

Transcendentalidade, mundo e certeza em Kant e Wittgenstein

[Transcendentality, world and certainty in Kant and Wittgenstein]

Nuria Sánchez Madrid*

Universidad Complutense de Madrid (Madrid/Espanha)

«Tout un nuage de philosophie condensé dans une goutte de grammaire»
(I. Bachmann, *Le dicible e l'indicible*, Ypsilon Éditions, 2016, trad. M. Cohen-Halimi)

Gostaria de começar este trabalho sobre a noção de transcendentalidade rastreável na obra de Wittgenstein e Kant dirigindo a atenção dos leitores para um gesto. Um gesto de construção lógica no caso do primeiro, ciente da sua capacidade e potência, no qual pode ainda se entrever a projeção mental usual num engenheiro, e um gesto de espanto no caso do segundo, de admiração renovada pela existência de um princípio desejado pelo entendimento e graciosamente fornecido pelo Juízo. Percebo também na obsessão de Wittgenstein para obter uma linguagem que estabeleça rigorosamente e de maneira inequívoca os seus próprios limites uma certa impaciência do transcendental que recebe como resposta o demorado ritmo da procura kantiana de princípios encarregada de levar paz à visão que o filósofo natural tem com respeito à natureza, com antecedência ao descobrimento desses princípios. O artigo seguirá a seguinte estrutura. Em primeiro lugar, tentarei delimitar o lugar ocupado pela *tautologia* —real, como é o caso de Wittgenstein,

* E-mail: nuriasma@ucm.es. O presente texto pertence à pesquisa desenvolvida no seio dos projetos *Naturaleza humana y comunidad (III)*. ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre? (FFI2013-46815-P) e *Retóricas del Clasicismo. Los puntos de vista (contextos, premisas, mentalidades)* (FFI2013-41410-P), concedidos pelo Ministério de Cultura do Governo da Espanha. Uma primeira versão do trabalho foi apresentada numa conferência ditada sob gentil convite do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto em maio de 2016. Agradeço muito as observações que me foram fornecidas nessa ocasião pelos colegas Paulo Tunhas e Sofia Miguens. Agradeço também a revisão linguística do texto realizada pelo colega Joel T. Klein.

ou meramente aparente e retórica, como acontece em Kant— com respeito aos fundamentos da lógica para os dois pensadores, frisando especialmente a diferente emergência do sentimento neles. Em segundo lugar, apresentarei uma leitura sobre a função reservada nos dois projetos de pensamento à estética e às formas mais variáveis da natureza. Finalmente, indicarei algumas conclusões sobre a diferente maneira de colocar o sentido da transcendentalidade do pensamento e da reflexão a partir de uma orientação lógico-matemática ou acroamática, tendo em conta que para à última a discursividade é uma exigência *sine qua non* para a emergência do sentido. Considero que a combinação destas duas leituras do transcendental poderiam abrir novas dimensões no estudo de um método que tem produzido uma longa tradição no âmbito da filosofia e que quase poderíamos associar com uma maneira de entender o exercício filosófico e de obter consciência do que estamos a fazer quando procuramos e geramos conceitos.

1. A tautologia se diz de muitas maneiras

Tenho a impressão de que um bom ponto de partida para um diálogo entre Kant e Wittgenstein poderia se encontrar na noção de tautologia, termo que ocorre, por exemplo, com uma força singular para expressar a inicial impressão kantiana na *Primeira Introdução da Crítica do Juízo* de que o princípio transcendental de conformidade a fim seria uma mera repetição do já manifestado pelos princípios transcendentais do entendimento. A leitura do trecho do texto que acho mais esclarecedor a respeito poderá nos oferecer indicações essenciais para proceder na abertura do diálogo anunciado:

Esse princípio não tem, à primeira vista, o aspeto de uma proposição sintética e transcendental, mas antes parece ser tautológico e pertencer à mera lógica. Pois esta ensina como se pode comparar uma representação dada com outras e, extraindo aquilo que ela tem em comum com representações diferentes, como uma característica para uso universal, fazer um conceito. Só que quanto a saber se a natureza, para cada objeto, indicou muitos outros objetos de comparação que tenham com ele algo em comum na forma, sobre isto ela nada ensina; pelo contrário, essa condição de possibilidade de aplicação da lógica à natureza é um princípio da representação da natureza como um sistema para nosso Juízo. (Kant, EEKU, § V, AA 20: 211)¹

¹ Vd. sobre as consequências epistemológicas da *Primeira Introdução da Crítica do Juízo* (=EEKU) o estudo introdutório à minha edição espanhola do texto (Sánchez Madrid, 2013). As citações da EEKU seguem a versão portuguesa contida na bibliografia final.

Kant nos diz assim que a lógica abriga muitas camadas no seu interior, quer dizer, que a lógica não é um espaço completamente transparente nem mostra tudo o que ela pode prever com antecedência à experiência. Se conferirmos o excerto acima com a afirmação do *Tractatus*, segundo a qual todas as proposições da lógica ficariam situadas no mesmo nível e têm idêntico valor (6.4), teríamos que negar a validade da indicação kantiana, mais atenta ao progresso antropológico nas operações de conhecimento ou, se se preferir, ao contexto de descobrimento do que ao contexto de explicação. Kant mantém a autoridade de uma sentença de herança aristotélica que com certeza não teria gostado do espírito quase spinozista de Wittgenstein. Essa sentença sustenta que os fundamentos mais profundos da nossa experiência se mantêm sempre obscuros para a nossa percepção mais imediata, de maneira que somente uma reflexão específica poderia descobri-los. Frente a aparente tautologia, produto das aparências produzidas pelo encontro da finitude humana com as estruturas de sentido mais abstratas, a noção wittgensteiniana da tautologia aparece como resultado do próprio auto-esclarecimento dos signos da linguagem lógica. Num primeiro passo, à altura das proposições do *Tractatus* que começam com a de número quatro, a tautologia e o seu contrário, quer dizer, a contradição, marcam o limite das figuras que a linguagem pode projetar sobre o mundo capturando o sentido dele. A imagem escolhida para descrever a função destes limites da linguagem lógica é o ponto do qual parte uma flecha:

4.461 A proposição mostra o que diz, a tautologia e a contradição que não dizem nada.

A tautologia não possui condições de verdade pois é verdadeira sob qualquer condição; a contradição sob nenhuma condição é verdadeira.

