

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO

RUY DAMIANI

LINGUAGEM MORAL E RELATIVISMO NA FILOSOFIA
DE LUDWIG WITTGENSTEIN

SÃO LEOPOLDO

2021

RUY DAMIANI

**LINGUAGEM MORAL E RELATIVISMO NA FILOSOFIA
DE LUDWIG WITTGENSTEIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Vale dos Sinos, como requisito para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Nicola Claudio Salvatore

SÃO LEOPOLDO

2021

Damiani, Ruy

Linguagem moral e relativismo na filosofia de Ludwig Wittgenstein / Ruy Damiani ; orientador Nicola Claudio Salvatore. – São Leopoldo, 2021. 87 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

1. Wittgenstein. 2. Ética. 3. Enunciado Moral. 4. Jogos de Linguagem. 5. Relativismo. I. Salvatore, Nicola Claudio II. Título.

TERMO DE APROVAÇÃO

RUY DAMIANI

LINGUAGEM MORAL E RELATIVISMO NA FILOSOFIA DE LUDWIG WITTGENSTEIN

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Vale dos Sinos, como requisito para a obtenção do título de Mestre.

Aprovado em ____ / ____ / ____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Nicola Claudio Salvatore – UNISINOS

Prof. Dr. Luiz Rohden – UNISINOS

Prof. Dr. Bortolo Vale – PUC-PR

“Não são discursos nem frases ou palavras, nem são vozes que possam ser ouvidas; seu som ressoa e se espalha em toda a terra, chega aos confins do universo a sua voz.” (Salmo 18)

RESUMO

A filosofia de Wittgenstein tem se evidenciado como um marco importante para a análise da linguagem com reflexo em diversificadas áreas da filosofia e com profundas implicações e desdobramentos éticos. O presente trabalho tem por objetivo analisar a linguagem moral e o relativismo no pensamento do filósofo austríaco. Nessa direção, será feita uma exposição das noções de filosofia e implicações éticas oriundas de *Tractatus Logico-Philosophicus* e de *Investigações Filosóficas*. Também serão identificados alguns pontos da epistemologia wittgensteiniana a partir de sua obra *Da Certeza*, importantes para a discussão do relativismo na obra do autor. A justificativa para a elaboração deste estudo encontra sua relevância na apresentação de um material claro e objetivo sobre linguagem moral e relativismo em Wittgenstein, e, tem como resultado a compreensão da utilidade dos postulados wittgensteinianos no enfrentamento de problemas filosóficos ligados à moralidade e ao relativismo. Em relação aos procedimentos metodológicos, a pesquisa realizada envolveu a coleta bibliográfica, reunindo a posição de comentadores autorizados que protagonizam o cenário hodierno do debate em relação ao tema abordado.

Palavras-chave: Wittgenstein. Ética. Enunciado Moral. Jogos de Linguagem. Relativismo.

ABSTRACT

Wittgenstein's philosophy has been evidenced as an important landmark for the analysis of language with reflection in several areas of philosophy and with deep ethical implications and developments. This paper aims to analyze the moral language and relativism in the thought of the Austrian philosopher. In this direction, an exposition will be made of the notions of philosophy and ethical implications arising from *Tractatus Logico-Philosophicus* and *Philosophical Investigations*. It will also be identified some points of wittgensteinian epistemology from his work *On Certainty*, important for the discussion of relativism in the author's work. The justification for the elaboration of the study finds its relevance in the presentation of clear and objective material on moral language and relativism in Wittgenstein, and, as a result, the understanding of the usefulness of wittgensteinian postulates in confronting philosophical problems related to morality and relativism. In relation to the methodological procedures, the research carried out involved a bibliographic collection, gathering the position of authorized commentators who play a leading role in today's debate on the theme in question.

Keywords: Wittgenstein. Ethic. Moral Statement. Language Game. Relativism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	7
2	A CONCEPÇÃO DE FILOSOFIA E LINGUAGEM EM <i>TRACTATUS</i>	9
2.1	O Círculo de Viena e o Conceito de Místico.....	15
2.1.1	A Tradição Lógica	18
2.2	Sujeito Tractatiano	22
2.3	O Lugar da Ética em <i>Tractatus</i>.....	26
	BREVE RESUMO DO CAPÍTULO.....	33
3	CONCEPÇÃO DE FILOSOFIA E LINGUAGEM EM <i>INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS</i>.....	34
3.1	Jogos de Linguagem, Semelhança de Família e Formas de Vida.....	38
3.2	Seguir Regras	47
3.2.1	Regras e Linguagem Privada	48
3.3	Do Silêncio à Plausibilidade do Discurso Ético.....	54
	BREVE RESUMO DO CAPÍTULO.....	58
4	A QUESTÃO DO RELATIVISMO EM WITTGENSTEIN.....	59
4.1	Relativismo Moral x Relativismo Cultural.....	61
4.2	Pragmatismo, Subjetivismo e Cientificismo no segundo Wittgenstein.....	66
4.3	O Debate sobre Relativismo e Não Relativismo no Segundo Wittgenstein	71
4.4	Epistemologia-Dobradiça e <i>Moral Hinges</i>	75
	BREVE RESUMO DO CAPÍTULO.....	80
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	82
	REFERÊNCIAS	85

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem por objetivo analisar a linguagem moral e o relativismo na filosofia de Ludwig Wittgenstein. Para tanto, faz-se mister uma breve apresentação do pensamento do autor, considerando suas noções de filosofia e linguagem e suas principais implicações éticas.

A filosofia de Wittgenstein é, sem dúvida, um marco para o pensamento ocidental do século XX, marcado pela virada linguística que situou a linguagem no centro da especulação filosófica. A reflexão moral não passou ao largo desse evento e recebeu consideráveis incidências da filosofia da linguagem e analítica do período.

A obra de Wittgenstein tem sido alvo das mais variadas interpretações por parte de seus comentadores e a argumentação de teses antagônicas é abundante. Primeiramente, vale ressaltar que, costumeiramente, nos deparamos com uma divisão de sua obra em pelo menos dois momentos distintos, a saber: as suas primeiras noções de filosofia e linguagem, expressas em sua obra autógrafa, *Tractatus Logico-Philosophicus*, e suas respectivas noções de filosofia e linguagem em seus escritos tardios, emblematicamente expressas em *Investigações Filosóficas*.

Quanto a essa separação, encontramos um profuso terreno de disputas argumentativas. Alguns intérpretes, como David Pears, Richard Rorty e Zeljiko Loparic, defendem uma ruptura entre o Wittgenstein de *Tractatus* e o de *Investigações*. Trata-se de leituras que postulam um abandono das teses defendidas pelo autor em sua primeira obra e uma mudança radical de posicionamento, que alteram substancialmente suas noções de filosofia e linguagem e, por consequência, as implicações éticas que delas emergem.

A polissemia interpretativa das obras de Wittgenstein, muitas vezes, conduz-nos a um labiríntico complexo de ideias fragmentadas. Cada divergência interpretativa tem desdobramentos que se interligam com multifários problemas filosóficos. Destarte, para não exorbitarmos os objetivos que pretendemos contemplar, bem como em respeito aos limites que esta instância de pesquisa impõe, não destrincharemos todos os problemas que surgirão em cada comentador. Seguiremos uma linha menos controvertida, na direção de apresentar premissas fundamentais que corroborem nossos objetivos.

Outros autores, por exemplo, Darlei Dall’Agnol, Bernard Williams e Hilary Putnam, argumentam na direção de uma continuidade em seus escritos, ainda que novas nuances sejam perceptíveis. Não é nosso objetivo, nesta pesquisa, proceder a uma análise minuciosa sobre o tema, ainda que não possamos passar por cima desta discussão para atender à proposta central deste trabalho.

Para manter a coerência e a harmonia entre os argumentos que vamos apresentar e sem desprezar a discussão sobre essa separação, nosso entendimento é de que existe uma ampliação de horizontes, operada pelo autor, entre seus dois momentos, que não descarta a identificação de críticas à sua primeira tese, mas considera uma série de continuidades que são importantes para situar a linguagem moral e o relativismo na filosofia de Wittgenstein, notadamente aquela correspondente a seus escritos maduros.

Em razão desse nosso entendimento, optamos por utilizar as nomenclaturas *primeiro* e *segundo* Wittgenstein como instrumento didático para facilitar a identificação dos períodos e das obras a que nos referimos.

Para a consecução dos objetivos pretendidos nesta dissertação, traçamos um itinerário argumentativo, obedecendo à seguinte sequência:

1) No primeiro capítulo, trataremos de apresentar as noções de filosofia e linguagem contidas em *Tractatus*, pontuando os aspectos fundamentais da obra. Destacaremos o fato de ser uma obra de matriz lógico-linguística com intuito de delimitar critérios para uma linguagem com sentido, evidenciando o forte traço ético que perpassa toda a obra, não obstante o silêncio proposto pelo autor em relação à ética.

2) No segundo capítulo, exporemos a ampliação de horizontes operada por Wittgenstein em *Investigações*, especialmente a partir das noções de *jogos de linguagem* e de *forma de vida* e a questão de *seguir regras*, evidenciando a dimensão pública e o primado da ação na linguagem. No que tange à ética, pretendemos mostrar as implicações mais significativas desta ampliação de perspectiva empreendida pelo autor, culminando na plausibilidade dos enunciados morais.

3) No terceiro capítulo, pretendemos conceituar o *relativismo* em suas variações de enfoque. Apresentar o debate hodierno sobre o *relativismo moral*, envolvendo a filosofia de Wittgenstein e, por fim, apresentar argumentos que possibilitem uma leitura *não relativista* do autor, considerando a dicotomia *fato/valor* que está presente em toda a sua obra.

A metodologia a ser utilizada consiste em revisão bibliográfica com centralidade nas obras de Wittgenstein e aporte em comentadores autorizados em âmbito nacional e internacional. A justificativa desta pesquisa reside em oferecer um material que seja útil como mapa para situar as questões concernentes quanto à problemática da reflexão moral e, em particular, a questão do *relativismo moral* a partir da filosofia de Ludwig Wittgenstein.

Os temas ligados ao *relativismo cultural* e *moral* constituem uma das temáticas centrais do debate filosófico contemporâneo em relação à moral e política. Em nosso entendimento, o pensamento de Wittgenstein pode fornecer ferramentas úteis para o enfrentamento dessa problemática.

2 A CONCEPÇÃO DE FILOSOFIA E LINGUAGEM EM *TRACTATUS*

Neste primeiro capítulo, nós nos ocuparemos em apresentar, em linhas gerais, a filosofia do primeiro Wittgenstein e o lugar destinado à ética na obra *Tractatus Logico-Philosophicus*, publicada no ano de 1921 na Alemanha, com a respectiva tradução em língua inglesa no ano seguinte na Inglaterra. *Tractatus* é uma obra bastante complexa que tem gerado inúmeras interpretações desde a sua publicação. Nesta seção, apresentaremos aqueles pontos menos controvertidos sobre a noção de filosofia e linguagem contidas na obra. Alguns autores são convergentes quanto a uma separação em pelo menos dois momentos distintos da filosofia de Wittgenstein, entre eles: David Pears, Richard Rorty, Zeljiko Loparic, Peter Hacker, Goodman. Outros comentadores, em sentido contrário, defendem uma continuidade, tais como: Darlei Dall’Agnol, Janyne Sattler, Bernard Williams. Em nosso entender, existe, no mínimo, uma ampliação de horizontes de *Tractatus* para sua filosofia tardia, cuja expressão mais significativa são *Investigações Filosóficas*, razão pela qual optamos por utilizar a divisão entre *primeiro* e *segundo* Wittgenstein.

