

Certeza como visão da prática

Rafael Lopes Azize (UFPI)
rafaelazize@gmail.com

O objetivo deste nosso trabalho é explorar certa aspectualidade do conceito de certeza – uma *certeza como*. Objetivo certamente modesto, mas que encerra um possível percurso coadjuvante à entrada num dos temas, aí sim, centrais de *Da certeza*, a saber, uma ligação interna entre certeza e sentido.

Começemos perguntando se não haveria uma ligação interna entre as noções wittgensteinianas de certeza e profundidade (*das Tiefe*). Essa possível ligação interna entre certeza (ÜG) e profundidade (sobretudo BF) apontaria para um aspecto da certeza: aquele no qual a expressão da certeza aparece como uma espécie de culminação do conhecimento. Estranha culminação, que termina por ser obrigada a tocar o ponto de onde havia partido! Trata-se da expressão da certeza num contexto em que foram perspicuamente delineadas, em diálogo terapêutico, as ligações intermediárias com outras proposições e conceitos relativamente às quais se articula com clareza o sentido da convicção expressa.

Wittgenstein descreve a certeza, a certa altura, como, “por assim dizer, um tom de voz” (ÜG §30). Refere-se ao marcador linguístico do sentimento de convicção com que algo é expresso. Ora, esse tom, essa convicção, nós o encontramos tanto na boca do homem razoável (ÜG) quanto na do pensador dogmático. Para ressaltar o contraste e ao mesmo tempo a proximidade do pensador dogmático com o homem razoável, chamemos a estas figuras filosóficas de homem razoável e *homem racional*. Em ambas as figuras filosóficas encontramos as enunciações convictas que tipificam certezas – mas com aspectos bastante diferentes, que podemos ressaltar. Um primeiro contraste é mais evidente, e se prende com as motivações para a expressão de convicção: deriva do fato de que as expressões da certeza num e noutro caso ocorrem num contexto de *espírito* marcadamente diverso. Afinal, ao homem razoável só se lhe extrairia o tom de voz convicto da certeza por provocações extrínsecas ao movimento do seu pensamento; ao passo que, com o homem racional, podemos esperar ouvir essa convicção quase como um corolário do seu arrazoado potencialmente dogmático. Mas há um segundo contraste que

nos interessa observar mais de perto, em busca de uma análise dos próprios aspectos contrastados. Enunciemo-lo rapidamente, para o desenvolvermos melhor mais adiante. No primeiro caso, o do homem razoável, diremos que a certeza deriva da *visão da praxis*. No segundo caso, o do homem racional, ela deriva do *pensamento sobre a praxis* – no sentido que Wittgenstein empresta ao binômio ver e pensar (cf. PU §66).¹ Não deixa de ser curioso notar que a *visão* da prática está associada ao modo *cego* da ação orientada por regras² – e que, por contraste, o *pensamento* sobre a prática está associado a uma atitude de obstinação em verificar a presença de algo que devia estar ali a orientar a prática, mas não sabemos como (e passamos a esperar que pesquisas posteriores venham a indicá-lo, para que só então, eventualmente, o vejamos claramente).

Aspectos diferentes, então, da certeza – mas que se esclarecem mutuamente. Pois uma boa maneira de esclarecermos o aspecto da certeza como visão da prática é investigarmos justamente a atitude do homem racional, ou seja, a atitude de pensamento que embarga a visão da prática. É o que buscaremos na sequência. Mais precisamente, buscaremos compreender a seguinte afirmação acerca do contraste entre esses dois aspectos da certeza: O saber como expressão do conhecimento de uma das proposições dos sistemas de crença de base ou dos sistemas de verificação de base (ou seja, o saber como expressão da inserção profunda numa forma de vida), se é expresso como cláusula adicional duma proposição da linguagem ordinária, introduz no contexto uma ignorância indevida. Essa ignorância indevida é um efeito da atitude ligada à certeza do homem racional, e lança uma luz esclarecedora sobre a atitude de certeza do homem razoável. Pois ao mostrar, negativamente, o ponto em que a praxis é como que interrompida, e não pode avançar, mostra algo sobre as condições de possibilidade da sua operação normal.

¹O binômio ver/pensar, operativo nas *Investigações filosóficas*, não o é nos manuscritos de *Da certeza*. A aplicação desse binômio ao *Da certeza* configura um expediente nosso, com uma finalidade específica.

²Que o agir cegamente esteja do lado do *ver* no que toca ao binômio ver/pensar, isso não constitui um paradoxo. Pois é justamente ao seguir *cegamente* uma regra que se está em condições de visualizar um uso com as suas conexões adequadas (“pensar” redundaria em violar essas conexões). Que não tenhamos podido evitar a aparência de um paradoxo, isso é um efeito retoricamente infeliz da nossa aplicação desse binômio a manuscritos em que ele já não está mais ativo – com o objetivo de ressaltar a atitude que resulta no que chamamos de déficit de visão da prática (cf. abaixo).