A tautologia e a contradição são vazias de sentido.

(Como o ponto de onde duas flechas partem em direções opostas.)
(Wittgenstein, 1968, 87)²

Num segundo passo do *Tractatus* acede-se à natureza quase mecânica da tautologia, comparada novamente, esta vez com uma analogia aritmética, ao número 0 que permite realizar as operações desta ciência. Em quanto plenitude hiperbólica de todas as referências, a tautologia acaba por não poder se referir especificamente a coisa

² As citações do *Tractatus* seguem a versão portuguesa de J.A., Giannotti, contida na bibliografia final. Nos casos em que a versão das obras deste autor estiver em castelhano, a tradução é sempre minha.

nenhuma em concreto. Simplesmente delimita tudo o que se deixa dizer com sentido. A tautologia admite assim qualquer coisa, sempre que a possibilidade da coisa respeite as condições do sentido, enquanto que a contradição expulsa do discurso aquelas proposições que não seguem as regras de construção proposicional. Porém, delimita a fronteira que coincide com a demarcação do sentido possível para as proposições que o sujeito pode construir:

4.4611 A tautologia e a contradição não são, porém, sem sentido [*sinnlos*]; pertencem ao simbolismo do mesmo modo que "0" pertence ao simbolismo da aritmética.

4.462 A tautologia e a contradição não são figurações da realidade. Não representam nenhuma situação possível, porquanto aquela permite todas as situações possíveis, esta, nenhuma.

4.463 Na tautologia as condições de concordância com o mundo — as relações representativas — cancelam-se umas às outras, pois não se põem em relação representativa com a realidade. (Wittgenstein, 1968, 87)

Um pouco antes das proposições mencionadas, Wittgenstein salienta que tautologia e contradição, em quanto são casos limites da união dos signos, podem se considerar como a dissolução deles (4.466), numa espécie de eutanásia signica que ao mesmo tempo completa a função que eles exercem nas proposições. E toda proposição pode ser levada até o horizonte tautológico, quer dizer até a sua desapareição, resultado da compreensão do conteúdo, pois como é bem sabido — tenhamos na mente a imagem da escada que se volta prescindível uma vez usada — compreender equivale para Wittgenstein a distinguir entre o instrumento e o alvo do sujeito. Desse modo, o processo autônomo da operação lógica, que produz o conteúdo do qual precisa — “Caso as proposições elementares estejam dadas, já nos estão dadas *todas* as proposições elementares” (5.524) — esclarece pelo uso mesmo atribuído aos signos o que a pesquisa do significado, com a sua tendência metalógica, não seria capaz de manifestar. Pelo contrário, uma leitura não pragmática, mas semântica da operatividade da lógica conduziria decididamente ao erro aos olhos de um Wittgenstein que já na época do *Tractatus* mostra uma clara simpatia pela saúde que o mero uso introduz na nossa concepção do que são a linguagem e o pensamento. Amiúde Wittgenstein faz menção ao que chama de “princípio de Ockham”, uma de cujas formulações no *Tractatus* é a de que um signo sem uso próprio careceria de sentido. “Unidades de signos *desnecessárias* nada designam”, lemos na proposição 5.47321, que pode ser conferida com a 3.328. O significado dos signos equivale — afirma Wittgenstein — ao

cumprimento de um fim [*einen Zweck zu erfüllen*] (*ibid.*). Na conferência sobre ética que Wittgenstein ministrou em Cambridge no 17 de novembro de 1924, lê-se que a carência de sentido de algumas expressões seria o único caminho aberto para compreendê-las corretamente:

Vejo agora que estas expressões carentes de sentido não careciam de sentido por não ter ainda achado as expressões corretas, mas era justamente a falta de sentido delas o que constituía a sua verdadeira essência. Pois a única coisa que eu pretendia com ela era precisamente ir além do mundo, o que é a mesma coisa do que ir além da linguagem significativa. O meu único alvo —e creio que o de todos aqueles que tentaram alguma vez de escrever ou de falar de ética³ ou de religião— era arremeter contra os limites da linguagem. Este arremeter contra as paredes da nossa gaiola é perfeita e absolutamente uma ação desesperançada. (Wittgenstein, 1988b, 43)

O órgão da lógica estabelece assim uns limites insuperáveis para as proposições que possam se articular com o fim de se referir ao mundo, de maneira que a experiência de se enfrentar à mera presença do limite produzirá ressonâncias afetivas bem eloquentes no ânimo do sujeito-operador do campo lógico onde mora o sentido. A posição de Wittgenstein com respeito ao conhecimento do mundo deixará um espaço próprio ao que chamará de “intuições a priori” com que os físicos (Aristóteles, Newton, Einstein) tentam representar o complexo conteúdo do mundo. Certamente as descrições que os físicos fazem da natureza não procede por meio de signos como seria o caso da lógica, mas por meio de redes mais grossas ou mais finas, que determinam as construções do sentido físico do mundo. Aparece aqui uma liberdade — especialmente do ponto de vista estético— que não se dá no caso da lógica, como se a lógica, bem ciente do seu poder, deixara uma margem de liberdade em mãos da perspectiva que o cientista adota com respeito ao mundo como uma totalidade de factos:

6.341. A mecânica newtoniana, por exemplo, conduz a descrição do universo a uma forma unificada. Tomemos uma superfície branca e sobre ela manchas pretas irregulares. Dizemos então: seja qual for a figuração que faço, sempre posso aproximar-me quanto quiser de sua descrição, se cubro a superfície com uma rede quadriculada suficientemente fina de modo a poder dizer de cada quadrado se é branco ou preto. Conduzi dessa maneira a descrição da superfície a uma forma unificada. Essa forma é

³ Vd. Sanfélix (2008, p. 17): “Lo místico no es ninguna remota región a la que accedamos a través de un extraño trance. Es, más bien, una forma de instalarse en este mundo; una forma que, pase lo que pase, lo encuentra bueno, bello y, en última instancia, sagrado. Si la lógica muestra las condiciones de inteligibilidad de este mundo (o de cualquier otro), la ética muestra las condiciones de su aceptabilidad”.