Passemos, portanto, ao problema filosófico central subjacente a *Tractatus Logico-Philosophicus*. O próprio Wittgenstein, no prefácio da obra citada, fornece pistas interessantes para responder a este questionamento:

O livro trata dos problemas filosóficos e mostra – creio eu – que a formulação desses problemas repousa sobre o mau entendimento da lógica de nossa linguagem. Poder-se-ia talvez apanhar todo sentido do livro com estas palavras: o que em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar. O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor – não para o pensar, mas para expressão dos pensamentos.¹

Existe por parte do autor uma pretensão bastante grandiosa de acabar com todos os problemas da filosofia. Por consequência, quer dizer que toda a filosofia precedente trilhou caminhos equivocados e foi insuficiente para dirimir questões fundamentais. “Wittgenstein interessava-se pouco pelos detalhes dos sistemas filosóficos de seus predecessores. Ele estava preocupado com a fonte que dá origem aos erros filosóficos e, mais particularmente, com as fontes gramaticais desses erros.”²

À filosofia cumpre a função de delimitar o pensável. Para tanto, o autor estabelece um paralelismo entre linguagem e mundo. O *isomorfismo*, presente na tese tractatiana, aponta para

¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. Trad.: Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: USP, 2017. Prefácio. p. 125.

² HACKER, Peter M. **Wittgenstein**: sobre a natureza humana. Trad.: João Vergílio Gallenari Cuter. São Paulo: UNESP, 2000. p. 21.

uma única válida argumentação que seria a possibilidade de descrever relações simétricas, obedecendo ao seguinte esquema: a linguagem é a totalidade de proposições possíveis, a realidade é a totalidade de *estados de coisas* possíveis, a ciência é a totalidade de proposições verdadeiras e o mundo é a totalidade de *estados de coisas* existentes.³

O ponto gravitacional de *Tractatus* é a teoria lógica da linguagem e, para a sustentação deste postulado, depreende-se uma ontologia que aponta para uma essência do mundo. O objetivo central da obra em questão é a identificação de uma linguagem lógica. Pierre Hadot, em sua obra *Wittgenstein e os limites da linguagem*, afirma:

Qual foi o objetivo de Wittgenstein, quando compôs seu *Tractatus*? B. Russel, na sua Introdução ao *Tractatus*, diz que Wittgenstein quis determinar em quais condições uma linguagem pode ser logicamente perfeita. Algumas fórmulas da obra parecem lhe dar razão: Wittgenstein diz, por exemplo, para evitar confusões que ocupam toda a filosofia (3.324).⁴

Em outros termos, o núcleo de *Tractatus* consiste no pressuposto de que o mundo dispõe de uma *forma lógica*,⁵ assim como a linguagem. Tal pressuposto implica a possibilidade da linguagem de representar o mundo, figurá-lo. Na perspectiva tractatiana, o objeto é uma entidade fixa, o que possibilita a teoria referencial do significado. Tal qual uma pintura representa uma paisagem, a linguagem representa a realidade fática, o que se denomina *teoria pictórica*.⁶

A filosofia tradicional é estruturada com uma formulação sistemática de teses positivas sobre essências. Isso, para Wittgenstein, é um grande mal-entendido linguístico que será resolvido, ou de maneira mais tractatiana, dissolvido, pela adequada compreensão do funcionamento das proposições com sentido. Ainda no prefácio, diz: “[...] portanto, é minha opinião que, no essencial, resolvi de vez os problemas.”⁷

Oskari Kuusela, em *The Struggle Against Dogmatism*, pontua que, de acordo com *Tractatus*, os problemas da filosofia surgem de um mau uso da linguagem que consiste em uma falha em usar a linguagem de acordo com a sintaxe lógica, o resultado desta falha são os

³ MARGUTI. In: PERUZZO, Leo. **Realidade, linguagem e metaética**. Curitiba: PUCPRESS, 2018. p. 53.

⁴ HADOT, Pierre. **Wittgenstein e os limites da linguagem**. Trad.: Flavio Fontanelle e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 25.

⁵ A forma lógica de uma proposição é sua estrutura tal como parafraseada na lógica formal, com o objetivo de revelar os aspectos relevantes para a validade dos argumentos em que ocorre. O alvo de Wittgenstein aqui era a ideia compartilhada por Russel e Frege de que os signos lógicos são entidades arcanas que constituem os objetos de interesse da lógica. GLOCK, Hans. **Dicionário Wittgenstein**. Trad.: Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 178-179.

⁶ A representação proposicional é uma figuração da realidade, descrevendo um estado de coisas e afigurando-o (TLP 4.016-4.021). O sentido de uma proposição é o estado de coisas que afigura. GLOCK, *op. cit.*, p. 353.

⁷ WITTGENSTEIN, 2017, p. 127.

contrassensos dos quais a filosofia está repleta. Os problemas filosóficos, em grande parte, decorrem de mal-entendidos acerca da lógica e da linguagem, são ilusórios e não podem ser respondidos.⁸

O autor de *Tractatus* pretende alcançar um esclarecimento lógico da linguagem, sendo essa a função da filosofia em seu entender. O processo de tornar claros os pensamentos consiste na análise lógica das estruturas da linguagem e na definição do que são proposições genuínas.

- 3.2 Na proposição, o pensamento pode ser exposto de modo que aos objetos do pensamento correspondam elementos do sinal proposicional.
- 3.201 Chamo esses elementos de “sinais simples”; a proposição, de “completamente analisada.”
- 3.202 Os sinais simples empregados na proposição chamam-se nomes.
- 3.203 O nome significa o objeto. O objeto é seu significado. (“A” é o mesmo sinal que “A”).
- 3.21 A configuração dos sinais simples no sinal proposicional corresponde à configuração dos objetos na situação.
- 3.22 O nome substitui, na proposição, o objeto.
- 3.221 Os objetos, só posso *nomeá-los*. Sinais substituem-nos, só posso falar *sobre* eles, não posso *enunciá-los*. Uma proposição só pode dizer *como* uma coisa é, não *o que* ela é.⁹

Para exemplificar, pensemos na proposição a *Rosa é rosa*, no primeiro sinal temos um objeto e no terceiro um predicado do objeto, a mesma palavra *Rosa* tem funções simbólicas diferentes. Pensemos, pois, se a palavra *rosa*, usada na proposição exemplo, tivesse a mesma função simbólica, neste caso a proposição seria rigorosamente desprovida de sentido.

O que significa dizer que “é” em “A rosa é vermelha” tem um significado diferente de “é” em “Duas vezes dois são quatro? No caso temos uma palavra mas, por assim dizer, diferentes *corpos-significantes* com uma única superfície final: diferentes possibilidades de construir uma sentença.¹⁰

A *convencionalidade* leva para o contrassenso que, em filosofia, implica conceitos vazios e ineficazes. Para sanar esse problema e, pretensamente, resolver de vez os problemas filosóficos, Wittgenstein propõe uma linguagem-sinal, com uma notação estruturada por uma gramática lógica que estirpe por completo as incongruências lógicas:

324 Assim nascem facilmente as confusões mais fundamentais (de que toda filosofia está repleta).

⁸ KUUSELA, Oskari. **The struggle against dogmatism**: Wittgenstein and the concept of philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 2008. *Passim*.

⁹ WITTGENSTEIN, 2017. p. 143. [itálicos do autor]

¹⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. **Gramática filosófica**. Trad.: Luís Carlos Borges. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2010. Sumário.

3.325 Para evitar esse equívoco, devemos empregar uma notação que os exclua, não empregando o mesmo sinal em símbolos diferentes e não empregando superficialmente da mesma maneira sinais que designem de maneiras diferentes. Uma notação, portanto, obedeça a gramática *lógica* – a sintaxe lógica. (A ideografia de Frege e Russel é tal notação que não chega, todavia, a excluir todos os erros).¹¹

O problema do uso convencional da linguagem é a ambiguidade, ou seja, um sinal pode representar mais de um símbolo. O remédio para esse problema seria a linguagem conceitual rigorosamente em concordância com a sintaxe lógica. Tal remédio seria capaz de erradicar a ambiguidade. Os problemas decorrentes do uso convencional da linguagem são inerentes à própria natureza representativa da linguagem, logo insolúveis. Contudo é possível, mediante uma escrita conceitual, livrar-se da ambiguidade. Wittgenstein não pretende, como alternativa, uma linguagem ideal, mas sim uma notação perfeita. Tal notação deve favorecer a estrutura lógica presente nas proposições ordinárias. A *convencionalidade*, portanto, é observável com nitidez na linguagem comum enquanto a linguagem lógica em sentido *strito* é claramente perceptível nas formulações das ciências naturais.

A proposição é verdadeira, se e somente se corresponde à realidade contingente, isso equivale a dizer que a proposição é um *estado de coisas*, “as coisas estão assim”.¹²

Em filosofia, diferentemente das ciências naturais, as proposições não descrevem um *estado de coisas*, de forma que a elas não se pode atribuir nem falsidade nem veracidade. Esse é o grande problema da filosofia na perspectiva do primeiro Wittgenstein. Trata-se de uma malversação do aparato linguístico que desemboca em ambiguidades desprovidas de sentido.

Nesses termos, o Wittgenstein de *Tractatus* supõe ter elucidado os problemas filosóficos de uma vez por todas. A filosofia deve, portanto, empregar a linguagem conceitual da sintaxe lógica para purificar a linguagem e evidenciar a lógica da linguagem que está subjacente à linguagem comum.

Como já mencionado, no próprio prefácio de *Tractatus*, o autor expõe o objetivo do livro que orbita em torno da delimitação dos limites do pensamento. A filosofia precedente a *Tractatus* estava eivada de proposições sem sentido, por isso os filósofos não lograram êxito em seus intentos.

Wittgenstein procura atribuir à filosofia uma tônica elucidativa evitando atribuir a ela a construção de teorias. Destarte, não podemos pensar em uma ética normativa que derivasse de

¹¹ WITTGENSTEIN, 2017, p. 149.

¹² *Idem*, p. 189.

seus escritos, mas de implicações filosóficas que servem de instrumento para o enfrentamento do problema da reflexão moral.

A crítica tractatiana da linguagem aponta para a proposição como átomo linguístico. A ontologia subjacente à obra privilegia os fatos como sendo constitutivos do mundo.

É tradicional ver o sistema de Wittgenstein como uma forma de atomismo ou *atomismo lógico*, na terminologia de Russel, para indicar que os átomos envolvidos são “os átomos da análise lógica, não o(s) átomo(s) da análise física” [...] Esse não é um termo que o próprio Wittgenstein utilizou. Mas parece um rótulo apropriado. De fato, a metafísica do *Tractatus* envolve dois tipos, ou níveis, de atomismo: *objetos* são um tipo de átomo; *fatos* são outro.¹³

A abordagem de Wittgenstein em *Tractatus* é de caráter linguístico, ou seja, a base de sua especulação filosófica é a linguagem e a capacidade de se representar a realidade por meio dela. Para tanto, é preciso descrever e delimitar a estrutura do mundo, pois será a partir dela que serão estabelecidos os limites acerca do que se pode dizer significativamente sobre o próprio mundo. O mundo de *Tractatus*, como se lê no início da obra, é igual à totalidade dos fatos e não das coisas.¹⁴

No aforismo 2.021, lemos que: “Os objetos constituem a substância do mundo. Por isso não podem ser compostos.”¹⁵ *Objeto* aqui não deve ser entendido estritamente em sentido empírico, trata-se, em realidade, de uma categoria lógica. Em outras palavras, significa afirmar que os *objetos simples* são a forma fixa do mundo, sua substância.

Como Wittgenstein afirma, essa concepção do mundo contrasta agudamente com a concepção convencional do mundo como um objeto – ou uma vasta coleção de objetos. Nessa concepção do mundo, falaremos de haver fatos *sobre* o mundo: o fato que Paris está ao sul de Londres, por exemplo, ou que ouro é menos denso do que o chumbo. Na concepção de Wittgenstein, por contraste, um fato não é uma verdade *sobre* o mundo; ele é *parte* do mundo – um dos átomos que de forma coletiva constitui o mundo. E o mundo é a totalidade dos fatos.¹⁶

As condições de possibilidades para estruturar a realidade equivalem aos *objetos simples*. Podemos perceber, a partir desse ponto, que a ontologia tractatiana tem uma ênfase diversa daquela postulada pela filosofia tradicional uma vez que identifica o mundo com a totalidade dos fatos.¹⁷

¹³ CHILD, William. **Wittgenstein**. Trad.: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Penso, 2013. p. 65.

