

## O silêncio ontológico na obra de Wittgenstein: crítica à filosofia da educação matemática

Guilherme Wagner<sup>1</sup>

Everaldo Siqueira<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente trabalho se insere numa discussão filosófica sobre a linha de continuidade da obra de Wittgenstein, mais especificamente das obras do *Tractatus logico-philosophicus* e das *Investigações filosóficas*. Nesse sentido, desenvolvemos a tese de que a continuidade entre as duas obras é o silêncio ontológico do autor frente as questões essenciais da mundanidade, visto que para ele, adotando a doutrina do dizer e do mostrar, a essência do mundo não pode ser desvendada, e somente contemplada. Prosseguindo discutimos os impactos diretos desse silêncio ontológico em concepções sobre a matemática e suas implicações para o ensino culminando numa referência biologicamente determinante do autor com relação ao ensino como treinamento e denunciando a possibilidade de o autor austríaco ser utilizado como referencial para uma posição neotecnicista na educação matemática.

**Palavras-chave:** Filosofia da matemática; filosofia da linguagem; ontologia; filosofia da educação matemática.

### *The ontological silence in Wittgenstein's work: criticism of philosophy of mathematics education*

**Abstract:** The work is inserted in a philosophical line on the line of continuity of the work of Wittgenstein, more specifically the works of *Tractatus logico-philosophicus* and the *Philosophical Investigations*. In this sense, an emergency thesis developed between the two works is being considered as an essential issue of worldliness, since for him, adopting a doctrine of scenery and spectacle, an essence of the world can not be unraveled, and only contemplated. To continue the discussions on the methods of formation of ontological teaching in conceptions about mathematics and their implications for the teaching of the formation of a determining biology of the author with

---

<sup>1</sup> Doutorando na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor da rede municipal de educação de Florianópolis (SC). E-mail: guilhermewagn@gmail.com.

<sup>2</sup> Professor Adjunto da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), atua no Programa de Pós-Graduação em Educação Científica e Tecnológica (UFSC). E-mail: derelst@hotmail.com.

DOI: 10.36638/1981-061X.2020.v26.558

respect to teaching and to denounce a possibility of the Austrian author being used as a reference to a neotechnist position in mathematics education.

**Keywords:** Philosophy of mathematics; philosophy of language; ontology; philosophy of mathematics education.

## Introdução

Em 1954 Russell (1995) definia a existência de três grandes movimentos filosóficos sucessivos no mundo britânico do século XX. O primeiro oriundo do livro *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, o segundo, das obras do positivismo lógico e o terceiro oriundo dos trabalhos das *Investigações filosóficas* também de Wittgenstein. Do primeiro Wittgenstein uma geração do círculo de Viena fundará o neopositivismo. No entanto, a maior influência de Wittgenstein está na sua segunda obra, aquela que referendará a virada linguística do século XX (RORTY, 1993), fundamentará a agenda pós-moderna (LYOTARD, 2009) e culminará como arcabouço teórico fundamental do pensamento pós-estruturalista.

Não há como falar em filosofia negligenciando Wittgenstein. Não seria diferente no que concerne à educação matemática, ainda mais quando grande parte de sua obra se dedica a observar e estudar a linguagem matemática. Rorty (1994) radicalizará a posição de Wittgenstein e afirmará que não se pode conhecer o mundo, somente a linguagem. O neopragmatismo rortiano influenciará o final do século XX e mantém suas influências no início do século XXI. Lyotard (2009) fazendo uso das categorias wittgensteinianas dirá que nada pode ser compreendido fora dos jogos de linguagem, e que em verdade, toda a realidade é somente um conjunto de sobreposições de diferentes jogos de linguagem, de forma que se tornaram obsoletas as grandes narrativas, ou metanarrativas, e que a pós-modernidade se opõem aos ideais modernos que cultivavam o grande futuro do homem iluminista.

No que concerne aos estudos da educação matemática, sob o ponto de vista da natureza do conhecimento matemático, os trabalhos de Gottschalk (2002; 2004) caracterizam um novo movimento no campo de pesquisas da educação matemática brasileira. Dessa nova visão serão iniciados os trabalhos dos quais beberão todo um campo da educação matemática crítica (SKOVSMOSE, 1999). E por outro lado, reforçarão o caráter pragmático do ensino da matemática escolar.

Os estudos etnomatemáticos, em grande parte referenciados nos trabalhos de Gelsa Knijnik (1996; 2018), inaugurarão um momento poderoso na crítica da matemática dita universal, onipotente e onisciente, e em consequência possibilitarão a compreensão da especificidade do campo da

matemática escolar, e da importância cultural das outras diversas matemáticas que existem na cotidianidade.

A tese defendida por Vilela (2007) onde analisa as semelhanças de família entre a matemática de rua, do cotidiano, acadêmica, escolar etc., aponta os arcabouços teóricos para a consolidação da educação matemática como um campo epistemologicamente diferenciado da própria matemática enquanto atividade de pesquisa científica.

Em suma, a filosofia de Wittgenstein permitiu um movimento de criticidade com relação ao próprio conhecimento matemático, questionando a suposta neutralidade dos formalismos matemáticos defendida pelos neopositivistas, evidenciando a influência cultural nas consolidações das matemáticas dos diferentes povos. Se consolidou assim como fundamento obrigatório da filosofia da educação matemática.

O presente trabalho se situa numa perspectiva de fazer filosófico que busca se aprofundar com mais ênfase no pensamento de toda uma vida de Wittgenstein. Portanto, o presente artigo analisa as duas obras principais de Wittgenstein: o *Tractatus logico-philosophicus* e as *Investigações filosóficas*.

Existe uma espécie de consenso sobre a obra de Wittgenstein que afirma existir uma ruptura epistemológica do *Tractatus* para as *Investigações filosóficas*. O maior debate no campo hoje corresponde a discutir quais são as características de continuidade do primeiro ao segundo Wittgenstein. Margutti (2006) defende que essa continuidade é marcada por sua religiosidade mística em que o fulcro de continuidade são suas concepções ético-religiosas. Wrigley (2002) afirma que a continuidade se dá pela forma como Wittgenstein tratou os problemas filosóficos, para o filósofo austríaco eles careciam de significado mantendo assim a continuidade que a filosofia se reservaria à crítica da linguagem, sendo, no entanto, a forma de compreender a linguagem diametralmente oposta. Conant e Diamond (2010) defendem inclusive que exista um único Wittgenstein. Em suma, a tese da continuidade é muito controversa nas pesquisas sobre o pensamento wittgensteiniano. Nesse aspecto, apontamos que uma das grandes dificuldades dessa discussão está na procura interna de motivos, razões e significados para a continuidade, isto é, naquilo que está presente no pensamento de Wittgenstein nos dois momentos de sua filosofia. Advogamos que a continuidade se faz presente fatidicamente não naquilo que está dito em sua obra, mas naquilo que não está, sobre o qual inclusive se deveria calar. Defenderemos que a continuidade é seu grande ausente, e que sua gênese se faz presente nas obras de cardinal Bellarmino quando este advoga a separação entre ciência e religião, como sendo a separação entre a gnosiologia e a ontologia. A tal característica denotamos de *silêncio ontológico*.

Nesse artigo procuramos, assim, fazer uma exposição que evidencie o silêncio ontológico como linha de continuidade entre o jovem Wittgenstein e a

obra do autor “maduro”. Essa exposição se faz numa perspectiva de defesa do pensamento teórico mais aprofundado no campo da educação matemática, pois concordando com Moraes (2001) houve no campo da pesquisa educacional um recuo da teoria e um aligeiramento das conclusões teóricas sem a devida análise e questionamento da gênese das teses filosóficas adotadas.

Num primeiro momento será feito uma exposição histórica da ontologia<sup>3</sup> para em seguida situar a posição de silêncio ontológico de Wittgenstein nessa história. Assim, pretendemos demonstrar que a filosofia wittgensteiniana se estabelece numa linha contínua de tradições históricas da filosofia e da ontologia. Em sequência delineamos o silêncio ontológico e sua manifestação nas duas obras representativas de cada momento de maturidade filosófica de Wittgenstein, para no final, analisarmos as consequências do silêncio ontológico nas concepções teórico-filosóficas da educação matemática.