Vejamus um exemplo, para em seguida aprofundarmos algumas variações suas. No §353 de *Da certeza*, Wittgenstein descreve um agricultor que solicita aos seus empregados que cortem um certo número de árvores, indicando-as com um gesto. “É para cortar esta árvore, esta e esta”. E acrescenta: “E sei que isto é uma árvore”. Aqui, o homem racional enuncia uma proposição de base do sistema de crenças, que todos supõem verdadeira, todos conhecem – mas que não deve ser enunciada nesse contexto. Ao ser enunciada, sugere a necessidade duma confirmação ali onde não saberíamos o que poderia contar como confirmação. Ou melhor: sugere ao homem razoável, que por acaso passava ali perto, num seu momento de particular boa-fé, uma dúvida legítima acerca da verificação que viesse a colmatar certa ignorância, obliquamente insinuada por aquela surpreendente certeza: “Ele *sabe* que isto é uma árvore, não a examina, nem pede aos seus empregados que a examinem?”. Eis um exemplo do momento em que a praxis é interrompida, por ter sido objeto do pensamento e não da visão. Ao enunciar uma proposição oriunda das camadas mais básicas dos sistemas de crenças ou de verificação, com uma atitude de certeza, o fazendeiro minou a possibilidade de que vastíssimas regiões de conexões tácitas dos sistemas se apoiassem mutuamente. Pois como continuar acreditando num capataz, ou patrão, que sugere, obliquamente, uma tal dúvida? Salvo em situações muito especiais, ou em brincadeiras, a maior parte das coisas que sabemos sem as explicitar operam em silêncio. Não formam um sistema dedutivo conhecível segundo a chave da metáfora arquitetônica do conhecimento, bloco por bloco sucessivamente. Antes, formam teias de conexões de sentido com maior ou menor grau de aproximação umas das outras – ou seja, formam sistemas (à exemplo dos sistemas de proposições dos anos 30), ainda que sistemas abertos (por contraste com os sistemas de proposições dos anos 30). É justamente porque não *deduzo* certas certezas fundamentais (dedução cujo processo pudesse, após a nossa profissão de ignorância, ser analisado) que elas são fundamentais, e formam redes de sistemas (ÜG, §417).³ E ao serem explicitadas à maneira do homem racional, fazem descer uma bruma de dúvidas sobre o tipo de inserção do falante na própria forma de vida.

Na sequência, exploraremos os efeitos, sobre a prática, dessa ignorância indevida que é obliquamente sugerida pelo homem racional –

³ Isto é talvez contraintuitivo quanto ao que costumamos chamar de “sistema”.

cujos modelos talvez sejam o de uma atitude *científica* a guiar a investigação sobre o *sentido* – sempre tendo em vista o esclarecimento do nosso tema central, que é o dos aspectos diferentes da certeza como visão da prática e como pensamento sobre a prática.

Consideremos a proposição ‘A vassoura está ali no canto’ (PU §60, adaptada). Podemos tomá-la como uma afirmação *ainda* por ser completamente compreendida. Se a tomarmos como uma estrutura de nomes que se relacionam entre si de uma determinada maneira, logo aparece um déficit de compreensão: como se situam, uns relativamente aos outros, os objetos nomeados? E quais exatamente são esses objetos? Será preciso decompor a afirmação bruta em partes menores, e especificar, por exemplo, que “o cabo está ali, e também a escova, e o cabo está enfiado na escova” (ib.). De certo ponto de vista, o que se alcança agora é a expressão de uma clareza que não se deixava entrever na primeira asserção.

O rearranjo que se fez na segunda asserção *pode* ser visto como uma sua análise, na qual (a) o mesmo foi dito novamente, mas por via de outro modo de apresentação, com o que (b) se atingiu um esclarecimento completo da asserção original. Na asserção original, então, passamos a sentir que algo nos escapava, a saber: a visualização explícita, a *expressão* da estrutura que lhe estava implícita. E agora podemos reconhecê-la, numa lista mais ou menos como se segue: cabo, escova, estar-enfiado-em, canto, estar-em. Pedir a alguém que traga a vassoura que está ali no canto usando-se a primeira asserção, “bruta”, ou a sua contra-parte “analisada”, é, de alguma maneira, fazer o mesmo. Mas neste último caso, um aspecto misterioso que identificamos na asserção original se deixa esclarecer, através duma transformação gramatical.

E assim é – escusada a aura de mistério, que aqui consistiu, está claro, num artifício retórico. Mas podemos igualmente dizer que: (a) não apenas não se disse *essencialmente* a mesma coisa com a segunda asserção como, sobretudo, (b) um certo tipo de busca por um esclarecimento completo conduziu ao resultado inverso daquele que era esperado. Pois “nem sempre o essencial e o não essencial estão claramente distintos”⁴ (PU §62). No caso presente, embora *possamos* reconhecer a verdade de (a) e (b), não é *necessário* que o façamos de maneira absoluta. É mais: um aspecto *pode* ter sido perdido. E mais ainda: um aspecto pode ter sido perdido tanto na segunda asserção relativamente à primeira quanto vice-

⁴ „Nicht immer sind wesentlich und unwesentlich klar getrennt.“

versa (PU §63) – voltaremos a isso. Que não seja fácil determinar o que é *essencial*, isto decorre, no nosso exemplo, de que não é evidente a maneira pela qual devemos situar uma anterioridade lógica de umas asserções relativamente às outras. Ou por outra: essa maneira não é generalizável numa certa direção analítica assentada de antemão, como se essa *direção* fosse um dado do método.