¹⁴ WITTGENSTEIN, 2017, p. 129.

¹⁵ *Idem*, p. 133.

¹⁶ CHILD, *op. cit.*, p. 65.

¹⁷ GLOCK, *op. cit.*, p. 60.

O mundo é, portanto, determinado pela totalidade de fatos existentes no *espaço lógico*, ou seja, *o caso* que se lê no primeiro aforismo da obra. Pensando em instância linguístico-proposicional, esse *objeto simples* é substituído pelo nome que na proposição substitui o *objeto*. Nome e objeto não são passíveis de decomposição. Para a análise lógica da proposição, é necessário que essa seja formada por nome/objeto simples evitando assim um regresso ao infinito.

2.021 Se o mundo não tivesse substância, ter ou não sentido uma proposição dependeria de ser ou não verdadeira outra proposição.

2.0212 Seria então impossível traçar uma figuração do mundo (verdadeira ou falsa).

2.023 Essa forma fixa consiste precisamente nos objetos.¹⁸

É no interior de um *estado de coisas* que os objetos ganham sentido, por exemplo, a palavra *braço* tomada isoladamente não tem apenas um significado, contudo, quando articulada na proposição: *fulano está com o braço quebrado*, ganha sentido. Na proposição utilizada como exemplo, a palavra *braço* passa a ter sentido quando se combina em um arranjo possível de objetos.

Um fato é a existência de um conjunto de estados de coisas ($S_1...S_n$); um estado de coisas é uma combinação (concatenação/arranjo) possível de objetos correspondente a uma proposição elementar; uma situação é um arranjo possível correspondente a uma proposição molecular.¹⁹

Conforme Child, “O *Tractatus* afirma que toda linguagem é analisável até um nível de proposições elementares, que são compostas de nomes que estão correlacionados com objetos simples.”²⁰ Diante do termo *proposição elementar* nos defrontamos com uma lacuna, já que Wittgenstein não exemplifica claramente, em *Tractatus*, o que são proposições elementares. David Pears, em sua obra intitulada *As ideias de Wittgenstein*, argumenta que Wittgenstein se eximiu da tarefa de exemplificar *proposições elementares* uma vez que nenhum outro filósofo havia conseguido descrever as componentes últimas das proposições factuais.²¹

A possibilidade de combinação dos objetos vem determinada pelas propriedades internas dos objetos e, em sendo o mundo *totalidade dos fatos*, que são compostos por objetos,

¹⁸ WITTGENSTEIN, 2017, p. 133.

¹⁹ GLOCK, *op. cit.*, p. 159.

²⁰ CHILD, *op. cit.*, p. 63.

²¹ PEARS, David Francis. **As ideias de Wittgenstein**. Trad.: Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix; Editora Universidade de São Paulo, 1973. p. 61.

os limites dele são desenhados pelo conjunto de todas as possibilidades destes objetos se agruparem em fatos.

É, pois, a partir das concepções de filosofia e linguagem contidas em *Tractatus*, que podemos inferir uma implicação ética da obra, a saber: sobre a ética não se pode *dizer* nada, apenas *mostrar*. Na próxima seção deste capítulo, apresentaremos, em linhas gerais e o quanto interessa para nossa hipótese, algumas influências percebidas em *Tractatus*.

2.1 O Círculo de Viena e o Conceito de Místico

Entre os movimentos de grande relevância para a filosofia do século passado, merece destaque o Círculo de Viena como expressão mais marcante do moderno empirismo. Os positivistas lógicos vislumbravam em *Tractatus* a cristalização de suas doutrinas antimetafísicas. A princípio o Círculo de Viena cria, erroneamente, ter um denominador comum com Wittgenstein acerca da metafísica.

Os adeptos do moderno empirismo costumam pleitear para suas teses um caráter rigorosamente científico em patamar de equivalência às ciências naturais e, por consequência dessa exigência de cientificidade, uma tese em comum aos pensadores ligados ao Círculo de Viena era o rechaço aos postulados metafísicos da filosofia tradicional.

Stegmüller, sobre o Círculo de Viena, pontua que: “Essa cientificidade deve ser garantida por meio da exigência de que todas as proposições sejam intersubjetivamente verificáveis, ao contrário do que ocorre com as correntes ‘metafísicas’ e ‘especulativas’ da filosofia.”²²

Wittgenstein influenciou com *Tractatus* o Círculo. As teses defendidas por Wittgenstein, em sua primeira filosofia, serviram de inspiração para alguns pensadores desse movimento e vinham ao encontro das aspirações do grupo, em especial de Carnap. O postulado de Wittgenstein, uma adequada compreensão da atuação da linguagem que faz desaparecer os problemas filosóficos, foi de grande interesse para o Círculo.

Os membros do Círculo partilhavam pontos em comum e procuraram aplicar as noções filosóficas de *Tractatus* em suas respectivas filosofias, entretanto Wittgenstein não concordava com o fato de que o positivismo lógico fosse uma leitura correta de sua filosofia.²³

²² STEGMÜLLER, Wolfgang. **A filosofia contemporânea**: introdução crítica. Trad.: Adaury Fioreti. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p.258.

²³ *Idem*, p. 265.

O autor do *Tractatus* parece concordar com os escritores positivistas (por exemplo, com os elementos do Círculo de Viena), defendendo a tese do *absurdo da Metafísica*; mesmo assim, há uma enorme diferença entre eles, tanto na motivação como no caráter que toma a tese: no Positivismo Lógico, ela é consequência do *critério empirista de significação* e, por conseguinte, uma tese relativa. Dependendo de saber se esse critério foi entendido mais estrita ou amplamente, daí resulta que certas proposições são ou não dotadas de significado. [...] A tese correspondente, de Wittgenstein, em contrapartida, é uma *tese absoluta*. Não repousa num critério empirista de significação e, por isso não admite *desvios ou abrandamentos*. Repousa na distinção entre aquilo que uma figuração representa, com base em sua estrutura externa, e aquilo que desde logo deve existir em comum entre a figuração e o original, para que a figuração possa atuar *como* figuração.²⁴

O próprio Wittgenstein é quem afirma que não foi suficientemente entendido pelo movimento, em especial no que concerne a sua posição sobre o *místico*. O postulado central desenvolvido por Wittgenstein em *Tractatus* acerca da linguagem sustenta que proposições só podem expressar *fatos*. Segundo o filósofo austríaco, fatos correspondem a *estados de coisas*, ou seja, figurações de objetos. Portanto, se o mundo tem um significado ou valor, eles devem estar para além do mundo. Logo, o significado ou valor do mundo não podem ser expressos pela linguagem.

6.41 O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há *nele* nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor. Se há um valor que tenha valor, deve estar fora de todo acontecer e ser assim. Pois todo acontecer e ser assim é casual. O que o faz não casual não pode estar no mundo; do contrário, seria algo, por sua vez, casual. Deve estar fora do mundo.²⁵

Aquilo que está para além do mundo, o seu significado e o seu valor, o que não pode ser expresso em proposições com sentido, o que não se pode *dizer*, mas apenas *mostrar*, é o que Wittgenstein entende por *místico*.

6.52 Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas *possíveis* tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa.
6.521 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 fez claro não se tornarem capazes de dizer em que consiste esse sentido?)
6.522 Há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico.²⁶

A questão do *místico* foi pouco entendida ou até despercebida pelos teóricos do Círculo. O próprio Carnap sinaliza nesta direção:

²⁴ *Idem*, p. 395-396.

²⁵ WITTGENSTEIN, 2017, p. 257.

²⁶ *Idem*, 2017, p. 261.

Quando lemos o livro de Wittgenstein no círculo, eu acreditava erroneamente que sua atitude em relação à metafísica era semelhante à nossa. Não prestei atenção suficiente às declarações do livro no que se refere ao místico, porque suas opiniões e pensamentos neste campo eram muito diferentes dos meus. Foi só graças a contatos pessoais com ele que eu poderia ver mais claramente sua atitude em relação a esse ponto.²⁷

Continua Carnap:

Uma vez, quando Wittgenstein falou sobre religião, o contraste entre sua posição e a de Schlick se manifestou de forma impressionante. Ambos concordaram, desde o início, que as doutrinas religiosas em suas diferentes formas não tinham conteúdo teórico. Mas Wittgenstein rejeitou a opinião de Schlick de que pertence à fase infantil da humanidade e que ela deve desaparecer ao longo do desenvolvimento cultural. Quando Schlick, em outra ocasião, fez uma observação crítica de uma afirmação metafísica de um filósofo clássico (acho que era Schopenhauer), Wittgenstein, surpreendentemente, voltou-se contra Schlick e defendeu o filósofo e seu trabalho.²⁸

A posição de Wittgenstein sobre o *místico*, expressa no aforismo 6.522, não é exatamente clara. Acompanhamos, nesse quesito, a interpretação de Child. Proposições tratam de questões contingentes, categorias como o *sentido da vida*, ou o *problema da vida*, ou ainda questões éticas e estéticas, como também religiosas, estão fora dos domínios da linguagem tal como compreendida em *Tractatus*.

Por razões semelhantes, Wittgenstein pensa que o sentido da vida, a solução do problema da vida (6.521), não pode ser afirmado na linguagem: “A solução do enigma da vida no espaço e tempo reside *fora* do espaço e do tempo. (Certamente não é a solução de quaisquer problemas de ciência natural que é requerida.)” (6.4312). Mas tudo que pode ser afirmado na linguagem são os fatos da ciência natural; fatos que “residem no espaço e no tempo”.²⁹

Em seus cadernos, Wittgenstein clarifica um pouco seu argumento:

A obra de arte é o objetivo visto *sub specie aeternitatis*; e a boa vida é o mundo visto *sub specie aeternitatis*. Essa é a conexão entre arte e ética. O modo usual de olhar para

²⁷ Cuando leemos el libro de Wittgenstein en el círculo, creí erróneamente que su actitud hacia la metafísica era similar a la nuestra. No preste suficiente atención a las declaraciones del libro sobre el místico, porque sus opiniones y pensamientos en este campo eran muy diferentes a los míos. Fue solo gracias a los contactos personales con él que pude ver su actitud hacia este punto con mayor claridad. CARNAP *apud* FANN, K. T. **El concepto de filosofía e Wittgenstein**. Madrid: Editorial Tecnos, 1975. p. 45. [tradução nossa].

²⁸ Una vez, cuando Wittgenstein habló de religión, el contraste entre suposición y la de Schlick fue sorprendentemente manifiesto. Ambos coincidieron, desde el principio, en que las doctrinas religiosas en sus diferentes formas no tenían contenido teórico. Pero Wittgenstein rechazó la visión de Schlick de que pertenece a la fase infantil de la humanidad y que debe desaparecer en el curso del desarrollo cultural. Cuando Schlick, en otra ocasión, hizo una observación crítica de una afirmación metafísica de un filósofo clásico (creo que fue Schopenhauer), Wittgenstein, sorprendentemente, se volvió contra Schlick y defendió al filósofo y su obra. CARNAP *apud* FANN, *op. cit.*, p. 47. [tradução nossa].

²⁹ CHILD, *op. cit.*, p. 80.

as coisas vê objetos, por assim dizer, desde entre eles, a visão *sub specie aeternitatis* os vê desde fora.³⁰

Mas o que significa tomar as coisas *sub specie aeternitatis* sob aspecto de eternidade? Ainda seguindo a interpretação de Child, trata-se de ver as coisas de um ponto de vista objetivo, abstrair-se de interesses e envolvimento, olhar de fora.

A linguagem se apresenta como limite, orientada pela e para as ciências naturais, não pode exprimir o *místico*. As questões relativas à ética são categorizadas como indizíveis e quanto ao que não se pode falar é melhor se calar.

