

CADERNOS WITTGENSTEIN

1

São Paulo – 2000

CADERNOS WITTGENSTEIN

1

São Paulo – 2000

CADERNOS WITTGENSTEIN

número 1, 2000

Departamento de Filosofia
Universidade de São Paulo

Editor Responsável:

João Vergílio Gallerani Cuter.

Secretaria de Redação:

Martha Christina Pereira Martins, Carlos Eduardo Ortolan Miranda.

Comite de Redação:

João Vergílio Gallerani Cuter (São Paulo), Bento Prado de Almeida Ferraz Neto (Curitiba), Caetano Ernesto Plastino (São Paulo), Luiz Henrique Lopes dos Santos (São Paulo), Plínio Junqueira Smith (Curitiba).

Conselho Editorial:

Samuel Cabanchik (Buenos Aires), Paulo Faria (Porto Alegre), Bento Prado Júnior (São Carlos), José Arthur Giannotti (São Paulo), José Oscar de Almeida Marques (Campinas), Arley Moreno (Campinas), Marco Ruffino (Rio de Janeiro), Sílvia Faustino de Assis Saes (São Paulo), Luiz Henrique Lopes dos Santos (São Paulo), João Carlos Salles Pires da Silva (Salvador).

Endereço para Correspondência:

Departamento de Filosofia – USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 – 05508-900 – São Paulo – SP – Brasil

Tel.: (011) 3818-3761 – Fax: (011) 211-2431

E-mail: filosofo@org.usp.br



Universidade de São Paulo

Reitor: Jacques Marcovitch

Vice-Reitora: Adolpho José Melfi

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Francis Henrik Aubert

Vice-Diretor: Renato da Silva Queiroz

Departamento de Filosofia

Chefe: Maria das Graças de Souza do Nascimento

Vice-Chefe: Luiz Fernando Franklin de Matos

Coordenador do Programa de Pós-Graduação: José Carlos Estêvão



CADERNOS WITTGENSTEIN é uma publicação do DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA da USP

Produção: Departamento de Filosofia – USP

Editoreção eletrônica: Guilherme Rodrigues Neto

Tiragem: 800 exemplares

SUMÁRIO

- 5 Sobre a Eliminação da Metafísica
por meio da Análise Lógica
da Linguagem de Carnap
P.M.S. HACKER
- 37 O paradoxo de Goethe
JOÃO CARLOS SALLES PIRES DA SILVA
- 57 “‘p’ diz p”
JOÃO VERGÍLIO GALLERANI CUTER

Os **CADERNOS WITTGENSTEIN** são uma publicação vinculada ao Centro de Estudos da Filosofia de Wittgenstein do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Os trabalhos enviados para publicação serão distribuídos a pareceristas indicados pelos membros da Comissão Editorial.

Sobre a Eliminação da Metafísica por meio da Análise Lógica da Linguagem de Carnap*

P.M.S. Hacker**

1. *O Pano de Fundo: o Manifesto do Círculo de Viena*

O artigo de Carnap “A Eliminação da Metafísica por meio da Análise Lógica da Linguagem” foi publicado em 1931/2 na *Erkenntnis*. Ele era uma versão revisada de uma conferência que Carnap tinha dado em Novembro de 1930 na Universidade de Varsóvia. Ao longo dos anos, esse artigo iconoclasta atraiu atenção considerável. Ele foi traduzido para o francês (1934), português (1945), italiano (1950), inglês (1959) e espanhol (1959). No volume de Schilpp *A Filosofia de Rudolf Carnap* (1963) na série *A Biblioteca dos Filósofos Vivos*, o antigo colega de Carnap no Círculo de Viena, Philipp Frank, observou que “Entre os numerosos escritos de Carnap provavelmente nenhum teve um efeito tão gran-

* Este artigo foi escrito originalmente em inglês para ser publicado na *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, em 2000. Agradecemos ao autor e à revista por permitirem a sua tradução e a sua publicação em português.

** St. John's College, Oxford. Tradução de Plínio Junqueira Smith (Universidade Federal do Paraná e Pesquisador do CNPq).

de e amplo quanto [esse] artigo” Era indubitavelmente uma contribuição importante para as doutrinas daquela mais influente das escolas de filosofia do século XX – o positivismo lógico ou, menos enganosamente, “empirismo lógico” Com efeito, ele influenciou grandemente a primeira formulação inglesa das doutrinas do Círculo de Viena, a saber, a obra *Linguagem, Verdade e Lógica* (1936), de A.J. Ayer, cujo primeiro capítulo foi intitulado “A Eliminação da Metafísica” e apoiava-se pesadamente no artigo de Carnap.

É digno de nota que as idéias fundamentais desenvolvidas no artigo já tinham sido incorporadas no Manifesto de 1929, *A Concepção Científica do Mundo: o Círculo de Viena*, escrito para o congresso da Sociedade Ernst Mach e da Sociedade de Berlim para a Filosofia Empírica em setembro de 1929, e dedicado a Moritz Schlick. O manifesto foi assinado por Hahn, Neurath e Carnap (apesar de aparentemente Feigl e Waismann terem escrito partes dele, e de Hahn ter pouco a ver com a redação). A página inicial do Manifesto já traça os rumos do Círculo para uma cruzada anti-metafísica: o espírito da concepção científica do mundo é um herdeiro do Iluminismo e dedicado à erradicação da metafísica. A rejeição, baseada em certos princípios, da metafísica é rastreada até figuras do Iluminismo como Hume e Voltaire⁽¹⁾, e a seus sucessores tais como Bentham, Mill e Comte, bem como a figuras mais recentes em Viena, incluindo Mach e Boltzmann.

A seção do Manifesto intitulada “A Concepção Científica do Mundo”, que contém a principal declaração anti-metafísica de princípios, leva a marca de Carnap. Diz-se nela que o objetivo da Concepção Científica do Mundo é a *ciência unificada*: ligar e harmonizar as realizações dos investigadores individuais nos vários campos da ciência. Onde ela se esforça por um sistema neutro de simbolismo e um sistema total de conceitos. Os problemas tradicionais da filosofia são ou pseudo-problemas ou, com efeito, problemas empíricos a serem resolvidos pela ciência. A tarefa da fi-

losofia não é a de propor doutrinas filosóficas, mas clarificar problemas e asserções. Essa concepção não-cognitiva da filosofia, que nega que existam quaisquer proposições ou teses filosóficas e que confina a filosofia à elucidação de proposições e à denúncia de pseudo-proposições, mostra a influência do *Tractatus* de Wittgenstein e das conversas com Wittgenstein no final dos anos 20.

O método de clarificação, o Manifesto continuava, é a *análise lógica*. É isso que distingue o novo empirismo e positivismo de seus predecessores dos séculos XVIII e XIX. Todo conhecimento é derivado da experiência, que repousa no que é imediatamente dado. O significado de todo enunciado da “ciência”, isto é, de todo enunciado significativo genuíno cognitivamente, deve ser redutível a um enunciado sobre o dado. Similarmente, todo conceito deve ser enunciável por uma sábia redução de substituição por outros conceitos até conceitos que se referem diretamente ao dado. O término de tal análise gerará um “sistema constitutivo” ordenado. A “teoria constitutiva”, que consiste na tentativa de produzir um tal sistema, forma a estrutura para a aplicação da análise lógica por meio da lógica moderna. A teoria constitutiva mostra que, nos fundamentos do sistema constitutivo, estão conceitos da experiência e qualidades da psique individual. No próximo nível estão conceitos de objetos físicos; desses, são constituídos conceitos de outras mentes; e, em um nível ainda mais alto, estão os conceitos dos objetos das ciências sociais. O quadro assim esboçado, a concepção da ciência unificada, do sistema constitutivo e da análise redutiva, é evidentemente derivado da obra *A Construção Lógica do Mundo* (1928) de Carnap.

Esse programa positivo de análise lógica é o pano-de-fundo contra o qual se deve ver a cruzada destrutiva anti-metafísica. São “científicos” todos os enunciados cognitivamente significativos, cujo significado pode ser determinado por análise lógica através da redução aos enunciados mais simples sobre o dado. Mas os assim chamados enunciados metafísicos, tais como “Há um deus”,

“a base primária do mundo é o inconsciente” ou “Há uma entelêquia, que é o princípio diretor no organismo vivo”, são carentes de significado (*meaningless*) – se alguém os considera como o metafísico quer que eles sejam considerados. Eles não dizem nada, mas expressam um certo estado de espírito ou atitude em relação à vida – uma atitude mais adequadamente expressa pela poesia ou música.

Dada a ubiqüidade das doutrinas metafísicas, o impulso e a ilusão metafísica exigem explicação. De acordo com o Manifesto, três espécies diferentes de explicação podem ser exploradas: psicológica, sociológica e lógica. As duas primeiras foram tentadas pela psico-análise e pela teoria marxista da super-estrutura ideológica. A terceira foi levada adiante para um estágio mais avançado pela clarificação das origens lógicas da aberração metafísica nas obras de Russell e Wittgenstein. Dois erros lógicos básicos são evidentes. O primeiro consiste na confiança excessiva nas formas logicamente enganosas da linguagem ordinária, que, por exemplo, usa a mesma parte da fala, o substantivo, para coisas, qualidades (“dureza”), relações (“amizade”) e processos (“sono”), levando alguém a uma indevida reificação ou hipostatização. O segundo consiste na idéia de que o puro pensamento sozinho pode produzir conhecimento genuíno sobre o mundo. Mas a investigação lógica mostra que todo pensamento e inferência não consiste em nada senão na transformação tautológica de proposições. A idéia de que há alguma proposição kantiana sintética a priori é equivocada – a razão pura sozinho não pode adquirir conhecimento do mundo. Onde também afirmações de realismo e idealismo sobre a natureza da realidade ou idealidade do mundo externo serem carentes de significado. Elas são carentes de significado porque são inverificáveis. Antes, “alguma coisa é ‘real’ por meio de sua incorporação à estrutura total da experiência”

O Manifesto antecipa “A Eliminação da Metafísica por meio da Análise Lógica da Linguagem” de Carnap. Ele também pinta

seus princípios em uma tela muito mais ampla. Pois somente uma pequena parte do programa que ele tão ousadamente proclama foi realizado naquele artigo. Algumas partes já tinham sido executadas no artigo de Carnap de 1928, “Pseudo-Problemas na Filosofia: o Heteropsicológico e a Controvérsia do realismo”, outras foram tentadas depois que Carnap adotou seu “Princípio da Tolerância na Lógica”, em *A Sintaxe Lógica da Linguagem* (1934), e ainda outras, novamente com alguma mudança de perspectiva, no artigo posterior, e defensavelmente mais profundo, “Empirismo, Semântica e Ontologia” (1950).

2. O argumento de “A Eliminação da Metafísica”

Ao longo da história da filosofia, Carnap observou, houve numerosos críticos da metafísica. Alguns declararam que a metafísica é falsa, uma vez que ela contradiz o conhecimento empírico; outros sustentaram que ela é incerta, uma vez que ela transcende os limites do conhecimento possível; outros ainda sustentaram que ela é estéril e irrelevante para os problemas da vida humana. Mas o desenvolvimento da lógica moderna tornou possível dar uma resposta mais precisa à questão da validade da metafísica. Pois a análise lógica mostra que os proferimentos metafísicos são carentes de significado – eles são pseudo-enunciados. Pseudo-enunciados são seqüências de palavras que parecem expressar um enunciado mas na realidade não fazem isso, seja porque elas contém uma palavra que parece ser significativa mas não é, ou porque, apesar de elas constituírem uma seqüência de palavras significativas, elas são mal-formadas, isto é, elas não estão de acordo com a sintaxe lógica da linguagem.

Uma palavra “*a*” é significativa se e somente se: em primeiro lugar, sua sintaxe foi determinada, isto é, seu modo de ocorrên-

cia em uma sentença elementar “ $S(a)$ ” (a forma de sentença mais simples na qual ela pode ocorrer) foi fixado. E, em segundo lugar, os critérios empíricos para a são conhecidos, isto é, está estipulado de que sentenças protocolares “ $S(a)$ ” é dedutível, ou: as condições de verdade para $S(a)$ estão fixadas, ou: o método de verificação de $S(a)$ é conhecido. Essas várias formulações da segunda condição, Carnap enfatizou, dizem no final das contas a mesma coisa. (É digno de nota que Carnap, como outros membros do Círculo, não distinguiu entre a especificação de condições de verdade e a especificação do método de verificação.)

Tendo estabelecido esse critério de significatividade para uma palavra, Carnap passou em seguida a demonstrar que palavras características que ocorrem na metafísica são carentes de significado. Ele tomou como seus exemplos o uso metafísico da palavra “princípio” tal como ela ocorre em sentenças tais como “o princípio mais alto do ser (existência, o mundo) é...” e a palavra “Deus”. No primeiro caso, devemos perguntar pelo critério de aplicação da palavra “princípio”. A resposta será tipicamente que x é o princípio de y se e somente se y resulta de x . Mas enquanto nós podemos dar uma interpretação causal (nomológica) direta de “resulta de”, o metafísico nega que essa relação empiricamente observável é o que ele quer dizer. Mas ele não oferece uma explicação alternativa. Assim, a palavra foi privada de seu significado ordinário sem que se lhe tenha dado um novo significado. E ela permanece carente de significado enquanto nenhum método de verificação para “ x é o princípio de y ” tiver sido estabelecido. No caso da palavra “Deus”, Carnap (segundo Neurath) distingue entre um uso mitológico, metafísico e teológico da palavra. O uso mitológico atribui à palavra um significado claro – ela significa seres sobre-humanos, imortais morando, por exemplo, no Olimpo. O uso metafísico despre a palavra de quaisquer condições empíricas de aplicação, isto é, não especifica as condições de verdade ou condições de verificação de sentenças nas quais ela ocorre. Ele

sequer especifica sua sintaxe, isto é, seu modo de ocorrência na sentença elementar “*x* é um Deus” – pois a categoria sintática da variável não é especificada. O uso teológico da palavra equivoca entre o uso mitológico (que torna enunciados teológicos empiricamente verificáveis ou falseáveis) e o uso metafísico (que os torna carentes de significado). Outras frases que ocorrem na metafísica, tais como “o Absoluto”, “o Incondicionado”, “o Infinito”, “o ser do ser” “coisa em si mesma”, “espírito absoluto”, “espírito objetivo”, “ser-em-e-para-si-mesmo” etc. são igualmente desprovidas de significado.

Pseudo-enunciados formados a partir de palavras significativas são possíveis nas linguagens naturais porque a sintaxe gramatical é imperfeita logicamente – para os propósitos da boa formação ela traça muito poucas distinções categoriais sintáticas para excluir o contra-senso (*nonsense*). Em uma linguagem corretamente construída pseudo-enunciados não poderiam sequer ser construídos – pois seria imediatamente evidente que símbolos estariam sendo unidos de maneiras ilícitas. Assim, a metafísica não poderia sequer ser expressa em uma linguagem logicamente construída. Um exemplo de como o contra-senso metafísico pode ser gerado, e por que é um contra-senso, é dado pela notória passagem de Heidegger sobre o “nada” em seu ensaio *O que é Metafísica?*, que culmina no pronunciamento de que “o Nada se nadifica” Carnap continuou a anatomizar essa passagem, focalizando com efeito devastador o mal-uso do quantificador negativo.

