porém, mesmo quando há essa ocupação, como nas anotações publicadas como *Cultura e Valor*, encontramos pouco além de menções vagas a coisas como progresso, “desaparecimento da cultura”, a desarticulação social e a perda de um “sentido de totalidade” (CV, 29) – não sabemos quais são os acontecimentos que levam a essa situação e como ela pode ser caracterizada de modo mais detalhado. Por outro lado, a questão do progresso parece estar no centro do adoecimento: “Nossa civilização se caracteriza pela palavra ‘progresso’” (CV, 30), mas, apesar disso, esse progresso não resulta e não é motivado por algo que poderíamos afirmar que temos *em comum*. Não haveria clareza ou transparência sobre o que se quer com as variadas linhas de progresso e acumulação– inclusive de conhecimento. Sem isso, resta a Wittgenstein negar a participação em qualquer construção (de sistemas, teorias etc.): “Não me interessa levantar uma construção, mas ter diante de mim, transparentes, as bases das construções possíveis” (CV, 30). Podemos pensar aqui também na condição pós-moderna diagnosticada por Lyotard, onde as grandes narrativas são substituídas por discursos hiperespecializados e formatados por certo paradigma científico, que se acumulam indefinidamente sem uma orientação maior ou mais fundamental que transcenda o acúmulo em si⁵. Talvez fosse essa, no fim das contas, a implicância de Wittgenstein com os “filósofos que publicam artigos em revistas filosóficas”⁶ (CV, 352).

De todo modo, o problema do desaparecimento da cultura e da perda de um sentido de totalidade mostra a influência, devidamente notada por muitos intérpretes e pessoas próximas, da obra de Spengler, especialmente *O Declínio do Ocidente*. É de lá que Wittgenstein retira a diferença entre “cultura” e “civilização”: “A Civilização é o destino inevitável da Cultura [...] morte se seguindo da vida, rigidez após a expansão [...] Elas [civilizações] são um fim, irreversível, mas que é alcançado repetidamente por uma necessidade interior” (SPENGLER, 1945, p. 31, tradução do autor). Wittgenstein, assim como Spengler, enxergava a cultura “[...] como uma grande organização que sinaliza, para cada pessoa que pertence a ela, o seu lugar”

⁵ “Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde sobretudo a crise da filosofia metafísica e a da instituição universitária que dela dependia. A função narrativa perde seus atores [...] os grandes heróis, os grandes perigos, os grandes périplos e o grande objetivo” (LYOTARD, 1988, xvi).

⁶ No relato de suas memórias sobre Wittgenstein, Norman Malcolm chama atenção para as comparações que ele fazia entre revistas contendo histórias de detetive (especialmente o título *Detective Story Magazine* publicado pela editora Street & Smith) e periódicos filosóficos: “Lendo suas revistas, frequentemente me pergunto como alguém consegue ler a *Mind* com toda sua impotência e falência, quando se poderia ler as revistas da Street & Smyth. Bem, cada pessoa com seu gosto” / “Suas revistas são maravilhosas. Como as pessoas podem ler a *Mind* tendo a possibilidade de ler Street & Smith é algo que não consigo entender” (MALCOLM, 2001, p. 32, tradução do autor).

(CV,29), de modo que cada indivíduo contribui organicamente para uma totalidade, vivendo e cumprindo variadas funções segundo um *espírito comum*. Essa comunidade seria fragmentada com o declínio da cultura e ascensão da civilização: no lugar desse pertencimento a um mundo dotado de um sentido inteligível, teríamos o acúmulo e a expansão sem maiores propósitos comunitários – uma privatização desgovernada dos fins. Mas, não há clareza sobre até onde essa influência vai, de modo que há um limite para o uso da obra de Spengler para esclarecer a visão de mundo de Wittgenstein. Drury relata uma conversa em que Wittgenstein concorda com o problema de Spengler ter tentado encaixar a história em moldes, afirmando em seguida: “Eu não confio em Spengler quanto aos detalhes. Ele é frequentemente impreciso” (DRURY, 1984a, p. 113, tradução do autor). Por outro lado, ele recomendou *O Declínio do Ocidente* como um livro que “[...] poderia ensinar algo sobre os tempos que estamos vivendo” e como um “remédio para o romantismo” (DRURY, 1984a, p. 113, tradução do autor).