Abandono, então, da busca do que é essencial até mesmo em termos casuísticos? Relativismo do sentido? A imagem a ser examinada aqui é mais uma vez a de que *deva* haver um certo tipo de fundamento (ou uma causa), para além do uso objetivo das expressões no seu contexto nativo. O reconhecimento de que se ignora qual seja um tal fundamento, ou causa, seria, na perspectiva dessa imagem, um ponto de partida do trabalho de análise, e, por outro lado, forneceria a direção desse trabalho – porquanto é *isso*, e não outra coisa, a dever emergir como resultado da análise.

É certo que o jogo dos dêiticos é preparatório para o uso de ‘ali’ em ‘A vassoura está ali no canto’. Mas significará isto que haja uma interpretação de ‘ali’ que é intermediária entre, por um lado, a regra para ‘Traga-me a vassoura que está ali no canto’ e, por outro lado, o caso específico em que ouço essa ordem e a executo a contento? Por outras palavras: o ato que põe de manifesto o fato de *se seguir uma regra* é necessariamente esclarecido (analisado) por uma interpretação da regra?

Digamos que sim, que o ato que põe de manifesto o fato de *se seguir uma regra* seja necessariamente esclarecido por uma interpretação da regra. Neste caso, entre a apreensão da regra e a sua aplicação se imiscuiria a apreensão de *outra coisa* ainda. Note-se que não se trata, aqui, de uma explicação para um fim determinado (p.ex., estabelecer uma nova distinção num movimento do jogo, ou traçar uma nova fronteira empírica que pareça útil, ou desfazer um mal-entendido). A mediação que interpusemos entre regra e ato é claramente mais forte, mais fundamental – e, já se vê, duplica indesejavelmente o problema inicial. “Nenhuma interpretação, i.e., nenhuma regra para a aplicação de uma regra, pode nos satisfazer, pode fixar definitivamente, *por si mesma*, o que conta como acordo” relativamente à regra. Pois “cada interpretação gera o mesmo problema, a saber: como deve ela ser aplicada?” (Baker & Hacker 1984, p. 13).

Diante da inclinação para ver uma interpretação em cada acordo com uma regra, “deve-se chamar de ‘interpretar’ apenas o seguinte: subs-

tituir a expressão de uma regra por outra” expressão da regra (PU §201).⁵ Trata-se, aqui, de aprofundar a atenção à forma (e não, digamos, ao conteúdo), ao sentido (e não, digamos, à verdade).

“Todos os passos, de fato, estão já dados” significa: não tenho mais escolha alguma. A regra, uma vez marcada com a estampa de determinado significado, indica a linha na qual deve ser seguida por todo o espaço. – Mas se algo desse tipo realmente fosse o caso, como é que isso me ajudaria?

Não; a minha descrição apenas tinha sentido se fosse compreendida em termos simbólicos. – *É assim que me parece* – deveria eu ter dito.⁶ (PU §219)

Voltemos um pouco atrás, e recoloquemos a questão: como se passa da apreensão da regra ao ato que por ela se orienta? A solução, uma vez mais, surpreende pela simplicidade: não se passa da apreensão da regra ao ato que por ela se orienta. O aprendizado de uma regra – e um fornecimento de razões – envolve um hábito, i.e., uma insistência e uma regularidade (PU §208). Mas há outro aspecto, evidentemente próximo a este, que deve aqui ser ressaltado, e que aponta para a solução a que nos referimos. No início do *Livro marrom*, Wittgenstein elabora o seu exemplo de uma linguagem *mais simples* do que a nossa, cujo vocabulário se resume a quatro palavras: cubo, tijolo, laje e coluna. Este *mais simples* não deve ser tomado num sentido interrogatório, ou deficitário, ou de abreviação, como se se tratasse de comparar uma tal linguagem com “a nossa” *para fins outros* que não o de oportunizar uma comparação esclarecedora. O recurso a esse experimento de pensamento permite visualizar claramente, entre outras coisas, um aspecto de *treino* na maneira como aprendemos e utilizamos a linguagem:

⁵ „Deuten’ (...) sollte man nur nennen: einen Ausdruck der Regel durch einen anderen ersetzen.“

⁶ „Die Übergänge sind eigentlich alle schon gemacht‘ heißt: ich habe keine Wahl mehr. Dir Regel, einmal mit einer bestimmten Bedeutung gestempelt, zieht die Linien ihrer Befolgung durch den ganzen Raum. – Aber wenn so etwas wirklich der Fall wäre, was hülfe es mir?

Nein; meine Beschreibung hatte nur Sinn, wenn sie symbolisch zu verstehen war. – *So kommt es mir vor* – sollte ich sagen“.