Carnap enfatizou a diferença entre suas críticas da metafísica e aquelas de filósofos anteriores. A metafísica não é mera especulação, contos de fadas, superstição ou hipóteses de trabalho, nem é inverificável por nós, mas talvez verificável por um ser superior. Antes, ela consiste em nada mais que pseudo-enunciados, isto é, combinações de palavras carentes de significado. A maioria das confusões da metafísica tem origem nas faltas lógicas que infectam o uso do verbo “ser” que Carnap ilustrou com relação ao *cogito*.

O que se segue de “Eu penso” não é “eu existo” ou “eu sou”, que é mal formado, mas somente “há alguma coisa que pensa”. Outra fonte primária de carência de significado é a confusão de tipos de conceitos.

Enunciados significativos são ou tautologias (juízos analíticos), que são verdadeiros em virtude de sua forma, e não dizem nada sobre a realidade – essas são as fórmulas da lógica e das matemáticas – e suas negações, que são contradições, ou enunciados empíricos verdadeiros ou falsos que pertencem ao domínio da ciência. Proposições significativas cognitivamente estão portanto restritas às proposições empíricas. Não pode haver conhecimento da realidade derivável do puro pensamento ou da pura intuição sozinhos, independentemente da experiência. Nem pode haver qualquer conhecimento derivado da experiência, mas transcendendo-a, tais como as hipóteses neo-vitalistas da presença direta de uma “entelêquia” em processos orgânicos. Finalmente, realismo, idealismo, solipsismo e fenomenalismo são igualmente doutrinas metafísicas carentes de significado. (Carnap não argumenta a favor dessa tese em seu artigo, tendo já feito isso em seu “Pseudo-Problemas da Filosofia” Neste, seu argumento era o de que não há diferença empírica verificável entre essas doutrinas.)

A verdadeira tarefa da filosofia não é a construção de teses metafísicas ou ontológicas a respeito da natureza do mundo e do que existe nele – essa é a província da ciência e é expressa por proposições empíricas que satisfazem os critérios de significatividade. Antes, a tarefa da filosofia é a de eliminar pseudo-proposições, clarificar conceitos e proposições significativos e, por esse meio, estabelecer os fundamentos para a ciência fatural e para as matemáticas. O método da filosofia é a análise lógica da linguagem.

Se esse veredito condenatório está justificado, então parece um mistério que tantos pensadores distinguidos dedicaram suas vidas à metafísica e é igualmente misterioso, se na realidade eles não estivessem dizendo nada, que eles tenham tido uma tal influ-

ência. Mas, Carnap concluiu, seus escritos não careciam completamente de conteúdo. Eles careciam de conteúdo empírico e teórico, pois os pseudo-enunciados da metafísica não descrevem estados de coisas. Entretanto, eles efetivamente têm um papel. Eles servem para expressar uma atitude diante da vida, uma *Lebenseinstellung* ou *Lebensgefühl*. O metafísico acredita que ele está lidando com um domínio em que enunciados verdadeiros ou falsos descrevem como as coisas são. Mas, de fato, ele não asser nada. Em vez disso, ele expressa alguma coisa, como um artista. Metafísicos são como músicos, só que sem habilidade musical.

3. O pano-de-fundo do Tractatus

Na “Eliminação da Metafísica”, Carnap notou que “Para a concepção lógica e epistemológica que está na base de nossa exposição ... cf. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1922, e Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt*, 1928.” Escrevendo cerca de trinta anos depois, em sua “Autobiografia Intelectual” publicada no volume de Schilpp, ele escreveu:

“O desenvolvimento mais decisivo em minha visão da metafísica ocorreu depois, no período de Viena, principalmente sob a influência de Wittgenstein. Eu vim a sustentar a visão de que muitas teses da metafísica tradicional não são somente inúteis, mas mesmo desprovidas de conteúdo cognitivo. Elas são pseudo-sentenças, isto é, elas parecem fazer asserções porque elas têm a forma gramatical de sentenças declarativas, e as palavras que ocorrem nelas têm muitas associações fortes e emocionalmente carregadas, enquanto de fato elas não fazem nenhuma asserção, não expressam nenhuma proposição e não são, portanto, nem verdadeiras nem falsas. Mesmo as aparentes questões às quais essas sentenças alegadamente dão uma resposta afirmativa ou negativa,

por exemplo, a questão “é o mundo externo real?” não são questões genuínas, mas pseudo-questões. A visão de que essas sentenças e questões são não-cognitivas era baseada no princípio da verificabilidade de Wittgenstein. O princípio diz, em primeiro lugar, que o significado de uma sentença é dado pelas condições de sua verificação e, em segundo lugar, que uma sentença é significativa se e somente se é em princípio verificável, isto é, se há circunstâncias possíveis, não necessariamente reais, que, se elas ocorressem, estabeleceriam definitivamente a verdade da sentença. Esse princípio da verificabilidade foi posteriormente substituído pelo princípio mais liberal da confirmabilidade.”⁽²⁾

É impressionante que quando Wittgenstein viu o Manifesto, ele observou desdenhosamente que não havia nada de novo sobre a “demolição da metafísica” Carnap admitiu que sempre houve críticos da metafísica, mas pensava que todos eles tinham criticado a metafísica como fatalmente falsa, ou como incerta, ou como irrelevante para qualquer assunto prático. O que lhe parecia novo com relação à sua crítica e do Círculo (e presumivelmente sobre a crítica de Wittgenstein no *Tractatus* da qual ela era derivada) era o argumento que pretendia mostrar que os proferimentos metafísicos eram *carentes de significado*. Mas isso não era nenhuma novidade. Hume já tinha argumentado que

“se tomarmos em nossas mãos qualquer volume, de divindade ou metafísica escolástica, por exemplo, perguntemos: *contém ele algum raciocínio abstrato concernente a quantidade ou número?* Não. *Contém ele algum raciocínio experimental concernente a questão de fato e existência?* Não. Jogue-mo-lo, então, às chamas; pois ele não pode conter nada senão sofisma e ilusão.”⁽³⁾

Essa é, realmente, uma versão do século XVIII exatamente do mesmo argumento que o próprio Carnap estava propondo, apesar de lhe faltar o aparato do cálculo lógico e a concepção de sintaxe lógica na qual Carnap punha muita ênfase. Similarmente, a crítica de Kant da metafísica transcendente argumentava que a ten-

tativa de aplicar conceitos para além do domínio da experiência possível resultava em contra-senso. As categorias, Kant argumentou, “aditem somente um emprego empírico e não têm qualquer significado quando não aplicadas a objetos da experiência possível, isto é, ao mundo do sentido.”⁽⁴⁾ Assim, realmente não havia nada de novo na condenação da metafísica ou metafísica transcendente como contra-senso. E, seguramente, Wittgenstein também já tinha feito isso no *Tractatus*. Mas a novidade de sua crítica à metafísica não era a de condenar os proferimentos metafísicos como contra-senso. Nem era a sua crítica baseada no Princípio de Verificação, que não ocorre no livro.

O *Tractatus* tinha argumentado que pretensas proposições metafísicas eram tentativas de descrever necessidades não-lógicas sobre o mundo, a lógica e a linguagem. Mas a única necessidade capaz de ser expressa é a necessidade lógica, que é expressa por meio de tautologias. Tautologias são proposições moleculares que são combinadas de tal maneira por meio de operadores funcionais de verdade que são incondicionalmente verdadeiras, isto é, verdadeiras para cada atribuição possível de valores de verdade para as proposições elementares constituintes. Do mesmo modo, tautologias não dizem nada, pois elas não excluem nenhuma possibilidade. Elas são, portanto, sem-sentido (*senseless*) (mas não contra-senso), e conhecer uma tautologia não é conhecer nada sobre como as coisas são na realidade. Mas pretensas proposições metafísicas não são tautologias. Elas não são sem-sentido, mas contra-sensos. E elas são contra-sensos porque não se conformam às regras da *gramática lógica*, isto é, à *sintaxe lógica* da linguagem (TLP 3.325). A sintaxe lógica *exclui* as confusões lógicas fundamentais que caracterizam a filosofia pretérita, em particular as confusões da metafísica. Ela as exclui por não usar o mesmo signo para diferentes símbolos (por exemplo, por usar diferentes signos para identidade, cópula e existência – diferentemente do “é” da linguagem natural) e por não usar em uma maneira superfi-

cialmente similar signos que têm diferentes modos de significação. Conformidade às regras da gramática lógica garantirá a exclusão de pseudo-proposições que parecem ter um sentido, mas na realidade são contra-sensos. Em particular, supostas proposições metafísicas são realmente combinações contra-sensuais (*nonsensical*) de palavras. Elas caracteristicamente combinam palavras que têm um significado quando ocorrem em proposições bem formadas (isto é, genuínas), isto é, proposições que se conformam à sintaxe lógica da linguagem, mas não têm nenhum dos pronunciamentos típicos do metafísico. Pois esses usam palavras *incorretamente* e assim geram pseudo-proposições (TLP 4.1272).

Em primeiro lugar, as pseudo-proposições da metafísica empregam conceitos formais ou categoriais, tais como “fato” “objeto”, “relação”, “cor” etc. como se fossem conceitos genuínos. Mas conceitos formais são, com efeito, variáveis, que não podem ocorrer em uma proposição completamente analisada com um sentido (TLP 4.1271 s.). Eles representam a forma comum de todos os seus valores (portanto, o conceito de cor é um conceito formal representado pela variável de que as várias cores ou tons de cor são valores). Portanto, uma proposição aparentemente metafísica, que pretensamente enuncia uma verdade necessária, por exemplo “vermelho é uma cor”, é na realidade uma pseudo-proposição sem sentido (*without sense*). Pois aqui “cor” evidentemente não está sendo usada como uma variável, isto é, como um conceito formal, e nenhum outro significado foi atribuído à palavra como uma palavra-conceito genuína (material). O que as pseudo-proposições da metafísica tentam descrever, a saber, os aspectos necessários do mundo, não podem ser *ditos na* linguagem, mas é alguma coisa que é *mostrada pela* linguagem – pelas formas lógico-sintáticas de conceitos legítimos ocorrendo em proposições genuínas. Assim, que tal e tal tom de vermelho é uma cor é mostrado pelas proposições bipolares bem formadas que atribuem a um certo ponto espaço-temporal aquele tom de vermelho – é mostrado pela for-

ma, isto é, pela variável, da qual o predicado de cor é uma instância substituta. Portanto, de acordo com o *Tractatus*, proferimentos metafísicos são realmente contra-sensos, mas não porque não há necessidades metafísicas. Antes, as formas necessárias da realidade são inefavelmente mostradas pela linguagem.

Em segundo lugar, as pseudo-proposições da metafísica pretendem enunciar verdades necessárias. Assim, se, *per impossibile*, elas fossem proposições, elas não seriam bipolares, isto é, não seriam capazes tanto de serem verdadeiras quanto de serem falsas – o que é uma marca de uma proposição com um sentido (por contraste com as proposições sem-sentido da lógica). Asserções metafísicas, incluindo aquelas do autor do *Tractatus*, aparentemente asserem verdades necessárias não-lógicas, tais como “O mundo consiste em fatos, não em coisas” ou “Fatos são concatenações de objetos”, ou “Objetos são a substância do mundo” Mas isso não pode ser feito. O que o metafísico esclarecido, como o autor do *Tractatus*, perceberá é que os aspectos essenciais e formais do mundo são *mostrados* pelas sentenças bem formadas da linguagem, por proposições com um sentido e pelas proposições sem-sentido (mas não contra-sensuais) da lógica. Portanto, a conclusão dramática e paradoxal do *Tractatus* de que as sentenças do livro são tentativas contra-sensuais de dizer o que não pode ser dito, mas é mostrado.⁽⁵⁾

O que, então, com respeito à sua eliminação da metafísica Carnap tirou do *Tractatus*, o que ele rejeitou e o que ele interpretou mal? Ele aceitou a afirmação de Wittgenstein de que a única necessidade é a necessidade lógica, mas, contra as intenções de Wittgenstein, ele tomou-a *au pied de la lettre*, pois ele negou que existam quaisquer necessidades inefáveis. Ele aceitou a afirmação de Wittgenstein de que as proposições da lógica são tautologias, que as tautologias não dizem nada (são sem-sentido) e, portanto, que a lógica não é uma expressão de conhecimento. Mas ele rejeitou a visão de que as proposições da lógica representam ou mos-

tram a armação do mundo (TLP 6.124), que a lógica é uma imagem-espelho do mundo e que ela é “transcendental” (TLP 6.13). E ele pensou que Wittgenstein tinha mostrado que as proposições da lógica são verdades que se seguem de definições arbitrárias dos operadores lógicos, isto é, conseqüências de convenções. Mas essa não era a visão de Wittgenstein, que era antes a de que as proposições da lógica se seguem da natureza essencial da proposição elementar como tal, isto é, de sua bipolaridade essencial.⁽⁶⁾ Ele rejeitou a metafísica do simbolismo de Wittgenstein de acordo com a qual somente nomes simples podem representar coisas simples, somente relações podem representar relações e somente fatos podem representar fatos⁽⁷⁾ Portanto, por implicação, ele rejeitou a razão peculiar de Wittgenstein para aderir ao princípio contextual de Frege de que uma palavra tem significado somente no contexto de uma sentença, a saber, de que somente em uma sentença – isto é, um fato que simboliza – que uma palavra (nome) substitui um objeto, isto é, tem um significado⁽⁸⁾ Ele supôs equivocadamente que Wittgenstein sustentou que as proposições das matemáticas são ou são redutíveis às tautologias da lógica. Ele também supôs que o *Tractatus* propôs o Princípio de Verificação, que ele tinha ouvido Wittgenstein (ou Waismann, ao repetir as opiniões de Wittgenstein) defender em conversação. Como notado acima, o Princípio não é explicitamente enunciado no *Tractatus*, apesar de não ser muito equivocado ver alguma versão dele como implícita no livro. Ele aceitou a tese da extensionalidade e a concepção, também defensavelmente implícita no livro, de que os significados dos nomes simples são dados na experiência. Portanto, também, que todas as proposições são redutíveis a proposições descrevendo o que é assim dado⁽⁹⁾ E ele aceitou a visão de que não há proposições filosóficas, mas somente elucidações filosóficas de proposições não-filosóficas e denúncias do contra-senso metafísico. Como ele mais tarde se expressou: “a lógica da ciência assume o lugar do emaranhado inextricável dos problemas que

é conhecido como filosofia.”⁽¹⁰⁾ A lógica da ciência consiste na *sintaxe lógica* das sentenças, termos, conceitos, teorias etc. da ciência – “ciência” sendo construída, como no *Tractatus*, como a totalidade das proposições empíricas.

O que Carnap não aceitou foi a sugestão de que a metafísica é *inefável*. Na verdade, a idéia de que há “verdades” metafísicas que são mostradas pela linguagem mas não podem ser enunciadas era uma afirmação que ele rejeitou vigorosamente. Portanto, a razão que Carnap deu para a eliminação *não* era a de que as pseudo-proposições da metafísica empregam conceitos formais como se eles fossem conceitos genuínos, enquanto eles são na realidade variáveis. Nem ele afirmou que tais supostas proposições não seriam bipolares e, portanto, careceriam de sentido. Antes, seu argumento era o de que as expressões-chaves ocorrendo em supostas proposições metafísicas são carentes de significado seja porque não lhes foi atribuído nenhum significado que se pode analisar até o dado, seja porque elas são derivadas de palavras que têm significado mas não são empregadas com esse significado e não se lhes deu nenhum outro significado. Alternativamente, as pseudo-proposições da metafísica contêm palavras significativas ilicitamente combinadas, isto é, combinadas de uma maneira tal que não se conformam com as regras da *sintaxe lógica* e assim, por exemplo, envolvem confusões de tipo lógico. A *esses respeito*s, o argumento de Carnap realmente converge com o de Wittgenstein, embora não seja o mesmo.