Talvez possamos resumir a apropriação de Spengler no modo como Wittgenstein lamenta a falta de um direcionamento comum para a sociedade e de uma “compreensão de seus propósitos”, “caso ela realmente tenha algum” (CV, 29). No entanto, se há uma fragmentação a ser condenada, ela não se manifesta justamente com alguma coerência? Se há um declínio, se esse declínio se manifesta de muitas formas, o que é que reúne todas elas? Certamente, uma *falta*. Sem propósitos que façam convergir as linhas do progresso, temos a construção de “um produto cada vez mais complicado” (CV, 30) como um fim em si. Wittgenstein relaciona isso a um *espírito científico* e insiste que há uma diferença fundamental entre ele e o espírito de seus textos, uma diferença que afeta a própria possibilidade de compreensão e valorização de seu trabalho por parte do “típico cientista ocidental” (CV, 30). Se há uma tendência dominante no mundo filosófico que toma o discurso científico como paradigma– proposições que descrevem um fenômeno, teses que oferecem um retrato realista de algo no interior do mundo, pretensões de verdade e objetividade orientadas pela imagem da *adequatio* empírica etc. –, a própria filosofia se torna passível de integração nesse conjunto de construções que se orientam pela complexificação em si, pelo acúmulo em si, pelo progresso em si. Ainda que se acredite que não há progresso na filosofia como nas ciências, isso não significa que a organização da produção filosófica não seja parcialmente orientada por imagens, desejos e valores próprios de uma forma hegemônica de construir o saber que Wittgenstein associa à civilização, que tem como forma o progresso (CV, 30). E, no fim, as comunidades filosóficas são tão dispersas, fragmentadas e desprovidas de uma orientação comum quanto as científicas – e os motivos não parecem ser fundamentalmente diferentes.

Por outro lado, o trabalho filosófico também pode ser deslegitimado por não ser e nem poder ser *efetivamente* como as ciências naturais – como se ele somente pudesse ter alguma pertinência quando ocupa temporariamente o lugar de um saber científico que ainda vire Essa tendência de pensamento não visa apenas a filosofia: ela se encontra nas interpretações e explicações de jogos mágicos, mitológicos e religiosos de linguagem como fundamentados em hipóteses e crenças rudimentares, anteriores ao progresso do conhecimento, como vemos em *Observações sobre o Ramo de Ouro de Frazer*: “A apresentação de Frazer das concepções mágicas e religiosas dos homens é insatisfatória: ela permite que essas concepções apareçam como *erros*” (OROF, p. 192). “No símbolo religioso, não há uma *opinião* como fundamento. E apenas a opinião corresponde ao erro” (OROF, p. 195). As formas usuais de revisão de crença não funcionam aqui pois os costumes religiosos de uma sociedade não são efeitos de uma explicação. E há também um problema ético: explicar os costumes de outros povos dessa maneira nos leva a enxergar essas pessoas como irracionais– elas não perceberam ainda, depois de séculos ou

milênios, a falsidade de suas explicações? “É bastante curioso que todos esses costumes terminem, por assim dizer, sendo apresentados como tolices” (OROF, p. 193).

“A ciência: enriquecimento e empobrecimento. O método *único* empurra os demais para um canto. Em comparação, parecem todos desprezíveis; no máximo, etapas preliminares” (CV, 351). Esse tipo de desqualificação, assim como no caso da filosofia, pode nos levar a buscar formas de aproximação e imitação impróprias, que corromperiam os usos autênticos desses jogos de linguagem. Temos um exemplo disso na resposta que Drury ouve de Wittgenstein quando expressa a ele seu desejo de se tornar um padre anglicano:

Eu tenho medo de que você tente elaborar uma interpretação ou uma defesa filosófica da religião cristã. O simbolismo do cristianismo é maravilhoso para além de qualquer descrição, mas, quando as pessoas tentam construir um sistema filosófico a partir dele, eu sinto um desprezo. (DRURY, 1984b, p. 86)

Interpretação, defesa, construir um sistema: essas práticas filosóficas devem ser abandonadas em nome de uma reorientação ética da vida. “Tenho a opinião de que o cristianismo disse, dentre outras coisas, que todas as boas doutrinas não servem de nada. Deve-se mudar *vida* (ou a *direção* da vida)” (CV, 299). Curiosamente, o problema aqui é tomar a filosofia como modelo e não mais o trabalho científico. Podemos dizer que, em geral, Wittgenstein vê a filosofia distante da religião e da magia no sentido de que seu funcionamento cotidiano e a construção de seus produtos estão mais próximos das ciências. A filosofia não deve ser levada de volta ao seu modo mais autêntico, mas deve ser transformada radicalmente para que não seja ela também uma forma de corrupção – deve “deixar tudo como está” (IF, 124). Essa transformação deve vir a partir de uma postura terapêutica que nos ajudaria a emancipar as comunidades filosóficas do desejo de formular teorias e teses, de dizer algo sobre o mundo. Essa emancipação, por sua vez, remove a filosofia dos circuitos do progresso – a forma e o coração da civilização, o núcleo patológico que produz os sintomas que Wittgenstein se dedicava a atacar.

“Não é claro para mim que eu deseje mais a continuação de meu trabalho através de outras pessoas que uma mudança no modo de vida que torne todas essas questões supérfluas” (CV, 355). O fim da filosofia que nos é familiar não é uma aproximação do real, um desvelamento, uma descrição definitiva, um argumento vencido (só temos acumulado essas tentativas) – é sua perda de sentido e pertinência. E não há progresso ou acúmulo ou complexificação que nos leve até essa perda. “O conflito desaparece como a tensão de uma mola em um mecanismo que é derretido (ou dissolvido em ácido nítrico). Nessa solução, não há mais tensões” (CV, 44). Em um ambiente em que o saber pelo saber e o desejo de verdade pouco importam diante do problema de como orientar uma vida, os modos dominantes de ensinar, produzir e transmitir filosofia que conhecemos e herdamos tendem a desaparecer. Uma outra forma de viver e pensar deve nos curar dos tormentos filosóficos pela ausência daquilo que os alimenta. E assim chegamos no ponto do “remédio inventado por um indivíduo”: uma mudança na forma de vida não é produto de uma teoria filosófica, e nem mesmo da terapia filosófica exercida por Wittgenstein. Ambientes filosóficos não são exceções radicais no interior de um mundo, ainda que permitam alguma movimentação crítica e ocasionalmente ofereçam as condições para que coloquemos em questão até mesmo o próprio ambiente em que nos movimentamos. Porém, isso só faz permanecer e aprofundar o conflito entre o que herdamos e o que desejamos como uma nova vida. As comunidades filosóficas não vão transformar o mundo, mesmo que os desejos de reformar ou purificar a linguagem cotidiana e o que chamamos de “senso comum” sejam abandonados.

IV

Os textos pós-TLP não poderiam decretar novamente o fim da filosofia, não apenas por não apresentarem mais uma imagem única do trabalho filosófico, mas também por não exibirem qualquer direcionamento unívoco. E, além do dinamismo produzido pelo diálogo constante consigo mesmo e pela multiplicidade de jogos de linguagem, temos também a ausência de um ponto definitivo a partir do qual tentações antigas deixam de fazer efeito. O TLP não aparece como algo superado do passado, mas como produto de uma tendência que ainda está presente – e os procedimentos terapêuticos devem lidar com essa presença de uma outra forma que não a mera submissão. E podemos falar também de alguns desejos frequentemente expressos por Wittgenstein que também podem ser identificados a essas tentações indesejáveis, como o desejo pela autenticidade. Wittgenstein nunca fornece rigorosamente os critérios para que identifiquemos o *mais autêntico* ou o *verdadeiramente autêntico*. “Todo ritual (quase sumo sacerdotal) deve ser evitado estritamente, pois leva diretamente ao apodrecimento. Evidentemente, um beijo também é um rito e não corrompe, e o rito deve ser permitido quando for autêntico como um beijo” (CV, 34)⁷. Essa afirmação aparece como conclusão de um comentário sobre o que seria um prólogo apropriado para as IF, após as considerações já citadas sobre a relação entre o livro e a civilização ocidental. Essa associação entre o simples e o autêntico parece apontar para um desejo de retorno para uma espécie de Éden, um momento anterior a uma série de corrupções da linguagem/vida: antes da metafísica, antes da teologia, antes das teorias, doutrinas e teses.