A grita uma dessas palavras, ao que B traz uma pedra de determinado formato. Imaginemos uma sociedade na qual este é o único sistema de linguagem. A criança aprende essa língua com os adultos sendo treinada no seu uso. Estou a utilizar a palavra ‘treinada’ de uma maneira estritamente análoga àquela em que falamos do treinamento de um animal para que faça certas coisas. Isto é feito por meio de exemplo, recompensa, punição e coisas desse tipo. (BB, p. 77)

Com insistência e regularidade, aprendemos uma regra. Mas que a aprendamos, isto não significa que, ao seguirmos a regra, realizemos uma escolha (que devesse agora, por seu turno, ser descrita). “Eu sigo a regra *cegamente*” (PU §219) – ou seja, eu sigo a regra sem visualizar, no momento em que realizo tal operação, a explicitação da regra que orienta a minha ação. É também por isso que parece estranho dizer, da adoção da regra, que se trata de uma escolha. Isto indica certo espírito de abordagem do sentido, no que diz respeito às suas condições de possibilidade. A aparência de resignação deste tipo de abordagem pode ser desfeita se tivermos em mente uma continuidade entre os objetivos do trabalho de esclarecimento que encontrávamos no início dos anos 30 (no período do cálculo) e que encontraremos mais tarde (no período dos jogos de linguagem, e também depois dele) – continuidade essa diretamente ligada ao nosso tema. É que se trata, sempre, de não extraviar o olhar para fora dos delineamentos simbólicos da organização do campo objetivo da experiência, em busca de objetos ou eventos misteriosos, ou cujo conhecimento se anteveja sem que possa ser mostrado desde logo.⁷ Também aqui se pode esclarecer o que significa ‘cubo’ mostrando-se um cubo – mas igualmente um seu desenho. “*So handle ich eben*” (PU §217), ajo assim, simplesmente; e ulteriores definições ou interpretações não farão mais que turvar o delineamento da *forma*⁸ que *então* se exhibe sob demanda de esclarecimento. O encaminhamento do esclarecimento *dirige o olhar para um aspecto*, operação na qual utiliza o recurso das transformações gramaticais – e mais não faz. A ideia de *treino*, também ela, é profilática contra

⁷“Poder-se-ia chamar de filosofia, também, aquilo que é possível // está [presente] // antes de todas as novas descobertas e invenções”; „Philosophie könnte man auch das nennen, was vor allen neuen Entdeckungen und Erfindungen möglich // da // ist” (DS 213, cap. “Philosophie”, p. 419; PO, p. 178; F, p. 20).

⁸A não se confundir com alguma aproximação às formas platônicas; aqui, trata-se de *exemplos ideais* (conquanto sujeitos a critérios identificados por semelhança de família) que possam tipificar um conteúdo, e mostrar-se operatórios no seu ensino e verificação: traços essenciais de rostos, cadeiras, expressões de sentimentos, etc.

hipostasias filosóficas: ajo simplesmente *assim*, tal como o cachorro *simplesmente* espera o seu dono à porta. E nos alijaríamos da percepção do que importa no reconhecimento *disso* – uma forma (a forma da expectativa, etc.) – caso inaugurássemos, a partir daqui, por exemplo, uma problemática da intencionalidade.

A evidência de que a orientação de uma regra foi compreendida exhibe-se, entre outras coisas, na “certeza, na ausência de claudicação, na sua aplicação” (Baker & Hacker 1984, p. 14) de uma maneira *cega* – ou seja, uma maneira que está imersa numa forma que não é pensada (embora seja vista) justamente por ser tão familiar, tão cotidiana. O experimento de pensamento da linguagem básica que encontramos no início do *Livro marrom* tem como resultado, curiosamente, limpar o terreno para a visão da *profundidade* desta prática cega, ali onde ela não pode receber justificações ulteriores. Ao contrário do que possa parecer, o desenvolvimento da noção de ver-como (*sehen als*)⁹ será um instrumento conceitual do método cujo objetivo é, entre outros, mostrar que *simplesmente vemos* (mas podemos ressaltar aspectos para efeitos de comparação); simplesmente julgamos, sem a mediação dum estágio interpretativo. Que eu siga a regra *cegamente*, isto significa que vejo simplesmente a sua forma.

A visão que se pode ter desta simplicidade da forma, ou seja, da sua profundidade adequada, é turvada pela atitude científica relativamente ao sentido.¹⁰ Examinemos isto melhor.

Certamente o déficit de visão da prática (para já não falar na cegueira para um aspecto, ou seja, para a profundidade) é sempre uma possibilidade – e mesmo algo aparentemente inevitável quando entramos em contato com uma outra forma de vida, quando começamos a abrir o espírito para uma conversão relativamente a um aspecto importante da experiência e dos valores, etc. No entanto, a atitude científica como que induz essa cegueira em razão do próprio método. Um ritual, ou festividade tradicional, que de alguma maneira inspire a noção de sacrifício e *por isso* evoque um aspecto de profundidade – ou mesmo sinistro – não perde esse aspecto caso uma equipe multidisciplinar de antropólogos,

⁹O ‘ver-como’ é outro dos conceitos centrais da obra que não examinaremos diretamente, escolhendo ficar um passo atrás dele – conquanto o tenhamos em vista (*no pun intended...*) logo à frente.