É curioso que, em seu artigo, Carnap não tenha discutido as proposições do *Tractatus*, por exemplo, que o mundo consiste em fatos e não em coisas, que um é um número, ou que vermelho é uma cor, como exemplos de proposições metafísicas. Sua atenção estava focalizada primariamente nas asserções sobre o Absoluto, Deus, “coisas-nelas-mesmas”, as alegadas propriedades e atividades do Nada etc. Foi somente em *A Sintaxe Lógica da Linguagem* que Carnap dirigiu-se às teses de Wittgenstein sobre a inefabilidade.

Lá, ele afirmou que as proposições aparentemente necessárias que são propostas e então condenadas como tentativas contra-sensuais de dizer o que só pode ser mostrado são *sentenças pseudo-objetos* no modo material, que podem ser licitamente reformuladas como *sentenças sintáticas* genuínas no modo formal. Elas são sentenças que parecem ser sobre coisas, mas são realmente sobre a sintaxe, um aspecto que é revelado pela sua “tradução” do modo material para o modo formal. Portanto, “*a* é um objeto” equivale a não mais que a proposição lícita “*a*’ é uma palavra para coisas”, “um é um número” pode ser rephraseado como “um’ é uma palavra para número”, “o mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas” é traduzível para “a ciência é um sistema de sentenças [*Sätze*, proposições], não de nomes”, “um fato é uma combinação de objetos” para “uma sentença [proposição] é uma série de símbolos” e assim por diante.

Da perspectiva de Wittgenstein no *Tractatus*, isso não seria satisfatório de maneira nenhuma. Pois, em primeiro lugar, todas essas “paráfrases” do modo material para o modo formal empregam, elas próprias, conceitos formais, tais como “palavra”, “símbolo”, ou “sentença [proposição]”. Em segundo lugar, as sentenças resultantes não expressam proposições bipolares. Isso é patente no caso de sentenças tais como “a ciência é um sistema de sentenças, não de nomes” e “uma sentença é uma série de símbolos”. Tais supostas proposições não são menos essencialistas do que “um fato é uma concatenação de objetos”, pois elas pretendem especificar os aspectos essenciais, e não contingentes, da ciência e das sentenças. É latente no caso de “*a*’ é uma palavra para coisas”, que é ou um enunciado empírico sobre um signo – e nesse caso ele não captura o que era significado por “*a* é um objeto”, ou é um enunciado não-contingente (portanto, não bipolar) sobre o símbolo “*a*”. Em terceiro lugar, as paráfrases propostas no modo formal na verdade não capturam o que é intencionado. A pseudo-proposição ilegítima do *Tractatus* “um fato é uma combinação [con-

catenação] de objetos” é intencionada para indicar parte da natureza essencial dos fatos, isto é, aspectos de um fato sem os quais ele não seria um fato de maneira nenhuma, e não enunciar alguma coisa sobre a natureza essencial das sentenças ou proposições.

4. *Defeitos no argumento de “A Eliminação da Metafísica”*

Carnap não deu uma caracterização satisfatória do que é uma asserção metafísica. Afinal, nem toda sentença inverificável pode ser caracterizada assim. Sentenças éticas e estéticas, de acordo com Carnap, são igualmente inverificáveis, mas certamente não devem ser caracterizadas como “metafísicas” “O número três é casado” é, seguramente, um contra-senso, como também o é “idéias verdes dormem furiosamente” – mas elas não pretendem ser asserções metafísicas. Similarmente, Carnap não circunscreveu que tipos de expressões ele julgava ser “metafísicos” Tudo o que ele fez foi indicar que algumas expressões legítimas, tais como “princípio” e “Deus” (em seu uso mitológico), são usadas ilegitimamente pelos metafísicos e ele deu uma lista de outras expressões que são termos metafísicos sem qualquer significado. Mas nem todo mal-uso de uma expressão legítima é “metafísico” e nem todo termo de arte mal-definido ou indefinido é um suposto termo metafísico.

Em segundo lugar, o ímpeto do ataque de Carnap depende da afirmação de que proferimentos metafísicos não passam no teste da verificabilidade. Eu não vou repetir os escrúpulos que surgiram com relação ao Princípio de Verificação e suas modificações desde os dias de Carnap. Independentemente da justificabilidade ou injustificabilidade do Princípio, um ponto óbvio destaca-se. Os filósofos que dizemos que estão engajados na metafísica não sustentam que suas afirmações são validadas pelas experiências. Ao contrário, eles tipicamente sustentaram que elas são validadas por

um argumento *a priori*. Platão argumentou que as formas existem e realmente devem existir, uma vez que somente se há formas podem a predicação, a posse de propriedades comuns e o conhecimento de verdades eternas se tornarem inteligíveis. Locke sustentou que deve haver substâncias materiais nas quais as qualidades são inerentes, porque somente assim pode o caráter de nossa experiência se tornar inteligível. Tais metafísicos não ficariam impressionados com o argumento de que suas afirmações, por exemplo, sobre a existência das Formas, da substância material, de uma *res cogitans* ou de Deus, ou sobre a necessidade de que cada evento deve ter uma causa, ou de que substâncias devem existir uma vez que qualidades são necessariamente inerentes em alguma coisa ou porque deve haver um permanente na percepção, não podem ser confirmadas ou desconfirmadas por qualquer evidência empírica. Se essas afirmações devem ser refutadas, eles teriam insistido, então somente demonstrando, *a priori*, que há defeitos nos argumentos que as suportam. A concepção platônica de uma Forma, a concepção cartesiana de uma *res cogitans*, ou a concepção lockeana ou kantiana de substância podem ser incoerentes – mas a existência de tais itens foi sustentada por argumentos e são esses que devem ser examinados e refutados pelo anti-metafísico.

O Princípio de Verificação foi posto em dúvida (não menos pelo próprio Carnap em anos posteriores). Assim também sua afirmação de que todos os conceitos devem ser redutíveis por análise a conceitos que se referem diretamente ao dado. O quadro que Carnap pintou era um herdeiro direto da noção empirista clássica de que todas as palavras (que não as expressões sincategoremáticas) significam ou idéias simples ou complexas e que as últimas são definíveis em termos das primeiras, que devem ser dadas na experiência. A concepção de Carnap estava exatamente tão errada quanto a velha doutrina. É eminentemente discutível que palavras para conceitos “substituem” ou “referem-se” a alguma coisa no sentido em que se poderia dizer que nomes próprios substituem ou se

referem. O fato de que muitas palavras são explicáveis ostensivamente não implica que elas substituam a amostra por referência à qual seu uso é explicado. E que um vasto espectro de palavras e tipos de palavras não são explicados ostensivamente não implica que elas são redutíveis por meio de definições explícitas a tais palavras assim definidas. Portanto, a condenação generalizada de Carnap dos termos característicos dos metafísicos como não cumprindo os padrões exigidos de significância, uma vez que eles não são redutíveis a termos que se referem ao dado, é pouco convincente e demasiado geral. Talvez nada se possa fazer com as “Formas”, “o Absoluto”, “noumena” etc. – mas isso tem que ser mostrado caso a caso. Além disso, está longe de ser óbvio que restrições similares se aplicam aos termos ocorrendo em afirmações metafísicas tais como “Todo evento tem uma causa” ou “O mundo é tudo o que é o caso”, que não são intencionadas como afirmações empíricas sobre as contingências do mundo, mas como afirmações não-empíricas sobre as necessidades do mundo. É ainda menos óbvio no caso de proposições não-empíricas, mas também não-analíticas e necessárias como “Nada pode ser vermelho e verde por toda a superfície simultaneamente” ou “O vermelho é mais parecido com o laranja do que com o amarelo”

Similarmente, Carnap pode estar certo em que as controvérsias entre realismo, idealismo, idealismo transcendental e solipsismo não fazem diferença para qualquer experiência possível. Ele seguramente está certo em dizer que essas não são teorias que podem ser confirmadas ou rejeitadas pela experiência. Elas não são intencionadas para serem teorias do mesmo nível que as teorias científicas. Elas pretendem ser teorias metafísicas sobre aspectos necessários da realidade. Talvez não exista, e não possa existir, uma tal teoria e uma tal coisa. Mas somente mostrar que elas não são nem confirmáveis nem falseáveis pela experiência e não fazem diferença para qualquer experiência possível avança muito pouco para explicar por que o que os metafísicos estavam tentando

do fazer é não impossivelmente difícil, mas impossível – porque não há tal coisa para fazer. A condenação generalizada com base nessas razões iluminam pouco o empreendimento que leva a tais doutrinas. Essas doutrinas metafísicas podem ser, como Carnap sustentou, profundamente confusas – mas então nós precisamos entender a confusão e suas fontes. Pois essas doutrinas não são propostas fortuitamente. Elas eram respostas a questões conceituais e, se são respostas equivocadas, nós seguramente precisamos localizar as dificuldades no caráter das questões. E isso não é alcançado pela sua rápida rejeição como empiricamente vácuas.

Se Carnap estava ou não certo em que o que ele chamava de “pseudo-sentenças metafísicas” são contra-sensos, é implausível afirmar que elas servem meramente para expressar uma atitude diante da vida. Quando Platão argumentou em favor das Formas, quando Locke argumentou que devem existir substâncias materiais, quando Berkeley argumentou que Deus deve existir como causa de nossas idéias e como percipiente de idéias não percebidas por nós, quando Leibniz argumentou em favor da existência de mônadas, eles seguramente não estavam engajados na expressão de atitudes poéticas diante da vida. Antes, eles estavam tentando resolver questões filosóficas e *conceituais* profundamente enigmáticas. Suas questões podem bem ser equivocadas, já incorporando confusões conceituais, que por sua vez infectam suas respostas. Suas soluções propostas podem bem ser contra-sensos em vez de falsas – mas de qualquer maneira não poesia feita no lugar errado.

Não se pode duvidar de que Carnap e outros membros do Círculo obtiveram sucesso em levantar suspeitas sobre o que era concebido como afirmações metafísicas. As observações críticas de Carnap indicam a mudança na filosofia analítica de supostas investigações sobre questões da verdade para investigações sobre questões de significado – uma mudança que era anunciada pelo *Tractatus* de Wittgenstein⁽¹¹⁾ e posteriormente se tornou conheci-

da pela descrição “a virada linguística”, de Gustav Bergmann. Isso levou a uma investigação crítica salutar sobre os significados, se há algum, das afirmações características feitas pelos metafísicos do passado. Mas os próprios argumentos de Carnap contra a inteligibilidade das afirmações metafísicas eram muito gerais e repousavam em razões muito inseguras para justificar a condenação crítica que ele advogava.

5. A volte face *de Wittgenstein*

Essencial para o argumento de Carnap era a idéia de que as únicas sentenças significativas são ou proposições da lógica (tautologias ou contradições), que não dizem nada, ou proposições empíricas, que são verificáveis ou falseáveis na experiência. Todas as outras sentenças são contra-sensos, ou – menos ofensivamente – carecem de significado cognitivo. Isso inclui sentenças da ética, estética e religião, bem como as pseudo-sentenças da metafísica.

A ironia do assunto era que precisamente no mesmo momento em que Carnap estava propondo suas visões anti-metafísicas inspiradas no *Tractatus*, Wittgenstein estava mudando de opinião sobre as afirmações feitas no *Tractatus* e desenvolvendo uma crítica muito diferente da metafísica. O resultado de suas reconsiderações foi o seguinte⁽¹²⁾. O conceito de uma proposição, contrariamente ao que ele tinha argumentado no *Tractatus*, é um conceito de semelhança de família. Muitos tipos diferentes de estruturas linguísticas são chamadas de “proposições” e elas estão unidas não por uma essência comum, mas por similaridades que se sobrepõem. A bipolaridade é um aspecto importante de *alguns* membros da família, mas não de todos. Era um dogmatismo negar às equações da aritmética (ou aos teoremas da geometria) o esta-

tuto de proposições. O que era verdade era que eles são tipos muito diferentes de estruturas das proposições empíricas (elas próprias muito mais diversas em tipo do que ele tinha admitido), com um tipo fundamentalmente diferente de papel. Pois as proposições matemáticas verdadeiras são expressões de normas de representação, não descrições de estados de coisas ou tautologias. Similarmente, aquelas proposições do *Tractatus* que são defensáveis, mas que eram condenadas como tentativas de dizer o que não pode ser dito mas é mostrado, não são pseudo-proposições. Antes, elas são *proposições gramaticais*, isto é, expressões de regras para o uso de conceitos constituintes expressos pelas palavras da própria proposição ela mesma. É perfeitamente lícito asserir que vermelho é uma cor ou que um é um número. Tais sentenças não são pseudo-proposições mal formadas. Tais como concebidas no *Tractatus*, elas eram tentativas de enunciar aspectos da essência de seu assunto (vermelho ou um). Isso estava em parte confuso, em parte correto. O que estava confuso era a idéia de que as essências das coisas são aspectos (formas) das coisas independentes da linguagem, que são refletidas nas formas lógico-sintáticas da linguagem. Mas é a gramática que *determina* o que nós enganosamente estamos inclinados a chamar de “a essência” das coisas, isto é, suas propriedades e relações definidoras. Não é a propriedade de um objeto que é sempre “essencial”, mas a marca de um conceito. A aparência de necessidades *de re* (propriedades essenciais) é meramente a sombra lançada pela gramática sobre o mundo. A proposição “metafísica” de que vermelho é uma cor é normativa. Ela permite-nos inferir da proposição de que A é vermelho a proposição de que A tem uma cor (ou é colorido). Tais proposições são expressões de regras sob o disfarce enganoso de descrições super-empíricas da natureza das coisas independente da linguagem. Similarmente, *pace* o *Tractatus*, não há nada de errado em dizer que a proposição $(p \ \& \ (p > q)) > q$ é uma tautologia. Não é, seguramente, uma proposição bipolar. Ela aparentemente

enuncia uma propriedade essencial e interna da proposição em questão. Mas, de novo, é de fato a expressão de uma regra. Isto é, a proposição tautológica não diz nada, mas dizer *dessa* proposição que ela é uma tautologia é expressar uma regra, a saber, que “q” pode ser inferido de “p” e “ $p > q$ ”⁽¹³⁾. Pois toda tautologia é correlata a uma regra de inferência. Reconhecer a tautologia é *ipso facto* admitir a regra de inferência e reconhecer a regra de inferência é admitir a proposição como uma tautologia.

Naturalmente, nem todas as proposições do *Tractatus* eram como essa. A afirmação de que o mundo consiste em fatos e não em coisas, por exemplo, era um enunciado equivocado da proposição gramatical correta de que a *descrição* do mundo consiste em um *enunciado* de fatos e não em uma lista de coisas. E essa proposição não é mais do que uma regra que determina o conceito de uma descrição. Outras afirmações eram realmente contra-sensos, na medida em que elas não são de maneira nenhuma normas de representação “vistas obscuramente através de um vidro”. A afirmação (alegadamente inefável) de que fatos eram concatenações de objetos, ou de que fatos consistem em objetos, não é uma tentativa de dizer alguma coisa que é mostrada por enunciados fatuais. Ela não é uma proposição gramatical “verdadeira”. Nem é ela uma proposição empírica verdadeira ou falsa. É um mero contra-senso. O que pode ser dito é que fatos não consistem em nada, não têm objetos como seus constituintes – e essa é uma proposição gramatical correta. Ela diz que não há uma coisa tal como um fato que tem constituintes, isto é, que a forma das palavras “O fato de que *p* tem *a* e *F* como seus constituintes” não tem uso, que é carente de significado.