Em certo sentido, a terapia wittgensteiniana serviria para abrir caminho e dar corpo àquilo que é enterrado sem estar efetivamente morto. Essa abertura não seria possível sem que nos assombrássemos com o que poderíamos ter sido e o que podemos ainda ser ao invés do que somos, temos sido e acreditamos ter que ser até o fim. É preciso descer os degraus da hierarquia que herdamos e mantemos e reencontrar o que ficou rebaixado: “Deve-se descer até as fontes, para ver todas juntas, as abandonadas e as eleitas” (CV, 351). “Ao filosofar, deve-se descer ao antigo caos e sentir-se em casa ali” (CV, 379). O lar, o ambiente familiar ao qual retornamos está também *abaixo*, no terreno irregular, ali onde as coisas já estiveram organizadas horizontalmente e segundo um direcionamento comum – de onde não deveríamos ter saído. Só mesmo essa organização poderia nos *parecer agora* um caos – há algo mais caótico, segundo a experiência de nossa civilização, que um mundo onde as pessoas não distinguem magia e ciência para fins de oposição, hierarquização e purificação? Um mundo onde concepções mágicas convivem com outras em nome de uma unidade maior? Mundos assim estão em conformidade ao ideal wittgensteiniano de cultura como um organismo em que as partes são coordenadas de acordo com fins tidos em comum. O problema é que esse tipo de mundo não é *nosso* – nós não temos vivido dessa forma (ainda que possamos encontrar vestígios e fragmentos). Além disso, seguindo a tese de Spengler, o surgimento de uma civilização se dá pela morte da cultura que a precede.

Se, como muito bem explorado em *Wittgenstein in Exile* de James C. Klagge (2010), Wittgenstein se pensava como alguém em exílio (especialmente em um sentido que podemos chamar de “cultural”), e se o exílio envolve certa atitude relativa a uma origem e um desejo de retorno, então estamos diante de uma impossibilidade: restam apenas ruínas e fantasmas na

⁷ O rito sumo sacerdotal é um rito que se eleva, como os *superconceitos* do discurso filosófico. Novamente: “se as palavras “linguagem”, “experiência”, “mundo” possuem algum uso, este deve ser tão humilde quanto o das palavras “mesa”, “lâmpada”, “porta”” (IF, 97).

terra natal. Porém, se os mortos não podem retornar plenamente, eles ainda podem nos assombrar como espectros, ausências insistentes que nos lembram de uma outra vida possível: “A cultura anterior se tornará uma coleção de ruínas e, eventualmente, um amontoado de cinzas; no entanto, fantasmas flutuarão sobre as cinzas” (CV, 23). Wittgenstein não pode ser otimista quanto a retornos – mas também não enxerga a morte da cultura como uma espécie de *fim da história*. “Talvez nasça uma cultura desta civilização algum dia” (CV, 376). Como encontramos em seus diários (WITTGENSTEIN, 2010, p. 48):

Na civilização das grandes cidades o espírito só pode se comprimir em um canto. Entretanto, nela ele não é porventura atávico &supérfluo mas flutua sobre as cinzas da cultura como uma (eterna) testemunha – quase como um vingador da divindade. Como se ele esperasse uma nova personificação (em uma nova cultura).