De acordo com algumas interpretações, a saber: Glock, Stegmüller, Schwartz e Child, poder-se-ia concluir uma certa limitação da filosofia à ciência e à linguagem, de sorte que a atividade filosófica estaria subordinada à ciência no primeiro Wittgenstein, servindo como mecanismo clarificador da linguagem para melhor servir aos intentos científicos. Linguagem e sintaxe, em sentido amplo, figuram em lugar de destaque naquele período histórico, afirma Russel, em sua *História da Filosofia*:

Aos poucos tornou-se clara a possibilidade de reduzir grande parte da filosofia ao que podemos denominar “sintaxe”, embora a palavra deva ser empregada, aqui, em sentido bem mais amplo do que costuma ter. Alguns homens, de modo especial Carnap, defenderam que todos os problemas filosóficos são sintáticos e se mostram, uma vez evitados erros de sintaxe, solucionados ou insolúveis.³¹

As ideias acima apontadas são um resumo da concepção de filosofia e linguagem de Wittgenstein, que, como dissemos, é fundamental para uma abordagem ética de seus postulados. A seguir, na próxima seção, apresentaremos algumas influências que serão úteis para clarificar alguns pontos da primeira filosofia do autor.

2.1.1 A Tradição Lógica

Alguns intérpretes de Wittgenstein como Erik Stenius e Glock costumam aproximar Wittgenstein da tradição crítica, em especial dos postulados kantianos, essa discussão é bastante complexa e controvertida. Nesta seção nos limitaremos a ressaltar alguns aspectos que nos pareceram relevantes. Stegmüller, ao tratar da influência kantiana, destaca quatro pontos de divergência entre os autores que são bastante significativos:

³⁰ WITTGENSTEIN *apud* CHILD, *op. cit.*, p. 81.

³¹ RUSSEL, Bertrand. **História da filosofia ocidental** v. III. Trad.: Hugo Langone. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015. p. 399.

De fato, em pelo menos quatro pontos essenciais os pensamentos desenvolvidos no *Tractatus*, conforme os expusemos até aqui, divergem da filosofia de Kant; em primeiro lugar, há uma *concepção ontológica* na base de todas as demais considerações de Wittgenstein, ao passo que o idealismo transcendental de Kant é incompatível com a ideia de uma fundamentação ontológica; em segundo, a teoria da afiguração do significado proposicional e do pensamento parece poder situar-se apenas no seio de um sistema *realista*; não porém, num edifício intelectual em que o mundo real, pelo menos em parte, representa o produto de construções espirituais; em terceiro, como vimos, na importante questão da casualidade Wittgenstein não adota a teoria de Kant, mas a *tese de D. Hume*; em quarto, *Wittgenstein rejeita o apriorismo sintético*, enquanto para Kant os conhecimentos sintéticos *a priori* formam a base a partir da qual ele atinge seu idealismo transcendental.³²

Existe uma base ontológica presente em *Tractatus*, ao contrário do idealismo transcendental kantiano que não admite uma ideia de fundamentação ontológica. Se, na primeira filosofia de Wittgenstein, as proposições ontológicas são rejeitadas, isso se dá mediante um ato de vontade ético do sujeito metafísico. A relação ontologia/ética se dá pela finalidade de alcançar o silêncio pretendido pelo autor no último aforismo da obra.

No sentido em que a vontade altera os limites do mundo, permanece uma barreira fundamental para compreender a perspectiva de Wittgenstein. Uma maneira possível de superar a barreira é esta: uma boa vontade não muda fatos, mas muda a atitude da pessoa em relação aos fatos. O tipo de atitude trazida pela boa vontade (ou na qual essa vontade consiste) é aquela que considera o objeto ou evento sem medo. Talvez seja por isso que Wittgenstein diz que “medo em face da morte é o melhor sinal de uma vida falsa, ou seja, uma vida ruim”. Para alguém com tal atitude (de boa vontade), pode-se dizer que o mundo se expande e que se pode abraçar tudo o que (o mundo) traz serenamente; não é que você e o mundo sejam um, mas que você pode absorver tudo o que o mundo traz e ainda permanecer como você é. A má vontade, por outro lado, é uma vontade temerosa, que vê o mundo como hostil, ameaçador; seu mundo encolheu para abraçar apenas um ego, um minúsculo barco em um oceano perigoso. Desta forma, a boa vontade carrega sua própria recompensa e o mau será seu próprio castigo. Boa ou má vontade é, pelo menos em parte, uma questão de ver o mundo de uma certa maneira. Este é um tema que Wittgenstein retoma em sua *Conferência sobre Ética*, onde fala da experiência de “ver o mundo como um milagre”, forma de ver que contrasta com a “forma científica”, e uma forma de ver que ele considera ser eticamente relevante.³³

³² STEGMÜLLER, *op. cit.*, p. 394.

³³ The sense in which the will alters the limits of the world remains a key barrier to understanding Wittgenstein’s outlook. One possible way over the barrier is this. A good will changes no facts, but it does change one’s attitude toward the facts. The kind of attitude brought by the goodwill (or in which that will consists) is one which regards no object or event with fear. Perhaps this is why Wittgenstein says that “fear in the face of death is the best sign of a false, i.e. a bad life.” For someone with such an attitude, the world can be said to expand in that one can embrace whatever it brings serenely; it is not that you and the world are one, but that you can take in everything the world brings and still remain as you are. The bad will, on the other hand, is a fearful will, one which sees the world as hostile, threatening; its world has shrunk to embrace only one ego, a tiny boat in a dangerous ocean. In this way the good will carries its own reward and the bad will its own punishment. Good or bad willing is, at least in part, a matter of seeing the world in a certain way. This is a theme Wittgenstein takes up in his “Lecture on Ethics”, where he speaks of the experience of “seeing the world as a miracle”, a way of seeing which he contrasts with the “scientific way”, and a way of seeing which he holds up to be ethically relevant. WITTGENSTEIN, A Lecture on Ethics, *Philosophical Review*, 1965, p. 11. In: GOODMAN, Russel B. Wittgenstein and Ethics. *Metaphilosophy*, v. 13, n. 2, p. 139. [tradução nossa].

Existe, portanto, em *Tractatus*, a impossibilidade ontológica de *factos* éticos, bem como a impossibilidade linguística de proposições descreverem algo para além dos factos. O mundo nos é dado, como também a linguagem, mas o mundo é o meu mundo, o único que posso conhecer com a única linguagem que tenho. Mundo e linguagem compartilham a mesma estrutura lógica: *isomorfismo lógico*. Toda parte inicial de *Tractatus*, compreendida do aforismo 1 até o aforismo 2.063, versa sobre a estrutura essencial do mundo. Nessa primeira parte da obra, vemos o autor expor seus argumentos delimitando a distinção entre *factos* e *coisas*. As implicações desta distinção ontológica entre *factos* e *objetos* são fundamentais para compreensão da filosofia da linguagem wittgensteiniana, bem como para entender as implicações éticas que derivam de sua primeira filosofia.

Também merecem destaque as influências provenientes de Frege e Russel, pensadores importantes para a compreensão da filosofia presente em *Tractatus* e a linguagem proposicional ali apresentada. Ao examinarmos a estrutura essencial da proposição, na primeira filosofia de Wittgenstein, podemos identificar algumas recepções importantes desses autores.

No que tange a Frege, salientamos o *cálculo de predicados*, que dispõe sobre uma linguagem artificial utilizada para transcrever as formas semânticas de uma sentença para uma forma lógica. Na composição de seu cálculo de predicados, na obra *Conceitografia*, almejava uma linguagem que não fosse suscetível a nenhum tipo de imprecisão para poder expressar conteúdos complexos de modo objetivo, por meio de uma notação lógica que fosse eficaz na eliminação de equívocos que são comuns na linguagem ordinária. Aqui vemos uma primeira influência cujas notas são bastante evidentes em *Tractatus*.

Merece destaque também o texto *Sobre o sentido e a referência*, publicado em 1892, no qual Frege expõe sua teoria do significado que trata de três grandes questões: (1) a questão do sentido, o que compreendemos; (2) a questão da referência, aquilo que falamos; (3) a questão da verdade, verificação da falsidade ou veracidade de acordo com a realidade.³⁴

No referido texto, Frege destaca que o conceito de significado comporta duas noções distintas. A referência constitui o valor de verdade de uma sentença, enquanto o sentido aponta para o modo de apresentação de um objeto. Frege apresenta as célebres proposições: (a) A estrela da manhã é a estrela da manhã; (b) A estrela da manhã é estrela da tarde. Para exemplificar seu argumento, as duas proposições, se tomadas pela via da referência, são idênticas, contudo, mesmo fazendo referência ao mesmo objeto, expressam sentidos diferentes.

³⁴ MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de linguagem**: de Platão a Foucault. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. p. 82.

É, pois plausível pensar que exista, unido a um sinal (nome, combinação de palavras, letra), além daquilo por ele designado, que pode ser chamado de sua referência, ainda o que eu gostaria de chamar de o sentido do sinal, onde está contido o modo de apresentar o objeto. Conseqüentemente, segundo nosso exemplo, a referência das expressões “o ponto de interseção de a e b ” e “o ponto de interseção de b e c ” seria a mesma, mas não seus sentidos. A referência de “estrela da tarde” e “estrela da manhã” seria a mesma, mas não o sentido. Neste contexto fica claro que por “sinal” e por “nome” entende-se qualquer designação que represente um nome próprio, cuja referência seja um objeto determinado (esta palavra tomada na acepção mais ampla), mas não um conceito ou relação, que serão discutidos em outro artigo.³⁵

Frege ocupa-se do problema do significado das sentenças considerando a relação entre linguagem e realidade a partir da distinção fundamental entre sentido e referência. No exemplo, (a), temos uma sentença analítica sendo verdadeira sempre equivalente quanto *a priori* de Kant, pois sua verdade independe de nossa experiência. No exemplo (b), temos uma sentença sintética que depende do mundo onde for enunciada para confirmação de sua veracidade.

Frege, ao postular primazia de uma linguagem lógica, trabalha a questão da objetividade do pensamento, este postulado foi claramente recepcionado por Wittgenstein em *Tractatus*. Em ambos, existe uma identificação do pensamento com a linguagem apresentado e descrito na proposição. Não existe pensamento que não seja mediado pela linguagem. Também não há espaço para uma perspectiva epistemológica e um sujeito psicológico.

Como se pode perceber é notável a influência da filosofia fregeana no primeiro Wittgenstein. No entanto, divergências também são perceptíveis. Por exemplo, em relação ao significado, Wittgenstein traça os limites do discurso significativo como exposto na seção anterior deste capítulo, denominando de pseudoproposições, proposições contrassensuais e proposições sem sentido aquilo que está fora dos limites do dizível. Para Frege, os nomes apresentam sentido e referência, como visto nas sentenças de exemplo, enquanto para Wittgenstein eles têm somente referência e somente as proposições têm sentido, podendo ser verdadeiras ou falsas.

3.144 Situações podem ser descritas, não nomeadas. (Nomes são como pontos, proposições são como flechas, elas têm sentido).

3.2 Na proposição, o pensamento pode ser expresso de modo que aos objetos do pensamento correspondam elementos do sinal proposicional.³⁶

Ainda dentro da tradição lógica destacamos o contraponto entre Russell e Wittgenstein. Em sua obra *Principia Mathematica*, escrita em conjunto com Whitehead, Russell apresenta sua

³⁵ FREGE *apud* MARCONDES, *op. cit.*, p. 83.

³⁶ WITTGENSTEIN, 2017, p. 143.

tese sobre a *teoria dos tipos*. Wittgenstein aponta falhas e limitações na teoria dos tipos de Russell, sempre na perspectiva tractatiana do limite do dizível.

Para Russell, o problema se concentra nas expressões que não têm uma referência ou denotação. Sentenças dessa natureza violam um princípio lógico. Ele considera que a forma lógica das proposições é determinada pelos tipos lógicos dos nomes que a constituem. Já o sentido da proposição depende da maneira como os significados se articulam na proposição.