A última proposição gramatical poderia ser expressa por uma proposição modal, por exemplo, fatos *não podem* ter objetos como constituintes. As proposições que tradicionalmente são julgadas como metafísicas são frequentemente postas na forma modal, caracterizando o que é necessariamente assim, o que é essencial-

mente possível ou impossível. Assim, dizemos coisas tais como “O que é colorido *deve* ser extenso”, “O que é sem cor *pode* ser colorido” ou “Um objeto *não pode* ser vermelho e verde por toda a superfície simultaneamente” Essas sentenças parecem descrever aspectos do mundo, mas aspectos necessários em vez de contingentes – a forma essencial do mundo em vez de seu conteúdo contingente. Assim, pensamos a metafísica como a ciência da *necessidade não-lógica* e da *possibilidade supra-causal*. Consequentemente, a distinção entre investigação fatural e conceitual é obliterada.

A ilusão de necessidade *de re* associada às supostas proposições metafísicas é gerada por dois aspectos. Em primeiro lugar, esses termos modais têm um uso em contextos causais. Nós dizemos “se você mover essa roda dentada assim, a outra deve mover assado” (esquecendo-nos de que esse enunciado é condicional com base na verdade presumida das leis descritivas da mecânica e em contingências como a força dos metais). Somos propensos a construir os enunciados “metafísicos” como super-empíricos, especificando conexões na natureza que são mais duras do que a mais dura das conexões causais que descobrimos. Assim, não apreendemos que o “deve” metafísico expressa um compromisso com uma forma de representação. Em segundo lugar, tomamos esses enunciados como *descrições* de aspectos objetivos do mundo. Não vemos que seu papel é *normativo*, não descritivo. Se A é vermelho e B é rosa, então, dizemos, A *deve* ser mais escuro do que B. Mas isso significa meramente que a menos que queiramos descrever A como mais escuro em cor do que B, nós não descreveríamos A como vermelho e B como rosa. Nós dizemos que nada *pode* ser vermelho e verde por toda a superfície e não vemos que essa proposição é uma proposição gramatical – a expressão de uma regra. Pois estabelecemos que *isso* -> é vermelho e que um objeto é vermelho por toda a superfície se tem essa cor por toda a superfície; e que *aquilo* -> é verde e que um objeto é verde por toda a super-

fície se tem essa cor por toda a superfície; e uma vez que *isso* -> não é chamado “a mesma cor” que *aquilo* ->, nada *conta* como sendo tanto vermelho quanto verde por toda a superfície. O único significado da proposição metafísica é o de licenciar a inferência, antes da experiência, de que se alguma coisa é vermelha por toda a superfície, então ela não é também verde por toda a superfície. A legitimidade da inferência é parcialmente constitutiva dos significados das palavras para cores. Assim também a proposição aparentemente sintética a priori de que o vermelho é mais parecido com o laranja do que com o amarelo é a expressão de uma regra de inferência que nos permite inferir do fato de que A é vermelho, B laranja e C amarelo que A é mais parecido com B na sua cor do que com C. “Não pode” em metafísica – como em “você não pode viajar para trás no tempo” ou “você não pode contar todos os números cardinais”- indica não uma necessidade ultra-física que está para além do poder humano superar, mas uma convenção para o uso de palavras. Ele não diz realmente que há alguma coisa que não podemos fazer, mas antes que não há tal coisa *para fazer*, que não há tal coisa como “viajar para trás no tempo” ou “contar todos os números cardinais”- que essas são formas contra-sensuais de palavras sem uso na linguagem.

Um defeito proeminente na crítica de Carnap à metafísica é sua falha em perceber que tais proposições aparentemente anacásticas são normativas, ou o que parece ser verdades sintéticas a priori são expressões de regras. Elas não são descrições verdadeiras *consequentes* a regras (definições), mas são elas próprias regras no disfarce enganador de descrições. Ele não discutiu o “deve” e o “não pode” metafísicos e não viu que essas são expressões tipicamente enganadoras de compromissos com uma forma de descrição. Realmente, ele não viu que o que ele chamava de “verdades analíticas”, tais como “todos os solteiros não são casados”, são igualmente expressões de regras, por exemplo, que se se pode dizer que A é solteiro, então pode-se dizer que ele não é

casado. Isso é construído de maneira equivocada como uma verdade que *se segue* dos significados (convenções, definições). Antes, isso é a expressão de uma convenção e, além disso, uma expressão que é parcialmente *constitutiva* dos (e não *se segue dos*) conceitos expressos pelos termos constituintes da proposição.

Carnap estava certo em dizer que realismo, idealismo e solipsismo são teorias filosóficas mal-concebidas, que não fazem diferença para qualquer experiência possível. Mas aqui também Wittgenstein investigou mais profundamente. Tais doutrinas defendem uma *forma* de representação como se elas estivessem defendendo uma afirmação fatural e multiplicam a confusão ao *confundir* formas diferentes de representação. Idealistas insistem em que em vez de dizer “Eu percebo um X” deveríamos dizer “Eu tenho uma idéia (ou dado do sentido) de um X”, uma vez que isso é tudo o que alguém tem epistemicamente o direito de asserir. Mas isso é, com efeito, atacar a forma normal de uma expressão como se a forma de uma expressão pudesse ser verdadeira ou falsa, enquanto o que é asserido por uma expressão com uma dada forma é que pode ser verdadeiro ou falso. É uma confusão do solipsista metodológico insistir em que “Há uma dor” é mais apropriado do que “Eu tenho uma dor” e em que “A se comporta como se esse corpo (do solipsista) se comporta quando há uma dor” é uma representação mais correta dos fatos que “A está com dor” Pois o solipsista tem uma intuição obscura das diferenças lógico-gramaticais entre proposições psicológicas em primeira e terceira pessoa. Ele está, com efeito, meramente recomendando uma nova notação, mas uma nova notação não pode mudar os fatos – somente a maneira de enunciá-los. Mas ele então continua a argumentar que somente a sua (do solipsista) dor é real. Isso é confuso, uma vez que “minha dor” pertence ao mesmo sistema gramatical que “sua dor” e nenhuma pertence à notação com “há dor”

A metafísica, Wittgenstein argumentou, confunde investigações conceituais e fatuais. Poder-se-ia dar uma maior elaboração

à sua intuição. As afirmações de que deve haver Formas platônicas, ou substâncias lockeanas, ou mônadas leibnizianas são diferentemente confusas. Pois seus argumentos parecem ser análogos às inferências científicas que partem do observado para o inobservável, por exemplo, hipóteses científicas concernentes à existência de partículas sub-atômicas ou genes. Mas hipóteses científicas genuínas são tentativas de explicar um fenômeno *empírico*. Explicações desse tipo têm *conseqüências* empíricas adicionais, muitas das quais podem não ter sido predizíveis de início (não se podem ver partículas sub-atômicas, mas pode-se descobrir sua carga elétrica, pesá-las, medir sua velocidade etc.). O metafísico imita os procedimentos do cientista. Mas o que ele procura explicar não são de maneira nenhuma fenômenos empíricos, mas enigmas conceituais mascarados como tais (por exemplo, como a predicação é possível, ou como pode haver instâncias de uma propriedade comum; ou como pode uma coisa reter sua identidade através da mudança; ou a que entidade as experiências pertencem), enigmas que já incorporam confusões conceituais. Além disso, as entidades em que ele insiste *devem* existir e as teorias que ele propõe em apoio das suas afirmações existenciais não têm conseqüências adicionais e empiricamente confirmáveis. Pois elas não são de maneira nenhuma teorias genuínas, mas são meramente afirmações conceituais confusas.

“A Eliminação da Metafísica”, junto com outros escritos anti-metafísicos de Carnap, sustentado pelos escritos de outros membros do Círculo (incluindo Ayer) e também pelos ensinamentos de Wittgenstein em Cambridge, colocaram a própria palavra “metafísica” no Index da filosofia analítica pelos próximos trinta anos ou mais⁽¹⁴⁾. Foi amplamente aceita entre a geração mais jovem de filósofos analíticos a tese de que a metafísica é filosoficamente de má reputação. Apesar de tentativas de reabilitar ou reinterpretar os esforços metafísicos do passado por filósofos tais como Collingwood, Wisdom e Lazerowitz, houve poucos filósofos pre-

parados para caracterizar suas atividades e investigações como metafísicas até o aparecimento do livro *Individuals* (1959), de Strawson. Mas Strawson reabilitou a letra, não o espírito, da metafísica. Suas investigações metafísicas descritivas são investigações acerca dos aspectos mais gerais de nosso esquema conceitual, não acerca dos aspectos mais gerais ou necessários da realidade. Além disso, ele não deu nenhuma explicação da natureza das necessidades conceituais que ele revelou, não vendo “nenhuma razão por que alguma doutrina elevada deveria ser necessária aqui” Finalmente, sua concepção da metafísica revisionária estava muito distante das intenções e prática dos metafísicos do passado, como era a concepção histórica da metafísica de Collingwood.

Não foi senão até o surgimento da obra de Kripke *Naming and Necessity* (1972) que os filósofos no mundo anglo-falante se sentiram desavergonhados em praticar a metafísica tal como tradicionalmente entendida, isto é, como uma investigação das necessidades *de re*. Se há tais coisas e se esse renascimento do idioma e esforço metafísico é lícito é discutível. O veredito final acerca da tentativa de Carnap de eliminar a metafísica e acerca da redução de Wittgenstein da suposta metafísica seja à gramática ou ao contra-senso depende dos resultados dessa discussão.

Notas

- (1) Voltaire observou belamente que os metafísicos “são como bailarinos de minueto, que, estando vestidos da melhor maneira, fazem um par de reverências, movem-se pela sala nas atitudes mais finas, exibem todas as suas graças, estão em movimento perpétuo sem avançar um passo e terminam no mesmo ponto de que partiram.” Para Hume, veja abaixo, nota 4.
- (2) R. Carnap, “Intellectual Autobiography” in P.A. Schilpp ed., *The Philosophy of Rudolf Carnap*, (Open Court, La Salle, Illinois, 1963), p. 44.
- (3) Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Sect. XII, Part III, parágrafo final.
- (4) Kant, *Critique of Pure reason*, B 724. É claro que é verdade que Kant veio a violar seus próprios princípios em suas discussões dos noumena e sua relação com os phenomena.
- (5) Elas são contra-sensos, mas não melhores logicamente do que qualquer outro contra-senso, pois não há tipos logicamente diferentes ou graus de contra-senso. Mas elas são, entretanto, diferentes de meros grunhidos tais como “Ab sur ah” na intenção com a qual elas são proferidas e no papel que elas desempenham. Elas são proferidas na tentativa de dizer alguma coisa que não pode ser dita mas somente pode ser mostrada. E elas são degraus essenciais da escada que se pode subir para atingir um ponto de vista lógico correto.
- (6) Wittgenstein argumentou que toda proposição com um sentido é capaz de ser verdadeira e capaz de ser falsa. Mas “É verdade que p” = “p” e “É falso que p” = “não-p”. Assim, a negação é dada com a mera idéia de uma proposição como tal. E a conjunção é dada pela mera possibilidade de asserção sucessiva. E se a negação e a conjunção são dadas, então assim também são dados todos os operadores lógicos. Pois todos eles são redutíveis à operação da negação conjunta. Se todas as proposições elementares são dadas, então todas as proposições são dadas, uma vez que todas as proposições possíveis, incluindo todas as proposições da lógica, podem ser geradas pela operação da negação conjunta sobre conjuntos de proposições elementares.
- (7) De acordo com o *Tractatus*, uma sentença que expressa um sentido faz isso em virtude de ser um fato, isto é, é o fato de que os signos, nos quais

a sentença consiste, estão arrançados como estão que diz que as coisas estão assim e assado.

- (8) É importante perceber quão diferente era a razão de Wittgenstein para o princípio contextual da de Frege, tanto no *Tractatus* e nas *Investigações*. No *Tractatus*, o princípio contextual é um aspecto da harmonia metafísica entre linguagem e realidade. Ele reflete a verdade metafísica de que é essencial para os objetos que eles possam ser constituintes possíveis de estados de coisas. Se um objeto *pode* ocorrer em um estado de coisas, sua ocorrência possível deve estar inscrita nele como uma de suas propriedades formais (TLP 2.012s.). Isso é espelhado pela forma lógico-sintática de seu nome.
- (9) Naturalmente, dada a reserva de Wittgenstein com relação aos objetos no *Tractatus*, essa não é uma afirmação que é evidente na superfície do livro. Entretanto, há muita evidência para sustentá-la, tanto no livro, quanto nos escritos subsequentes de Wittgenstein, tais como “Some Remarks on Logical Form” e *Observações Filosóficas*, bem como na curiosa carta a Schlick, datada de 8/8/1932, na qual Wittgenstein insistiu em que o “fiscalismo” de Carnap já estava enunciado no *Tractatus*.
- (10) Carnap, *The Logical Syntax of Language* (Routledge and Kegan Paul, London, 1937), p. 279.
- (11) Para uma discussão dos seis tópicos em que o *Tractatus* anunciava a virada linguística, ver P.M.S. Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy* (Blackwell, Oxford, 1996), pp. 37 s. É interessante que em seu retorno à filosofia em 1929, ele caracterizou seu método como “a transição da questão da verdade para a questão do significado” (MS 105, p. 46).
- (12) Para um exame mais detalhado das críticas posteriores de Wittgenstein à metafísica, ver P.M.S. Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy* (Blackwell, Oxford, 1996), pp. 117-23, do qual a discussão subsequente é derivada.
- (13) Cf. C. Diamond (ed.), *Wittgenstein: Lectures on the Foundations of Mathematics, Cambridge 1939* (Harvester, Hassocks, Sussex, 1976), pp. 272 ss. e A. Ambrose (ed.), *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935* (Blackwell, Oxford, 1979), pp. 137 s.
- (14) Mas deveria ser notado que a demolição da metafísica não parecia a todos os membros da *avant-garde* filosófica ser particularmente impressionante. Gilbert Ryle escreveu depois que “Nos anos 30, o Círculo de Vie-

na causou um grande impacto em minha geração e na próxima geração de filósofos. A maioria de nós aceitou de maneira pouco trágica sua demolição da metafísica. Afinal de contas, nós nunca tínhamos encontrado ninguém engajado em quaisquer compromissos metafísicos; nossas cópias de *Aparência e Realidade* estavam empoeiradas; e a maioria de nós jamais tinha visto uma cópia de *Sein und Zeit*.” “Autobiographical” in O.P. Wood and G. Pitcher (eds.), *Ryle: A Collection of Critical Essays* (Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York, 1970), pp. 9 s.