Porém, quando nos deixamos levar demais por esse tipo de nostalgia, podemos acabar idealizando algo que já não é mais. Von Wright chama atenção para essa tendência em Wittgenstein, tanto na construção do TLP como no período posterior:

[...] a retirada de Wittgenstein para se tornar professor de crianças camponesas foi um fracasso. Penso que tanto Wittgenstein como o grande russo [Tolstói] foram parcialmente vítimas de uma ilusão sobre a existência factual de um país [...] que não fosse contaminado pelas doenças morais da sociedade que vivemos, para onde poderíamos ir e começar uma nova vida. Tolstói foi ao Cáucaso e aos Basquires em busca disso. Wittgenstein procurou nas vilas remotas da baixa Áustria, na região selvagem dos fiordes noruegueses e no litoral do oceano que banhava Galway. Seus planos abortados de viver na União Soviética são também um capítulo dessa história. Mas a terra que ele buscava é realmente “Lugar Nenhum”. (VON WRIGHT, 1993, p. 93, tradução do autor)

Ao invés de dizermos que, no *Tractatus*, Wittgenstein estava preocupado com as condições para uma linguagem ideal, deveríamos, penso eu, dizer que ele estava em busca de uma linguagem pura ou de uma linguagem em sua forma pura e imaculada [...] É algo tão distante da linguagem que falamos quanto o lugar nenhum da vida pura e simples estava distante das sociedades contaminadas em que estamos destinados a viver. (VON WRIGHT, 1993, p. 94-5, tradução do autor)

É difícil saber até onde essa é uma maneira apropriada de ler o texto e a biografia de Wittgenstein, mas podemos dizer que sua insistência no autêntico guarda algo de uma busca por pureza, mesmo quando ele tenta se colocar de maneira crítica diante do mundo que habita. Mesmo que a voz da correção sirva para lembrar que essa busca é produto de uma tentação nociva, a tentativa de se livrar do nocivo como uma forma de corrupção ou degeneração não deixa de exibir o desejo por um retorno, por um lar que ficou na memória; ou mesmo por uma preservação daquilo que ainda resta de cultura na civilização, como o simbolismo cristão que ainda não foi plenamente contaminado por sistemas filosóficos. No entanto, para onde se foge da contaminação? De alguma forma, essa contaminação, essa doença de uma época é algo que vivemos como nosso – ainda que de maneira inadequada, desconfortável ou imprópria. Podemos retornar ao lar como se ainda fôssemos a mesma pessoa que saiu dali? Wittgenstein foi um filósofo, um homem vivendo no centro da civilização ocidental, ainda que tenha buscado fugir disso de variadas formas. Nós ainda recebemos sua obra como parte de tudo isso, dessa herança que também é nossa, aqui e agora. Isso não pode ser desfeito – e nem deve ser esquecido – em uma busca por outra vida.

Assim, como Cavell, penso haver algo significativo na pergunta pelo lar (*Heimat*) de uma palavra. Se há um nós que Wittgenstein faz parte e que faz as palavras retornarem de um “uso

metafísico ao seu uso cotidiano” (IF, 116), de um exílio e de um desvio, há uma comunidade não-geográfica que opera pelo retorno ao *familiar*. Que comunidade é essa? Wittgenstein mencionava poucas pessoas como aliadas. De alguma forma, sentia-se isolado ou exilado em seu próprio meio e no ambiente filosófico próximo que habitava desconfortavelmente, como vimos no que poderia ter sido o prólogo de *Investigações Filosóficas*. De todo modo, essa dinâmica envolvendo familiaridade e desvio pode ser encontrada em outros contextos, como os que vimos anteriormente, quando Wittgenstein fala sobre o rito religioso, ou em suas polêmicas com Frazer. Wittgenstein enxerga uma série de desdobramentos da civilização ocidental como distorções, adoecimentos, desvios...como se tivéssemos abandonado e traído nosso *lar*, aquilo que há de mais familiar, próximo e até mesmo *natural* (a tendência à naturalização do autêntico não é algo que podemos simplesmente excluir de seus textos). O Jardim antes do pecado original. Mas, desconsiderando o entendimento spengleriano sobre cultura e civilização, pode realmente haver retorno a algo previamente livre de corrupção? Se há essa distância e ela foi atravessada, isso faz parte do que herdamos enquanto *forma de vida*. Qualquer tipo de demanda por um retorno a modos mais simples, autênticos, puros ou naturais de existência, organização social etc. deve ser confrontado com a impossibilidade de deixarmos inteiramente de ser o que *temos sido* em nossa busca por sermos *outra coisa*.