Conforme Schwartz em *Uma breve história da filosofia analítica*, Wittgenstein aponta para falhas na teoria dos tipos de Russell, pois ultrapassa os limites do dizível. Para o Wittgenstein de *Tractatus*, Russell se esforça em *dizer* aquilo que só pode ser *mostrado*.³⁷

A preocupação com a natureza dos problemas filosóficos presente em *Tractatus* também está presente na filosofia de Russell: “Todo problema filosófico, quando submetido à análise lógica e justificação necessárias, revela-se ou não ser realmente um problema filosófico, ou ser, no sentido em que usamos a palavra, lógico.”³⁸ Em *Tractatus*, no aforismo 3.332, encontramos a posição de divergência entre os autores que elucida a posição de Wittgenstein sobre a teoria dos tipos: “Nenhuma proposição pode enunciar algo sobre si mesma, pois o sinal proposicional não pode estar contido em si mesmo (isso é toda a *Theory of Types*).”³⁹

A partir desse contraponto em relação a Russel, pretendemos enfatizar a posição de Wittgenstein sobre o dizível. Esse ponto é fundamental para compreender o lugar da ética em *Tractatus*. Será útil também para as novas implicações éticas de sua filosofia tardia que trataremos no próximo capítulo.

2.2 Sujeito Tractatiano

Para aclarar o lugar da ética no pensamento do primeiro Wittgenstein, faz-se mister explorar a questão do *sujeito* em *Tractatus* a fim de situar a relação *sujeito-mundo*, que é ponto de toque para pensar a ética em seu primeiro momento filosófico.

Wittgenstein mantém, em *Tractatus*, uma distinção entre *sujeito empírico* e *sujeito metafísico*. No primeiro há uma equivalência aos objetos no mundo e, no segundo caso, o sujeito figura como portador da subjetividade extremada. O *sujeito metafísico*, a seu turno, não

³⁷ SCHWARTZ, Stephen P. **Uma breve história da filosofia analítica**: de Russel a Rawls. Trad.: Nilton C. Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2017. p. 17-18.

³⁸ MARCONDES, *op. cit.*, p. 99.

³⁹ WITTGENSTEIN, 2017, p. 151.

é o eu psicológico nem se confunde com os demais objetos do mundo, antes é o próprio limite do mundo.

Implícita quanto à questão do *sujeito metafísico* está a questão do solipsismo, real e verdadeiro, mas apenas uma imagem ilustrativa do limite, ou seja, não há outro mundo além daquele que estou pensando. Trata-se da fronteira estabelecida por Wittgenstein para apontar os limites do mundo por meio da lógica, dividindo o que pode ser dito e o que pode ser mostrado. É digno de nota que, quando falamos aqui em solipsismo, não o entendemos de modo cartesiano, no qual o *eu* independe do mundo. Wittgenstein propõe que o sujeito não pode mudar o limite do mundo, mas pode alterar os seus próprios limites na forma de vê-lo.

5.641 Assim, há realmente um sentido em que se pode, em filosofia, falar não psicologicamente do eu.
O eu entra na filosofia pela via de que “o mundo é meu mundo”.
O eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano, ou a alma humana, de que trata a psicologia, mas o sujeito metafísico, o limite – não uma parte – do mundo.⁴⁰

O *sujeito wittgensteiniano* de *Tractatus* está no mundo, circunscrito ao fenômeno e à figuração lógica, o que equivale dizer que está limitado ao mundo dos fatos, e não das coisas. A delimitação deve ser pensada em paralelo com o impulso natural de sua superação, ou seja, de ultrapassar os limites da linguagem.

O aforismo 6.373 afirma: “o mundo é independente da minha vontade”,⁴¹ isso equivale dizer que, entre vontade do sujeito empírico e o mundo, não existe uma conexão lógica. Essa não causalidade não implica necessariamente que essa vontade impeça o sujeito de realizar as coisas a que ele se propõe, mas apenas define um limite do realizável.

Estabelece-se, portanto, uma diferença entre *querer* e *desejar*. O *querer* é isomórfico ao que pode ser realizado em um mundo de fatos figuráveis. O *desejo* exprime o impulso de ultrapassar as barreiras da figuração, os limites do único *mundo-linguagem* possível. Ultrapassar as barreiras do mundo lógico é característica do espírito humano e tal tarefa cabe ao *sujeito metafísico*. Wittgenstein expõe os limites do mundo no celebre aforismo 5.6: “os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo.”⁴²

Pensemos no olho, centro de tudo que se vê, limite de tudo aquilo que está no campo de visão. Assim está o sujeito solipsista com sua linguagem, para seu mundo estabelecido pelos

⁴⁰ WITGENSTEIN, 2017, p. 231.

⁴¹ *Idem*, p. 255.

⁴² *Idem*, p. 229. [itálico do autor]

seus próprios conteúdos de consciência. Esse sujeito, enquanto centro e limite, por tendência natural, está inclinado a falar daquilo que está para além do limite.

O sujeito da representação, é, sem dúvida, mera ilusão, mas o sujeito da vontade existe. Se não existisse a vontade, tampouco haveria esse centro do mundo que chamamos o eu, e que é portador da ética. No essencial, bom e mau é só o eu, e não o mundo.⁴³

A plausibilidade do discurso e o sentido estão reservados às proposições de caráter descritivo, enquanto as enunciações de caráter valorativo estão no campo do inefável, sendo o discurso moral carente de sentido. Nossa relação com inefável é, portanto, uma relação ética operada mediante a vontade portadora de valores.

Wittgenstein fala da vontade em duas modalidades, como sustentáculo da ética potencialmente capaz de modificar os limites do mundo e como fenômeno que seria o objeto próprio da psicologia. Assim assinala no aforismo 6.423: “Da vontade como portadora do que é ético não se pode falar. E a vontade como fenômeno interessa apenas à psicologia.”⁴⁴

O mundo se mostra como alguma coisa que nos é dado antes mesmo que nos ocupemos dele. Isso implica que, quando estamos envolvidos com aquilo que no mundo acontece, temos a sensação de estarmos dependentes de uma vontade estranha. Sentindo um desconforto por essa situação, procuramos uma explicação: tendemos então a identificar tal vontade com Deus. Porém, sobre esse não conhecemos nada, assim, se o consideramos uma realidade externa, Deus seria simplesmente um fato ou seria a mesma coisa que o mundo independente da nossa vontade.

Por isso afirma Wittgenstein: “a relação entre *eu* e o mundo possui traços distintivos de uma distância entre ‘duas divindades’.” Continua: “essa situação, em qualquer caso, não diz respeito ao *eu* que pensa, porque isso é ‘mera superstição’, ‘vã ilusão’, mas ao sujeito que quer, que possui vontade, que existe.”⁴⁵

A sua existência é confirmada pelo fato que, no mundo, tudo acontece porque acontece, bem e mal são introduzidos do exterior, da vontade. Esta, para se exprimir, tem necessidade de um apoio, de outra forma estaria privada de referências e ignoraria, enfim, o que quer. Fora do mundo, portanto, a vontade requer um sujeito que a exerça porque não se pode querer sem executar um ato relativo.

⁴³ WITTGENSTEIN, Ludwig. **Noot Books**. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 48.

⁴⁴ WITTGENSTEIN, 2017, p. 259.

⁴⁵ PIRETTI, Antonio. **Wittgenstein risvegliarsi al senso**. Genova: Editrice Marietti, 2017. p. 60.

Diferentemente do desejo, que precede o evento que deveria satisfazê-lo e não tem nenhuma conexão lógica com a própria realização, a vontade o acompanha de modo necessário, uma vez que o ato volitivo não é uma experiência antecedente à ação ou à sua causa, mas é a ação em si compreendida no ato de ser realizada. Nesse sentido, é impossível querer sem fazer e, se não fosse o sujeito que deseja, não existiria nem mesmo aquele centro do mundo que chamamos de *eu*, que é portador de ética.

Ao pedir o silêncio, Wittgenstein não está desprezando o que está para além da linguagem lógica, mas sua posição deve ser entendida como uma espécie de respeito por aspectos nobres da condição humana. O silêncio é o reconhecimento intrínseco da própria natureza do homem; a saber sua irresistível atração pelo assombro, princípio e fundamento de toda filosofia. Este impulso de querer dominar o que está fora da figuração é aquilo que Wittgenstein quis dizer com “tendência natural do espírito humano.”⁴⁶

Segundo as ideias apresentadas em *Tractatus*, enunciar *linguagem* é equivalente a enunciar *descrição*, uma vez que dizer algo corresponde a descrever algo. Ainda na mesma direção, pode-se afirmar que a totalidade de proposições verdadeiras corresponde à totalidade das ciências naturais, portanto, o dizível se identifica com as ciências naturais.

A característica descritiva da linguagem faz que somente possamos falar de como (*wie*) é o mundo e não do que (*was*) é o mundo “[...] *Uma proposição só pode dizer como uma coisa é, não o que ela é.*” (TLP 3.221). São as ciências naturais, suas proposições, as encarregadas de dizer *como são* as coisas. [...] o estudo detalhado do mundo lhe corresponde enquanto o fundamento último do mundo só pode ser alcançado por uma percepção mística (*mystical insight*), assim como em Platão, a filosofia do chamado primeiro Wittgenstein começa com a admiração (*begins in wonder*).⁴⁷

A partir desse raciocínio desenvolvido por Wittgenstein em *Tractatus*, as proposições da matemática, da ética, da estética e da religião passam a ser desprovidas de sentido e carentes de significados, de modo que não dizem nada. Nesta separação entre *dizer* e *mostrar*, podemos entender o lugar da ética em *Tractatus*, uma vez que as proposições normativas nada podem *dizer* sobre a ética e os juízos morais podem apenas *mostrar* o que deve ou não ser feito.

No mundo tractatiano, limitado aos fatos, a ética não pode ser uma ciência. Termos de cunho valorativo, como *bem* e *mal*, não podem ser representados figurativamente no mundo.

⁴⁶ *Idem*, p. 63.

⁴⁷ MARTÍNEZ, Horácio. **Subjetividade e silêncio no *Tractatus* de Wittgenstein**. Cascavel: Unioest, 2001. p. 47.

O mundo cresce quando o sujeito volitivo continua desejando que certos fatos aconteçam e outros não. Desse modo, o sujeito volitivo atribui, equivocadamente, valor aos fatos. O mundo decresce quando, ao contrário, o sujeito volitivo, aceitando a facticidade, deixa todos os fatos de lado, isto é, não lhes atribui nenhum valor. Qualquer coisa que possa acontecer no domínio factual não possui relevância para Ética. Dito de outro modo: o mundo cresce quando o sujeito problematiza o sentido do mundo, quando teme a morte, quando tem esperança de que algo aconteça, etc.: o mundo decresce quando todas estas questões factuais são deixadas de lado e a vida é vivida *sub specie æterni*.⁴⁸

Para o primeiro Wittgenstein, é o *sujeito volitivo* o portador do ético. Neste sentido, *bem* e *mal* não estão no mundo, mas no sujeito. O termo *volitivo* usado aqui como predicativo do sujeito quer indicar vontade em sentido ético, e não a vontade empírica cujos domínios pertencem à psicologia.

2.3 O Lugar da Ética em *Tractatus*

A impossibilidade do discurso ético e sua respectiva rejeição por parte do autor parecem conduzir a um paradoxo, pois, apesar de situar a ética fora do mundo e da linguagem, Wittgenstein afirma que *Tractatus* deve ser lido como um livro de ética. “O *Tractatus* é um ato ético e o é enquanto mostra a necessidade de superar a filosofia em benefício da práxis ética. A práxis ética, que constitui o núcleo do *místico*, é a possibilidade pela justa visão do mundo como um todo limitado.”⁴⁹ Na mesma linha argumenta Goodman:

Eu começo com o *Tractatus Logico-Philosophicus*, uma obra sobre a qual Wittgenstein escreveu: “O conteúdo principal do livro é ético”. Nesse trabalho a ética está severamente separada do conhecimento. Alguém pode ter conhecimento das possibilidades de forma lógica, de tautologias, e da verdade de uma proposição, mas nada disso inclui a ética, que lida com o transcendental, não com as fronteiras ou conteúdo do mundo. “No mundo não existe valor, e se existisse, não teria valor.”⁵⁰

O desenvolvimento do texto apregoa a inexistência de fatos éticos, bem como a inviabilidade do discurso moral. Aparente contradição traz à tona a importância e relevância do

⁴⁸ DALL’AGNOL, Darlei. **Ética e Linguagem**: uma introdução ao *Tractatus* de Wittgenstein. 3. ed. Florianópolis: Ed. UFSC: São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2005. p. 129.