### **Um breve excursão histórica da ontologia**

Antes de podermos compreender o que se entenderá por “silêncio ontológico” na obra de Wittgenstein é necessário que estabeleçamos um traçado histórico do desenvolvimento da ontologia durante alguns períodos importantes da sociedade humana.

Usualmente a ontologia é confundida com a metafísica, sendo a metafísica uma perspectiva de se estudar ontologia. A ontologia, para a metafísica, é a produção de metadiscursos que procuram elucidar o *ser enquanto ser*. Em linhas gerais, é o estudo e a ciência do ser<sup>4</sup>. No decorrer desse trabalho estaremos constantemente alertando para não confundirmos esses dois campos. Em nossa perspectiva a ontologia não é um discurso metacientífico que elabora reflexões que transcendem a ciência e assim estruturam a dinâmica da realidade. Nessa perspectiva ontológico-metafísica, afirma Lukács, são tomados

contínuos compromissos metodológicos que põem de lado o problema ontológico fundamental da especificidade ontológica do

---

<sup>3</sup> Essa exposição é diretamente interessada no sentido de evidenciar no movimento histórico a gênese do chamaremos de silêncio ontológico, numa perspectiva lukacsiana. Não temos interesse de dar conta de toda a história da ontologia, muito menos das diferentes perspectivas de ontologia no decorrer histórico.

<sup>4</sup> No pensamento ocidental vários são os autores que exploram a metafísica, entre os principais estão Heidegger, Platão, São Tomás de Aquino e Santo Agostinho. Estes serão aqueles que influenciarão mais profundamente a metafísica e sua hegemonia caracterizará a ontologia como sinônimo de metafísica. Segundo Lukács (2012) um dos primeiros autores a romper com essa hegemonia será Nicolai Hartmann cunhador da ideia de *intentio recta* tratada na primeira seção.

ser social e enfrentam as dificuldades cognitivas dos setores singulares de modo puramente gnosiológico ou puramente metodológico, epistemológico (2012, p. 19).

Compreendemos a ontologia, baseados em Bhaskar (2012; 2014) e Lukács (2012; 2013), como um estudo do ser não direcionado necessariamente pelos discursos intersubjetivos da ciência – mesmo estes o influenciando-, mas sim guiado pelo próprio objeto, pela realidade, pela materialidade. Portanto, a visão de ontologia aqui defendida é materialista.

Para esse rápido excursus sobre a história da ontologia (ou então das concepções que a sociedade teve sobre si e sobre o mundo, a realidade) partiremos das sociedades primitivas ainda nômades onde imperava o conhecimento mágico. Nessas sociedades a ontologia baseada em um conhecimento mágico sobre o mundo acreditava que a sociedade era mais uma parte da natureza assim como uma floresta ou uma caverna. Em suma, para o pensamento mágico não havia uma diferenciação ontológica do ser social com o ser orgânico e inorgânico (LUKÁCS, 1966).

Com o desenvolvimento das forças produtivas e consequente liberação de tempo de trabalho novas concepções de mundo foram emergindo, e desta forma a cosmovisão religiosa começa a se efetivar. No entanto, nestas sociedades primitivas a ontologia em si ainda não havia se desenvolvido como campo da filosofia. É na Antiguidade clássica grega, devido ao seu sistema escravista e militarmente expansionista<sup>5</sup>, que a ontologia<sup>6</sup> passará a ser tratada como campo relativamente autônomo. Lukács (2012) aponta para essa tendência grega em grande parte devido a não existência de um poder sacerdotal nem uma teologia dogmático-obrigatória visto que os mitos estavam em constante mutação e eram continuamente reinterpretados.

A inexistência desse poder religioso se tornara fundamental dado que a ontologia religiosa era uma via oposta à ontologia científico-filosófica. A primeira, segundo Lukács (2012), move-se a partir das necessidades singulares dos humanos frente aos seus comportamentos cotidianos buscando o sentido da sua vida, e assim, construindo uma imagem de mundo que, quando efetivada, poderia realizar os desejos manifestos nessas necessidades – ou seja, os paraísos<sup>7</sup>. Ao ponto que a segunda poderia investigar a realidade objetiva tratando de compreender o espaço real da práxis humana real.

---

<sup>5</sup> Cabe lembrar que na sociedade grega somente os gregos donos de escravos eram vistos como seres humanos ao mesmo tempo que sentiam aversão ao trabalho e consequentemente gozavam de ócio contínuo para as reflexões intelectuais, e por outro lado, o caráter militarmente expansionista permitia aos gregos pilharem as cidades invadidas, escravizá-las e roubar suas riquezas materiais, e principalmente nesse caso, riqueza tecnológica e científica.

<sup>6</sup> Conforme tratada no escopo desse trabalho e definida nos parágrafos anteriores.

<sup>7</sup> Para compreender de que maneira na sociedade grega helenística esses desejos religiosos não se manifestavam tão fortemente ver Lessa (2007) e Tonet (2013).

Por essa oposição de caminhos entre as ontologias científico-filosófica e a místico-religiosa que as mesmas, nos seus embates, apelam para as necessidades teóricas e práticas da vida sentimental dos seres humanos. Não obstante, dependendo do *hic et nunc* histórico podem estabelecer relações de aliança ou concorrência dependendo da estrutura social e da correlação de forças envolvidas (LUKÁCS, 2012).

É, portanto, por não haver uma resistência teológica dogmática que a ontologia, conforme mencionamos anteriormente, pode se desenvolver em direção as questões mais essenciais do ser. São os pré-socráticos<sup>8</sup> até o período de Sócrates, enquanto a sociedade grega se mantinha em ascensão, que melhor desenvolveriam esse pensamento ontológico. Após o período helenista e o início da decadência da *pólis* grega passa-se a procurar responder à pergunta “que fazer?”. Platão é o primeiro filósofo que vai se propor esta tarefa de, apesar da decadência da *pólis*, estabelecer uma imagem de mundo onde os valores morais considerados imprescindíveis para a salvação grega se tornassem realizáveis e possíveis. Não se trata aqui de delinear todos os percursos da filosofia grega, mas de explicitar a importância de Platão e outros para a aliança da ontologia místico-religiosa e científico-filosófica. Com Platão se inaugura um dualismo ontológico onde, de um lado havia o mundo dos seres humanos das quais emergem as necessidades religiosas e a ânsia por sua realização, e do outro, um mundo transcendente que é invocado para fornecer as garantias dessa realizabilidade do mundo dos homens e dos valores gregos imprescindíveis (LUKÁCS, 2012; LESSA, 2007). Alguns filósofos, como Plotino e Proclo irão radicalizar a visão religiosa, enquanto, Aristóteles pode ser visto como um contragolpe a maior parte das teses platônicas sem, contudo, romper com o dualismo ontológico<sup>9</sup>.

A gênese do cristianismo é dada nesse ambiente de dissolução da cultura antiga em que o atendimento prioritário era o da satisfação dos desejos de salvação da alma humana. Nesse contexto surgem várias seitas religiosas, no entanto, não cabe a esse trabalho reiterar o passo a passo histórico pelo qual o cristianismo alcança a hegemonia no império greco-romano, mas nos basta elucidar a ideia cristã do retorno de Cristo ressuscitado, salvador e da redenção das almas culminando naquilo que seria os fins dos tempos, o Apocalipse bíblico, expressão religiosa, portanto, da dissolução da cultura antiga clássica (LUKÁCS, 2012).

Assim, o cristianismo funda uma ontologia religiosa que marginaliza a imagem de mundo científica em prol de uma realidade terrena desesperançosa para a vida pessoal que esperava unicamente o Apocalipse. O juízo final não

---

<sup>8</sup> Demócrito e Epicuro no período helenístico.