qualquer, pois teria empregado com o mesmo sucesso uma rede feita em triângulos ou em hexágonos. É possível que a descrição com auxílio de uma rede em triângulos fosse mais simples, isto é, com uma grossa rede em triângulos poderíamos ter obtido uma descrição mais precisa das manchas do que com outra mais fina e quadriculada (ou vice-versa), e assim por diante. Às diversas redes correspondem diversos sistemas de descrever o mundo. A mecânica determina uma forma de descrição do mundo, pois diz: todas as proposições da descrição do mundo devem ser obtidas de um número de proposições dadas — os axiomas mecânicos — segundo um modo dado. Com isto provê as pedras para a construção do edifício científico, dizendo: sejam quais forem os edifícios que pretendas levantar, deves construí-los com estas e apenas estas pedras. (Wittgenstein, 1968, 122-123)

Novamente, no caso da física, a operatividade das redes e os elementos que elas tomam como base nos indicam como é que temos que construir a nossa ideia do mundo. De facto, o sucessivo lançamento de redes à diversidade mundana que nos rodeia conforma diversas mitologias, quer dizer, o nome associado por Wittgenstein nas observações sobre a certeza dos anos 50 (vd. especialmente as observações 96-98) com as construções principais que nos permitem manter uma relação com o mundo externo e os outros e representativas do que chamamos de sentido comum.⁴ Uma maneira bem diferente de colocar o sentido do mundo externo na sua complexidade material aparece claramente exposto nas duas introduções à *Crítica do Juízo*, onde fala-se de uma pressuposição do Juízo como responsável da sistematização dos conhecimentos que o sujeito vai acumulando. É verdade que tal pressuposição poderia considerar-se próxima às sentenças citadas por Wittgenstein no *Tractatus* como exemplos de “intuições ou visualizações a priori” (6.34), quer dizer “o princípio de razão suficiente, o de continuidade na natureza, o do mínimo esforço na natureza, etc., etc.”. Porém, o princípio que toma forma na terceira *Crítica* luta —como vimos— com a redução a uma evidencia de carácter tautológico:

[Q]ue a natureza em suas leis meramente formais (pelas quais ela é objeto da experiência em geral) se oriente segundo nosso entendimento, pode-se bem compreender, mas, quanto às leis particulares, sua diversidade e heterogeneidade, ela é livre de todas as restrições de nossa faculdade-de-

⁴ Vd. Gil (2000, p. 271): “[La conviction] ne relève pas de l’idée cartésienne, elle est un effet épistémique des pratiques cognitives et de la sédimentation des “images du monde”. Wittgenstein désigne par ce terme les systèmes non thématiques de représentations qui forment la strate première de la pensée. Les images du monde —telles que la vérité des choses et de mon corps, l’existence d’un ordre du temps et d’un passé, la réalité de la Terre, la science dans son ensemble— font l’objet de croyances fondamentales et indéracinables. Elles s’inscrivent dans l’histoire naturelle et dans l’histoire humaine, se transmettent et s’apprennent par d’autres pratiques”.

conhecimento legisladora, e é uma mera pressuposição do Juízo, em função de seu próprio uso, para remontar do particular-empírico sempre ao mais universal igualmente empírico, em vista da unificação de leis empíricas, que fundamental aquele princípio. Tampouco se pode cobrar um tal princípio da experiência, porque somente sob a pressuposição do mesmo é possível instituir experiências de modo sistemático. (Kant, EEKU, § IV, AA 20: 211)

A diferença com o estabelecido como lei fundamental da concepção figural da linguagem no *Tractatus* evidencia-se especialmente no interesse kantiano em converter em discurso o como, quer dizer, a modalidade que nos permite representar o fundamento reflexivo de toda representação, cuja base mostra-se perante o medo e a surpresa e, sobretudo, frente à possível falha e consequente crise do trabalho conceitual. Um dos resultados principais da *Primeira Introdução da Crítica do Juízo* confirma que há uma linguagem consistente em figurar a nossa figuração na natureza e as suas formas mais empíricas e particulares, quer dizer uma espécie de metalinguagem reflexionante que sustenta o que consideramos conhecimento.⁵ As seguintes proposições do *Tractatus* alertariam necessariamente frente ao excesso cometido por um texto como o que acabamos de ler de Kant:

2.172 Sua forma de afiguração, contudo, a figuração não pode afigurar; apenas a exhibe.

2.173 A figuração representa seu objeto de fora (seu ponto de vista é sua forma de representação), por isso a figuração representa seu objeto correta ou falsamente.

2.174 A figuração não pode, porém, colocar-se fora de sua forma de representação. (Wittgenstein, 1968, 60)

Ao impedir que a forma possa figurar a si própria Wittgenstein insiste na conveniência de atentar para e favorecer a mimese da técnica no âmbito do pensamento e da reflexão conceitual. Em realidade, parece nos convidar para transformar o ritmo abstrativo do pensamento na sequencia dos passos dos quais precisa qualquer produção. A humanidade teria se desorientado com frequência vítima do imaginário que o significado leva consigo, em vez de fazer sua a sentença de inspiração ockhameana que considera desnecessário qualquer signo que não estiver acompanhado de um uso inequívoco (5.4732-5.47321). Com esse gesto, Wittgenstein consegue consolidar o processo de naturalização do limite que lhe levará a afirmar que “*Os limites de minha linguagem*

⁵ Mais considerações sobre as bases reflexivas da teoria em Kant encontrar-se-ão no meu livro (Sánchez Madrid, 2016).

denotam os limites de meu mundo” (5.6), de modo que a conclusiva convergência de vida e mundo — eu sou o que é o meu mundo — acaba expressando finalmente a única consequência possível a lógica. “*Nós* não exprimimos o que queremos com a ajuda de signos, mas que a natureza dos signos naturalmente necessários, na lógica, asserta-se a si própria” (6.124). A lógica figurativa expõe como restrições o que o filósofo atento à lógica interpretará facilmente como o mandato fáctico desta ciência, com certeza a mais autoconsistente, até o extremo de não precisar formular as suas ordens sob o aspeto de axiomas e princípios derivados. Como lemos na proposição 6.127: “Todas as proposições da lógica são equiponderantes, não existem entre elas princípios essenciais e proposições derivadas”. É bem conhecida a insatisfação que Wittgenstein sente com respeito à axiomática procurada por Russell e Whitehead nos *Principia mathematica*.