¹⁰Não nos referimos, está claro, à atitude científica *em si* – pois ela não concerne à filosofia.

historiadores e arqueólogos venha a demonstrar, com pesquisas, que a festividade não se originou de sacrifícios propriamente ditos, etc.

De fato, o problema já estava presente no início da abordagem – naquilo que conta como conceito a ser analisado, por um lado, e como análise adequada, por outro. Certa fogueira ritual é descrita como se aureolada por um nimbo.

E, que estranho!, o que significa realmente “Ela tinha a aparência de ter descido dos céus”? De que céu? Não, não é de modo algum evidente que o fogo seja encarado desta maneira.¹¹ (BF II, p. 142)

Neste caso, o interesse da prática, a sua profundidade, é derivada de uma hipótese. Ou seja, é por haver uma hipótese interessante envolvida que a prática se destaca, então, das demais – independentemente da associação das práticas (*Assoziation der Gebräuche*) entre si. E portanto será esta, a hipótese, a dever ser examinada. Mas se ela deve ser examinada *como hipótese*, isto significa que desaparece já de saída “aquilo que põe essa imagem em conexão com os nossos próprios sentimentos e pensamentos” (id.).¹² Wittgenstein bem poderia estar a responder ao que dizia, em 1913, um seu antigo professor acerca de uma questão análoga. Enuncia ele o que para si constitui o cerne da experiência científica. Tratar-se-ia de algum tipo de falseabilidade, diante da impossibilidade de leis absolutas se coadunarem com o princípio da verificação experimental? Tratar-se-ia de algum tipo de construção arquitetônica de proposições? Não: “O cerne da perspectiva”, diz ele, “é a recusa em considerar nossos desejos, gostos e interesses como chave da compreensão do mundo”. E mais adiante:

Se o comportamento não corresponde exatamente ao que Malthus supôs, se as consequências não são exatamente as que inferiu, isso pode falsificar suas conclusões, o que no entanto não prejudica o valor do seu método. As objeções feitas quando sua doutrina foi apresentada – que era horrível e depressiva, que as pessoas não deviam agir como ele dizia que elas agiam, e assim por diante – implicavam todas uma atitude não-

¹¹ „Und, wie seltsam, was heißt es eigentlich, ‚es schien vom Himmel gekommen zu sein?‘ von welchem Himmel? Nein es ist gar nicht selbstverständlich, dass das Feuer so betrachtet wird“. Na sequência, uma outra voz completa: “– mas é assim mesmo que ele é encarado” („aber es wird so betrachtet“).

^{12a} „und es ist der, welcher dieses Bild mit unsern eigenen Gefühlen und Gedanken in Verbindung bringt.“

científica; e contra todas, sua calma resolução de tratar o homem como fenômeno natural marca importante avanço com relação aos reformadores do século dezoito e da Revolução. (Russell 1913, pp. 50-51)

Alguém poderia objetar, com Russell, que se a perspectiva científica abandonasse o *seu* sentido de objetividade não poderia operar – e que por narcisismo não teríamos modificado, com mais e melhor pesquisa, a imagem geocêntrica (com várias consequências, pode-se imaginar, para a nossa tecnologia de satélites). Certamente. O problema começa quando a perspectiva científica assume justamente a postura dogmática que havia combatido nos textos seminais do seu período heroico, com Bacon e Galileu – como cristãos ibéricos que, tendo reconquistado Granada aos infiéis, já não se satisfizessem mais com as suas fronteiras regionais, e extrapolassem para além-mar. O resultado é, por exemplo, a atitude do psicólogo evolucionista que olha com desdém para uma definição psicanalítica de ‘interesse’ psíquico (*libido*), e contra-argumenta com dados relativos a uma inscrição genética de hábitos pré-históricos e à chamada química dos processos cognitivos – tendo em mente algum tipo de redução. A postura dogmática dessa atitude científica decorre da negligência de uma diferença de aspectos. Essa diferença de aspectos pode ser esclarecida por uma distinção entre dois sentidos diferentes de *profundidade*.

O primeiro sentido de ‘profundidade’ já avançamos acima: deriva do reconhecimento de um mistério hipotético, e não *interno*. O espanto diante do aspecto de dádiva divina do fogo, no exemplo da fogueira ritual que Wittgenstein colhe em Frazer, “parece dar profundidade (*das Tiefe*) à coisa pela primeira vez”. Ou seja, não o espanto em si que transpareça no nosso relato, mas, antes, o fato de que esse espanto identifique ali uma causa a ser buscada (e não uma razão a ser visualizada). Esse tipo de profundidade como que ilumina uma prática que é vista como tendo estado dormente num tempo selvagem, não histórico, intocado pela iluminação crítica. A atitude doadora de profundidade consiste, portanto, no reconhecimento e na confissão de uma ignorância (por parte do analista). Se diante dos rituais concentro o meu olhar na minha ignorância da sua origem ou causa (haverá, portanto, que estudar aquilo tudo), vejo profundidade num sentido, digamos, negativo: ali onde tudo estava em ordem (em termos criteriosos), remete-se um esclarecimento para pesquisas futuras, em busca de resultados que são, de resto, sempre falseáveis em face de novas causas a serem descobertas. Dizemos negatividade, mas

é claro que estamos a braços justamente com a fonte de certo entusiasmo de pesquisa.