⁴⁹ ARREGUI *apud* MARTÍNEZ, *op. cit.*, p. 171.

⁵⁰ I begin with the *Tractatus Logico-Philosophicus*, one work on which Wittgenstein wrote: “The main content of the book is ethical”. In this work the ethic is severely separated from knowledge. One can have awareness of possibilities in a logical way, of tautologies, and the truth of a proposition, but any of this includes ethic, which deals with the transcendental, not with the world’s borders or content. “In the world there is no value, if it existed, it would have no value”. GOODMAN, Russel B. Wittgenstein and Ethics. **Metaphilosophy**, v. 13, n. 2, p. 138, apr. 1992. [tradução nossa].

tema para o filósofo austríaco.⁵¹ As afirmações contidas em *Tractatus*, a respeito da inexistência de fatos éticos e da impossibilidade do discurso valorativo, não significam necessariamente a exclusão da existência ou possibilidade da ética enquanto tal.

É um tipo de corroboração ética, que justifica sua existência e sua ocupação como filósofo. Sua atitude em relação ao mundo e ao seu trabalho é mística, mas *não* sua descrição da linguagem – ela se liberta de todas as pretensões metafísicas e não tem referência alguma à transcendência. Ela está incrustrada no processo da vida; por isso ela é dinâmica e variável. A atividade prática do Wittgenstein místico forma, ao mesmo tempo, a condição heurística de seu pensamento sobre a linguagem.⁵²

Como já exposto, a ética ocupa um lugar especial e peculiar na obra de Wittgenstein. Algumas conclusões importantes podemos tomar até aqui. Primeiramente que *Tractatus* tem uma natureza ética e que o autor pretende delimitar de dentro para fora. A ética, assim como a estética, em *Tractatus*, ligam-se por serem transcendentais ao contrário daquilo que é factual, portanto, acidental, a ética se apresenta como uma precondição do mundo. Outro apontamento importante é a dicotomia, estabelecida pelo autor, entre fato/valor que implica a impossibilidade de proposições éticas. Em decorrência desse postulado, a ética é privada de um estatuto epistemológico válido, sendo que as únicas proposições que têm validade são aquelas das ciências naturais e aquelas da linguagem cotidiana quando bem formuladas à luz de uma sintaxe lógica. A ética está situada no domínio do inefável. Mas o que significa negar à ética um estatuto equivalente ao da ciência? Tal inferência não é, por parte do autor, uma desconsideração do tema. Como já mencionamos trata-se antes de uma compreensão do mundo e de seus limites. O homem nasce na linguagem e no mundo limitado e por essa tem necessidade, por tendência natural, de experimentar seus limites.

Estou tentado sugerir que eles estão presos nos “limites da linguagem” foi o que Wittgenstein afirmou na sua *Conferência sobre Ética* de 1930, que é essa a condição inescapável de todas as “aparentemente” proposições éticas. Naquela época, Wittgenstein continuou a sancionar (admitir) no seu *Tractatus* a doutrina da

⁵¹ A ética figura em lugar de destaque no pensamento de Wittgenstein. A importância pessoal que ele atribuía às questões concernentes à moral era irrestrita. Contudo, seus escritos sobre ética são confusos e obscuros. Muito embora sua visão sobre a linguagem tenha exercido uma influência enorme, ainda que intermitente e difusa, sobre a abordagem analítica da filosofia moral. A postura moral de Wittgenstein era, do ponto de vista pessoal, egocêntrica e contemplativa (GLOCK, *op. cit.*, p. 142).

⁵² MARTÍNEZ, *op. cit.*, p. 67.

inefabilidade ética, que sustentava que “é impossível que haja proposições éticas”. “A ética não pode ser expressa em palavras” (TLP 6.42, 6.421).⁵³

Ultrapassando a fronteira do factual, para além dos limites do mundo, está situada a ética na perspectiva tractatiana. O valor ético não pode ser *dito*, apenas *mostrado*, não pode ser *dito* por uma proposição dotada de significado.

6.42 É por isso que tampouco pode haver proposições na ética. Proposições não podem exprimir nada de mais alto.

6.421 É claro que a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental. (Ética e estética são uma só).⁵⁴

A dicotomia fato/valor se apresenta como elemento característico para delimitar o mundo e o dizível. O mundo é uma *totalidade dos fatos*, é factual, e nele não existe nenhum valor. Os valores estão no sujeito tractatiano, que, fora do mundo, é também seu limitador.

[...] Apesar de ser excluído do domínio dos fatos, o valor ético deve existir sob alguma outra forma, sabemos que a filosofia tractatiana envolve duas entidades fundamentais: o sujeito transcendental e o mundo, que estão um para o outro assim como, respectivamente, o olho está para seu campo visual. O olho não se encontra no seu campo visual, mas é seu limite. De maneira análoga, o sujeito transcendental não se encontra no mundo, mas é limite dele. Assim embora não pertença ao mundo como conjunto dos fatos, os valores pertencem ao sujeito transcendental como limite do mundo.⁵⁵

Seguindo esse raciocínio, a teoria da figuração e suas consequências lógicas nos conduzem a um postulado fundamental que constitui o pano de fundo de todo o *Tractatus*, as proposições podem dizer apenas como as coisas são e não como elas devem ser. Daí a forma geral proposicional apresentada por Wittgenstein:

4.5 Agora parece possível especificar a forma proposicional mais geral, ou seja, dar uma descrição das proposições de uma notação *qualquer*, de modo que cada sentido possível seja exprimível por um símbolo a que a descrição convenha e a cada símbolo a que descrição convenha possa exprimir um sentido, desde que os significados dos nomes sejam convenientemente escolhidos. É claro que, na descrição da forma proposicional mais geral, *apenas* o que lhe seja essencial pode ser descrito – caso contrário, ela não seria, é claro, a mais geral. Que haja uma forma proposicional geral é demonstrado por não poder haver proposição alguma cuja forma não tivesse sido

⁵³ I am tempted to suggest that they are ensnared in the “limits of language” that Wittgenstein claimed, in his 1930 *Lecture on ethics*, is the inescapable condition of all “apparently” ethical propositions. At that time Wittgenstein continued to espouse his Tractarian doctrine of ethical ineffability, which held that “it is impossible for there to be propositions of ethics”; “ethics cannot be put into words” (TLP 6.42, 6.421). PLEASANTS, Nigel. Wittgenstein and basic moral certainty. *Philosophia*, v. 37, n. 4, 2009. p. 674. [tradução nossa]. DOI: 10.1007/s11406-009-9198-0

⁵⁴ WITTGENSTEIN, 2017, p. 257.

⁵⁵ MARGUTI *apud* PERUZZO, *op. cit.*, p. 28.

possível antever (*i.e.*, construir). A forma proposicional geral é: as coisas estão assim.⁵⁶

Dall’Agnol assinala que a questão central é: quais são as possibilidades do dizer, do figurar proposicionalmente um estado de coisas? (a) Que os nomes substituam os objetos da proposição – 4.0312; (b) Que a forma lógica dessa concatenação seja idêntica à forma da realidade – 2.18; (c) Que as proposições complexas possam ser obtidas como funções de verdade a partir de proposições elementares.⁵⁷

A proposição com sentido só ocorre enquanto resultado de uma articulação elaborada entre a própria linguagem e o mundo. Trata-se da condição subespécie dos fatos, ou seja, uma combinação de objetos com propriedades em relação. Conforme observa Peruzzo, um dos pontos fulcrais de *Tractatus* é construir uma ontologia livre de valores.

Wittgenstein concebe a proposição como qualquer coisa que seja passível de verificação verdadeiro/falso, excluindo juízos valorativos. A pergunta pelo lugar da ética em *Tractatus* impõe uma questão anterior: existem proposições morais? A resposta a essa pergunta é: não existem proposições morais uma vez que não existem fatos morais. Esse é um contrassenso típico que o primeiro Wittgenstein denuncia em *Tractatus*, que constitui o problema da filosofia. Essa deve se ocupar, portanto, de uma análise lógica da realidade. A dicotomia fato/valor, expressa de modo lapidar em *Tractatus*, tem por resultado um não cognitivismo moral. Uma sentença do tipo *Fulano é boa pessoa* é inverificável uma vez que emite um termo valorativo bom/mau. Tais predicados não se encontram no mundo tractatiano, estão fora do mundo. Concluimos então que, na ética, não pode haver proposições. No aforismo 6.42, diz-se: “proposições não podem exprimir nada de mais alto”.⁵⁸ Isso posto, dois pontos merecem destaque: (1) possibilidade de distinguir o que pode ser pensado; (2) distinção entre proposições verdadeiras e pseudoproposições, respectivamente aquelas que descrevem o mundo e as que expressam juízos morais.

Afirma Peruzzo: “Nossa principal barreira, em termos éticos ou científicos, está na construção de proposições dotadas de sentido e que sejam capazes de expressar estados de coisas ou tornar cognitiva a possível compreensão de valores.”⁵⁹

⁵⁶ WITTGENSTEIN, 2017, p. 189.

⁵⁷ DALL’AGNOL, Darlei. **Seguir regras**: uma introdução às investigações filosóficas de Wittgenstein. Pelotas: UFPeL, 2011. p. 27.

⁵⁸ WITTGENSTEIN, 2017, p. 257.

⁵⁹ PERUZZO, *op. cit.*, p. 39.

Uma vez delimitado o que pode ser *dito* e o que apenas pode ser *mostrado*, podemos compreender que enunciados do tipo; *Fulano é honesto* não dizem nada na perspectiva tractatiana, mas podem ser mostrados por meio de uma vida *ética*.

A única necessidade estabelecida na obra em questão é a necessidade lógica. A partir dessa conclusão, Wittgenstein insiste que, na ética, não pode haver proposições. Essa conclusão não implica que a ética não possa *mostrar* nada, antes ela é condição de possibilidade de sentido do mundo a partir do sujeito volitivo, podendo ser *mostrada* a partir de uma conduta ética, como já mencionado.

Uma vez que o mundo é a totalidade de fatos, só é possível dizer sobre ele as descrições de um *estado de coisas* possíveis no *espaço lógico*. Nessa direção, conclui Peruzzo:

Com base nessas primeiras considerações sobre a impossibilidade da ética formular proposições, no sentido estrito do termo, as teorias morais que pretendem estabelecer regras de ações morais objetivas não podem ser aceitas na esfera da dizibilidade. Suas sentenças simplesmente não possuem sentido, pois elas não podem expressar um conhecimento moral. O valor que existir deve se encontrar fora do mundo, dimensionando um caráter peculiar que estabelece um limite para as proposições descritivas da ciência e aquelas de natureza ética.⁶⁰

Sendo o mundo um conjunto de fatos avaliado a partir de uma proposta que elimina toda proposição cuja possibilidade garante a verdade, necessária e universal por si mesma, os fatos não têm conteúdo valorativo. Destarte, por não serem os valores observáveis nos fatos, o discurso sobre a ética torna-se inviável, sendo esse tema relegado ao silêncio, estando para além dos limites do mundo e da linguagem.

Uma investigação sobre ética em Wittgenstein não pode prescindir de sua *Conferência sobre ética*, escrita entre 1929 e 1930. Podemos definir a *Conferência* como uma compilação dos resultados da análise da linguagem desenvolvidas pelo autor em *Tractatus*.