O paradoxo de Goethe

João Carlos Salles Pires da Silva*

1. Os manuscritos 172, 173, 176 do espólio de Wittgenstein, redigidos em 1950 e editados (de modo parcial e até com algum dano) como *Anotações sobre as Cores*, também podem ser iluminados por uma importante relação entre os parágrafos 53 e 73 do manuscrito 176, qual seja, a relação entre não haver uma fenomenologia (apesar dos muitos e legítimos problemas fenomenológicos)⁽¹⁾ e não ter Goethe escrito para pintores.⁽²⁾ Notar esse aspecto das anotações de Wittgenstein é o objetivo desta exposição.

2. Goethe representa bem a tradição que considera o pintor a autoridade mais natural quando se trata de discernir relações entre cores. Essa afirmação, aliás, por força de repetida, tornou-se um lugar-comum. Goethe, afinal, lastimava o artifício newtoniano das experiências circunscritas ao laboratório e, lembra um comentarista, “acusava de pobre uma ciência que não vê na cor, por exemplo, senão intensidade maior ou menor de vibrações matematicamente mensuráveis – e Goethe pretendia uma ciência do qualitativo, divorciada da instrumentalização matemática.”⁽³⁾ Sua perspectiva, mais do que científica, é a do artista, a do pintor.”⁽⁴⁾ Com efeito, Goethe chega a afirmar que sua *Doutrina das Cores* deixaria gratos sobretudo os pintores, pois com ela colocara-se ao lado da pin-

* Professor do Departamento de Filosofia da UFBA.

tura, tendo partido, segundo seu juízo, da coloração estética das superfícies⁽⁵⁾, a fim de remediar a desastrosa situação em que se encontravam os artistas da cor, então amparados apenas no acaso, em um gosto particular, no costume, no preconceito.⁽⁶⁾ O artista, uma autoridade condenada a reinventar seu ofício, confiando em seu olhar privilegiado. Com sua *Doutrina das Cores*, porém, a instrução poderia apoiar-se, doravante, não no capricho momentâneo de uma escola, em um gosto subordinado ao costume, que o talento idiossincrático do artista talvez corrigisse, senão no caráter mesmo da cor.

3. O que significa porém esse olhar privilegiado a que pretende servir a *Doutrina das Cores*, ao tempo em que dele se socorre? Desde priscas eras, afirma, o pintor tem tido a prerrogativa de lidar com a cor.⁽⁷⁾ Portanto, de Alberti a Runge, de Delacroix a Kandinski, falar como pintor equivaleria a ocupar o lugar diferenciado da maestria da visão, ditando ademais este olho sensível e treinado⁽⁸⁾, junto às regras práticas advindas da experiência da mistura, os princípios mais abstratos da harmonia. Aproximando-se, em relação às cores, do ideal próprio de Goethe de um pensar objetivo⁽⁹⁾, o olhar do pintor pensaria a cor, sendo o mais propício a colher no visível o caráter da luz. Desse modo, apenas, a experiência da pintura teria produzido uma história da cor autônoma e rica, capaz de contrapor-se naturalmente à “perversão newtoniana” de considerar o branco um composto – para Helmholtz, por sinal, dever-se-ia a uma filiação de artista compelido a procurar beleza e verdade na percepção imediata o excessivo da reação do aquarelista Goethe à hipótese de Newton, o “hetmã cossaco”.⁽¹⁰⁾

4. Segundo Goethe, as relações entre as cores são um sinal a mais, eloqüente embora, do amplo movimento oscilatório da natureza. A natureza sempre fala. Fechamos os olhos e, ainda assim, a um outro sentido, mostra-se ela toda, em “sua existência, sua força,

sua vida e suas relações”⁽¹¹⁾ Suas leis gerais buscam a simetria, ou melhor, expressam sua forma ativa, a polaridade.⁽¹²⁾ Do mesmo modo, com as cores, com a natureza tal como, segundo suas leis, se apresenta aos olhos e neles se realiza como uma oposição primordial entre luz e escuridão⁽¹³⁾, sendo aqui tanto mais forte e pleno o truísmo: sobre cores, sobre a construção do visível nesse confronto de luz e sombra, aprendemos naturalmente por olhar, não tendo qualquer sentido falar de cores com o cego.⁽¹⁴⁾ Ciência eterna do visível, a análise fenomenológica de Goethe alimenta-se pois dessa forte imagem, a de que sobre cores aprendemos por olhar. Mais do que isso, o olho mesmo, centro ativo da percepção, *sonnenhaft*, solar, é fonte ele próprio de polaridades. As leis do ver e do visível, em sua propensão à totalidade, estão assim encerradas no olho, de sorte que o círculo cromático (que para Goethe relaciona cores opostas e não cores complementares, porquanto deve recusar-se este salto na história da cor) o círculo cromático é uma determinação ínsita do olho, a um só tempo, eterna e natural.⁽¹⁵⁾ No olho, a natureza pensa, embora também aí não pense como homem, mas como natureza.⁽¹⁶⁾ E, assim, em um movimento físico⁽¹⁷⁾, dependente, por isso mesmo, de o que seja nossa natureza, o olho procura a harmonia e nela descansa.⁽¹⁸⁾

5. Nesse contexto, portanto, em que cores opostas são exploradas em suas mais diversas manifestações e mesmo em um sem-número de experimentos, em que ainda se resiste ao novo paradigma da complementaridade, o olhar do pintor é privilegiado. Entretanto, segundo Wittgenstein, esse privilégio concedido ao pintor não pode ser conduzido à sua plena realização, pois comporta, ao contrário, uma redução do que significa sua rica e prolongada experiência de representação do real. Wittgenstein afirma então acerca da *Doutrina das Cores*: Embora pareça ou pense cumprir o que seria próprio de uma teoria, “a doutrina goetheana da constituição das cores no espectro não é uma teoria que se mostrou insuficiente, mas

realmente é teoria nenhuma”⁽¹⁹⁾, isto é, análises conceituais fixam a essência da cor e não há um experimento crucial que as possa negar e nada todavia pode decidir a seu favor. A Wittgenstein, porém, não basta conceder à *Doutrina das Cores* a condição de fragmento da lógica dos conceitos de cor, indicando que Goethe, ao elevar-se com o fenômeno primordial à máxima elevação do empírico, confundiu as fronteiras entre a lógica e a empiria; cabe ainda expor a unilateralidade dessa análise fenomenológica.

6. Um dos recursos característicos de sua técnica é a produção de exemplos, inclusive fictícios, que sirvam para testar, em situações-limite, a identidade de nossos conceitos⁽²⁰⁾; desse modo, Wittgenstein não deixa de imaginar várias situações em que leis da *Doutrina das Cores* parecem perder sua vigência. Situações extremas desafiam então o emprego de termos cromáticos os mais inocentes, como o simples e puro ‘branco’. Toda uma legião estrangeira, bem o sabemos, povoa exemplarmente seus textos, retirando nossos conceitos mais familiares de suas circunstâncias normais de uso. E isso não porque seu interesse, como o seria o de uma psicologia, seja identificar um desvio ou defeito e explicar, e.g., a cegueira para cores, mas sim por ser este um modo de abrir caminho para uma investigação *filosófica* sobre a visão “normal” ou sobre a normalidade da visão, uma vez que a variação de exemplos explicita razões que costumamos aceitar como critérios de identidade e servem para justificar nossas aplicações habituais.⁽²¹⁾ Analisemos, então, com Wittgenstein, um enunciado canônico da *Doutrina das Cores*: “O perfeito turvo é o branco, o primeiro e mais neutro (gleichgültig) e mais claro preenchimento não-transparente do espaço”⁽²²⁾ Mas consideremos desse enunciado apenas uma parte e enquanto uma regra de representação de nossa experiência visual: O branco é a cor mais clara⁽²³⁾ – norma de representação, que Goethe não distingue de uma evidência científica, conquanto a diga eterna, necessária.

7. Se em um quadro um pedaço de papel recebe sua clareza de um céu azul, pelo menos em um sentido o céu *azul* é mais claro que o papel *branco*. Na paleta, entretanto, separadas ou misturadas as cores antes de sua aplicação na tela, o branco é a cor mais clara; logo, neste outro sentido, visadas suas relações internas, seu notório parentesco com o preto, o azul é a cor mais escura.⁽²⁴⁾ Eis, nesse ponto, o sentido da algo misteriosa e amiúde mal interpretada afirmação de Wittgenstein de que as observações de Goethe seriam inúteis ao pintor, não dariam conta do uso das cores em um quadro, do ver dessas cores, e apenas seriam um pouco úteis ao decorador.⁽²⁵⁾ O problema estaria em que, ao falar do caráter de uma cor, ao descrever o que seria seu “fenômeno primordial”⁽²⁶⁾, Goethe só pode estar pensando em um modo único de seu emprego. No caso, apesar de, por exemplo, ter traduzido e comentado, em 1798, os *Ensaios sobre a Pintura* de Diderot, nos quais são fortes e claras tanto a distinção entre a paleta comportada do protocolista e a paleta do colorista (uma imagem do caos) quanto a distinção entre a própria cor na paleta e seu efeito no quadro, sendo diversos os critérios da identidade da cor⁽²⁷⁾; apesar do sem-número de experimentos que realiza, da variedade de exemplos que contempla e acumula; apesar, enfim, de seu rico arsenal de informações conflitantes sobre a história “natural” da cor, *ao fazer fenomenologia*, Goethe obriga-se a pensar as cores reduzindo-as conceitualmente à limitada aplicação na paleta (ou a uma assemelhada), quando o branco é cor de matéria e as cores outras, sombreamentos, matérias de cor que, em síntese subtrativa, só podem dirigir-se ao negro. Ou ainda, no trabalho do aquarelista, com o branco fora da paleta, é o branco do papel que a cor vem sujar ou escurecer.

8. A semelhança pervade os casos, como a clamar em favor do fenômeno primordial da cor e a confirmar o princípio da cor como um encontro da luz com um meio turbido, corpóreo, sombreado.

A cor fisiológica, acidental, é um *Minus* em relação à luz; a cor física, aparente, uma transição em direção à escuridão; a cor química, cor própria, cor de matéria ou matéria de cor, um escurecimento.⁽²⁸⁾ A mistura escurece, retira do branco sua pureza. E também aí, fora de uma ocorrência na tela, a identidade da cor é bem mais estrita, de modo que nela será inconcebível um amarelo mais dourado do que a matéria de cor dourada, que também existe. Na paleta, portanto, sem qualquer relação com propriedades complexas, com *Gestaltqualitäten*, o branco tem de ser mais claro, não pode ser cinza, embora possamos produzir uma bela imagem de um muro branco, pintando-o na tela talvez com tons vários de cinza e mesmo algum branco.⁽²⁹⁾ Por conseguinte, contra seu explícito intento de instruir o pintor e de beneficiar-se sobretudo de sua experiência e de seu olhar, o emprego em que se fixa a *Doutrina das Cores* parece resultar de uma reflexão sobre cores dispostas como que em um tapete com quadrados de cores puras, mas não sobre uma pintura: “Um quadro, lembra-nos Wittgenstein, poderia representar um livro de papel branco em uma sombra e, mais claro do que ele, um brilhante céu amarelo, ou azul, ou vermelho”.⁽³⁰⁾ Um certo emprego considera o branco apenas como cor de matéria (§ 52 da primeira parte das *Anotações sobre as Cores* de Wittgenstein). Assim, segundo as relações construídas neste emprego, o branco é necessariamente a cor mais clara, não pode ser mais escuro que qualquer cor, sendo toda cor de algum modo aparentada ao cinza.⁽³¹⁾ Retirada a cor da matéria, restaria o branco, não-cor, sem cor, ‘incolor’, pura clareza na então mais clara (hellste) matéria.⁽³²⁾ A matemática da cor desse emprego nunca se quebra, nem se lhe esvai a necessidade: o problema é sua generalização, que fundamentaria uma análise fenomenológica como a de Goethe. Logo, (§ 53) não há uma fenomenologia, supondo-se que uma qualquer se fundamentaria em uma identidade nos conceitos de cor, resultante das relações internas postas por um único emprego. Enquanto que, pelo contrário, é clara a diversidade, como

o afirmam o § 54 da primeira parte e, mais ainda, o § 251 da terceira parte das *Anotações sobre as Cores* – este último, aliás, bastante mutilado na edição de Anscombe.⁽³³⁾

9. No § 55, há a comparação entre o brilhar de uma cor e o sorrir dos olhos. Ambos só acontecem em um contexto, a saber, o do ambiente e o do rosto. Nós vemos o brilho como vemos o sorriso, notamos o aspecto, vemos relações internas. Por isso mesmo, uma cor conceitualmente escura, como o cinza, ou seja, uma assim determinada por nossos jogos, nunca será vista brilhando. Este tipo de impossibilidade, que comporta um lídimo problema fenomenológico, nós podemos bem descrever, mas no contexto da gramática dos usos, no contexto da gramática do ver. Enquanto, por outro lado (§ 56), são ineludíveis as dificuldades da *Doutrina das Cores* de Goethe, ou seja, de sua fenomenologia, dada a indeterminação, em nossos jogos, do conceito de identidade de cor. O que, porém, significaria o fim da fenomenologia (neste particularíssimo sentido) não seria dificuldade séria para uma gramática dos usos e antes a solicita e justifica. Como não há um puro conceito de cor, resultado de um uso único e uniforme; como são muitas as diferenças, sem que um conceito abstrato seja satisfeito por qualquer instanciação cromática ou sejam os termos para cores intercambiáveis; como nossos conceitos se ligam a usos particulares e temos por isso conceitos de cor para substâncias, outros que se referem a superfícies, outros ainda a brilhos, sem esquecer os que se aplicam a corpos transparentes⁽³⁴⁾, as relações internas não precisam restringir-se ao limitado e exato jogo das tapeçarias!