Outra coisa é reconhecer uma profundidade ao se concentrar a atenção, de uma maneira peculiar, numa forma, no interior do seu contexto gramatical. Isto não significa que não se reconheça haver fatos (a terapia filosófica não é um idealismo); mas o lugar dos fatos deve ser bem delimitado. A presença dos fatos, que é devidamente anotada, é diferente de uma análise factual. Há fatos dos quais partimos, de que não duvidamos por estarem continuamente diante de nós: pensamos, ouvimos, comemos, sentimos, etc. (PU §415). Mas quando introduzo um certo tipo de espanto – por exemplo, o de que tenho consciência –, dou um passo a mais relativamente à observação da história natural. Passo a reconhecer a minha ignorância do que seja a consciência, e abro um campo *profundo* de hipóteses, a serem resolvidas no futuro.¹³ O filósofo-terapeuta exorta à separação entre critérios e sintomas (PU §354): 'consciência' é o que já sabemos que é, pois aplicamos o conceito de consciência. E *isso* é profundo, ou não – mas, em todo o caso, é-o num sentido positivo e já dado na superfície do discurso. Wittgenstein se pergunta se isto não seria igualmente uma forma de magia, o uso *razoável* de *consciência*, etc. Mas não como negatividade. Pelo contrário: trata-se de aí delimitar o campo de um outro tipo de objetividade, que não compete com o da ciência.

Resumamos. Uma prática ganha *profundidade* por dois modos: 1. a apresentação dum origem hipotética, ou causa, e 2. um seu aspecto interno ao contexto nativo de uma *praxis*. “A natureza sinistra – digamos assim – adere à prática em si do Festival do Fogo de Beltane [*Beltane Fire Festival*] tal como se dava há cem anos, ou o festival é sinistro apenas se a hipótese da sua origem se mostrar verdadeira?”¹⁴ (BF II, pp. 142-3). A atitude científica reduz (2) a (1) tendencialmente em todos os casos, e com isso elimina os exercícios espirituais mnemotécnicos¹⁵ do repertório

¹³ Compare-se: “We might, by the explanation of a Word, mean the explanation which, on being asked, we are ready to give. That is, if we are ready to give any explanation; in most cases we aren't. Many words in this sense don't have a strict meaning. But this is not a defect” (BB, p. 27).

¹⁴ „Die Frage ist: haftet dieses – sagen wir – Finstere dem Gebrauch des Beltanes Feuers, wie er vor 100 Jahren geübt wurde, an sich, oder nur dann, wenn die Hypothese seiner Entstehung sich bewahrheiten sollte.“

¹⁵ Com isso queremos nos referir à experiência da associação das práticas.

da cultura, o *espírito do festival* (*der Geist des Festes*). Eliminar esses exercícios traduz-se, aqui, em cegar-se para a visão desse aspecto das coisas, *interno à sua natureza*, ao tratá-lo como superstições primitivas e que devem ser superadas (em termos de valores), por inúteis, ou mesmo *equivocadas*. O chamado novo ateísmo contemporâneo, ou pelo menos uma sua versão típica (R. Dawkins),¹⁶ segue geralmente esta via. E encontra uma curiosa correlação, em termos de atitude, num certo teísmo contemporâneo, que argumenta por forma a tentar *provar* a existência de Deus (R. Swinburne).¹⁷ De certa maneira, o próprio paradoxo de Tertuliano, *credo quia absurdum* (creio, ainda que seja absurdo), prepara o olhar para esse domínio do modelo referencial sobre a filosofia da religião. A filosofia da religião torna-se, assim, contemporaneamente, um lugar filosófico privilegiado para que observemos as consequências da *confissão de ignorância* para o pensamento.

Outro bom exemplo das consequências da confissão de ignorância para o pensamento (i.e., para o trabalho com os conceitos) é a crítica contemporânea ao que Robert Young chama de tradição racista, originada nos textos de Gobineau.¹⁸ Examinemos este exemplo mais de perto. A noção de raça foi criada no século XIX para legitimar tabus de contatos sexuais (e sobretudo de parentesco) entre populações de ocupação imperial e populações colonizadas, de maneira a preservar-se o critério usado para a identificação do grupo privilegiado, e bem assim para a legitimação desse privilégio. Com o tempo, o uso da noção de raça se disseminou, e se destacou do contexto original, iniciando uma *circularidade cultural*. Significa isto que os grupos colonizados incorporaram o semantismo de 'raça' e o reexportaram. Um exemplo próximo a nós é a utilização da noção de raça para uma discriminação positiva (e de resgate duma tradição étnica) por parte do chamado movimento negro. A circularidade cultural completa-se quando este último uso é criticado (e, para tanto, assumido) por cientistas ocidentais. Aponta-se a inaplicabilidade do conceito de raça por meio de argumentos internos à ciência natural: nenhum grupo populacional teria um DNA suficientemente homogêneo ao ponto de prover *marcadores raciais* adequados. Assim o mostram as pesquisas empíricas! No entanto, o antropólogo inglês vitoriano que viaja pelo

¹⁶Cf. Richard Dawkins, *Deus - um delírio* (SP: Cia. das Letras, 2006).