As palavras de Wittgenstein são bastante elucidativas quando diz: “[...] Ética é a investigação sobre o valioso, ou sobre o que realmente importa, ou ainda poderia ter dito que a Ética é a investigação sobre o significado da vida, ou daquilo que faz com que a vida mereça ser vivida [...]”⁶¹, podemos perceber que o autor considera questões de natureza ética em grande conta.

Em conformidade com os postulados tractatianos acerca das proposições com sentido, mantendo a distinção entre fatos e valores, Wittgenstein pontua:

⁶⁰ *Idem*, p. 48.

⁶¹ WITTGENSTEIN *apud* DALL’AGNOL, 2005, p. 216.

O assassinato estará exatamente no mesmo nível que qualquer outro acontecimento como, por exemplo, a queda de uma pedra. Certamente, a leitura dessa descrição pode causar-nos dor ou raiva ou qualquer outra emoção ou poderíamos ler acerca da dor ou da raiva que esse assassinato suscitou em outras pessoas que tiveram conhecimento dele, mas seriam simplesmente fatos, fatos e não Ética.⁶²

No texto da *Conferência*, Wittgenstein apresenta de forma bastante original sua conclusão a respeito dos reiterados e fracassados, na perspectiva tractatiana, intentos da filosofia em tentar dizer algo sobre ética. O modo como usamos as palavras funciona como um recipiente capaz de armazenar uma determinada quantidade de água, Wittgenstein dá o exemplo da xícara: “A Ética, se ela é algo, é sobrenatural e nossas palavras somente expressam fatos, do mesmo modo que uma taça de chá somente pode conter um volume determinado de água, por mais que se despeje um galão nela”.⁶³

A distinção entre juízo trivial/relativo e sentido ético/absoluto é um ponto que merece nota no texto.

Suponhamos que eu soubesse jogar tênis e alguém de vocês, ao ver-me, tivesse dito “Você joga bastante mal” e eu tivesse contestado “Sei que estou jogando mal, mas não quero fazê-lo melhor”, tudo que poderia dizer meu interlocutor seria “Ah, então tudo bem”. Mas suponhamos que eu tivesse contado a um de vocês uma mentira escandalosa e ele viesse e me dissesse “Você se comporta como uma besta” e eu tivesse contestado “Sei que minha conduta é má, mas não quero comportar-me melhor”, poderia ele dizer “Ah, então tudo bem”? Certamente, não. Ele afirmaria “Bem, você *deve* desejar comportar-se melhor. Aqui temos um juízo absoluto, enquanto no primeiro caso era um juízo relativo.”⁶⁴

Acompanhando as linhas fundantes de *Tractatus*, Wittgenstein em sua *Conferência* indica que proposições éticas não são viáveis, em relação a fatos e proposições há somente juízos relativos. Escreve Peruzzo:

O raciocínio apontado por Wittgenstein estabelece que a existência de um fato ético, por exemplo, “Matar é moralmente errado”, apenas seria possível se um valor objetivamente existisse no mundo. Esse valor seria, portanto, um fato. Contudo, como os fatos são contingentes, isto é, não causais, eles não podem possuir valor algum, motivo que descarta a existência da ética no mundo, como sendo uma pretensão da natureza autocontraditória. No *Tractatus*, a separação entre fato e valor torna-se a própria condição de separação entre a filosofia e a ciência.⁶⁵

⁶² *Idem*, p. 218.

⁶³ *Idem*, p. 219.

⁶⁴ WITTGENSTEIN *apud* DALL’AGNOL, 2005, p. 217.

⁶⁵ PERUZZO, *op. cit.*, p. 58.

O sentido ético de *Tractatus* consiste em separar juízos descritivos de juízos de valor, e, em contrariedade ao moderno empirismo, o silêncio tractatiano visa salvaguardar a ética, a estética e a religião do cientificismo reinante.

A Ética, na medida em que brota do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, sobre o bem absoluto, o absolutamente valioso, não pode ser uma ciência. O que ela diz nada acrescenta, em nenhum sentido, ao nosso conhecimento, mas é um testemunho de uma tendência do espírito humano que eu pessoalmente não posso senão respeitar profundamente e que por nada neste mundo ridicularizaria.⁶⁶

Concluimos que o autor não pretende negar a importância de questões concernentes à ética, mas protegê-las de um discurso que, segundo suas reflexões lógico-linguísticas, é desprovido de sentido e devastador da mesma essência daquilo que eles pretendem comunicar. Contrário à interpretação positivista, *Tractatus* não está abolindo esses domínios da vida humana, mas protegendo-os.⁶⁷ Quanto à linguagem, podemos afirmar que *Tractatus* propõe uma limpeza, quanto à ética pretende um reposicionamento ao seu *ethos* originário: a vida cotidiana.

⁶⁶ WITTGENSTEIN *apud* DALL'AGNOL, 2005, p. 224.

⁶⁷ DALL'AGNOL *apud* PERUZZO, *op. cit.*, p. 58.

BREVE RESUMO DO CAPÍTULO

O objetivo deste capítulo consistiu em apresentar as noções de filosofia e linguagem que Wittgenstein sustenta em *Tractatus* e, como ato contínuo, analisar algumas implicações éticas que emergem de sua primeira filosofia. Procuramos apontar algumas influências recíprocas e também mencionar a incidência da obra de Wittgenstein no Círculo de Viena e sua importância para a filosofia analítica.

De forma breve e sucinta, podemos afirmar que *Tractatus* é uma obra de matriz lógico-linguística, com intenção de estabelecer critérios para uma linguagem com sentido. Embora seja um livro de lógica, e não de ética, os postulados ali apresentados se desenvolvem no sentido de estabelecer o limite entre aquilo que pode ser *dito* claramente e o que apenas pode ser *mostrado*. Ler *Tractatus* como uma mera exposição de lógica seria, em nosso parecer, um reducionismo.

A impossibilidade de proposições em ética não significa que elas sejam absurdas, elas apenas não cumprem os requisitos para o sentido proposicional. O autor de *Tractatus* não pretende abolir os juízos morais da vida cotidiana. Sua proposta consiste em demonstrar que a ética não pode ser fundamentada em nenhuma teoria metafísica ou mesmo teológica, ou por alguma teoria metaética. À vista disso, o sentido ético da obra em questão consiste em salvaguardar a reflexão moral do cientificismo. Podemos também pensar na função de clarificação, como função precípua da filosofia, que porta em si um aspecto terapêutico para o mundo. Ao decretar que a maioria dos problemas que nos afligem são, na realidade, pseudoproblemas, uma leitura atenta da obra pode trazer paz para os nossos pensamentos. Sendo esses dois aspectos fundamentais para uma leitura em chave ética de *Tractatus*.

Wittgenstein opera uma ampliação de horizontes em sua filosofia da linguagem na obra *Investigações filosóficas*. Contudo, o silêncio a respeito da ética que Wittgenstein defende em *Tractatus* será mantido. A partir dessa ampliação de horizontes operada, em particular, pelo conceito de *jogos de linguagem*, podemos inferir novas implicações éticas de sua filosofia tardia, cuja marca mais significativa será a reabilitação do sentido para discurso moral, como apresentaremos no próximo capítulo.

3 CONCEPÇÃO DE FILOSOFIA E LINGUAGEM EM *INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS*

Como já mencionamos no capítulo anterior, é inquestionável o lugar de destaque que Wittgenstein ocupa na filosofia do século XX e sua influência sobre os pósteros. É consensual que no desenvolvimento de seu pensamento existem notáveis mudanças de enfoque. Isso não implica a afirmação categórica que exista uma ruptura explícita, tampouco a negação de continuidades.

Neste trabalho, não nos deteremos em aprofundar esse debate. Contudo, como já mencionamos, adotamos a separação didática em *primeiro e segundo* Wittgenstein. Tal escolha nos pareceu oportuna para facilitar a exposição das respectivas noções de filosofia e implicações éticas que derivam de suas duas principais obras, a saber: *Tractatus Logico-Philosophicus* e *Investigações Filosóficas*. Vale destacar que um ponto de distanciamento entre as duas obras é o estilo literário, *Tractatus* é composto por afirmações em forma de aforismos, enquanto a obra *Investigações* obedece a um estilo dialético, em que interlocutores imaginários levantam diferentes questões sobre os diversos temas abordados.

Para além da discussão *ruptura/continuidade* adotamos uma posição menos controversa que caminha na direção do entendimento de uma ampliação de horizontes do autor. No presente capítulo, pretendemos apresentar os pontos menos controvertidos que concernem, portanto, à filosofia e à linguagem, e as implicações éticas que podem ser extraídas do pensamento, segundo Wittgenstein, a fim de preparar a estrada para o problema que abordaremos no terceiro capítulo, a questão do relativismo moral.

Hans Sulga, em sua obra intitulada *Wittgenstein; life and word, an introduction*, pontua essas múltiplas interpretações da obra de Wittgenstein:

[...] a dificuldade é potencializada porque ele chegou à filosofia sob condições complexas, que tornam plausível para alguns intérpretes conectá-lo com Frege, Russel e Moore, com o círculo de Viena, com a filosofia da linguagem de Oxford e a tradição analítica da filosofia como um todo, enquanto outros o trazem junto com Schopenhauer ou Kierkegaard, com Derrida, zen-budismo ou arte de vanguarda.⁶⁸

⁶⁸ SULGA, Hans. In: SOMBRA, Laurenio Leite. **Nas fronteiras de Wittgenstein**: diálogos com o pragmatismo e a hermenêutica filosófica. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012. p. 19.

Em *Investigações Filosóficas*, publicação póstuma do ano de 1953, notamos claramente esta ampliação de horizontes em relação a *Tractatus*, como optamos denominar de forma menos controversa nesta pesquisa.

Não obstante a dilatação da compreensão do significado, pontos de convergência entre as duas obras também podem ser notados. A noção terapêutica da filosofia em relação ao mundo e à linguagem, por exemplo, é uma delas. Em *Tractatus*, tal noção se apresentou como *esclarecimento lógico dos pensamentos*, em *Investigações* torna-se *luta contra o enfeitiçamento lógico do pensamento por meio de nossa linguagem*.⁶⁹ Também o silêncio em relação à ética defendido em *Tractatus* e assumido radicalmente em *Investigações* pode ser entendido como uma continuidade. Outros pontos de convergência que merecem destaque são: a luta contra toda espécie de dogmatismo e a negação peremptória de possibilidades à filosofia de encontrar necessidades metafísicas por meio de necessidades linguísticas. Por fim, o ponto em comum mais evidente entre as duas obras é a conscientização da natureza linguística da filosofia.

Esta questão da divisão da obra de Wittgenstein em dois, ou até três momentos, é bastante controvertida e, nesta dissertação, como já mencionamos, nos limitamos a mencionar o problema sem aprofundar o tema.⁷⁰

Entre as duas obras, é notável uma concepção mais ampla do fenômeno linguístico em *Investigações*. Esta dilatação dos limites da linguagem e do significado é fundamental para que se possa falar em implicações éticas, uma vez que em *Investigações* o tema é completamente ausente.

Já no prefácio da obra encontramos algumas pistas que nos auxiliam na compreensão dessa ampliação de horizontes que Wittgenstein opera em *Investigações*:

Desde que comecei, pois, há dezesseis anos, a me ocupar novamente com a filosofia, tive que reconhecer graves erros naquilo que eu expusera naquele primeiro livro. Ajudou-me a reconhecer estes erros – nem eu mesmo consigo avaliar em que medida – a crítica de Frank Ramsey às minhas ideias – com quem as discuti em inúmeras conversas durante os últimos dois anos de sua vida. – Mais ainda do que esta crítica – sempre vigorosa e segura –, sou agradecido à crítica que um professor desta universidade, sr. P. Sraffa, continuamente fez aos meus pensamentos, durante muitos anos.

⁶⁹ Conforme se lê no final do §109 das *Investigações Filosóficas*. WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Trad.: Marcos G. Montagnoli. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 71.