Assim, o retorno não pode ser ao *exato mesmo ponto* – isso seria uma idealização, aquele tipo de idealização ao qual nos empurra a voz tentadora da hegemonia, e que só faz sentido a partir de um imaginário temporal linear que nos apresenta progressos e retrocessos como possibilidades. Aqui, podemos ver como o desejo de uma oposição à hegemonia pode ainda nos remeter de volta ao problema. As possibilidades que assombram o hegemônico, as possibilidades que, de alguma maneira, também herdamos não podem vir a nós enquanto formas de vida intocadas pelo passado. Wittgenstein, enquanto um filósofo que via na idealização e na busca pela pureza algo de hegemonicamente tentador no ambiente filosófico, tinha uma dificuldade especial de se comportar da mesma maneira quanto o assunto era a *purificação de si*. Toda a questão confessional, a obsessão com autocorreção, dentre outros traços biográficos de Wittgenstein, apontam para a mesma busca por um Éden. Mas, dessa vez, ele é pessoal – então podemos falar aqui de um desejo por se tornar novamente o que Adão foi antes da tentação. Essa visão poderia ser confrontada por outra: a de que o pecado pode ser perdoado, ainda que não haja retorno possível depois de sua ocorrência. Assim que se morde a maçã, já é tarde demais. Talvez a ausência desse reconhecimento esteja no centro do sofrimento que Wittgenstein passava por conta da imagem que tinha de si mesmo.

V

Por fim, podemos retomar a questão dos modos de apropriação dos escritos de Wittgenstein. Temos hábitos, inclinações, tentações etc. que nos fazem olhar para esse material textual já vendo possíveis teses, argumentos e outros elementos que nos permitem situar confortavelmente Wittgenstein em nosso mundo, em uma tradição (ou mais de uma), em nosso cotidiano de trabalho e em nossas produções acadêmicas. Mas isso não precisa significar que há um erro sendo cometido aí – especialmente quando essas apropriações são inevitáveis. A partir da publicação do TLP, e, principalmente depois do retorno ao mundo filosófico, o que poderíamos realmente esperar? Nem mesmo um ostracismo radical poderia desfazer a possibilidade dessas apropriações, pois sabemos bem que exclusões e interdições em uma comunidade voltada à produção de saber podem sempre ser revistas em nome de alguma justiça. Nem uma postura radical e exclusivamente antifilosófica poderia salvar Wittgenstein – sempre

conseguimos capturar a rebeldia, a contestação e mesmo o desprezo através de variados mecanismos de institucionalização. Além disso, as leituras que poderiam ser tidas como indevidas ou falsas a partir do que foi apresentado neste texto podem muito bem oferecer recursos interessantes para o trabalho filosófico cotidiano. O sucesso dessas leituras já era uma realidade durante a vida de Wittgenstein. As teses sobre as teses de Wittgenstein já foram feitas. E ainda permanece essa dificuldade fundamental que é pensar o que podemos fazer com esses escritos se não vamos fazer isso que aprendemos a fazer e nomear como “filosofia” (uma dificuldade que ainda pode ser minimamente amenizada pelo fato de que Wittgenstein não é o único a rejeitar o modo dominante de fazer filosofia).

Por outro lado, há uma voz nesses escritos que deve ser silenciada para que tudo isso funcione. Drury reconhece esse problema da seguinte forma (em um rascunho escrito em 1966 e que não foi publicado por ele):

Kierkegaard conta uma parábola amarga sobre os efeitos de seus escritos. Ele disse que se sentia como o gerente de um teatro que invade o palco para alertar a audiência sobre um incêndio. Mas, sua aparição é tomada como parte da farsa apreciada ali, e, quanto mais alto ele grita, mais é aplaudido.