¹⁷Cf. Richard Swinburne, *Is there a God?* (Oxford U. P., 1996).

¹⁸Cf. Robert Young, *Desejo colonial - Hibridização em Teoria, Cultura e Raça* (SP: Perspectiva, 2005).

interior da sua colônia irlandesa, a pesquisar, através de desenhos de conformações cranianas, etc., a filiação africana dos irlandeses – e portanto a sua maior proximidade com os confins do mundo civil, paredes-meias com o mundo florestal – pode *demonstrar* justamente o contrário. E é claro que o faz adequadamente!, à medida que selecione critérios que o permitam (não genes, é claro, mas, por exemplo, ângulos de curvatura nasal). Ou seja: aqueles cientistas que desejavam minar a aplicabilidade do conceito de raça erram o alvo; tampouco suavizam o seu dogmatismo com uma mera profissão de fé falibilista, como queria Russell. Pois cegaram-se para a *prática* em que o uso do conceito se dá – que já não é mais a de Gobineau. Um indicador dessa mudança é o fato de que a expressão ‘raça negra’ *pode* hoje ser usada como índice de etnicidade, mas não a expressão ‘raça branca’ – que pode tão-somente ser aplicada a uma conformação fenotípica (a *possibilidade*, aqui, modaliza um campo de legitimidade).

Os exemplos acima referidos esclarecem a maneira como a confissão de ignorância que inaugura uma pesquisa científica que não reconheça os seus limites semânticos pode gerar confusões conceituais, através da cegueira para a visão da *praxis*. E dão a medida de quão urgentes podem se mostrar, hoje, as críticas de Wittgenstein a Frazer.

Wittgenstein associa a profundidade de tipo científico à *civilização*, por oposição à *cultura*. A própria filosofia, num certo sentido, estaria na maior parte dos casos do lado da civilização (por contraste com a poesia, a música, etc.). Por sua vez, o filósofo-terapeuta, mais do que saber que nada sabe, analisa o que sabemos mas deixamos de ver, ao sermos enfeitados por uma imagem unilateral do sentido do mundo segundo a qual os rituais da forma de vida (como os da *magia*) aparecem como, digamos, enganadores. Quisemos mostrar que um requisito para que os rituais da forma de vida apareçam como enganadores é um déficit de *visão da prática*. A confissão de ignorância consiste, precisamente, numa atitude que esclarece o déficit de visão relativamente à prática.

O déficit de visão da prática impede o reconhecimento do seu pano de fundo, o contexto institucional amplo (*die Umgebung*) da forma de vida:

Quando falo da natureza interior da prática, quero dizer todas as circunstâncias nas quais ela é realizada e que não estão incluídas num relato de um tal festival, à medida que consistem não tanto em ações específicas que caracterizem o festival quanto no que poderíamos chamar de o espí-

rito do festival; coisas tais como as que poderiam estar incluídas na descrição que fizéssemos, por exemplo, do tipo de pessoas que tomam parte nele, o seu comportamento noutros momentos, ou seja, o seu caráter, o tipo de jogos que elas jogam noutras circunstâncias. E ver-se-ia, então, que a qualidade sinistra reside no próprio caráter dessas pessoas.¹⁹ (BF II, p. 144)

No nosso exemplo inicial da vassoura, a compreensão adequada da proposição foi turvada por um aspecto que impôs ao contexto uma ignorância que não era pertinente. É possível imaginar uma situação em que seja pertinente mesmo dentro de um espírito voltado para critérios – por exemplo, no caso em que não houvesse mais no mercado vassouras vendidas *inteiras*, mas tão-somente escovas e cabos, de diferentes cores, etc., e as pessoas tivessem perdido o hábito de se referir a *vassouras*. Compare-se com isso a perda do hábito de nos referirmos a um *par* de óculos, em razão de não haver mais *monóculos* no mercado – legitimando-se, em termos sintáticos, a discordância de número em ‘o óculos’. Isto mostra que a análise à maneira química e feita num espírito científico não apontava, no nosso exemplo, para o essencial do jogo.

Significa isto que apenas o filósofo do “novo método” tem a *boa* visão da profundidade? Voltamos à filosofia como, de alguma maneira, uma espécie de conhecimento primeiro – o conhecimento das essências? Seria forçar a expressão dizê-lo assim. O filósofo-terapeuta está em posição de identificar *um certo tipo* de profundidade ali onde ela gera problemas para o pensamento, a saber: aquele tipo de profundidade que deriva de um equívoco gramatical gerado por falta de perspicuidade analítica – especificamente, a confusão entre sintomas e critérios. Mas ele não sabe – não ensina – qual é a boa profundidade. Pois está tão imerso no azáfama da forma de vida quanto qualquer um de nós. Não tem uma *visão de lado nenhum*. Clareza é o seu valor – mas não a garantia de um conhecimento definitivo. Libertou-se, afinal, de um diálogo infinito, e tendencialmente monopolizador, com o cético. Não é *em resposta a este*