Frente à naturalização do sentido perseguido por Wittgenstein, o espaço de figuração procurado pelo filósofo transcendental kantiano traz consigo uma espécie de valorização epistemológica da distração, pela qual nós, os seres humanos, nos deixamos levar com muita facilidade. Essa capacidade para nos afastar do fundamento nos define como seres humanos, quer dizer, é um signo da nossa finitude e nos impede não poucas vezes tomar consciência das instâncias transcendentais que poderiam estar ativas —sem estarmos cientes do processo— enquanto conhecemos e analisamos as propriedades dos entes. O encontro kantiano com o princípio transcendental de finalidade, chave para a continuidade entre as palavras e as coisas pertence a um processo de descobrimento semelhante. Kant quase sublinha que as crianças e os poetas são mais sensíveis aos efeitos do sentido comum do que os pensadores profissionais, com o qual põe de manifesto que a visão sobre a lógica não é a mesma em todas as fases da existência. Ninguém como Poe descreveu o acontecimento kantiano da saída da distração originária na qual todos nós ficamos já comodamente instalados. O princípio de conformidade a fim entre os nossos conceitos e as formas da natureza devia emergir justamente no momento em que a nossa atenção se desloca dos *topoi* conhecidos demais para se ocupar do que está acima ou a baixo do que habitualmente chamamos de astúcia ou inteligência. Sugiro ler uma passagem de “A carta roubada” para esclarecer a disposição com respeito ao limite na qual se encontra o sujeito transcendental kantiano:

E, se o delegado e toda a sua corte têm cometido tantos enganos, isso se deve, primeiro, a uma falha nessa identificação e, segundo, a uma apreciação inexata, ou melhor, a uma não apreciação da inteligência daqueles com quem se metem. Consideram engenhosas apenas as suas

próprias *idéias* e, ao procurar alguma coisa que se ache escondida, não pensam senão nos meios que eles próprios teriam empregado para escondê-la. Estão certos apenas num ponto: naquele em que sua engenhosidade representa fielmente a da *massa*; mas, quando a astúcia do mal-feitor é diferente da deles, o malfeitor, naturalmente, os engana. Isso sempre acontece quando a astúcia deste último está acima da deles e, muito frequentemente, quando está abaixo. (Poe, 2005, 537)

O interessado na transcendentalidade teria assim de tentar caminhar por regiões que encontram-se a baixo ou a cima —seguindo a Poe— do habitualmente identificado e conhecido, propiciando o encontro com o acontecimento mais expressivo do que significa o sentido. Para isso será preciso descobrir as forças que circulam no interior da necessidade lógica e identificar o seu alcance expressivo, uma operação que o jovem Adorno identificou com força como uma das virtudes poéticas, por assim dizer, do em geral sóbrio texto da Crítica kantiana:

Sem o ter advertido, graças a Kracauer cobrei consciência pela primeira vez da expressão em filosofia: dizer o que surge à consciência. O momento contrário a este, o da necessidade lógica, o da coação objetiva no pensamento, passou a um segundo plano. [...] Eu descobri que de todas as tensões que animam a filosofia, a central seja talvez a que media entre expressão e necessidade lógica. (Adorno, 2003, 389)

A necessidade lógica não permitiria que outros interesses, diferentes dos operacionais compareçam na superfície das proposições e do discurso todo, mas a distração com respeito aos passos que a operatividade lógica requer abriria passo à novos princípios, dotados de uma maior força hermenêutica e depositários dos modos de sentir que não podemos desvincular na nossa experiência da natureza, onde segundo Kant procuramos a proporção, a conveniência e a unidade, afastando-nos sempre que pudermos de horizontes estridentes e próximos a um caos no qual as nossas representações não seriam capazes de nos ajudar a sobreviver, mantendo assim viva a esperança do sentido.

2. A estética e a sentimentalidade da lógica

O progresso da leitura no *Tractatus* persegue manter sob um inflexível controle as impressões emocionais produzidas pelo contato com os instrumentos de desenvolvimento da lógica. Nesse sentido, por exemplo a proposição 4.1213 manifesta que quando tudo parece proceder corretamente na nossa linguagem simbólica experimentamos o sentimento de ficar em posse de uma concepção lógica correta. O mais chamativo do fenômeno seria a presença de um sentimento quando tudo parecia apontar para a desaparecimento do mesmo, o qual nos leva a reflexões

de Wittgenstein de natureza tão spinozista como a que permite salientar que “vive eternamente quem vive no presente” (6.4311), ficando esse *nunc stans* especialmente representado pelo desenvolvimento sem obstáculos das relações formais entre signos lógicos. Como vimos na primeira secção, tal experiência sentimental não deveria ser considerada como uma espécie de saída da realidade mais mundana. Pelo contrário, o domínio da lógica, com o conseguinte enfraquecimento da psicologia, tem de se reconhecer que atravessa o mundo todo: Wittgenstein não duvida para a reconhecer nos âmbitos mais objetivos e humildes por quotidianos. Essa descida da lógica ao mais concreto é aconselhada nas *Investigações filosóficas*:

§ 97. O pensamento fica rodeado por uma auréola. A sua essência, a lógica, apresenta uma ordem e precisamente a ordem *a priori* do mundo, quer dizer, a ordem das *possibilidades* que têm de ser comuns ao mundo e ao pensamento. Mas esta ordem, ao que parece, tem de ser *sumamente* simples. É *anterior* a toda experiência; tem de atravessar toda a experiência, não pode levar aderida nenhuma opacidade ou insegurança empírica. Tem de ser dum cristal puríssimo. Mas este cristal não aparece como uma abstração, mas como algo concreto, até como o mais concreto e em certo modo o *mais duro*. (Wittgenstein, 1988a, 117)