Quarenta anos atrás, o ensino de Wittgenstein me veio como um alerta sobre certos perigos espirituais e intelectuais que me tentavam fortemente. Esses perigos ainda nos cercam. Seria uma tragédia se comentadores bem-intencionados fizessem parecer que seus escritos atualmente se encontram facilmente assimilados no próprio meio intelectual contra o qual eles alertavam. (RHEES, 1984, xi, tradução do autor)

A preocupação de Drury não é apenas uma preocupação acadêmica: não é uma questão de erro interpretativo ou de uma inadequação entre linguagem e realidade. “Eu não tento fazer com que você acredite em algo que não acredita, mas fazer com que você faça algo que você não quer fazer” (RHEES, 1970, p. 43, tradução do autor), dizia Wittgenstein. Há um perigo que coloca um problema para quem o reconhece como real e sua denúncia como legítima. Rhee (1984, xi) nos relata que o próprio Drury não se sentia capaz de apresentar precisamente o que seria esse perigo— o que não é estranho se lembrarmos que o próprio Wittgenstein articulava aquilo que o perturbava de maneira vaga e fragmentada (não por uma deficiência, mas por falta de interesse). Seria o perigo da filosofia ser integralmente absorvida pela demanda por um progresso do conhecimento? Do longo esquecimento de que a prioridade de quem trabalha com filosofia deveria ser uma reorganização da vida?⁸ Das tentações de um uso metafísico da linguagem ou de um desejo de idealização? Da hierarquização de jogos de linguagem e formas de vida? Apesar dessa dificuldade, o “segundo” Wittgenstein parecia muito mais preocupado em permitir certo encontro que oferecer pensamentos cristalinos — suas constantes lamentações sobre incompreensão e sua afirmação de que escreve para “amigos espalhados por todos os cantos do mundo” (CV, 29) não passam apenas uma imagem de exílio, mas de uma comunidade que não se faz presente da mesma forma que uma comunidade filosófica ou acadêmica.

Há um espírito que une Wittgenstein e as pessoas para quem ele escrevia. O “nós” que Wittgenstein faz aparecer em seus textos, o “nós” como ponto de encontro das pessoas que se encontram espalhadas por aí é justamente um convite — não para recebermos teses sobre ética ou qualquer outra coisa, mas para buscarmos alguma reorientação coletiva. Problemas envolvendo os modos hegemônicos de produção, ensino e transmissão de filosofia não podem ser

⁸ Podemos pensar aqui nas considerações de Foucault — no curso publicado como *Hermenêutica do sujeito* (2010) — sobre a ênfase da filosofia helenística e romana nas práticas de *cuidado de si* em oposição à priorização moderna do conhecimento de si. Ou como o próprio Wittgenstein coloca: “O trabalho filosófico [...] consiste, fundamentalmente, em trabalhar sobre si. Na própria compreensão. Na maneira de ver as coisas (e no que demandamos delas)” (CV, 84).

desfeitos com um texto (aqui está o fracasso fundamental do TLP), pois, independentemente do que é precisamente identificado como problemático, eles ainda são problemas sociais. A terapia wittgensteiniana funciona também para modificar nossas prioridades e aquilo que se manifesta para nós como o mais importante e urgente, ou como o que podemos e devemos fazer. Essa alteração em nossa sensibilidade nos coloca numa situação de estranhamento do familiar – a própria filosofia e os desejos que nos movem quando nos engajamos com esse tipo de trabalho podem aparecer como algo incrivelmente estranho. Afinal, como alguém poderia realmente esperar resolver definitivamente problemas filosóficos que dizem respeito ao modo como vivemos com um texto? “Como é estranho que isso se *manifeste* como uma opção perfeitamente normal para alguém!”, poderíamos pensar depois de rever nossas percepções. E as coisas também podem aparecer de maneira perturbadora, como algo que nos coloca em exílio dentro de um lugar que só podemos habitar de maneira imprópria, criando essa comunidade assombrada que se encontra dispersa e fragmentada no interior das várias comunidades filosóficas. A voz silenciada nas apropriações acadêmicas usuais é a que nos fala disso e este texto é uma tentativa de lembrar dela e de que ela permanece irreduzível – “O trabalho do filósofo é reunir lembretes para algum propósito particular” (IF, 127).