<sup>9</sup> Em Aristóteles ocorre uma inversão em relação a Platão, trazendo a filosofia para o ambiente terreno. Entretanto, sua filosofia se manteve fiel a uma visão transcendente e metafísica de Platão caracterizada pela teleologia preponderante nos campos da realidade.

ocorreu, mas a fé cristã se manteve apesar das tentativas puristas<sup>10</sup> de Tertuliano, imperador romano, consideradas heresias subsequentemente. Assim, aos poucos, o pensamento neoplatônico vai se incorporando a ontologia cristã culminando na hegemonia religiosa do cristianismo sob Constantino.

Não obstante, as dificuldades encontradas, de um lado, pela Parusia que não ocorreu e, de outro, pela radicalidade ética do Messias Jesus constantemente se faziam presentes no cotidiano da Igreja que se via impelida a rever suas compreensões dogmáticas dada a contradição imanente destes dois postulados com a prática real e cotidiana. No entanto, apesar de todas essas reformas de dogmas a visão ontológica essencial<sup>11</sup> se mantinha: de um lado o mundo dos seres humanos que realizam o seu destino – onde seu comportamento define sua salvação – e do outro um mundo cósmico-transcendente, de Deus, que se constitui enquanto garantia ontológica última do poder de Deus sobre a terra (LUKÁCS, 2012).

É nesse contexto constante de reformas da Parusia permitida pela falta de futuro à vida social e consequente manutenção dos desejos cotidianos que a ontologia religiosa se mantinha forte e resistente. Nesse escopo a teoria da dupla verdade, como expressão do dualismo ontológico platônico, fornecia refúgios intelectuais para o desenvolvimento da ciência. Isto é, a ciência teria seu desenvolvimento permitido caso não atacasse a visão de mundo religiosa que permitia a dominação moral sobre os indivíduos por parte da Igreja.

É com a derrubada científica do sistema geocêntrico, inicialmente reprimida como heresia, na polêmica com Galileu que ocorre a inversão dos objetivos da teoria da dupla verdade. Se antes ela servia para a proteção do desenvolvimento científico às sombras da ontologia religiosa, agora ela passará a servir como ideologia religiosa da Igreja para aquelas coisas as quais não gostaria de renunciar, a saber, que no melhor domínio das forças da natureza a ciência deveria ser permitida, mas com relação a tudo aquilo que transcende a manipulabilidade cotidiana da natureza deveria ser mantido sob a custódia da Igreja. Tal tese é atribuída a cardeal Bellarmino (LUKÁCS, 2012) que, apesar de frear os impactos desses novos postulados científicos, que emergiam no período da Renascença, na cosmovisão religiosa, não conseguiu blindar a ontologia cristã dessas influências cada vez maiores. Brecht, na peça de teatro que retrata a vida de Galileu, traz muito bem, pela arte, a fala de cardeal Bellarmino quando este defende a teoria da dupla verdade ao cardeal Barberini:

---

<sup>10</sup> Para Paulo, apóstolo de Cristo, só deveria existir a ontologia religiosa. Para compreender melhor o desenvolvimento do cristianismo recomendamos Marx (2015), sobre a questão judaica, e Mészáros (2017).

<sup>11</sup> Nietzsche irá definir o cristianismo como platonismo para o povo, no entanto, essa visão crítica não é favorável a humanidade e sim ao escravismo. Losurdo (2015; 2004) demonstra como a crítica de Nietzsche era favorável ao escravismo.

Vamos marchar com os tempos Barberini. Se os mapas celestes, que dependem de uma hipótese nova, facilitam a vida de nossos navegantes, eles que usem os mapas. O que nos desagrada são doutrinas que tomam por erradas as *Escrituras*. (BRECHT, 1999, p. 111)

Ou seja, ao campo científico ficaria reservado os limites gnosiológicos do conhecimento para a sua utilidade cotidiana, enquanto às *Escrituras* deveriam se manter o trato e a explicação sobre a essência do mundo terreno e sagrado.

Como já dito, tal compromisso bellarminiano não conseguiria evitar o avanço de uma ontologia científico-filosófica que, mesmo ainda sob o domínio ideológico da Igreja, já se manifestava nos textos científicos de fervorosos religiosos como Blaise Pascal e nas obras de arte como as de Michelangelo.

A tese bellarminiana será desenvolvida filosoficamente nos trabalhos de Berkeley e Kant que procuram demonstrar gnosiologicamente não ser possível atribuir significado ontológico ao conhecimento produzido sobre o mundo material. Em Kant (2009) se institui a coisa-em-si incognoscível e em Berkeley (2010) que todo conhecimento é produção subjetiva, sensível e solipsista. A conclusão evidente dessas teses é que deveria ser devolvida a religião o direito de determinar a ontologia do mundo (LUKÁCS, 2012).

Em grande medida aquilo que advogaremos ser o “silêncio ontológico” em Wittgenstein é a manutenção e afirmação da tese bellarminiana.

### **O *Tractatus logico-philosophicus* e a exposição do silêncio ontológico**

No *Tractatus* Wittgenstein vai desenvolver uma fundamentação filosófica que articula duas esferas: a estrutura essencial do mundo e a estrutura essencial da linguagem. A mediação entre essas duas estruturas é feita pela lógica<sup>12</sup>. Influenciado principalmente por Frege em sua obra *Conceitografia* e por Russell no desenvolvimento logicista da matemática, Wittgenstein desenvolverá um projeto filosófico único na linha daquilo que Badiou (2013) chamará de antifilosofia.

Como afirmamos anteriormente, nosso interesse está em compreender de que maneira a ontologia se faz presente nas duas obras wittgensteinianas, demonstrando como a questão da ontologia constitui uma continuidade frente a descontinuidade daquilo que se convencionou chamar de primeiro e segundo Wittgenstein. É nessa direção que precisamos iniciar com a compreensão de

---

<sup>12</sup> Segundo Condé (1998) existe uma polêmica nessa questão, para alguns comentadores a lógica é a estrutura essencial das duas esferas que se articulam, enquanto para outros a lógica é quem permite a mediação entre as duas esferas.

mundo, e como essa compreensão se manifesta na linguagem para Wittgenstein.

Para Wittgenstein (1968) há um isomorfismo lógico entre mundo e linguagem, e tal isomorfismo vai estar marcadamente presente durante toda a obra do *Tractatus*. Compreender a ontologia do mundo de Wittgenstein é compreender a essência da linguagem. Segundo Black:

É característico do pensamento de Wittgenstein que quase cada uma de suas observações principais sobre linguagem ou lógico tem um contraponto ontológico, enquanto, reciprocamente, cada observação ontológica está refletida em alguma verdade sobre a essência da linguagem. (*Apud* CONDÉ, 1998, p. 66)

Para o filósofo austríaco a linguagem afigura o mundo, pois as duas esferas compartilham a forma lógica, de forma que, operar com rigor na realidade é operar com rigor na forma lógica da linguagem (TLF, §2.18)<sup>13</sup> visto que a lógica não é um mero instrumento para se conhecer, ela transcende, é a “figuração especular do mundo” (TLF, §6.13). Em suma, a lógica é a essência da realidade, uma categoria ontológica.

Os objetos constituem o fundamento ontológico, são os elementos últimos e simples que compõe a estrutura do mundo, caracterizando-se como uma existência lógico-transcendental. Carregam em si a condição de possibilidade de um estado de coisas. Tais objetos são a substância do mundo (TLF, § 2.02), o invariável (TLF, §2.03). Para além disso, sua existência não pode ser pensada fora da combinação com outros objetos, isto é, pensada como estado de coisas. Ou seja, há em Wittgenstein (1968) um atomismo ontológico no qual os objetos, essências ontológicas do mundo, são impensáveis em suas características particulares. O fundamento ontológico do mundo, os objetos, não são pensáveis. Somente são pensáveis as suas combinações em um estado de coisas. Aqui reside o primeiro problema ontológico de *Tractatus*: como podemos pensar o múltiplo, o estado de coisas, se seus elementos constituintes são impensáveis?

Por outro lado, há um segundo problema ontológico que Badiou (2013) traz à tona. Refere-se a correlação entre a substância do mundo e o próprio mundo. No §2.24 Wittgenstein (1968) afirma que a substância da realidade é independente do que ocorre, no entanto, em §1 caracteriza a realidade do mundo como tudo o que ocorre. Por conseguinte, não há relação entre os dois dada sua independência? Ou a substância do mundo é externa ao mundo?