Se o sentimento de plenitude, que Wittgenstein não duvidará em conectar com a consciência do poder lógico que atravessa o mundo todo, reconcilia a finitude com uma força que até chega a explicar qualquer imaginação humana — no fundo toda percepção possui uma descrição lógica na altura do *Tractatus* —, as descrições kantianas do princípio que nos permite compreender como a natureza especifica ela própria as suas formas de maneira conveniente para um sistema lógico confinam com a inquietude. Nelas o sujeito se sente quase agraciado por um dono benfazejo que nos faz sentir aligeirados de uma necessidade e até “regozijarmos ante um acaso favorável às nossas intenções, quando encontramos uma tal unidade sistemática sob simples leis empíricas” (I. Kant, *KU, Einl.*, § V, AA 05: 184). E quando esse prazer já não for percebido, podemos ter a certeza de que ele ficará sepultado sob mantos de normalidade e hábitos determinantes quase automáticos.⁶ Porém, sempre será viável recuperar a sensibilidade para tal prazer, apenas precisaremos tempo, atenção e meditação sobre as operações implicadas no simples fato de falarmos:

De fato, não encontramos em nós o mínimo efeito sobre o sentimento do prazer, resultante do encontro das percepções com as leis, segundo conceitos da natureza universais (as categorias) e não podemos encontrar,

⁶ Sobre esta questão poderá ler-se com proveito o trabalho de Nuzzo (2014, pp. 88-107).

porque o entendimento procede nesse caso sem intenção e necessariamente, em função da sua natureza. [...] Na verdade nós já não pressentimos mais qualquer prazer notável ao apreendermos a natureza e a sua unidade da divisão em gêneros e espécies, coisa mediante a qual apenas são possíveis conceitos empíricos, pelos quais a conhecemos segundo as suas leis particulares. Mas certamente esse prazer já existiu noutros tempos e somente porque a experiência mais comum não seria possível sem ele, foi-se gradualmente misturando com o mero conhecimento, sem se tornar mais especialmente notado. (Kant, KU, *Einl.*, § VI, AA 05: 187)

O prazer frisado pelo texto da *Einleitung* da *Crítica do Juízo* não poderia resultar do simples efeito de imposição das relações e formas lógicas, diferenciadas umas de outras nas operações, mas da certeza transcendental de que a reflexão não encontrará obstáculos insuperáveis ao lidar com as formas naturais. A indicação de um prazer que teria existido desde tempos imemoriais exige ao leitor olhar para um princípio chave na edificação do transcendental, deixando a um lado as seguranças que aguardam no sujeito como uma segunda natureza. A indicação kantiana de que o nosso primeiro contato com o mundo teria produzido um prazer que o ser humano singular —mas não a humanidade toda— teria esquecido, poderia ser conferido com uma proposição do *Tractatus* onde a falta de importância do singular enfrenta-se à preexistência da possibilidade da designação [*Bezeichnungsweise*]. Wittgenstein coloca desde a univocidade dos sentidos do ser a questão da novidade e do acontecimento, pois cada abertura [*Aufschluss*] sobre a essência do mundo confirma que se trata do efeito do domínio que a lógica possui sobre o mundo. A leitura do trecho ajudará a avaliar o tom kantiano que atravessa a proposição:

3.3421 Um modo particular de designação pode ser desimportante, mas é sempre importante que seja um modo possível de designação. Esta é a situação na filosofia em geral: o singular se manifesta repetidamente como desimportante, mas a possibilidade de cada singular nos dá uma abertura [*Aufschluss*] sobre a essência do mundo. (Wittgenstein, 1968, 69).⁷

⁷ Considero um excelente comentário, em chave platônica e kantiana, da passagem citada do *Tractatus* o seguinte capítulo de Ledesma (2008, pp. 155-188, especialmente p. 172-173): “Este camino que parte de lo singular y arbitrario, de lo que en cada caso es ya dado, para remontarse a su posibilidad y retornar a lo singular mismo, que de ese modo se vuelve manifestación del mundo y de lo no arbitrario, no tiene nada de nuevo: “así es como, en efecto, suceden las cosas en filosofía”. Este camino no es otra cosa que lo que kantianamente suele llamarse método trascendental con el que ya se habían encontrado Platón y Aristóteles, cada cual a su manera. Y, al igual que ellos, Wittgenstein entiende que la tarea de la filosofía consiste en el recorrido de dicho camino, que pasa necesariamente por la lógica, es decir, por poner de manifiesto «el armazón del mundo” (6.124)).

A falta de importância do singular comunica-nos a importância decisiva da forma lógica, que abrange toda a riqueza do mundo por meio de manipulações e artifícios que despregam “uma rede infinitamente fina” (5.511), a qual acaba por formar “um grande espelho” (ibid.). Assim, o *Como* [*Wie*] mostra-se como radicalmente anterior ao *Que* [*Was*] (5.5521), sem que porém a lógica e o mundo estabeleçam um autêntico diálogo, pois que “*algo é assim*” (ibid.) seria o único dado imprescindível para se convencer da consistência de um *Sachverhalt*. O *Was* torna-se uma realidade sutil, quer dizer, a rede mediante a qual a lógica reflete o sentido do mundo, não como uma *Lehre*, mas como um *Spiegelbild* dele, capacidade que permite chamá-la de transcendental (6.13). O alvo da insistência da *Crítica do Juízo* para descobrir o primeiro fundamento [*erste Grundlage*] da objetividade procurava um resultado semelhante, mas nele a antropologia desempenhava uma função determinante. Em efeito, as disposições de ânimo do sujeito — medo, satisfação, expectativas epistemológicas — desenhavam um horizonte transcendental que completa a imagem do verdadeiro e expõe também os caminhos pelos quais a nossa natureza se liberou da ameaça da desordem e da impotência para unificar os dados fornecidos pela natureza. Voltando por um momento à colocação tractariana do problema do sentimento do mundo, parece-nos que o eixo da sentimentalidade permanece restringido ao acompanhamento constante do sujeito das operações assinaladas pelas funções de verdade e dos argumentos. O sujeito não possui nenhum sentimento próprio, exceto aquele procurado pelo desenvolvimento das relações formais entre os signos da sintaxe lógica. Tal sentimento, finalmente, será considerado no *Tractatus* como a emergência da vontade, capaz de sentir o mundo como um todo limitado (6.45). Mas a vontade aparece quando o limite já tem sido estabelecido, não durante o processo de desenvolvimento das funções de verdade que manifestam as relações entre proposições, reflexo das existentes entre fatos atômicos.