Referências

- CAVELL, Stanley. “Declining decline: Wittgenstein as a Philosopher of Culture”. *Inquiry*, 31, 1988, p. 253-264.
- CAVELL, Stanley. “Notes and afterthoughts on the opening of Wittgenstein’s *Investigations*”. In: SLUGA, Hans; STERN, David G. (ed.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 261-295.
- CAVELL, Stanley. “The Availability of Wittgenstein’s Later Philosophy”. *The Philosophical Review*, Vol. 71, No. 1, 1962, p. 67-93.
- DERRIDA, Jacques. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Nova York: Routledge, 1994.
- DRURY, M. O’C. “Conversations with Wittgenstein”. In: DRURY, M. O’C; KING, John; LEAVIS, F. R.; PASCAL, Fania, WITTGENSTEIN, Hermine. *Recollections of Wittgenstein*. Edited by Rush Rhees. Oxford, Nova York: Oxford University Press, 1984a, p. 97-171.
- DRURY, M. O’C. “Some Notes on Conversations with Wittgenstein”. In: DRURY, M. O’C; KING, John; LEAVIS, F. R.; PASCAL, Fania, WITTGENSTEIN, Hermine. *Recollections of Wittgenstein*. Edited by Rush Rhees. Oxford, Nova York: Oxford University Press, 1984b, p. 76-96.
- FOGELIN, Robert J. *Taking Wittgenstein at his word: a textual study*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito: Curso dado no Collège de France (1981-1982)*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- KLASSE, James C. *Wittgenstein in Exile*. Cambridge, Londres: The MIT Press, 2011.
- LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. 3ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988.
- MALCOLM, Norman. *Ludwig Wittgenstein: A memoir, with a Biographical Sketch by G. H. von Wright*. Second edition with Wittgenstein’s letters to Malcolm. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- RHEES, Rush. *Discussions of Wittgenstein*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1970.
- RHEES, Rush. “Preface”, In: DRURY, M. O’C; KING, John; LEAVIS, F. R.; PASCAL, Fania, WITTGENSTEIN, Hermine. *Recollections of Wittgenstein*. Edited by Rush Rhees. Oxford, Nova York: Oxford University Press, 1984, p. ix-xii.
- SLUGA, Hans; STERN, David G. (ed.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- SPENGLER, Oswald. *The Decline of the West*. Volume One – Form and Actuality. Translation with notes by Charles Francis Atkinson. Nova York: Alfred A. Knopf, 1945.
- VON WRIGHT, Georg Henrik. “Wittgenstein and the Twentieth Century”, In: *The Tree of Knowledge and Other Essays*. Leiden, Nova York, Colônia: E. J. Brill, 1993, p. 83-102.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Aforismos: Cultura y Valor*. Traducción: Elsa Cecilia Frost. Prólogo y traducción del Addendum: Javier Sábada. Madri: Espasa Calpe, 1995.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*. Tradução de Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 2000.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Movimentos de Pensamento: diários de 1930-1932/1936-1937*. Tradução de Edgard da Rocha Marques. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Observações sobre o “Ramo de Ouro” de Frazer*. Tradução e notas comentadas de João José R. L. Almeida. Suplemento da Revista Digital Ad Verbum 2 (2): Jul. a Dez. 2007: pp. 186-231.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe. 2nd ed. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1997.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Edited by G. H. von Wright, R. Rhees and G. E. M. Anscombe. Translated by G. E. M. Anscombe. Cambridge, Londres: The MIT Press, 1967.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

Autor(a) para correspondência: Victor Galdino Alves de Souza, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Largo São Francisco de Paula, Centro, 20051070, Rio de Janeiro – RJ, Brasil. altgaldinovictor@gmail.com