10. Nos parágrafos que circundam o § 53 da primeira parte, enunciam-se decerto as mais relevantes conseqüências das *Anotações sobre as Cores*, que podem ser diretamente iluminadas por essa tradução do olhar em procedimentos. Wittgenstein, visando tornar solúvel o problema da cor⁽³⁵⁾, elabora metodicamente instru-

ções para pintores, aprende as lições dos pintores, traduzindo o problema da percepção de uma cor em ações específicas e o olhar em procedimentos nunca exteriores à linguagem. O ‘dar instruções ao pintor’ desloca a discussão sobre as cores para o interior da gramática de um jogo mais amplo, para a gramática do ‘ver’ e também para um conjunto nada unilateral de técnicas, um conjunto heterogêneo como a linguagem ela própria; com isso, Wittgenstein desloca a descrição da experiência perceptiva do universo aporético de uma interioridade infável para o campo de jogos precisos e públicos, quebrando inclusive a ilusão antiga de um acesso imediato ao mundo dos sentidos. Wittgenstein não abandona, porém, o terreno de uma análise conceitual; antes reconhece que jogos de linguagem diversos, empregos mais ricos de um conceito, constroem ou são possíveis por outras relações internas – com o que se preservam legítimos problemas fenomenológicos, embora insusceptíveis da “análise fenomenológica (como Goethe, por exemplo, a queria)”⁽³⁶⁾

11. “Quem concorda com Goethe, afirma Wittgenstein, acha que ele teria reconhecido corretamente a *natureza* da cor. E natureza não é aqui o que decorre de experimentos, mas sim o que reside no conceito de cor.”⁽³⁷⁾ Ou seja, a natureza é a síntese das relações internas, a determinação essencial de um conceito, tal como pode ser determinada, com relativo fechamento, em certos empregos. Se Goethe, por exemplo, acertou com a *natureza* das cores, a natureza é em sua *Doutrina das Cores* puro conceito, deriva de asunções de evidência não-física, como a de que da escuridão (das cores que são como sombras) não pode provir a claridade, o branco.⁽³⁸⁾ O branco não é uma cor intermediária entre outras, sendo repulsivo pensá-lo como resultante de mistura; assim, não é analisável em, por exemplo, um azul esverdeado, avermelhado e amarelado, ou coisa semelhante.⁽³⁹⁾ Diante de uma tal convicção, a teoria de Newton só poderia mesmo parecer uma “perversão infer-

nal da verdade” Mas o branco, o branco com que descrevemos nossa experiência perceptiva e não o branco puro de Lichtenberg (aquele em que o emprego usual foi refinado unilateralmente e não ocorre em lugar algum, salvo em laboratório, no exagero sem circunstância de uma conceitografia cromática), nosso branco, em sentidos diversos, é e não é a cor mais clara – como uma cor seria suja como cor de uma parede mas não seria suja em uma pintura.⁽⁴⁰⁾

12. Não por desconhecimento de tradição bem estabelecida e consentânea com a intenção do poeta, Wittgenstein enunciou essa sua heresia: Goethe não escreveu para pintores. Essa seria sua paradoxal situação, atestado sofisticado da falência de seu projeto fenomenológico: deixar de escrever para a autoridade a que deveria preferencialmente dirigir-se. Mais ainda: Goethe encontra-se nessa situação paradoxal de fazer má fenomenologia, apenas por pretender fazê-la. Sumamente paradoxal é o projeto da própria fenomenologia e notável sua incapacidade diante de lídimos problemas fenomenológicos, caso pretenda dirigir-se a essências fixando a identidade da cor, porquanto deixa então de escrever para suas autoridades preferenciais e superiores, servindo quando muito a decoradores, ou seja, a jogos conceituais limitados – com o que Wittgenstein alude talvez à descrição de Goethe dos efeitos da cor em ambientes quase monocromáticos, com o uso de papéis de parede coloridos, etc.⁽⁴¹⁾, embora duvide de sua utilidade mesmo nesse emprego reduzido, pois, conforme acrescenta, “a cor de um de olho injetado de sangue poderia produzir um magnífico efeito como cor de um papel de parede”⁽⁴²⁾ Uma tal fenomenologia seria, pois, incapaz de abandonar-se ao aprendizado da cor, no qual os pintores, com suas convenções e seus preconceitos, muito têm a ensinar. A fenomenologia de Goethe não daria conta da heterogeneidade do jogo da ocorrência cromática e dos jogos outros em nada exteriores ao emprego correto das palavras com que descrevemos nosso campo visual. Assim, fechar-se-ia para a ex-

periência da pintura o que se dirigia ao pintor, deixando na sombra a autonomia da ocorrência cromática a que pretendia dar a expressão da lei.⁽⁴³⁾ Se Goethe pretende ter sido bem sucedido ao encontrar o fenômeno primordial da cor, a matriz da série toda de fenômenos cromáticos, no caso, a cor como uma espécie de confronto da luz com meios túrbidos, o sucesso da análise fenomenológica de Goethe coincide então com seu fracasso, pois não há com as cores fenômeno primordial algum de história natural, como ao contrário talvez haja com plantas e animais.⁽⁴⁴⁾

13. A possibilidade de fazer, ao mesmo tempo, ciência e filosofia, de escrever assim para o filósofo como para o físico, sustentar-seia, na *Doutrina das Cores*, no privilégio concedido ao olhar, ao mais refinado dos instrumentos, lugar objetivo e subjetivo da cor, cifra da natureza enquanto visível. Desse modo, as *Anotações sobre as Cores* não apenas sugerem um paradoxo nesse exercício morfológico de Goethe, como sobretudo são uma extensa crítica a esse seu fundamento. Sobre cores, insiste Wittgenstein, não aprendemos por olhar; por exemplo, não pode ser visto se o verde é uma cor primária ou um misto fenomenal. Se, em certos momentos, devemos constatar que estamos diante de um “fenômeno primordial”, o fenômeno que encontramos como primeiro é apenas: este jogo de linguagem é jogado⁽⁴⁵⁾, não havendo ademais com cores um jogo único, conceitual e excludente. Wittgenstein dirige-se, desse modo, a problemas fenomenológicos abandonando o privilégio do olhar que favoreceria a autoridade dos pintores, mas absorvendo ao contrário a experiência privilegiada da pintura tal como ela sistematiza mais um jogo de linguagem por que falamos de cores.⁽⁴⁶⁾ A lógica dos conceitos de cores não se subordina assim a um jogo único, homogêneo, dependente do caráter das cores, sobretudo porque as cores não são coisas com caráter determinado, sendo antes colhidas em jogos heterogêneos, como o exemplificamos com o problema da clareza do branco.

14. Podemos assim concluir com um trecho da quarta parte das *Anotações sobre as Cores*:

Eu quero pois afirmar: O ‘puro’ conceito de cor, que se quer extrair de nossos conceitos ordinários, é uma quimera. Há certamente diversos conceitos de cor e, entre eles, os que podem ser chamados de mais puros e de mais impuros.

Em vez de “quimera”, poderia ter dito “falsa idealização” (...)

Se há algo assim, então deve falar absurdos quem idealiza falsamente, – porque ele emprega um modo de falar que vale em *um* jogo de linguagem em outro jogo, no qual esse modo de falar não tem lugar.

Se tipos estão guardados em algum lugar, quem diz *quais* tipos?

– Todos que podem ser imaginados?!(⁴⁷)

Notas

- (1) Cf. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Farben*, I, § 53.
- (2) Cf. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Farben*, I, § 73.
- (3) Cf. Goethe, J. W., *Zur Farbenlehre*, § 727.
- (4) Bornheim, Gerd, “Filosofia do Romantismo” p. 96. Werner Heisenberg, por exemplo, afirma ter Goethe exatamente escrito para pintores e artistas, com o que o valor de sua teoria preservar-se-ia pagando apenas o preço de não ser ciência.
- (5) Cf. Goethe, J. W., *Zur Farbenlehre*, p. 329.
- (6) “Mehrere Gemälde waren in meiner Gegenwart erfunden, komponiert, die Teile der Stellung und Form nach sorgfältig durchstudiert worden, und über alles dieses konnten mir die Künstler, konnte ich mir und ihnen Rechenschaft, ja sogar manchmal Rat erteilen. Kam es aber an die Färbung, so schien alles dem Zufall überlassen zu sein, dem Zufall der durch einen gewissen Geschmack, einen Geschmack der durch Gewohnheit, eine

Gewohnheit die durch Vorurteil, ein Vorurteil das durch Eigenheiten des Künstlers, des Kenners, des Liebhabers bestimmt wurde.” (Goethe, J. W., “Konfession des Verfassers”, in *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*, p. 254.)

- (7) “Der Maler hatte von jeher das Vorrecht, die Farbe zu handhaben.” (Goethe, J. W., *Zur Farbenlehre*, § 615.)
- (8) Goethe pretende dar expressão à história da cor, servindo-se dela, para sua reação ao mecanicismo de Newton, como de mais um instrumento, um conjunto de ensaios, uma soma prévia de experimentos. “Die Malerei beruht eigentlich auf der Mischung solcher spezifizierten, ja individualisierten Farbkörper und ihrer unendlich möglichen Verbindungen, welche allein durch das zarteste, geübteste Auge empfunden und unter dessen Urteil bewirkt werden können.” (Goethe, J. W., *Zur Farbenlehre*, § 554.)
- (9) Goethe considerava assim seu pensamento: *gegenständlich*, pretendendo com isso “daß mein Denken sich von den Gegenständen nicht sondere, (...) daß mein Anschauen selbst ein Denken, mein Denken ein Anschauen sei” (Goethe, J. W., “Bedeutende Fördernis durch ein geistreiches Wort” apud Schulte, Joachim, *Chor und Gestezt: Wittgenstein im Kontext*, p. 13).
- (10) “The reason of his exceedingly violent diatribe against Newton was more because the fundamental hypotheses in Newton’s theory seemed so absurd to him, than because he had anything cogent to urge against his experiments or conclusions. But Newton’s assumption that white light was composed of light of many colours seemed so absurd to Goethe, because he looked at it from his artistic standpoint which compelled him to seek all beauty and truth in direct terms of sensory perception.” (Helmholtz, Hermann von, *Treatise on Physiological Optics*, vol. II, p. 115.)
- (11) Goethe, J. W., *Zur Farbenlehre*, p. 315.
- (12) “Com leve oscilar de peso e contrapeso move-se a natureza e assim gera um aquém e um além, um em cima e um embaixo, um antes e um depois, por onde se condicionam todos os fenômenos que no espaço e no tempo nos aparecem.” (Goethe, J. W., *Zur Farbenlehre*, p. 316. Cf. também o §§ 696 e 739.)
- (13) Cf. Goethe, J. W., *Zur Farbenlehre*, § 744.
- (14) “Mit dem Blinden läßt sich nicht von der Farbe reden.” (Goethe, J. W., *Zur Farbenlehre*, p. 324.)

- (15) Cf. Goethe, J. W, *Zur Farbenlehre*, § 60. Goethe não chega contudo ao enunciado da complementaridade, quer em seu sentido físico, quer no sentido gramatical. Seu conceito de cores opostas ou evocadas (*entgegengesetzte* ou *geforderte Farben*) coincide com o de cores complementares tão-somente em sua extensão e nunca em sua compreensão, não sendo justificável que nos sirvamos da expressão ‘cor complementar’ para traduzir suas ocorrências. Não são complementares fisicamente, uma vez que não tendem em síntese aditiva ao branco nem em subtrativa ao preto. Para Goethe, convém lembrar, o branco não é um composto. Considerá-lo assim: eis a exata perversão newtoniana: “Denk an den Abscheu Goethes vor der Idee, Weiß sei zusammengesetzt. Was heißt hier “zusammengesetzt”? und was heißt hier “einfach”?” (Wittgenstein, Ludwig, *The Wittgenstein Papers*, vol. 35, MS 133, p. 32.) Tampouco seriam complementares no sentido gramatical de não descreverem juntas qualquer fragmento da experiência sensível, porquanto Goethe chega a admitir sua ocorrência simultânea em pontos de contato de manchas opostas, antecipando em mais de um século uma das tentativas de refutação da teoria dos canais oponentes (Cf. Goethe, J. W, *Zur Farbenlehre*, § 43).
- (16) Cf. Goethe, J. W, *Zur Farbenlehre*, § 708. À altura da redação de *Zur Farbenlehre*, a totalidade já equivalia à complementaridade tanto para um Rumford, para quem duas sombras coloridas só estariam em perfeita harmonia quando a mescla de suas colorações causasse a sensação do branco, como sobretudo para um Hassenfratz, que descreveu relações complementares com extraordinária precisão. Note-se que Goethe já tinha ciência nesse momento desses trabalhos. Cf. Roque, Georges, “Les Couleurs Complémentaires: un nouveau paradigme” A polaridade seria uma força cega da natureza que só a intensificação, outro princípio motor, poderia sublimar. Cf. Gusdorf, Georges, *Le Savoir Romantique de la Nature*, p. 84ss. Desse modo, a totalidade que o olho exige não é mais que lei física, não teria um critério exterior ao simples equilíbrio de forças, ou seja, a totalidade, o contraste harmônico, não dispõe de critério exterior à oposição física de que almeja diferenciar-se – um critério com que as cores acidentais passarão a alimentar novo paradigma na história da cor.
- (17) A mera harmonia como efeito da justaposição de cores opostas é tão gramatical quanto o repouso provocado pelo equilíbrio de forças, ou seja, é gramática alguma. O círculo cromático, determinação do olho, é assim por completo divorciado da linguagem e redutível a fatos empíricos. Goethe não compreendeu como Runge o problema; por isso, é Runge

que Wittgenstein acredita preparado para aceitar o verde como primária, se lhe tivesse sido mostrado o caminho da interdição gramatical.

- (18) Com isso, o cego para cores, digamos, o acianobléptico, o cego para o azul, longe de ter outra geometria, teria uma falta (um defeito) que pode por isso ser calculado e mesmo exposto. Uma psicologia apenas acidentalmente fisiológica descreveria as leis da natureza no olho, tornando-se a *Doutrina das Cores* torna-se uma descrição do visível e dos desvios do visível. É o que Wittgenstein já observava, em novembro de 1931: “Ich glaube, was Goethe eigentlich hat finden wollen, war keine physiologische sondern eine psychologische Theorie der Farben” (Wittgenstein, Ludwig, *Wiener Ausgabe*, vol. 4, p. 231; MS 112, p. 255).
- (19) Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Farben*, I, § 70. Cf. II, § 6 {16} – uma explicação para esta ordenação entre chaves encontra-se em nosso texto “Considerações sobre a Edição das *Bemerkungen über die Farben*”
- (20) “Nada é pois mais importante do que a formação de conceitos fictícios que nos ensinam a compreender os nossos próprios.” (Wittgenstein, Ludwig, *Vermischte Bemerkungen*, p. 555.)
- (21) A terapia concomitante, se não destrói a necessidade, afasta sua generalização, indicando as confusões a que conduz. Cf. Moreno, Arley R., *Wittgenstein através das Imagens*.
- (22) Goethe, J. W., *Zur Farbenlehre*, § 147.
- (23) A discussão da clareza do branco faz parte da terapia da suposição de um fundamento extralingüístico nessas abordagens “fenomenológicas” Várias proposições gramaticais relativas a cores podem servir a esse mesmo objetivo. Podemos destacar duas outras proposições, porque suficientemente representativas de um problema relativo ao equador, à horizontalidade do círculo (a afirmação da impossibilidade de um verde avermelhado), e de um problema relativo a seu eixo (a afirmação da impossibilidade de um branco transparente). O enunciado de Goethe enfoca também, e mesmo principalmente, a não-transparência essencial do branco.
- (24) Cf. Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Farben*, I, § 2; III, § 132; III, § 57.
- (25) Cf. Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Farben*, I, § 73; III, § 90. Falar do caráter é restringir-se a um uso. Aqui Goethe e Lichtenberg parecem coincidir na ilusão de uma conceitografia das cores, embora, por exemplo, contra qualquer expectativa, a cor de um olho injetado não

tem qualquer caráter, salvo em específicos contextos. Vale notar também que, ao contrapor os experimentos e vocabulário da Gestalt ao emprego limitado e indevidamente generalizado de um Goethe, Wittgenstein também reciprocamente está contrapondo o que funciona (e bem) *auf der Palette* à generalização de um modelo de descrição da experiência visual que, também ele, pretendeu cifrar (de um golpe e segundo certos exemplos tornados canônicos) toda a experiência do ver.