Ao primeiro problema ontológico Wittgenstein tenta resolver a partir da designação ao nomear os objetos (TLF, §3.22). Designação que não é

---

<sup>13</sup> Seguiremos com o uso de referência às obras de Wittgenstein utilizado pelos principais interlocutores, onde aparecem inicialmente a abreviatura da obra correspondente, e em sequência de qual aforismo ou proposição estamos referenciando.

pensamento, proposição nem descrição. É em verdade uma representação em um quadro (TLF, §2.13). Portanto, o acesso ou o pensar um objeto é dado na nomeação deste num cenário, em um estado de coisas. Isto é, a nomeação fixa o objeto em um estado de coisas e então se pensa com e a partir dele, mas não o que é ele:

Posso *nomear* apenas objetos. Os signos os substituem. Posso apenas falar *sobre* eles, não posso, porém, *enunciá-los*. Uma proposição pode apenas dizer *como* uma coisa é, mas não *o que* é. (WITTGENSTEIN, 1968, §3.221)

Noutra direção, este estado de coisas não pode ser nomeado, mas somente descrito (TLF, §3.114). Esta disjunção entre o que se pode nomear e descrever, é resultante direta da questão daquilo que só se pode dizer e do que só se pode mostrar.

Condé (1998) apoiado em Stenius fala de um mostrar interno e de um mostrar externo (descritivo) das proposições. Este mostrar externo descritivo é que se diz sobre o estado de coisas. O mostrar interno seria dado pelo caráter ontológico do mundo mostrando a realidade interna, aquela que não pode ser dita. O que pode ser dito é o que pode ser descrito, enquanto o dizer sobre essas questões internas (ontológicas, isto é, a lógica) é um absurdo, tal forma lógica não é descrita pelas proposições, ela somente se mostra nelas. Portanto, o ontológico se mostra. Assim, o objeto só pode ser mostrado (denotado) e o estado de coisas dito (proposição descritiva).

O estado de coisas, entretanto, se constitui como uma possibilidade de acontecer no mundo, e seu acontecimento é sempre acidental casuístico, fortuito. Portanto, uma proposição que descreve um estado de coisas, e carrega em si o objeto pela sua denotação (nome), é sempre uma proposição de possibilidade. Em uma direção paralela, podemos compreender que o papel da ciência é o de expor o dizível, descrever todos os estados de coisas possíveis. Como na proposição se descreve o estado de coisas e esta é sempre uma justaposição de objetos conectados como quadros desconexos, também os estados são atomizados (TLF, §2.061). É nessas proposições atômicas, elementares, que estão concentrados de um lado a relação entre objeto e estado de coisas, e de outro, a relação entre substância e mundo.

Há, portanto, um atomismo objetal e um atomismo entre estado de coisas. Essas proposições de possibilidade terão sentido se forem imediatamente compreensíveis, isto é, o sentido da proposição não está na experimentação do mundo, mas em sua forma lógica compartilhada com o mundo. É por isso que a proposição é sempre um pensamento com sentido. Sentido sendo entendido como uma característica da substância do ser eterno, invariável, imutável. Badiou (2013) chamará a tal ontologia de virtual em contraposição ao real. As proposições sobre os estados de coisas são ditas

verdadeiras se ocorrem no mundo, e falsas se não. Como tudo o que ocorre é fortuito (TLF, §6.41), acidental, não há razão para uma conexão, uma ligação, entre o que ocorre e o ser possível da substância. A verdade é uma simples constatação empírica (TLF, §2.223), apartada do sentido, casuística.

Como Wittgenstein opera nessa resolução do atomismo, no entanto, se não há sentido em dizer algo sobre os objetos, sobre a essência do mundo, mas somente pode ser mostrada tal essência? Como Wittgenstein “mostra” a essência ontológica do mundo?

Para Wittgenstein, com continuidade em toda a sua vida, e marcado de maneiras caracteristicamente resolutiva em cada uma das obras aqui estudadas, a filosofia estará enferma e tomada por problemas que seriam pseudoproblemas, problemas mal postos e inefáveis, pois a maioria deles nem se quer são “falsas mas absurdas” (WITTGENSTEIN, TLF, § 4.003). Para Wittgenstein (1968) o absurdo é aquilo que é desprovido de sentido, e se é desprovido de sentido não pode ser um pensamento (TLF, § 4.000). Assim, a maior parte da filosofia não pode, se quer, ser considerada um pensamento. Explica o filósofo austríaco que essa enfermidade filosófica surge quando algo sem-sentido se expõe como sendo dotado de sentido, isto é, quando um não-pensamento se expõe como forma de pensamento. Em grande parte, para Wittgenstein (1968) a filosofia não repousa sobre a necessidade de produzir teoria, mas é uma atividade (TLF, § 4.112) de forma tal que os problemas da vida não seriam resolvidos se todos os problemas científicos fossem resolvidos (TLF, § 6.52). Dessa forma, o que Wittgenstein (1968) está querendo dizer é que não é tarefa da filosofia expor teorias para resolver os problemas da vida, mas sim permitir que essas questões da vida se mostrem, de maneira que aquilo que existe não pode ser expresso em proposições verdadeiras, mas somente pode ser mostrado. Assim, a tarefa da filosofia deve ser de demarcar os campos das coisas dizíveis (e conseqüentemente pensáveis) para assim também demarcar o campo das coisas dadas que se caracterizam como indizíveis e impensáveis destituídas de sentido (TLF, § 4.114, §4.115) donde estas questões indizíveis que são dadas no mundo e conseqüentemente informuláveis pela filosofia somente possam ser mostradas, e se mostradas “são o que há de místico” (TLF, §6.522). Esse elemento místico em Wittgenstein é caracterizado por uma mistura de Evangelho com música clássica, ao ponto de afirmar que “ética e estética são um só” (TLF, §6.421).

Quando Wittgenstein (1968) aborda que a enfermidade da filosofia são proposições sem-sentido se apresentarem como dotadas de sentido ele está elucidando o papel da linguagem na apresentação dessas proposições. É a partir da linguagem que coisas sem sentido se mostram com sentido. Isso ocorre, segundo o autor, pela falta de clareza entre os limites do dizível e do indizível, daquilo que pode ser dito com aquilo que só pode ser mostrado. O elemento místico que marca o pensamento de Wittgenstein (1968) é o

cristianismo. Dado que as proposições científicas, dotadas de sentido, nada podem falar/resolver sobre os problemas da vida, para Wittgenstein, o cristianismo clarifica o sentido da vida e conseqüentemente do mundo, visto que “sou meu mundo” (TLF, §5.63).

Objetivamente, assim, o sentido do mundo não pertence ao dizível, estando fora do alcance deste podendo ser compreendido como transcendente, isto é, algo exterior ao mundo. “O sentido da vida, dito de outro modo, o sentido do mundo, pode ser chamado de Deus” (WITTGENSTEIN, 1916 *apud* BADIOU, 2013, p. 26), visto que Deus não se revela no mundo (TLF, § 6.432) e o místico é o sentimento dos limites do mundo (TLF, §6.45). Assim, o místico que define os limites do mundo, é Deus. Igualmente, na subjetividade o cristianismo expressa o sentido da vida individual, da vida bela e plena que conduz a felicidade, isto é, a vida com sentido conduz a felicidade, mas esse sentido da vida está fora do mundo. Dessa forma, para Wittgenstein (1968) o sentido do mundo está fora dele, mas não consegue elaborar proposições que se querem dotadas de sentido dentro da linguagem, visto que o sentido do mundo é indizível. É por esta razão que Wittgenstein escreverá a Ficker em 1919 dizendo que em seu livro conseguiu restituir as coisas ao seu devido lugar sem falar sobre elas (BADIOU, 2013). Assim, apesar da ciência poder ter resolvido todas as questões pertinentes a si, aquelas as quais ela pode dizer, mesmo assim, para Wittgenstein os problemas mais fundamentais da vida nem terão sido compreendidos.

Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham sido respondidas, os problemas da nossa vida não terão sido se quer tocados. Nesse caso, é claro que não restará mais nenhuma questão, e essa é precisamente a resposta. Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema. (Não é por essa razão que as pessoas, para as quais, após longas dúvidas, o sentido da vida se tornou claro, não puderam dizer em que consiste esse sentido?) Há, entretanto, o inefável, ele se mostra, é o místico. (*Apud* LUKÁCS, 2012, p. 56)

É assim que o silêncio ontológico se manifesta no *Tractatus*, ao pôr a essência do mundo como externa a ele, como algo indizível, e por diversas vezes somente sensível, num caráter estético, que Wittgenstein termina sua obra afirmando que sobre aquilo que não se pode falar, ou dizer, deve-se calar (TLF, §7). O silêncio ontológico é esse calar-se frente ao mundo, compreendendo que o mesmo só se entende numa contemplação místico-religiosa.

No que concerne à matemática é esclarecedor a passagem §6.21 onde afirma que as “proposições matemáticas não expressam pensamento algum” (WITTGENSTEIN, 1968). Isto é, não são dotadas de sentido, se configuram como pura tautologia. Se elas são impensáveis, sem sentido, não são dotadas

de construto ontológico. Mas, se não é dotada de sentido é impensável formular questões sobre ela, e ela sobre si mesma, tornando-se impossível que seus problemas matemáticos sejam resolvidos. Em suma, Wittgenstein ignora a história da matemática e de como o impensável/impossível se tornou possível em muitas situações em que o sem sentido ganhou sentido, basta lembrarmos do paradoxo dos incomensuráveis e da sua resolução por Eudoxo. O silêncio ontológico se faz presente na matemática, e assim como a lógica - pois ela é um simples método lógico (TLF, §6.2) -, a mesma é usada para carregar o silêncio ontológico às discussões filosóficas dado que usamos a matemática somente para inferir (TLF, §6.211). Badiou (2013) afirma que não há no *Tractatus* uma filosofia da matemática, mas sim um ataque a matemática e a sua constituição ontológica, visto que esta seria puro cálculo, pura tautologia e se reservaria a ser usada nos artifícios da linguagem.

### **O silêncio ontológico nas *Investigações filosóficas***

Existe uma grande ruptura de modo de exposição filosófica do *Tractatus* para as *IF (Investigações filosóficas)*. Para Condé (1998) essa diferença do modo de exposição é vinculada a ruptura do fazer filosófico do primeiro para o segundo Wittgenstein, dado que no primeiro a linguagem mostrava sua essência na forma lógica das proposições, e conseqüentemente a essência do mundo se mostrava nessa linguagem ideal. Por outro lado, para o segundo Wittgenstein (1991) a linguagem deixa de ter uma essência, algo comum, sendo marcada exclusivamente por semelhanças e dissemelhanças (IF, §65) e dessa forma rompe com as sucessivas tentativas de se aproximar da realidade (IF, §130), de afigurá-la. Esta postura antiessencialista da linguagem deriva, para Condé (1998), em uma visão antiessencialista do mundo.

Condé (1998; 2004) discute o caráter ontológico do mundo em Wittgenstein a partir da relação linguagem-mundo, e trará as diferentes perspectivas dos principais comentadores nacionais e internacionais sobre a temática. No entanto, para todos estes comentadores e para o próprio Condé (1998; 2004) a ontologia é entendida como metafísica, como uma essência que transcende ao signo<sup>14</sup>. Nesse sentido, compreendendo ontologia como metafísica, o próprio Wittgenstein (1991) esclarece ao afirmar que nas *IF* sua tarefa, e a tarefa da filosofia, foi de reconduzir “as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano” (IF, §116). Em diversas outras passagens, que serão exploradas na sequência, o filósofo austríaco trata de evidenciar essa postura antimetafísica. No entanto, em outro momento afirma

---

<sup>14</sup> É devido a essa característica de divergência de fundamentação teórica do que vem a ser Ontologia que a conversação contínua com tais interlocutores não é ponto-chave na discussão que procuramos trazer.

que a essência da linguagem, ou dos jogos de linguagem, está dada na gramática (IF, §371), e como veremos a gramática é dada na cotidianidade das formas de vida. Para Condé (1998) há na verdade uma ampliação da compreensão da lógica como essência do mundo, uma compreensão que se distancia da lógica como transcendental aos signos, mas que se faz presente na práxis da linguagem.

Em suma, por certos momentos defenderemos que não há uma visão antiessencialista da linguagem em Wittgenstein (1998), mas uma inversão ontológica, que rompe com o idealismo e se aproxima do materialismo, ao mesmo tempo que inaugura uma concepção essencial da linguagem muito próxima das concepções dialéticas da linguagem como fenômeno social, mas ainda assim insuficientes, em grande parte pelo autor austríaco não tomar a historicidade da linguagem como parte necessária na compreensão da gramática. A tese interpretativa que pretendemos apresentar se aproxima muito de Rossi-Landi (1985).

No *Tractatus* a linguagem é compreendida como aquela que afigura ao mundo, onde a representação dos objetos do mundo se dá pela denotação. Assim, a significação dos nomes nas proposições sempre é dada por uma existência extralinguística. Nas *IF* a significação está vinculada aos usos que fazemos das palavras e expressões. No entanto, afirma Condé (1998), não é um uso destas nas proposições lógicas, mas em diferentes contextos sociais de práxis linguística que permite fazermos uma equiparação entre uso e significação, visto que a “significação de uma palavra é seu uso na linguagem” (IF, 1991, §43). Desta forma, as palavras e as expressões mudam suas significações nos diferentes contextos em que são utilizadas. Monk (1997) nos lembra dos gestos que foram feitos a Wittgenstein com denotação negativa (o levantar do dedo médio). Rossi-Landi (1985) inclusive coloca essa importante influência no colo de Sraffa que teria influenciado fortemente na inversão filosófica de Wittgenstein, influência esta que o filósofo austríaco reconhece no prefácio. Sraffa foi um marxista italiano, e sua influência é ignorada pela maior parte dos biógrafos de Wittgenstein, principalmente por lançar luz para uma visão materialista da linguagem em Wittgenstein, e rompendo com muitas visões religiosas das *IF* (ROSSI-LANDI, 1985). Este mesmo autor, Rossi-Landi (1985), questiona como seguidores de Wittgenstein mantiveram-se católicos dada a sua visão materialista da filosofia, e comenta que a defesa de uma impossibilidade de relacionar as diferentes passagens do livro das *IF* entre si, por serem retratos apartados de um grande álbum, são para evitar evidenciar essa compreensão materialista da linguagem, afinal, as essências das palavras estão na cotidianidade (IF, §116).

Para compreender a significação de uma palavra é necessário que compreendamos seu vínculo com os diferentes jogos de linguagem. Estes jogos são mais do que simples usos de palavras, mas incorporam gestos, comandos,

ordens, sendo assim o “conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada” (IF, §7), e existe uma multiplicidade de jogos de linguagem que guardam entre si semelhanças de família. Não é simplesmente algo em comum, mas somente semelhanças, como que traços mutáveis de um jogo a outro. Wittgenstein (1991) procura discutir exaustivamente a gramática da palavra jogo, onde os jogos modificam suas regras entre si de maneira constante, não existindo princípios comuns a todos eles, no entanto, são capazes de perceber traços característicos que marcam a todos eles. Essa multiplicidade de jogos de linguagem (comandar descrever, desenhar, relatar, conjecturar, inventar, cantar, traduzir, pedir etc.) não guardam semelhanças com aquilo que os lógicos falavam da estrutura da linguagem.

Por outro lado, imaginar um jogo de linguagem é imaginar<sup>15</sup> uma forma de vida (IF, §19). A forma de vida [*Lebensform*] é considerada uma das dimensões mais importantes das *IF*, no entanto, aparece somente cinco vezes durante todo o texto. Sua importância fundamenta-se no fato da linguagem não ser algo que flutua sobre a forma de vida, sobre a cotidianidade, ela é prática corrente dessa própria forma de vida, é uma atividade na e da forma da vida (IF, §23), a linguagem emerge da forma de vida (CONDÉ, 1998). A forma de vida pode ser compreendida como uma malha social extensiva e intensivamente complexa, é a nossa cultura, algo característico dos seres humanos, própria de nossa natureza (IF, §25).