¹⁹ „Wenn ich von der innern Natur des Gebrauchs rede, meine ich alle Umstände, in denen er geübt wird und die in dem Bericht von so einem Fest nicht enthalten sind, da sie nicht sowohl in bestimmten Handlungen bestehen, die das Fest charakterisieren, als in dem was man den Geist des Festes nennen könnte, welcher beschrieben würde indem man z.B. die Art von Leuten beschriebe, die daran teilnehmen, ihre übrige Handlungsweise, d.h. ihren Charakter; die Art der Spiele, die sie sonst spielen. Und man würde dann sehen, dass das Finstere im Charakter dieser Menschen selbst liegt“.

que ele quer partir de um conhecimento claro e distinto – e sim porque “é a gramática a dizer que tipo de objeto alguma coisa é” (PU 373).²⁰

É certamente claro e distinto um tal conhecimento – o que pareceu a muitos filósofos novecentistas (Russell) um contrassenso, dada a fluidez do critério de uma tal objetividade. Mas a medida da sua clareza e distinção não será dada por nenhum método assentado de antemão, num tratado definitivo. Pelo contrário: o método será tão *seguro* quanto profunda for a inserção do analista na forma de vida que indica o contexto do que se quer conhecer e, ao indicar um tal contexto, determina o que se *pode* conhecer. Responsabilizar-se por essa nova objetividade é também produto, como atitude, do “novo método”.

Mas se é assim, pareceria, então, que a própria noção de regra já não dá conta deste contexto ampliado, desta imersão no contexto institucional amplo (*Umgebung*) que é requisito para a boa análise. Mais: a própria *visão da prática* parece dar lugar ao que poderíamos chamar de *imersão na prática*. Estas indagações podem ser esclarecidas ao examinarmos se as regras, na última expansão do contexto criterial de Wittgenstein (nos anos 40), são ainda capazes de circunscrever um campo autônomo de sentido. Não podemos, neste espaço, realizar esse exame.

É hora de responder à pergunta com que abrimos o trabalho: haverá uma ligação interna entre as noções wittgensteinianas de certeza e profundidade? Digamos que essa relação seja forte no caso da certeza como visão da prática, e fraca no caso da certeza como pensamento sobre a prática. Para ser forte também neste último caso, talvez tivéssemos de ver a certeza do homem racional não apenas como um ritual, mas, também no seu caso, como um “ritual genuíno” (BF). Resta saber se nos dispomos a fazer isto. Não temos certeza.

Bibliografia

BAKER, G., HACKER, P. *Scepticism, Rules and Language*. Oxford: Blackwell, 1984.

HADOT, P. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel, 2001.

²⁰A essência, portanto, está expressa na gramática (PU 371).

- MORENO, A. R. *Wittgenstein: através das imagens*. 2ª ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 1995.
- _____. "Erro, ilusão, loucura". In: PRADO Jr., Bento, com comentários de A. R. Moreno, S. Cardoso e P. E. Arantes. *Erro, ilusão, loucura*. São Paulo: Editora 34, pp. 57-74, 2004.
- _____. *Introdução a uma pragmática filosófica*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2005.
- _____. "Pragmática da relação/propriedade interna". *DoisPontos*. v. 6, n. 1, p. 145-166, out. 2009. Curitiba/São Carlos.
- 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' (BB)*. New York: Harper & Row, 1965. (1ª ed. Blackwell, 1958; trads. portuguesas *O livro azul*, tr. Jorge Mendes, Ed. 70, 1992, e *O livro castanho*, tr. Jorge Marques, Ed. 70, 1992).
- _____. *Remarks on Frazer's Golden Bough/Bemerkungen über Frazer's Golden Bough (BF)*. *Synthese*, v. XVII, pp. 233-53, 1967. Reimpr. in PO, pp. 118-154.
- _____. *Wittgenstein's Nachlass – The Bergen Electronic Edition (N)*. Oxford University Press/University of Bergen, 2000.
- _____. *Philosophical Occasions 1912-1951 (PO)*. Ed. J. Klagge e A. Nordmann. Indianápolis: Hackett, 1993.
- _____. *Philosophical Investigations/Philosophische Untersuchungen (PU)*. 3ª ed. bil.. Ed. R. Rhees e G.E.M. Anscombe, tr. G.E.M. Anscombe. Blackwell, 2001 (tr. bras. *Investigações Filosóficas – Wittgenstein*, 5ª ed., tr. J.C. Bruni, SP: Nova Cultural ("Os Pensadores"), 2001; tr. port. M. S. Lourenço, 2ª ed., Gulbenkian, 1995).
- _____. *On certainty/Über Gewissheit (ÜG)*. Ed. G. H. von Wright e G.E.M. Anscombe, tr. Dennis Paul e G.E.M. Anscombe. Basil Blackwell, 1969. (Tr. port. *Da certeza / Über Gewissheit*, ed. bil., ed. G.H. von Wright e G.E.M. Anscombe, tr. M. E. Costa, Lisboa: Ed. 70, 1990).