- (26) O fenômeno primordial situa o cientista como que na elevação máxima do empírico (Cf. Goethe, J. W., *Zur Farbenlehre*, § 720), nada podendo ser-lhe superior no mundo dos fenômenos e cada caso sendo dele passível de derivação. No caso da cor, tal fenômeno primordial seria: “Wir sehen auf der einen Seite das Licht, das Helle, auf der andern die Finsternis, das Dunkle; wir bringen die Trübe zwischen beide, und aus diesen Gegensätzen, mit Hülfe gedachter Vermittlung, entwickeln sich, gleichfalls in einem Gegensatz, die Farben, deuten aber alsbald, durch einen Wechselbezug, unmittelbar auf ein Gemeinsames wieder zurück” (Cf. Goethe, J. W., *Zur Farbenlehre*, § 175).
- (27) “Eis em uma tela uma mulher vestida de cetim branco; cobri o resto do quadro e olhai somente a vestimenta: esse cetim vos parecerá talvez sujo, fosco, pouco verdadeiro; mas restitui essa mulher ao lugar no qual está rodeada de objetos e, imediatamente, o cetim e sua cor retomarão seu efeito.” (Diderot, Denis, *Ensaio sobre a Pintura*, p. 50.)
- (28) Cf. Goethe, J. W. *Zur Farbenlehre*, §§ 573-575. Misturas fisiológicas, físicas ou químicas confirmam o fenômeno primordial, traduzem a mesma idéia, mostram todas o parentesco essencial da cor com o cinza, com esse representante da penumbra (Cf. Goethe, J. W., *Zur Farbenlehre*, § 259), sendo a perversão newtoniana uma transformação do simples em um composto e do composto em simples (Cf. Goethe, J. W., *Zur Farbenlehre*, § 176). Goethe trata, portanto, da mesma forma, a gama empírica e a gama estética, não distingue síntese aditiva de subtrativa, mistura aparente de real: todas escurecem, não produzem o branco ou não podem ser mais claras que o branco (Cf. Goethe, J. W., *Zur Farbenlehre*, §§ 558-559), pois mesmo a cor mais clara contém escuridão (Cf. Goethe, J. W., *Zur Farbenlehre*, § 699), sobretudo o azul, que sempre implica algo escuro, por sua afinidade com o preto (Cf. Goethe, J. W., *Zur Farbenlehre*, § 538 e § 778).
- (29) O cinza assim pode ser visto com o branco em certos contextos, mas, proíbe-o a lógica dos conceitos de cor, não será visto de modo algum como

branco, *caso sua variação de tons seja indicativa de profundidade ou transparência.*

- (30) Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Farben*, III, § 57. Enquanto Goethe, ao contrário, fixa o caráter da cor, até no limite de as tornar únicas em um quarto, de modo a derivar seus efeitos “morais” Eis como ensinaria alguma coisa ao decorador.
- (31) Cf. Goethe, J. W., *Zur Farbenlehre*, §§ 556 a 559.
- (32) Cf. Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, I, § 47. Vale também ter em conta, além de sua experiência de aquarelista, as considerações de Goethe sobre a superioridade da pintura que parte de um fundo branco, que é feita sobre uma base branca. Cf. Goethe, J. W., *Zur Farbenlehre*, §§ 902 a 910.
- (33) Vale a pena apresentá-lo com todas as suas variantes: “[/] As dificuldades que / encontramos ao refletir sobre a essência das cores // se sente ao refletir sobre a essência das cores // (às quais Goethe quis fazer frente com sua doutrina das cores), / encerram-se já em não termos / apenas um // um // conceito da igualdade cromática, mas sim vários deles, uns aos outros aparentados. // residem já na multiplicidade de aspectos de nosso conceito de igualdade cromática. // // encerram-se já na / multiplicidade // multiformidade // dos conceitos aparentados da igualdade cromática. / // encerram-se já na / multiplicidade // multiformidade // do // de nosso // conceito de igualdade cromática. //” (Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Farben*, III, § 251.)
- (34) Cf. Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Farben*, III, § 255.
- (35) Cf. Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Farben*, II, §§ 1-3 {11-13}.
- (36) Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Farben*, II, § 6 {16}.
- (37) Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Farben*, I, § 71. Cf. também III, §§ 125 e 126.
- (38) Em *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, § 218, Wittgenstein, após apresentar-nos a descrição goetheana das cores como sombras, comenta: “”Várias sombras dão juntas a luz.” – Esta proposição poderia quase aparecer como uma perversão infernal da verdade.”
- (39) Cf. Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Farben*, I, §§ 70-72; III, §§ 125-126. Uma proposição curiosa da *Farbenlehre*, que bem pode simular estatuto científico, é a representação de como veria o mundo um acianobléptico (cego para o azul). (Cf. a primeira lâmina da *Farbenlehre*,

in Goethe, J. W., *Die Tafeln zur Farbenlehre und deren Erklärung*, p. 9) Não estaríamos porém em situação aporética se pensássemos tal proposição como uma hipótese a ser submetida ao teste do mundo? Afinal, como descrever *do interior* outro universo cromático? A psicologia descreve o desvio, pode inclusive medi-lo, submeter a testes a acuidade visual ou o daltonismo. Entretanto, Goethe vai além. Exibe outra normalidade. Quem pode todavia decidir se vê ou não o mundo como ele nos propõe é o próprio cego para cores; mas, como comparar um “falso” quadro do mundo com um mundo “real” tal como os cegos para cores o vêem?

- (40) Cf. Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Farben*, III, § 89. A identidade do conceito de cor depende de técnicas de comparação, instala-se em certos jogos, sendo difícil aplicar o conceito de identidade de cor ao que vemos, não sendo claro por si o que deve ser aceito para comparação de tons de cores. O ver reporta-se a comportamentos específicos, envolvendo contudo um aspecto conceitual que não pode ser reduzido a relações causais nem assim à alçada da psicologia, preservando-se portanto como lídimo problema fenomenológico.
- (41) Cf. Goethe, J. W., *Zur Farbenlehre*, §§ 765-802.
- (42) Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Farben*, I, § 73.
- (43) Com isso, deixa de escrever para pintores por cometer o grande engano de julgá-los autoridades preferenciais por conta de um olho privilegiado, quando os pintores nos instruem melhor se compreendemos que sobre cores não aprendemos por olhar.
- (44) Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, I, § 950.
- (45) Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, § 654.
- (46) O círculo cromático deixa de cifrar fatos empíricos sobre o olho, como se fora sua determinação interna ou expressão de leis da natureza. “It [o círculo cromático, ou um modelo como o octaedro] is more properly seen as a graphic device for expressing certain of the logical relationships which hold between the colour concepts implicit in the languages human beings use in the language games constitutive of their day to day lives.” (Stock, Guy, “Review: *Remarks on Colour*” pp. 449-450.) Neste sentido, a cor não tem uma estrutura, não tem um caráter, ou melhor, as cores têm estrutura, não necessariamente única, se os jogos de linguagem com cores tecem relações internas.
- (47) Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Farben*, IV, §§ 5-7.

Referências Bibliográficas

- BORNHEIM, Gerd. “Filosofia do Romantismo”, in Guinsburg, J. (Org.), *O Romantismo*, São Paulo, Perspectiva, 1985, pp. 75-111.
- BRENTANO, Franz. *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*, Hamburg, Felix Meiner, 1979.
- DIDEROT, Denis. *Ensaio sobre a Pintura*, Campinas, Papirus, 1993.
- GOETHE, Johann W. *Zur Farbenlehre*, in *Goethes Werke*, vol. XIII, Hamburg, Christian Wegner Verlag, 1955.
- _____. *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*, in *Goethes Werke*, vol. XIV, Hamburg, Christian Wegner Verlag, 1955.
- _____. *Die Tafeln zur Farbenlehre und deren Erklärungen*, Frankfurt am Main, Insel, 1994.
- GUSDORF, Georges. *Le Savoir Romantique de la Nature*, Paris, Payot, 1985.
- HELMHOLTZ, Hermann von. *Treatise on Physiological Optics*, vol. II, New York, Dover, 1962.
- MORENO, Arley R. *Wittgenstein: através das Imagens*, Campinas, Ed. da UNICAMP, 1993.
- ROQUE, Georges. “Les Couleurs Complémentaires: un nouveau paradigme”, in *Revue d’histoire des sciences*, tomo XLVII- 3/4, 1994, pp. 405-433.
- SCHULTE, Joachim. *Chor und Gestezt: Wittgenstein im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.

STOCK, Guy. "Review: *Remarks on Colour*", in *Mind*, vol. LXXXIX, 1980, pp. 448-451.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *The Wittgenstein Papers*, vols. 35, 71, 75, 78 e 79 (MSS 133, 169, 173, 176 e 172), Ithaca, Cornell University Libraires, s.d.

_____. *Bemerkungen über die Farben/Anotações sobre as Cores*, Campinas, mimeo., 1998.

_____. *Werkausgabe*, 8 volumes, Frankfurt, Suhrkamp, 1984.

_____. *Philosophische Untersuchungen*, in Wittgenstein, Ludwig, *Werkausgabe*, vol. 1.

_____. *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, in Wittgenstein, Ludwig, *Werkausgabe*, vol. 7

_____. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, in Wittgenstein, Ludwig, *Werkausgabe*, vol. 7

_____. *Vermischte Bemerkungen*, in Wittgenstein, Ludwig, *Werkausgabe*, vol. 8.

_____. *Wiener Ausgabe*, vol. 4, New York/Wien, Springer-Verlag, 1995.

“‘p’ diz p”

João Vergílio Gallerani Cuter*

Meu objetivo neste pequeno artigo é bastante simples. De-sejo propor uma interpretação para um grupo de aforismos do **Tractatus** – os aforismos que vão de 5.54 a 5.5422. Trata-se, portanto, de um trabalho de exegese no sentido mais estrito, embora tenha conseqüências importantes para o entendimento do **Tractatus**, em particular, e da evolução da filosofia de Wittgenstein, em geral.

O leitor terá a oportunidade de perceber que oriento toda a leitura no sentido de dar um lugar preciso para o sujeito metafísico no interior dos pressupostos estritamente lógicos do **Tractatus**. A maneira mais direta de formular a questão que procuro responder seria a seguinte: por que Wittgenstein foi levado a reconhecer como sendo logicamente necessária a existência de um sujeito transcendental posto nos limites do mundo? Tentar responder a esta pergunta significa não tratar a mística do **Tractatus** como se fosse uma espécie de “efeito colateral” ou de “subproduto” de um núcleo duro de teses que dizem respeito às condições de possibilidade da linguagem em geral. Meu objetivo último será, pelo contrário, contar o sujeito metafísico **entre** aquelas condições de possibilidade.

Os aforismos iniciais desse grupo apresentam tópicos da filosofia contemporânea da linguagem que já se tornaram clássicos.

* Professor do Departamento de Filosofia da USP. E-mail: joavere@usp.br.

Não me deterei neles mais do que o necessário para trazê-los à lembrança do leitor. Em 5.54, Wittgenstein afirma o princípio da universalidade dos mecanismos verifuncionais de formação sentencial, que redundava, como é bem sabido, numa versão forte do princípio da extensionalidade. Se todo mecanismo de formação é verifuncional, então basta que duas proposições sejam materialmente equivalentes para que uma possa substituir a outra em qualquer contexto, *salva veritate*.

Descrições das chamadas “atitudes proposicionais” fornecem os clássicos candidatos a contra-exemplos. Para que funcionem como contra-exemplos, no entanto, é fundamental que estas descrições sejam encaradas como pondo um sujeito e um conteúdo proposicional em relação. Wittgenstein faz referência, em 5.541, à “moderna teoria do conhecimento” e cita Russell e Moore como representantes destacados dessas teorias nas quais “conteúdos proposicionais” aparecem como pólos possíveis de relações. Não se trata, é claro, do Moore que sairia em defesa do senso-comum, nem do Russell que sairia no enalço do atual rei da França. Trata-se, isto sim, do Moore que publica, no final do século passado, um artigo que exerceria enorme influência sobre o jovem Russell, especialmente nos capítulos iniciais dos **Principles of Mathematics**. É bem sabido o quanto esse Russell influenciado por Moore chegou a aproximar-se de teorias que, como as de Frege e as de Meinong, aceitavam a objetividade de conteúdos proposicionais falsos. É bem sabido, igualmente, que Russell passará a combater vigorosamente essas teorias a partir do artigo de 1905 sobre a denotação. É desse Russell, inimigo do primeiro, que Wittgenstein voltará a falar logo abaixo, no aforismo 5.5422.

A partir de 1905, a idéia de que em certas formas proposicionais da psicologia, tais como “A pensa p ”, tenhamos uma relação entre um sujeito e uma proposição passará a ser vista como absolutamente insustentável por Russell. Seu argumento principal é que, para sustentá-la, teríamos que admitir a existência de “falsi-

dades objetivas” já que é sempre possível que a proposição p em que A está pensando, ou em que A acredita, etc., seja uma proposição falsa. A ontologia de Meinong e de Moore (e do próprio Russell, inicialmente) não estava comprometida apenas com a existência de um atual rei da França, ou de um quadrado redondo, mas também com a objetividade de “não-fatos” (p. ex., que César tenha atravessado o Amazonas) e até mesmo de contradições – “ $p \& \sim p$ ”, afinal de contas, é uma sentença muito bem formada e deveria, como qualquer sentença, designar um certo “conteúdo”

Ao invés de analisar proposições como “A crê que p ” em termos de uma relação entre um “sujeito” e uma “proposição”, Russell passa a analisá-las em termos de uma relação múltipla entre o sujeito e os objetos designados por cada um dos nomes de que a sentença se compõe. Assim, “A crê que Sócrates é grego” poderia ser analisada como uma relação entre o sujeito A, o objeto Sócrates e a qualidade designada pela função proposicional “ x é grego”. Tanto o sujeito A, quanto objetos como Sócrates, quanto as funções proposicionais em geral introduzem problemas particulares, que Russell tentou resolver de diferentes modos em diferentes momentos. Não obstante tais diferenças, no entanto, a idéia básica da teoria sempre lhe pareceu correta: a proposição não pode ser um componente do juízo. Sentenças não designam coisa alguma. Em particular, não designam “proposições” ou “conteúdos proposicionais”

No manuscrito de 1913 sobre a teoria do conhecimento⁽¹⁾, assistimos a uma crise da teoria, crise em grande parte motivada pelas críticas de Wittgenstein⁽²⁾. É necessário, no entanto, compreender corretamente a natureza daquela crise e o teor dessas críticas. Os defeitos que Russell passa a ver na sua própria teoria (e para os quais busca uma solução desesperada no manuscrito) têm muito pouco a ver com os defeitos que Wittgenstein apontava – defeitos para os quais, aliás, as soluções buscadas no manuscrito são perfeitamente irrelevantes⁽³⁾

Do ponto de vista de Russel, o problema eram as relações assimétricas. Se

A crê que $f(a)$

deve ser vista como uma relação (ternária) entre o sujeito A, o objeto a e a função proposicional $f(x)$, então

A crê que $R(a,b)$

deve ser vista como uma relação (quaternária) entre o sujeito A, o objeto a , o objeto b e a relação $R(x,y)$, ou seja:

$C(A,a,b,R)$

Ora, de duas, uma: ou a relação de crença (“C”) é assimétrica, e neste caso crer que x é semelhante a y não terá como ser idêntico a crer que y é semelhante a x ; ou a relação de crença é simétrica, e crer que x é pai de y passa a ser idêntico a crer que y é pai de x . Para Russell, o problema era única e exclusivamente este. É para solucioná-lo que ele constrói o edifício barroco do manuscrito inacabado.

Do ponto de vista de Wittgenstein, o problema absolutamente não estava aí. As teorias do juízo de Russell, em suas diversas versões, incluindo aquela que é proposta no manuscrito, padeciam todas, a seu ver, de um mesmo defeito: elas não tornavam impossível (**logicamente** impossível) o juízo de um **contra-senso** (*Unsinn*). É isto o que Wittgenstein diz explicitamente em 5.5422 e é isto que ele vinha consistentemente dizendo desde o seu primeiro contato com a teoria de Russell. O problema, para Wittgenstein, não era o fato de a teoria de Russell não conseguir estabelecer uma distinção de sentido entre “Sócrates é professor de Platão” e “Platão é professor de Sócrates”. O problema é que ela não conseguiria distinguir entre o sentido expresso pela sentença “Sócrates é mortal” e um contra-senso puro e simples como “Mortalidade é Sócrates”, ou “O cinzeiro porta-caneta o livro” Por quê?