Desta maneira, poderíamos nos questionar qual a relação entre linguagem e forma de vida, ou melhor, a relação entre linguagem e mundo nas *IF*? Condé (1998), apoiado em diversos comentadores, compreende que esse é um falso problema, pois a linguagem é parte constituinte da forma de vida, assim, não são esferas disjuntas que necessitam se relacionar. Por isso, a discussão de relação entre linguagem e mundo é metafísica, pois sua resolução já está dada na gramática.

A gramática<sup>16</sup> é quem regula os jogos de linguagem, as formas de vida. Em grande parte, há uma equiparação entre jogos de linguagem e formas de vida, onde pensar uma forma de vida (o mundo, a cultura) é pensar um jogo de linguagem. E assim, compreender a gramática dos jogos de linguagem

---

<sup>15</sup> Do alemão *Vorstellen*, que pode ser compreendido como colocar algo frente a si, posicionar-se frente a si para melhor compreender. Esse posicionar-se a sua frente tem conotação conceitual e temporal, assim, sua tradução é complicada. Alguns tradutores a traduzem como imaginar, outros como representar.

<sup>16</sup> Os comentadores de Wittgenstein fazem uma distinção entre gramática superficial e gramática profunda. A gramática superficial é aquela que se detém as características evidentes das palavras, enquanto a gramática profunda engloba esta, mas se aprofunda nos diferentes usos dessas palavras nos jogos de linguagem. Sempre que falarmos em gramática estamos nos referindo a gramática profunda (CONDÉ, 2004; 1998).

permite a compreensão daquela forma de vida da qual o jogo emerge<sup>17</sup> e expressa (CONDÉ, 1998).

Para Wittgenstein (1991) a gramática deixa de ser aquela que analisa a sintaxe lógica das proposições, e passa a compreender os diferentes usos das palavras e expressões. Dessa maneira, há uma expansão da compreensão de significação, donde esta deixa de estar vinculada a um objeto fixo do mundo extralinguístico, e passa a ser dado nos diferentes usos da linguagem fazendo a significação surgir da práxis da linguagem. Por outro lado, há uma ampliação da noção de ter sentido, pois agora uma expressão terá sentido se estiver de acordo com as regras gramaticais de determinado jogo de linguagem. Isto é, a proposição, expressão fará sentido se fizer sentido para a forma de vida donde age e atua.

A gramática não é simplesmente quem regula os discursos, ou os normatiza. Ela verifica e expressa a pluralidade dos usos das palavras, expressões etc., nos diversos modos de discurso. Em síntese, a gramática é aquela que incorpora em si a regra a qual devemos seguir em um jogo. O seguir a regra não é algo impositivo, mas ao mesmo tempo é aquele que regula o sentido no jogo de linguagem. O deixar de seguir a regra, ou contradizê-la também deve fazer sentido para o jogo de linguagem. Assim, a gramática que incorpora em si essas regras não é simplesmente quem direciona, mas quem expressa e detém as pluralidades.

É nesta direção que Wittgenstein (1991) afirma que a “essência está expressa na gramática” (IF, §371). Para Condé (1998) essa essência não é ontológica, mas sim uma ampliação da noção de lógica que é compartilhada entre mundo e linguagem, pois “as regras gramaticais incorporam as necessidades lógicas surgidas da prática efetiva de uma dada comunidade, isto é, de uma forma de vida” (CONDÉ, 1998, p.173). Desta forma, para o interlocutor de Wittgenstein a questão de relacionar linguagem e mundo é um falso problema, pois surge de um mal-entendido gramatical, que assim como nós nos cabelos, sua resolução é desmanchá-los a partir da análise gramatical.

A escolha de Condé (1998; 2004) para essa interlocução com as tentativas resolutivas sobre a relação entre mundo e linguagem é em grande parte pelas leituras metafísicas feitas por autores internacionais, e como essas leituras já aparecem discutidas e criticadas na obra supracitada. Em suma, Condé realizou um trabalho crítico importante na área da ontologia em Wittgenstein, e se aproxima de uma forma resolutiva mais abrangente e coerente que outros comentadores. Portanto, criticamos partes das

---

<sup>17</sup> Cabe compreender que o emergir para Condé (1998) é um emergir pragmático, antiontológico, que se dá nos diferentes usos que surgem na forma de vida, assim se distanciando da emergência bhaskariana como característica ontológica da realidade.

compreensões de Condé, e procuramos uma interpretação materialista da filosofia de Wittgenstein, compreensão esta que pode expressar os seus limites.

Para Condé (1998) esse falso problema de relacionar mundo e linguagem surge da confusão entre proposições gramaticais e proposições autênticas. As proposições autênticas são dotadas de sentido e conteúdo, isto é, os usos das palavras se fazem presentes em determinada gramática, ao mesmo tempo que representam uma forma de vida. Por outro lado, as proposições gramaticais são aquelas que expressam regras de uso disfarçadas, ilusões (IF, §111). Geralmente abstrações da própria gramática, que se travestem de proposições autênticas, mas sem sentido e conteúdo, e naquilo que Wittgenstein (IF, §251) condecora como sem representação contrária. Quando falamos “essa barra tem um metro”, nossa frase tem sentido, conteúdo e pode ser negada, no entanto, quando falo “toda barra tem um comprimento” estou em verdade colocando como proposição uma convenção gramatical. Isto é, afirmar que toda barra tem comprimento é, em verdade, travestir uma convenção gramatical de proposição autêntica que representa uma forma de vida.

Relacionar mundo e linguagem é, assim, uma ilusão gramatical que quer se travestir como proposta proposicional autêntica. Isto é, não há como existir uma proposição com sentido e conteúdo que expresse a relação de linguagem e mundo, visto que essa relação é dada na gramática. Nesse aspecto, afirma Condé (1998) que não há uma negação da metafísica em Wittgenstein, mas que na verdade, é só uma ilusão gramatical falar sobre ela, visto que a linguagem é uma práxis do próprio mundo.

A negação ontológica em Wittgenstein é a dos termos tractatianos, pois agora a lógica não é algo que paira sobre o mundo, mas fruto da necessidade da gramática. A lógica se expressa nas regras da gramática: são lógicas, consensos, convenções. Ela deixa de ser uma superordem da linguagem (IF, §97), é nesse sentido que Wittgenstein propõe voltar a linguagem ao solo áspero (IF, §107), uma defesa da materialidade da linguagem e da compreensão do mundo. Condé (1998; 2004) crê resolver a questão ontológica entre linguagem e mundo pulverizando a linguagem dentro do mundo.

Mesmo que a linguagem seja parte constituinte do mundo e que o mundo exista a partir dos diferentes jogos de linguagem de forma a não existir uma essência da linguagem, no entanto, como que uma substância tractatiana que se mantém imutável, a relação entre mundo e linguagem ainda se mantém aberta. Não se resolve essa problemática dissipando e pulverizando a linguagem na práxis cotidiana como crê Condé (1998). A linguagem é um complexo social que mantém autonomia relativa frente à realidade do mundo, seja da natureza, seja da cultura. Essa autonomia é trazida pelo aforismo §371 das *IF* onde a essência está expressa na gramática, e não é a essência da

linguagem ou da realidade, mas a essência dessa forma de vida donde emerge a linguagem. Assim, a essência da realidade está na gramática.

Da mesma forma, quando Wittgenstein afirma trazer a linguagem de volta ao solo áspero (IF, §107) está advogando a materialidade da essência que se faz presente na gramática, pois o retornar ao solo áspero é uma resposta ao não caminhar no solo ideal da lógica do *Tractatus*. Isto é, Wittgenstein não está ampliando o conceito de lógica do *Tractatus*, está o negando como algo que nos impede de caminhar, um perigo das sutilezas de querermos descrever tudo aos mínimos detalhes (IF, §106). Portanto, a essência da realidade, dada na gramática, se faz presente na materialidade do cotidiano, e negando a lógica do *Tractatus* essa essência deixa de ser imutável e eterna, passa a ser dada somente pelas semelhanças e dissemelhanças de família. Em suma, Wittgenstein (1991) inicia um movimento em direção a compreensão da essência como descontinuidade na continuidade, mas se mostra incapaz de desenvolvê-la.