3. A experiência do limite

A antropologia gerada pela teoria figurativa da linguagem de Wittgenstein expõe certamente um diálogo demorado do sujeito com a consciência do limite, entendido como a evidencia mais clara da capacidade da sutil rede da lógica para nos instalar num mundo cujo

conteúdo não está na nossa mão modificar.⁸ No entanto, o homem feliz e o infeliz intervêm sobre os limites do mundo, do qual cada um deles se apropria de um modo diferente. O limite na verdade animaliza o ser humano segundo a perspectiva de Wittgenstein (Vd. Wittgenstein, 1987, 47c.), que teria achado com certeza simpática a imagem kafkiana —nos *Aforismos de Zürau*— de um macaco batendo a si próprio com uma chibata, cujos nodos teriam correspondência com os nodos da consciência do animal que começa a se achar interiormente um ser humano. Toda aproximação ao limite comunica-nos que nunca pensamos tanto como quando não somos nós a pensar, mas os signos, a sintaxe lógica ou o jogo da linguagem. Esta regra parece-me fundamental no esclarecimento da reflexão wittgensteiniana. Uma epígrafe das *Investigações filosóficas* aponta precisamente para o facto da exigência de pureza cristalina da lógica subministrar um cenário gelado demais, sem fricções, que tentamos desesperadamente abandonar para nos refugiar no território áspero da linguagem efetiva (§ 107). Essa fuga levar-nos-á sem dúvida a uma infra-ordem —em vez de a uma supra-ordem— articulada por palavras quotidianas e humildes, como “mesa”, “lâmpada” ou “porta”, bem mais sólidas do que as usadas habitualmente para nomear a “linguagem”, a “experiência” ou o “mundo”. Na obra apontada salienta-se esta mudança na hierarquia acostuada entre conceitos elevados e baixos:

§ 97. Ficamos baixo a ilusão de que o peculiar, o profundo, o que é essencial em nossa pesquisa reside em que trata de capturar a incomparável essência da linguagem. Isto é, a ordem existente entre os conceitos de proposição, palavra, dedução, verdade, experiência, etc. A ordem é uma super-ordem entre —por assim dizer— super-conceitos. Enquanto certamente as palavras “linguagem”, “experiência”, “mundo”, se tiverem algum uso, teriam de tê-lo como as palavras «mesa», «lâmpada», «porta». (Wittgenstein, 1988a, 117)

A infra-ordem das palavras traz consigo uma experiência do limite que não depende tanto da consciência como do uso, uma circunstância especialmente bem recebida pela ideia do transcendental colocada por Wittgenstein. Com efeito, a perspectiva transcendental impede-nos de delimitar as coisas que há no mundo frente as que não pertenceriam a ele, pois tal decisão só poderia derivar-se de uma visão além dos próprios limites (5.61). O carácter unidimensional do limite, que não conduz a nenhum além do mundo, justifica a exclusão dele como um

⁸ Sobre a questão da antropologia ligada à epistemologia wittgensteiniana gostava de referir ao leitor ao trabalho de Moyal Sharrock, «Kuhn y Wittgenstein. Objetividad con rostro humano», en Pérez Chico/J.V. Mayoral (2015, pp. 143-175).

mais dos conteúdos fáticos, onde tudo acontece segundo aquilo que a lógica determina:

6.41 O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo tudo é como é e acontece como acontece: nele não há valor — e se houvesse, o valor não teria valor. Se houver um valor que tenha valor, então deve permanecer fora de todos os acontecimentos e do ser-peculiar, pois todos os acontecimentos e o ser-peculiar são acidentais.

O que o faz não-acidental não pode estar *no* mundo pois, no caso contrário, isto seria de novo acidental.

Deve estar fora do mundo.

Por isso não pode haver proposições da ética. Proposições não podem exprimir nada além. (Wittgenstein, 1968, 126)

Novamente, as condições não contingentes do contingente desaparecem do cenário para se repregar na fronteira onde a linguagem sónica dissolve-se e acaba por se suprimir a si própria. A dissolução dos signos equivale ao surgimento do silêncio, um silêncio terapêutico ao juízo de Wittgenstein, que percebe nele a supressão das discussões sem fim nem proveito dos metafísicos da tradição, mas talvez também as lutas históricas e sociais pelo poder. Nele Ingeborg Bachmann afirma que pode se reconhecer o efeito de afastamento respectivamente da destruição mobilizada alternativamente pelo irracionalismo e pelo racionalismo, uma lição que simplesmente os membros do Círculo de Viena não compreenderam devidamente (Vd. Bachmann, 2016, 49-50), produzindo assim um Wittgenstein à medida deles. A identificação da ética com o silêncio encontrará uma intensa oposição nas seguintes palavras — de espírito profundamente arendtiano — de Hermann Broch (vd. 1968), segundo o qual “a ética não saberia viver sem a linguagem”, e justamente a perda da linguagem, o mutismo, apareceria como a principal causa da desagregação dos homens. No *Tractatus* é precisamente no gesto de supressão dos signos —o elemento crucial para a construção de sentido— que o mundo inteiro aparece, quer dizer, o contexto global dos fatos atômicos, uma totalidade perante a qual o sujeito sente uma ressonância sentimental, emergindo a presença do que Wittgenstein chama de vontade. Uma vontade que não tem modo de intervir no conteúdo do mundo, mas sim de poder aceitar as regras lógicas dele ou recusar ter parte nesse jogo e então destruir as suas energias. A felicidade ou infelicidade do ser humano aludidas ao final do ensaio de 1919 seguem um modelo marcadamente espinosista, no sentido de identificar o feliz com o sábio, com quem não se espanta de sucesso nenhum, pois o compreende na trilha sistemática das