Devemos notar, em primeiro lugar, que, do ponto de vista de Russell, a crença não seria propriamente uma relação, mas uma família de relações. Vimos logo acima que ela seria uma relação ternária no caso de " $f(a)$ " e quaternária no caso de " $R(a,b)$ ". É fácil ver que ela deveria pertencer (na terminologia de Russell) a um "tipo lógico" no caso de uma função de indivíduos, como " $f(a)$ ", e a outro tipo lógico no caso de uma função de funções de indivíduos, como " $F(f)$ ". A hierarquia dos tipos deveria necessariamente se reproduzir ponto a ponto numa hierarquia de crenças.

Nada impede, porém, a existência de relações perfeitamente análogas a essas relações componentes da hierarquia das crenças, mas que estariam associadas, não a proposições, mas àquilo que, do ponto de vista da teoria dos tipos, seriam contra-sensos. A sentença " $C(S, \text{Sócrates}, \text{Mortalidade})$ " afirmaria a existência de uma certa relação entre o sujeito em questão, Sócrates e a Mortalidade; a sentença " $C^*(S, \text{Mortalidade}, \text{Sócrates})$ " afirmaria a existência de uma outra relação entre os mesmos elementos. A uma corresponderia a crença na mortalidade de Sócrates, à outra corresponderia a crença na socraticidade da Mortalidade. É logicamente impossível, no entanto, crer que a Mortalidade seja Sócrates. Deve ser logicamente impossível, diria Russell, atribuir um indivíduo a uma propriedade. A teoria do juízo de Russell, porém, em qualquer uma de suas versões, não torna isso logicamente impossível. A ocorrência de crenças em contra-sensos só poderia ser impedida por meio de convenções. Deveríamos convencionar que " $C(S, \text{Sócrates}, \text{Mortalidade})$ " expressa uma relação de crença, enquanto " $C^*(S, \text{Mortalidade}, \text{Sócrates})$ " não expressa. Nem mesmo a teoria dos tipos, porém, poderia inviabilizar o sentido da sentença " $C^*(S, \text{Mortalidade}, \text{Sócrates})$ ". Ela continuaria expressando um fato possível que nós, arbitrariamente, decidimos não considerar como sendo uma crença. A demarcação entre o que é logicamente possível (crer que Sócrates é mortal) e aquilo que logicamente não é possível (crer que a Mortalidade é Sócrates)

transformar-se-ia, na teoria do juízo de Russell, numa “questão de gosto”

Esta é a exigência que Wittgenstein está fazendo ao dizer que “a explicação correta da forma da proposição ‘A julga p ’ deve mostrar que é impossível julgar um contra-senso” (5.5422). É esta exigência que a teoria de Russel **não** satisfaz e é esta uma das exigências que a abordagem de Wittgenstein se compromete a satisfazer. A pergunta que devemos fazer, portanto, é a seguinte: por que seria logicamente impossível, do ponto de vista do **Tractatus**, que eu julgue um contra-senso?

A resposta é obviamente a teoria da figuração e, mais particularmente, a exigência que se faz ali de que haja uma identidade formal entre o pensamento e o fato possível que esse pensamento pretende afigurar. Pensamento e fato devem possuir a mesma “multiplicidade lógica”, ou seja, devem ser compostos pelo mesmo número de elementos, que, por sua vez, devem possuir possibilidades e impossibilidades combinatórias capazes de instaurar uma relação de isomorfismo entre os dois domínios. Será logicamente possível que o objeto a se combine ao objeto b no mundo, se (e **somente se**) for logicamente possível que o objeto associado ao objeto a no pensamento se combine no pensamento ao objeto associado ao objeto b . De uma certa forma, afirmar a impossibilidade lógica de julgar um contra-senso é simplesmente uma maneira abreviada de descrever a idéia central da teoria da figuração. Todo o **Tractatus** se assenta sobre um pressuposto que traduz essa impossibilidade.

Tão importante quanto notar a exigência do isomorfismo, porém, é notar a sua insuficiência. Não basta que um fato seja isomorfo a outro para que o primeiro seja uma figuração do segundo. Por que o segundo não seria, afinal, figuração do primeiro? Mais ainda, dados dois fatos dotados da mesma forma lógica, deve haver dois pensamentos dotados da mesma forma lógica figurando aqueles dois fatos. Se o mero isomorfismo fosse sufici-

ente para instaurar a figuração enquanto tal, estaria obviamente indeterminado qual fato é figurado por qual pensamento. Não é por outra razão que o **Tractatus** exige relações unidirecionais que associem os nomes aos objetos que eles nomeiam. São essas relações entre nomes e objetos que recebem o nome, ali, de “relações afigurantes” (*abbildende Beziehungen*).

Relações afigurantes são relações formais. Pressupostas pelo sentido proposicional, não podem ser objeto de nenhuma descrição. Se tentássemos **dizer** que o nome “a” designa o objeto *a*, deveríamos, para isso, utilizar o nome “a” designando o objeto *a*. Para que a suposta descrição **fizesse** sentido, aquilo que ela “diz” teria que ser “verdadeiro”, o que evidencia que não estamos, aqui, diante de uma possibilidade autêntica de “dizer” (verdadeira ou falsamente) o que quer que seja. Não posso **dizer** que “a” designa *a* e, exatamente por isso, não posso **dizer** que “p” diz *p*. Vejamos por quê.

Uma proposição (um pensamento) diz aquilo que diz por intermédio das relações afigurantes que projetam cada um de seus nomes em objetos do mundo. “Sócrates é mortal” só diz aquilo que diz porque, entre outras coisas, “Sócrates” designa Sócrates (e não Platão). Dizer aquilo que um pensamento diz envolveria, portanto, descrever aquilo que cada uma das partes desse pensamento designa, por um lado, e o modo pelo qual as partes desse pensamento estão relacionadas entre si. Envolveria, enfim, uma descrição das relações afigurantes que dão significado a cada um dos nomes do pensamento, e uma descrição da forma lógica que pensamento e fato devem ter em comum. Tanto relações afigurantes quanto formas lógicas, no entanto, estão postas na conta daquilo que a linguagem jamais seria capaz de dizer. Num sentido estrito, portanto, “‘p’ diz p” deve ser vista como um **contra-senso** (*Unsinn*) que tenta dizer aquilo que não pode ser dito. Toda e qualquer expressão verbal que envolver direta ou indiretamente a expressão “‘p’ diz p” será, pelos mesmos motivos, um contra-sen-

so. **Na medida**, portanto, em que as formas verbais “A acredita que *p*”, “A pensa *p*”, “A diz *p*”, etc. envolverem a expressão da relação de sentido entre linguagem e mundo, todas elas estarão colocadas no *index*. Todas elas estarão tentando expressar essa “coordenação de fatos por meio da coordenação (*Zuordnung*)⁽⁴⁾ de seus objetos” (5.542) que, segundo o **Tractatus**, é constitutiva do sentido proposicional e, por isso mesmo, inefável. **Na medida** em que essas formas verbais **não** envolverem a pseudoproposição “‘*p*’ diz *p*”, não haverá nada a objetar contra elas. Uma proposição como “George V crê que Scott é o autor de Waverley” poderá muito bem ser encarada como uma descrição dizendo respeito àqueles comportamentos que, se fossem exibidos por George V, nos fariam afirmar que ele acredita que Scott seja, de fato, o autor de Waverley. Nossa questão, portanto, pode ser posta nos seguintes termos: **em que medida**, segundo o **Tractatus**, formas verbais semelhantes a “A acredita que *p*” envolvem a pseudoproposição “‘*p*’ diz *p*”? A resposta que o aforismo 5.542 nos dá é a seguinte:

É claro que “A acredita que *p*” “A pensa *p*”, “A diz *p*” são da forma “‘*p*’ diz *p*”

Afirmar que todas essas expressões têm a mesma forma é afirmar que elas todas têm um núcleo em comum. **Esse núcleo, como já vimos, é indizível.** É ele que está, por assim dizer, “resumido” na expressão “‘*p*’ diz *p*” Afora esse núcleo, porém, essas expressões são diferentes em tudo, e tudo aquilo em que elas diferem diz respeito aos aspectos empíricos que me permitem, por um lado, distinguir uma afirmação de uma dúvida, uma crença de um mero pensamento, e, por outro lado, distinguir a crença de A da crença de B. Tudo aquilo que as torna diferentes, portanto, é (em princípio, pelo menos) perfeitamente dizível.

Devemos agora compreender por que o sujeito A, que aparece nas expressões “A acredita que *p*”, “A pensa *p*” e “A diz *p*”, é eliminado daquele “núcleo inefável” – “‘*p*’ diz *p*” – que todas essas expressões carregam consigo, tornando-as tão aptas, por isso, aos

mal-entendidos e contra-sensos da filosofia tradicional. Um dos motivos está insinuado no final do parágrafo anterior. Este sujeito seria parte do mundo – um fato entre outros. De que maneira poderíamos caracterizar o fato-sujeito, pouco importa. Importa apenas salientar que, assim como Wittgenstein não está excluindo a possibilidade de descrever o lado empírico das crenças, dúvidas, pensamentos, enunciações, etc., ele também não está excluindo a possibilidade de incorporar estes fatos à seqüência de fatos que associamos ao nome de uma pessoa. **Como** promover esta incorporação é algo que só a análise lógica da linguagem – a posteridade do **Tractatus**, portanto – poderá decidir. Dizer que ela é, em princípio, possível, é dizer que ela não está envolvida na constituição do sentido proposicional. É dizer, portanto, que, caso o sentido proposicional tenha um sujeito, esse sujeito não deve ser confundido com aquilo que, na linguagem cotidiana, aparece como o portador de um nome próprio. Se o sentido proposicional tiver um sujeito, ou, melhor dizendo, se a constituição do sentido pressupuser logicamente a existência de um sujeito, este sujeito pressuposto será necessariamente indescritível – não será um fato, nem poderá ser componente de um fato. Não estará no mundo, nem naquilo que dá ao mundo sua substância. Deverá estar “fora do mundo” e constituir, por assim dizer, os seus limites. O **Tractatus** afirma categoricamente a existência deste sujeito metafísico, e preocupa-se em distingui-lo cuidadosamente de qualquer “sujeito psicológico” que possamos identificar no interior do âmbito dos mundos e fatos possíveis.

É fácil mostrar que este sujeito metafísico não é um balagandã teórico, aposto ao final da obra em virtude de um devaneio injustificado.

Nada é, por sua própria natureza, nome de coisa nenhuma. Ponha-se aqui um objeto, ali um outro que possua as mesmas possibilidades combinatórias do primeiro. Na ausência de um **ato** nomeador, eles continuarão perfeitamente indiferentes um ao ou-

tro. A identidade formal, sozinha, como já vimos, nada pode, nada faz. Figurações não são coisas já feitas. São coisas que devemos **fazer**: “Wir **machen** uns Bilder der Tatsachen” (2.1). E nós **fazemos** uma figuração dotando um fato de relações com o mundo que, como ficou dito, não podem ser descritas. Fazer a figuração é projetar um fato no mundo, é ligar elementos do fato-figuração a elementos do mundo que, se estiverem concatenados, constituirão o fato que torna a figuração verdadeira. É promover (para utilizarmos mais uma vez a expressão literal do aforismo 5.542) aquela “coordenação de fatos por meio da coordenação de seus objetos” que transforma um objeto em nome e um fato em pensamento, fazendo, assim, com que um fato seja capaz de **dizer** um fato possível.

Produto de uma ação indizível, o sentido proposicional pressupõe um ator, um sujeito **transcendental**, no sentido mais rigoroso da palavra – um ator que esteja, a um só tempo, absolutamente **pressuposto** pelo âmbito do sentido e absolutamente **excluído** desse âmbito que, sem ele, não poderia ter se constituído. A função desse ator é, basicamente, uma função de **escolha**: ele deve determinar a qual objeto tal nome deve ser coordenado⁽⁵⁾. Sem esta escolha, nenhum sentido se constitui. Mas esta escolha, naturalmente, não poderia ser feita por George V, esse fato entre fatos, nem por nada que mereça qualquer título de cidadania no intercâmbio lingüístico. Só EU posso fazê-la – esse EU que é produtor de todo e qualquer sentido dessa linguagem que só EU entendo e que ninguém mais poderia entender. EU sou a fonte única e sem contraste de todos os sentidos. Só EU posso dotar sinais (em si mesmos mortos) de sentido, e isto inclui tanto as sentenças que eu ouço, quanto as sentenças que eu pronuncio, ou apenas imagino. Meu corpo certamente não está sozinho no mundo. EU, no entanto, estou logicamente sozinho, condenado a viver trancado fora desse mundo pelo qual meu corpo passeia.

A psicologia superficial de Russell pretendia encontrar **no mundo** um sujeito associado à produção do sentido, inescapavelmente presente nas análises que buscavam dizer o que significa crer numa proposição, compreender uma proposição, ou simplesmente associar um nome ao seu significado. Do ponto de vista da teoria da figuração, o que quer que eu encontre no mundo deve ser sempre um fato (um “complexo”, como dizia Russell), e nenhum fato poderia ser responsável pela produção do sentido. Uma alma composta seria um fato e, como todo fato, estaria dentro do mundo, perfeitamente descritível pela linguagem. Se por “alma”, no entanto, entendemos aquele sujeito transcendental que faz com que “p” diga *p*, então essa alma já não pode estar no mundo. “Uma alma composta”, diz o **Tractatus**, “não seria mais uma alma” (5.5421). Ela deve estar nos limites do mundo promovendo essa “coordenação de fatos por meio da coordenação de seus objetos” que, só ela, é capaz de constituir o sentido a que essa alma terá acesso solitário.

Notas

- (1) **Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript**, The Collected Papers of Bertrand Russell, vol 7. Routledge, Londres, 1984.
- (2) Cf. Pears, D. “The Relation between Wittgenstein’s Picture Theory of Propositions and Russel’s Theories of Judgement”, **Philosophical Review**, 86, 1977.
- (3) Isto não é compreendido por Pears no artigo citado acima.
- (4) O mesmo termo é utilizado para caracterizar as “relações afigurantes”: cf. 2.1514.
- (5) Não se deve esquecer que dois nomes podem perfeitamente ter a mesma forma lógica. A forma lógica do objeto nomeador seria incapaz de determinar **qual** objeto ele irá nomear. A capacidade de escolha (arbitrária, aleatória) entre alternativas possíveis é, portanto, inseparável desse sujeito transcendental. Ele é **livre**. A linguagem é fruto, assim de um casamento da liberdade mais radical (que não está submetida a nenhum tipo de constrangimento empírico) e a necessidade mais radical (que transcende toda e qualquer “necessidade” física).

SUMÁRIO

- 5 Sobre a Eliminação da Metafísica
por meio da Análise Lógica
da Linguagem de Carnap
P.M.S. HACKER
- 37 O paradoxo de Goethe
JOÃO CARLOS SALLES PIRES DA SILVA
- 57 “p’ diz p”
JOÃO VERGÍLIO GALLERANI CUTER