Durante todo o texto das *IF* a descrição, o desenrolar e destrinchar dos fenômenos linguísticos cotidianos se fazem presentes, e a essência desses fenômenos é invocada somente em um momento, com uma citação altamente complexa no aforismo §371. Este constante destrinchar dos fenômenos linguísticos cotidianos, da compreensão da gramática dos usos das palavras nos diferentes jogos de linguagem chega a dar a ideia de uma relação fantasmagórica entre os jogos de linguagem. Por vezes, as relações da realidade das formas de vida parecem ser feitas por jogos de linguagem, regulados por gramáticas, e não por sujeitos sociais. Rossi-Landi (1985) faz essa comparação com a existência fantasmagórica da mercadoria, onde parece haver uma mão invisível que fazem as mercadorias serem trocadas no mercado, quando em verdade, em sua essência são sujeitos sociais, os humanos, que vão ao mercado e fazem a troca. De modo semelhante podemos compreender os jogos de linguagem, onde eles estão dados e as interrelações entre eles representam as interrelações da cultura, como que a linguagem fosse pública e disposta a todas as pessoas, bastando elas serem treinadas nesses jogos de linguagem.

A linguagem em Wittgenstein é, portanto, pública e não social, e isto fica evidente nas passagens do ensino como treinamento (IF, §5 e §6). É pública, pois rejeita-se uma linguagem privada visto que ela ocorre com no mínimo duas pessoas, entretanto, não é social, pois está mais preocupada em descrever os usos de uma linguagem já dada, do que compreender sua gênese para a formação social das individualidades e da humanidade. Isto é, a linguagem não é social nas *IF*, pois não se analisa a essência da realidade presente na gramática, não se interroga sua formação. Desta forma, as crianças estão biologicamente formadas e precisam ser somente treinadas nas regras dos usos dos jogos de linguagem, visto que a linguagem é um óculo que está sobre nariz com o qual vemos o mundo e nem se quer pensamos em tirá-lo (IF, §103)

e que compreender uma linguagem significa compreender uma técnica, na qual os usos das palavras e expressões são hábitos (IF, §199). Assim, a criança e o adulto não estão de acordo com as opiniões expressas pela linguagem, mas sim com o modo de vida ao qual estão sendo treinados (IF, §241). Portanto, o materialismo presente das *IF* é predominantemente empirista e biologizante (IF, §158).

Por mais que deixar de seguir a regra seja possível, não é consciente, pois seguir a regra da gramática é uma ação cega (IF, §219), assim transformar um jogo em outro se põe como possibilidade essencial presente na gramática. No entanto, por que não se faz presente em Wittgenstein a análise mais detida de como se dá essa transformação de determinadas regras gramaticais de um jogo de linguagem em outras regras gramaticais, a partir das formas de vida? É pela falta da história e do desejo de compreender a descontinuidade na continuidade da essência que não se cogita a ideia da importância da linguagem para a formação social da humanidade.

Durante toda a sua vida Wittgenstein esteve preso a uma visão cosmológica cristã, de contemplação místico-religiosa do que está dado, razões pelas quais a filosofia deveria, para ele, deixar tudo como está. Essa contemplação é marcadamente presente em suas cartas e nas relações com a família e o mundo. Perder irmãos para o suicídio, ver o mesmo sempre como possibilidade em sua vida, ter relações sexuais homossexuais e se condenar posteriormente, faziam da sua vida uma constante contradição entre a materialidade cotidiana e a cosmologia místico-religiosa<sup>18</sup>, é essa cosmovisão que evitará os avanços de Wittgenstein no campo de uma teoria materialista da linguagem, fazendo-o parar em visões empiristas e biológicas.

Esta cosmovisão, que marcadamente se faz presente na negação da constituição de uma teoria, onde a filosofia deixa tudo como está que faz Rossi-Landi (1985) afirmar que, apesar da inversão ontológica da linguagem em direção a materialidade, ainda lhe falta uma teoria da sociedade e da história, isto é, uma concepção ontológica do ser social (que não fosse a místico-religiosa), de forma que sua ontologia materialista virtual e ingênua congrega a forma de vida como materialmente dada com uma essência de teor místico. Portanto, a filosofia em Wittgenstein (1991) não deve dar uma visão de totalidade, uma autêntica ontologia, negando assim qualquer produção teórica por parte da filosofia como sendo doentia (IF, §109).

A doutrina do dizer e do mostrar continua presente nas *IF*, portanto, pois “diga o que quiser dizer, contanto que isso não o impeça de ver o que ocorre. (E quando ver isto, deixará de dizer muita coisa)” (IF, §79). Isto é, o

---

<sup>18</sup> Pensamos que Monk (1997) é uma boa referência. No entanto, a vida material de Wittgenstein já foi explorada em diversos meios (cinema, livro, teatro), mas ironicamente as pontes entre suas contradições pessoais e sua obra teórica dificilmente são feitas. Rossi-Landi (1985) chama isso de um vazio historiográfico na obra de Wittgenstein.

contemplar a vida cotidiana como algo dado de maneira místico-religiosa impede e, ao ver de Wittgenstein, evidencia que muitas coisas não precisam e não devem ser ditas. Assim, o silêncio ontológico se expressa pela negação da teoria, em prol de uma contemplação do que está dado nesses usos descritos dos significados já existentes. O silêncio ontológico se mantém a partir de uma visão místico-religiosa da essência do mundo, assim como no *Tractatus*.

### **A matemática e a educação matemática**

No que concerne à matemática e a educação matemática, importante salientar, que não se trata de discutir as contribuições de Wittgenstein para a filosofia da educação matemática, mas de compreender e explicitar os impactos do silêncio ontológico numa compreensão wittgensteiniana da filosofia da matemática ou da educação matemática<sup>19</sup>.

A matemática pode ser compreendida nesse ínterim de discussões da linguagem e da ontologia do mundo como formada por proposições gramaticais que trazem em si abstrações das regras de uso da cotidianidade das formas de vida. Essa abstração se dá a partir das convenções lógicas nos seus emaranhados usos da cotidianidade, como que fibras que torcidas juntas a outra formam a continuidade de um fio, que aparenta ter uma essência que se conduz por todo o fio, mas em verdade, é uma conexão constante de regras que se convencenam a partir dos usos. Assim, a matemática, como abstração tautológica das regras de uso da gramática, normatiza os jogos de linguagem (que são equivocadamente equiparados a realidade cultural do mundo em Wittgenstein).

A filosofia quando pensa a matemática também deixa tudo como está (IF, §125), de maneira que a matemática expressa pura tautologia, proposições inautênticas sobre o mundo, isto é, nada dizem sobre o mundo, e somente se expressam como regras gramaticais. Como podem tais regras gramaticais expressas pela matemática mudar a partir das transformações das formas de vida, descontinuar-se numa continuidade, não é discutido por Wittgenstein. Não por não querer, mas por crer que se deve ignorar, visto que a essência presente na gramática era produto de sua reflexão. Mas, esse ignorar é por crer que seria um problema mal posto, pois é puramente gramatical de fato, e assim, nada pode se dizer sobre ele, a não ser mostrá-lo nas diferentes formas de vida. Assim, silencia-se frente ao caráter ontológico da matemática por compreendê-la somente como regras gramaticais dos jogos de linguagem. Em suma, além de silenciar também esvaziou ontologicamente a matemática, não

---

<sup>19</sup> Não obstante, essa é a razão para não analisarmos a obra em que Wittgenstein se debruça sobre a matemática, visto que lá não se constitui o silêncio ontológico como continuidade nas descontinuidades.

obstante, que os teóricos que usam Wittgenstein atualmente sempre o fazem a partir de uma teoria social externa ao seu pensamento (WAGNER; SILVEIRA, 2019).