classificações lógicas. A ligação entre estabelecimento do limite e produção de uma determinada sensibilidade aparece amiúde na poética tractariana. A mesma figura na qual consiste a proposição descreve-se como «um padrão de medida», cujos extremos estão em condições de “tocar” [*berühren*] a realidade (2.1512 e 2.15121). As coordenações entre os elementos da figura e das coisas chamam-se de “antenas” por meio das quais a figura toca a realidade. As proposições falam assim de uma estética que toma forma como uma espécie de sombra dos conceitos formais, mas que sustenta o sentido da fina rede de desenhos que esclarecem as estruturas que compõem o mundo. Na *Philosophische Grammatik*, Wittgenstein avaliará esta assunção da linguagem como uma *Gestalt* capaz de se pôr em contato direto com a vida como um excesso um pouco ridículo: “é como se tivérmos imaginado que o que é essencial ao vivente fosse a forma [*Gestalt*] exterior e, assim, tivérmos fabricado um bloco de lenho que tiver essa complexão, vendo com vergonha o lenho morto que... não tem semelhança alguma com a vida” (PG, WA, tomo 4, p. 85).⁹ Trata-se de uma concepção do limite do sentido bem diferente da identificação do limite da razão como abertura de um espaço próprio, desde o qual o mundo pode adquirir uma nova presença, ao adotar o ponto de vista do sistema para concebê-lo. A disciplina que Wittgenstein exorta para manter com respeito ao reino do *unsinnig* opõe-se claramente à distinção kantiana entre barreira e limite, como podemos considerá-la por exemplo nos parágrafos conclusivos dos *Prolegomena*.

A aparição do limite no *Tractatus*, essencial para entender que o sujeito é sujeito metafísico, mas não psicológico, transformar-se-á com o tempo no pano de fundo do qual se fala nas observações recolhidas no ensaio *Sobre a certeza* (vd. obs. 96-98), com o qual Wittgenstein confere a função das mitologias¹⁰ nas diferentes culturas. Seria de interesse analisar neste ponto a riqueza de associações que surgem entre Wittgenstein e Blumenberg no que diz respeito à sombra mitológica que para os dois acompanha de contínuo o progresso cognoscitivo humano, tarefa para a qual o *Trabalho sobre o mito* do segundo ofereceria caminhos instigantes para reler a obra tardia do primeiro.¹¹ No mesmo

⁹ Um interessante comentário sobre o trecho se encontrará em Knabenschuh de Porta, “Gramática como principio experiencial: el holismo vital de Wittgenstein”, en Padilla (2007, pp. 90-91).

¹⁰ Vd. o excelente trabalho de Sanfélix, em discussão con Hacker, “Contraste y trasfondo. Wittgenstein y la filosofía”, en Padilla (2011, pp. 41-81). Cfr. O capítulo de Hacker neste mesmo livro: “El enfoque antropológico y etnológico de Wittgenstein” en Padilla (2011, pp. 17-40).

¹¹ Com certeza esta direção será o horizonte de trabalho de outro artigo. A relação entre Blumenberg e Wittgenstein é bem menos conhecida do que a conexão entre a pesquisa sobre as coordenadas compartilhadas de sentido por uma comunidade e o análise da formação dos paradigmas científicos para Kuhn. Neste respeito vd. Moyal-Sharrock (2015: 171): “[D]onde la *Weltbild*

sentido, as proposições empíricas que parecem desempenhar uma função especial com respeito às restantes proposições empíricas, desde que pertencem ao sistema de referencia indiscutível para o sujeito¹² (obs. 83-84), permitem falarmos do sentido comum como uma espécie de edificação na qual os alicerces obedecem aos materiais mais humildes e aparentemente empíricos. A progressiva naturalização do limite levará a sair do campo onnipresente da lógica para observar como aprendemos e ensinamos, o que fazemos quando calculamos com sucesso ou quando lançamos uma ordem efetiva ao vizinho, como sublinha o célebre exemplo no começo das *Investigações*. Tudo acontece nesta segunda fase como se Wittgenstein adoptasse um tom bem mais humilde, ao analisar realidades pertencentes à vida mais quotidiana, de maneira que o domínio fático e pragmático que o jogo da linguagem mantém com os seus usuários/vítimas abre passo a uma nova etapa de compreensão da transcendentalidade.

4. Conclusão

Se quisermos tirar algumas observações conclusivas da maneira em que Kant e Wittgenstein colocaram a questão da transcendentalidade e o acesso do sujeito ao mundo, teríamos de situar num primeiro plano uma diferente sensibilidade para a contingência, respeitada em Kant como o radicalmente outro, que pela sua consistência material nunca poderá se encontrar completamente contido no conceito, e reconhecida em Wittgenstein como desenvolvimento de signos necessários. Os dois pensadores compartilham sem dúvida um interesse inegável pela conceitualidade que abriga a multiplicidade das formas mundanas, mas no caso kantiano a matriz reflexionante das belas formas desconhece a delimitação completa da sua capacidade. Dito de uma maneira esquemática demais: as formas da reflexão são justamente o que nunca se deixará definir de antemão, por isso as formas sempre surpreendem em Kant, ao indicar ao espectador possibilidades lógicas não preparadas de antemão no conceito. A admiração kantiana pelos desenvolvimentos orgânicos da natureza afasta ao leitor dos produtos da mera lógica, na

wittgensteiniana es en parte instintiva y en parte vinculada a la cultura, para Kuhn la *Weltbild* está completamente vinculada a la cultura y es completamente adquirida [...]. Para ambos, sin embargo, la *Weltbild* vinculada a la cultura no es el resultado de un consenso concertado, sino de uno no concertado, y por lo tanto no es culpable de subjetivismo, dogmatismo o de lo que Kuhn denomina “ley de la call”. [...] Nuestros fundamentos no son preferencias o elecciones nuestras”.