A matemática ao ser compreendida desta forma abre as portas a possibilidade de uma defesa tecnicista de seu ensino. Quando vista como um jogo de linguagem, ou então, vários jogos de linguagem que se relacionam por semelhanças de família, a matemática, ou as matemáticas, são consideradas como públicas e não sociais: as mudanças nas regras do jogo podem ocorrer para Wittgenstein, e cada regra do jogo de linguagem matemático é a cristalização de relações sociais de determinada forma de vida da qual emerge, entretanto, como isso ocorre? Por que isso pode ocorrer? Como os sujeitos históricos e sociais agem sobre e nas formas de vida se tornando capazes de transformar as regras dos jogos de linguagem matemáticos? Isto é, mesmo admitindo a possibilidade da mudança, a negação de Wittgenstein com o questionar-se o porquê das mudanças culmina numa defesa ostensiva da aceitação das regras do jogo de linguagem matemático compreendendo seu ensino como um treinamento.

Assim, no ensino da matemática sob a perspectiva wittgensteiniana o professor deve convencer e treinar o estudante em novos conceitos e ampliar os anteriores (GOTTSCHALK, 2007; 2008). Para além disso, essa compreensão de ensino da matemática como ensino dos seus mais diversos usos, no treinamento em uma técnica, num jogo de linguagem já existente, sem questionar ou problematizar tais jogos de linguagem, culmina numa defesa biologicamente determinista do ato de aprender: Wittgenstein quando refletia sobre como seria possível saber que alguma outra pessoa tenha aprendido uma palavra, e nesse sentido, conceitos, gestos, ações etc., compreende que esse processo seria melhor compreendido conquanto compreendêssemos os processos biológicos das sinapses cerebrais, pois

se os conhecêssemos mais exatamente veríamos quais ligações são produzidas pelo treinamento e, poderíamos, então dizer, quando olhássemos no seu cérebro: “agora ele leu essa palavra, agora a ligação da leitura foi produzida” (IF, §158).

Nesse sentido, a filosofia da (linguagem) matemática numa perspectiva wittgensteiniana, quando tomada em direto diálogo com a obra do autor, advoga uma visão utilitarista da matemática, uma concepção biologizante dos processos de aprendizagem e, sendo estes, consequência direta de uma concepção da linguagem pública e não-social.

## Considerações finais

No que toca ao campo da filosofia da educação matemática, como um campo que emerge da filosofia e da educação matemática, o presente artigo buscou uma discussão mais aprofundada das teses filosóficas wittgensteinianas antes de compreendê-las no campo da educação matemática. Portanto, um fazer filosófico, tocado pela busca de um diálogo honesto com a obra do autor austríaco, se fez mais presente que um fazer de interrelação entre os campos.

Essa falta de relação, entretanto, não prejudica a compreensão primária de que o silêncio ontológico da obra wittgensteiniana carrega consequências importantes para o campo da educação matemática, consequências estas por diversas vezes ignoradas ou aceitas com grande passibilidade. Nesse sentido, o fazer filosófico com a obra de Wittgenstein é a defesa de retomar teórico mais aprofundado e menos aligeirado nas pesquisas do campo da educação matemática, assim como (MORAES, 2001) diversas vezes denunciou no campo da pesquisa em educação.

Nessa direção, o silêncio ontológico como característica inicial e direta da filosofia wittgensteiniana traz a *possibilidade*, sem expressamente defender, uma compreensão tecnicista do ensino da matemática ao expor que este deva ser um treinamento nas técnicas dos jogos de linguagem matemáticos ignorando o processo dinâmico de produção e reprodução do conhecimento matemático, o tomando como dado, como algo público, sob o qual os seres humanos deveriam se apropriar para fazer melhor uso.

## Referências bibliográficas

- BADIOU, A. *La antifilosofia de Wittgenstein*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2013.
- BHASKAR, Roy. *A realist theory of science*. London: Routledge, 2013.
- \_\_\_\_\_. *The possibility of naturalism: a philosophical critique of the contemporary human sciences*. London: Routledge, 2014.
- CONANT, J.; DIAMOND, C. *Rileggere Wittgenstein*. Roma: Carocci Editore, 2010.
- CONDÉ, M. L. L. *Wittgenstein: linguagem e mundo*. São Paulo: Annablume, 1998.
- \_\_\_\_\_. *As teias da razão: Wittgenstein e a crise da racionalidade moderna*. Lisboa: Argumentum, 2004.
- GOTTSCALK, C. Uma concepção pragmática de ensino e aprendizagem. *Educação e Pesquisa*, v. 33, n. 3, pp. 459-70, 2007.
- \_\_\_\_\_. A construção e transmissão do conhecimento matemático sob uma perspectiva wittgensteiniana. *Cadernos Cedes*, v. 28, n. 74, pp. 75-96, 2008.

- KNIJNIK, G. *et al. Exclusão resistência: educação matemática e legitimidade cultural*. São Paulo: Artes Médicas, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Etnomatemática em movimento*. São Paulo: Autêntica, 2018.
- LESSA, S. Lukács, ontologia e método: em busca de um(a) pesquisador(a) interessado(a). *Revista Praia Vermelha*, Rio de Janeiro, UFRJ, v. 1, n. 2, pp. 141-73, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Lukács: ética e política*. Chapecó: Argos, 2007.
- LOSURDO, D. *A luta de classes: uma história política e filosófica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Democracia ou bonapartismo*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.
- LUKÁCS, G. *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Fondo de Cultura Económica: Mexico, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social* v. 1. São Paulo: Boitempo, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social* v. 2. São Paulo: Boitempo, 2013.
- LYOTARD, J-F. *A Condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- MARGUTTI, P. G. “A questão da continuidade do pensamento de Wittgenstein”. In: IMAGUIRE, Guido; MONTENEGRO, Maria Aparecida; PEQUENO, Tarcísio (Org.). *Colóquio Wittgenstein*. Artigos em comemoração ao cinquentenário das *Investigações filosóficas*. Fortaleza: Edições UFC, v. I, pp. 13-54, 2006.
- MARX, K. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.
- MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.
- MONK, R. *Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*. 2. ed. Barcelona: Anagrama, 1997.
- MORAES, M. C. M. Recuo da teoria: dilemas na pesquisa em educação. *Revista Portuguesa de Educação*, v. 14, n. 1, pp. 7-25, 2001.
- RORTY, R. *Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language*. The Cambridge Companion to Heidegger, 1993.
- \_\_\_\_\_. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ROSSI-LANDI, Ferruccio. *A linguagem como trabalho e como mercado: uma teoria da produção e da alienação linguística*. Rio de Janeiro: Difel, 1985.
- RUSSELL, B. *My philosophical development*. London: Psychology Press, 1995.
- TONET, I. *Método científico: uma abordagem ontológica*. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.
- VILELA, D. S. *Matemáticas nos usos e jogos de linguagem: ampliando concepções na educação matemática*. Tese (Doutorado) – Unicamp, Campinas, 2007.
- WAGNER G.; SILVEIRA, E. Wittgenstein como pós-moderno: o caso da filosofia da educação matemática. *Germinal: Marxismo e Educação em*

*Debate*, Salvador, v. 11, n. 3, pp. 284-303, dez. 2019.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

\_\_\_\_\_. *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

WRIGLEY, M. A tarefa sem fim. *Revista Cult*, São Paulo: Editora 17, pp. 58-9, ago. 2002.

Como citar:

WAGNER, Guilherme; SIQUEIRA, Everaldo. O silêncio ontológico na obra de Wittgenstein: crítica à filosofia da educação matemática. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 359-82, jul./dez. 2020.

Data do envio: 27 abr. 2020

Data do aceite: 24 out. 2020



© O(s) Autor(es). 2018 Acesso Aberto Esta obra está licenciada sob os termos da Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional ([https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR)), que permite copiar, distribuir e reproduzir em qualquer meio, bem como adaptar, transformar e criar a partir deste material, desde que para fins não comerciais e que você forneça o devido crédito aos autores e a fonte, insira um link para a Licença Creative Commons e indique se mudanças foram feitas.