¹² Sobre a função peculiar destas proposições, recomendo ler o trabalho de Villarmea (2008, pp. 133-154).

qual Wittgenstein deposita toda a sua confiança com a esperança de salvar o ser humano das dificuldades sem fim de uma linguagem que perdeu a bússola para analisar os seus percursos. Mas creio que precisamente as camadas de inteligência não humana que encontram-se repregadas no organismo oferecem um inusitado ponto de reencontro entre Kant e Wittgenstein. Com efeito, é nos exemplos de inteligência que não poderiam se considerar diretamente de humanos —a Providência, a mitologia, a lógica, o jogo da linguagem— onde ambos pensadores percebem um limite do sentido que ao mesmo tempo funda o que chamamos de realidade. Naturalmente, a razão segundo Kant deve continuar a agir como faculdade reguladora dos modelos hermenêuticos que permitem ao sujeito lidar com a objetividade regular da natureza e a caótica da história, uma propriedade que progressivamente vai perdendo autoridade para Wittgenstein. A inflexão produzida do *Tractatus às Investigações* e até às observações *Sobre a certeza* evidencia que uma ideia de transcendentalidade formulada como atividade do sujeito não é nem o único nem o melhor padrão para validar um conhecimento. Pelo contrário, ainda mais efetivos que os conhecimentos que se tornam conteúdos conscientes são aqueles que nós pomos em andamento ou aplicamos sem necessidade nenhuma de entender a sequência de passos que os compõem. Encontramo-nos assim convidados por Wittgenstein a abandonar a identificação usual do transcendental com o abstrato ou ideal por uma compreensão mais profunda da inteligibilidade que percorre toda percepção, toda pressuposição e toda ação. Lá nos aguardam as raízes últimas da inteligência, onde —como lemos em *Sobre a certeza*— depararemos mais com a nossa animalidade do que com a nossa racionalidade. Sem nos reconciliar com esse humilde, mas potente solo não haverá reunião sólida nenhuma entre a transcendentalidade e a contingência do mundo.

Referencias

- KANT, I. *Primeira Introdução da Crítica do Juízo*. Versão de Ricardo Terra, São Paulo, Iluminuras, 1996.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus lógico-philosophicus*. Versão portuguesa de J.A., Giannotti, Universidade de São Paulo, Editora Nacional, 1968.
- WITTGENSTEIN, L. *Sobre la certeza*. Versão castelhana de J.Ll. Prades e V. Raga. Barcelona: Gedisa, 1987.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones filosóficas*. Versão de U. Demoulines e A. García Suárez. Barcelona/México: UNAM/Crítica, 1988a.
- WITTGENSTEIN, L. *Conferencia sobre ética*. Estudo introdutório de M. Cruz. Barcelona: Paidós, 1988b.

Outras referências

- ADORNO, TH. *Noten zur Literatur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003.
- BACHMANN, I. *Le dicible et l'indicible*. Versão de M. Cohen-Halimi. Paris: Ypsilon Éditions, 2016.
- BROCH, H. *La grandeur inconnue*. Versão de A. Kohn. Paris: Gallimard, 1968.
- GIL, F. *La Conviction*. Paris: Flammarion, 2000.
- KNABENSCHUH DE PORTA, S. Gramática como principio experiencial: el holismo vital de Wittgenstein. In. PADILLA, J. (ed.). *El laberinto del lenguaje/The Labyrinth of Language*. Toledo: Universidad de Castilla La Mancha, 2007, pp. 75-94.
- LEDESMA, F. Método y trascendentalidad. In. MORENO, F. L. (ed.). *Para leer a Wittgenstein*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, pp. 155-188.
- MOYAL SHARROCK, D. (2015) Kuhn y Wittgenstein. Objetividad con rostro humano. In. PÉREZ CHICO, D.; MAYORAL, J.V. (eds.). *Wittgenstein. La superación del escepticismo*. Madrid: Plaza y Valdés, pp. 143-175.
- NUZZO, A. The place of emotions in Kant's transcendental philosophy. In. COHEN, A. *Kant on emotion and value*. London: Palgrave MacMillan, 2014, pp. 88-107.
- PADILLA, J. (ed.) *Antropología de Wittgenstein*. Reflexionando con P.M.S. Hacker. Madrid: Plaza y Valdés, 2011.
- POE, E.A. Cuentos. Versão esp. de J. Cortazar. Madrid: Alianza, 2005.
- SÁNCHEZ MADRID, N. *A civilização como destino. Kant e as formas da reflexão*. Florianópolis: NEFIPonline, 2016.
- SÁNCHEZ MADRID, N. Contingencia y trascendentalidad. In. MADRID, N. S.. *Kant, I. Primera Introducción de la Crítica del Juicio*. Escolar y Mayo, 2013.
- SANFÉLIX, V. Sentir lo indecible. Sentido, sin sentido y carencia de sentido en el Tractatus de Wittgenstein. *Revista de Filosofía* 33/2, 2008, 5-20.
- VILLARMEA, S. Sentido y conocimiento: Un análisis epistemológico de diferentes tipos de proposiciones en Sobre la Certeza y en el Tractatus. In. MORENO, L. F. (ed.). *Para leer a Wittgenstein*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, pp. 133-154.

Resumo: O artigo tenciona contribuir à discussão da diferente função da transcendentalidade em Kant e em Wittgenstein. Em primeiro lugar, tentarei delimitar o lugar ocupado pela tautologia —real, como é o caso de Wittgenstein, ou meramente aparente e retórica, como acontece em Kant— com respeito aos fundamentos da lógica para os dois pensadores, frisando especialmente a diferente emergência do sentimento neles. Em segundo lugar, apresentarei uma leitura sobre a função reservada nos dois projetos de pensamento à estética e às formas mais variáveis da natureza. Finalmente, indicarei algumas conclusões sobre a diferente conceição do sentido da transcendentalidade do pensamento e da reflexão a partir de uma orientação lógico-matemática ou acroamática, tendo em conta que para a última a discursividade é uma exigência sine qua non para a emergência do sentido.

Palavras-chave: Kant, Wittgenstein, transcendentalidade, tautologia, lógica, estética

Abstract: The paper aims at contributing to discuss the different function that transcendentality fulfills in Kant and Wittgenstein. First I shall attempt to highlight the function fulfilled by tautology —real according to Wittgenstein or merely apparent and rhetoric according to Kant— for the grounding of logic, especially focusing on how feeling arises in both thinkers. Second I will display an interpretation of the function that esthetics and the most changeable forms of nature fulfill in both philosophical projects. Third I shall draw some conclusions about the appraisal of the meaning that transcendentality of thinking and reflection does have for Kant and Wittgenstein, taking into account the acroamatic orientation argued by the first and the logical-mathematical orientation claimed by the second and the fact that acroamatic conception of reason necessarily requires discursivity as the threshold of sense.

Keywords: Kant, Wittgenstein, Transcendentality, Tautology, Logic, Esthetics

Recebido em: 09/2016

Aceito em: 11/2016