⁷⁰ Comentadores de Wittgenstein, como Rorty, Pears, Hacker, Loparic, Alice Crary, Gebauer e Stegmüller, costumam dividir a produção filosófica do autor em duas fases distintas com uma marcada ruptura. Outros, como Sttaler, Dall’Agnol, Vidarte e Williams, defendem uma continuidade entre os escritos de Wittgenstein. Para efeitos práticos, utilizamos a divisão entre primeiro e segundo Wittgenstein. Autores como Moyal-Sharrock sustentam um terceiro Wittgenstein a partir da leitura de *Da certeza*, obra escrita em seu último ano de vida na qual ele faz importantes complementações sobre a noção de gramática.

O excerto citado dá um pouco do tom revisional em relação a *Tractatus* que Wittgenstein pretende trazer em *Investigações*. O período de transição entre as ideias expostas na sua primeira obra e *Investigações* compreende os anos de 1930 em diante, quando retorna a Cambridge para se dedicar novamente à filosofia.

Wittgenstein cita duas figuras que foram importantes para uma reformulação de seu pensamento. Merece especial destaque o economista marxista Piero Sraffa, que contribuiu para uma perspectiva marcadamente antropológica presente em *Investigações*, que será de suma relevância para uma nova concepção de linguagem e sua virada pragmática.⁷¹

Depois da publicação de *Tractatus*, Wittgenstein afasta-se, por um período, da filosofia e, ao retornar, pouco a pouco desenvolve novas ideias que foram publicadas postumamente sob o título de *Investigações filosóficas*. Nesse ínterim, ocorre o que se pode denominar de *virada pragmática* no pensamento do autor. Pontua Gebauer:

No entanto, o posicionamento do filósofo em relação ao mundo sofre uma alteração fundamental: enquanto no *Tractatus* Wittgenstein observa o mundo exclusivamente da margem, na filosofia mais tardia ele se vê como parte do mundo. Podemos até dizer que, no momento em que Wittgenstein entra no mundo, seu pensamento se modifica radicalmente, ainda que ele se atenha a muitas ideias antigas.⁷²

Alguns intérpretes de Wittgenstein, como mencionamos, entendem seu segundo momento como uma ruptura radical, assim como Gebauer, Crary e Diamond, por exemplo. O dito *relato tradicional* do desenvolvimento do pensamento de Wittgenstein, tal como trabalhado por Alice Crary em *Wittgenstein and moral life*, que discutiu as teorias morais e o pensamento wittgensteiniano com aporte nos trabalhos de Cora Diamond, consiste em seus escritos pós-*Tractatus*, período em que Wittgenstein passa a sustentar uma noção mais ampla de linguagem:

O relato tradicional do desenvolvimento do pensamento de Wittgenstein continua para nos dizer que em seus escritos pós-*Tractatus* Wittgenstein rejeita essa visão do significado e a troca por uma visão que diverge significativamente. Aqui, o significado de uma expressão é determinado, não por vínculos com uma realidade anterior, mas por nossas práticas públicas com ela – por seu lugar no jogo de linguagem ou por sua gramática. Além disso, nossas práticas públicas com uma expressão, além de determinar seu significado, também determinam seu caráter lógico no sentido de suas possibilidades de combinação com outras expressões em contextos particulares. Parece seguir-se que, quando perguntamos se um dado pedaço de linguagem faz sentido, estamos perguntando se um ato de fala é inteligível e, além

⁷¹ GLOCK, *op. cit.*, p. 30.

⁷² GEBAUER, Gunter. **O pensamento antropológico de Wittgenstein**. São Paulo: Loyola, 2013. p. 41.

disso, que a resposta à nossa pergunta é determinada pelo caráter de nossas práticas linguísticas.⁷³

Mais uma vez, em seu segundo momento, Wittgenstein procura fazer da filosofia um exercício de compreensão da linguagem. A ideia de que ao filósofo cabe dissolver confusões linguísticas continua presente em *Investigações*. A novidade é que o segundo Wittgenstein aceita a multiplicidade e mutabilidade da linguagem no empreendimento de dissolver confusões linguísticas. Como implicação direta dessa nova concepção, a tarefa de clarificação da linguagem se torna mais dinâmica.

§109. Certo que nossas reflexões não podiam ser reflexões científicas. A experiência de “que se pode pensar isto ou aquilo em oposição a nosso preconceito” – não importa o que isto significa – não nos podia interessar. (A concepção pneumática do pensar). E não nos é permitido levantar qualquer teoria. Não é permitido haver nada de hipotético em nossas reflexões. Toda *explicação* tem que sair e em seu lugar entrar apenas descrição. E esta descrição recebe sua luz, isto é, seu objetivo, dos problemas filosóficos. Estes, sem dúvida, não são empíricos, mas são resolvidos por um exame do funcionamento de nossa linguagem, ou seja, de modo que este seja reconhecido: Em *oposição* a uma tendência de compreendê-lo mal. Estes problemas não são solucionados pelo ensino de uma nova experiência, mas pela combinação do que há muito se conhece. A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento de nosso intelecto pelos meios de nossa linguagem.⁷⁴

Wittgenstein rejeita, em *Investigações*, todo e qualquer dogmatismo. A filosofia, portanto, não deve se prestar à construção de teorias. Não é próprio dela, segundo o autor, a comprovação de teses ou a difusão de doutrinas. O trabalho filosófico consiste, única e exclusivamente, em dissolver problemas filosóficos por meio de uma reta compreensão da linguagem.

Nesse sentido, à filosofia dizem respeito descrições de *uso* da linguagem que tenham por finalidade tornar claro o seu funcionamento. Ao pensarmos em descrição de *uso* não se trata de aferir significado essencial de determinada expressão, trata-se, antes, de expor as formas de apresentação do conteúdo desta ou daquela expressão com intuito de objetivar a clareza e evitar

⁷³ The traditional account of the development of Wittgenstein’s thought goes on to tell us that in his post-Tractatus writings Wittgenstein rejects this view of meaning and exchanges it for a view that diverges significantly. Here the meaning of an expression is determined, not by links to a prior reality, but by our public practices with it – by its place in the language game or by its grammar. Moreover, our public practices with an expression, in addition to determining its meaning, also determine its logical character in the sense of its possibilities of combination with other expressions in particular contexts. It appears to follow that, when we ask whether a given bit of language makes sense, we are asking whether an act of speech is intelligible and, further, that the answer to our question is settled by the character of our linguistic practices. CRARY, Alice.

Wittgenstein and the Moral Life: essays in honor of Cora Diamond. Bradford book. Massachusetts: MIT Press, 2007. p. 3. [tradução nossa].

⁷⁴ WITTGENSTEIN, 2018a, p. 71.

confusões. Cabe ao filósofo, então, não a tarefa de explicar a linguagem, mas de descrevê-la com clareza na direção de dissolver os problemas filosóficos.

§111. Os problemas, que surgem através de uma má interpretação de nossas formas de linguagem, têm o caráter de *profundidade*. Trata-se de inquietações profundas. Elas estão arraigadas em nós tão profundamente quanto as formas de nossa linguagem, e seu significado é tão grande quanto a importância de nossa linguagem. – Perguntemos: Por que sentimos que um chiste gramatical é *profundo*? (E esta é a profundidade filosófica.)

Wittgenstein está evidenciando um problema significativo da filosofia: o erro consiste em inferir que da compreensão da linguagem que usamos para falar dos fenômenos em geral segue-se, obrigatoriamente, a compreensão desses próprios fenômenos. Por exemplo, quando tratamos do *tempo* enunciando palavras como, *agora, hoje, ontem* e assim por diante, podemos alcançar uma clarificação linguística de uma descrição cronológica dentro de um *jogo de linguagem*, uma forma de *uso*. Contudo, isso não significa resolver o enigma do *tempo*, significa que ele na realidade não existe.

É bastante claro que a linguagem, tal como compreendida e apresentada em *Investigações*, perde a rigidez tractatiana e adquire um caráter mais dinâmico. Em *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein apresenta as condições de sentido da linguagem. Três conceitos fundamentais se articulam, na obra em questão, para uma correta apreciação da linguagem, a saber: *jogos de linguagem, formas de vida e seguir regras*. Trataremos cada um nas seções seguintes.

3.1 Jogos de Linguagem, Semelhança de Família e Formas de Vida

É notável a intuição que começa a emergir dos escritos iniciais de *Investigações*, a saber, que o mundo é uma construção linguística e que a linguagem obedece a determinadas *regras* como em um *jogo*. Na tentativa de responder aos equívocos constatados em *Tractatus*, Wittgenstein empreende uma virada pragmática em sua concepção de linguagem que perpassa toda a sua filosofia no sentido de reconduzir as palavras para seus devidos lugares no *uso* cotidiano.

§116. Quando os filósofos usam uma palavra – “saber”, “ser”, “objeto”, “eu”, “proposição”, “nome” – e procuram apreender a essência da coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na linguagem em que ela existe?

Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano.⁷⁵

Duas ideias nos interessam em especial: a ideia da multiplicidade dos *jogos* e suas respectivas similitudes, que, em *Investigações*, Wittgenstein apresentará sob o nome de *semelhança de família*.

§67. Não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que por meio das palavras “semelhanças familiares”; pois assim se sobrepõem e se entrecruzam as várias semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços, cor dos olhos, andar, temperamento, etc., etc. – Eu direi: os “jogos” formam uma família. Do mesmo modo formam uma família, por exemplo, as espécies de números. Por que chamamos algo de “número”? Ora, talvez porque tem um-direto-parentesco com alguma coisa que até agora se chamou número; e pode-se dizer que através disso adquire um parentesco com uma outra coisa que também chamamos assim. E alargamos nosso conceito de número do mesmo modo que, ao tecermos um fio, traçamos fibra por fibra. E a robustez do fio não consiste em que uma fibra qualquer perpassa toda sua extensão, mas em que muitas fibras se sobreponham umas às outras. Mas se alguém quisesse dizer: “Há, portanto, algo comum a essas construções todas – a saber; a disjunção de todas essas propriedades comuns” – eu responderia então: aqui você joga com uma palavra apenas. Poder-se-ia dizer, igualmente: algo perpassa o fio todo – a saber, a sobreposição sem falhas dessa fibra.⁷⁶

A metáfora utilizada pelo filósofo austríaco é bastante interessante e traz a lume sua nova concepção de linguagem. O trançado das fibras forma a corda, ou seja, a multiplicidade dos *jogos*, que se ligam por *semelhanças de família*, compondo o todo da linguagem. É preciso pensar a corda num processo sem fim de trançado, com fios mais envelhecidos e desgastados e com partes mais novas e simétricas. Assim é a linguagem, sem uma regularidade fixa. Assim são os *jogos* que a compõem sucessivamente. Tal visão permite entender o envelhecimento de determinados *jogos*, bem como o nascimento de outros novos *jogos*.

Trata-se de uma concepção muito mais ampla de linguagem, que consiste em levar as palavras de volta aos seus respectivos contextos, e, uma vez que os contextos são diversos, o método de análise da linguagem, função precípua da filosofia, não pode ser fixo e estanque, sendo necessária uma abertura à dinâmica da vida.

Nessa direção, escreve Sombra:

Nas *Investigações*, ele chega a outra definição de jogos de linguagem que nos será útil: “A totalidade formada pela linguagem e pelas atividades as quais ela vem entrelaçada” (IF, 7). Esta definição traz alguns aspectos bem importantes. Primeiro, o fato de que o jogo de linguagem é constituído por uma totalidade, noção que remete ao “holismo” da concepção tardia de Wittgenstein. Segundo, de que a linguagem está

⁷⁵ WITTGENSTEIN, 2018a, p. 72.

⁷⁶ *Idem*, p. 52-53.

entrelaçada a atividades, portanto não está “solta” num espaço de pura abstração, e deve ser observada sob a luz de uma forte concepção pragmática.⁷⁷

Com efeito, há certa regularidade que, na exposição do autor, são comuns às várias formas de linguagem, se assim não fosse seria impossível o entendimento entre os falantes. Um ponto do pensamento de Wittgenstein, em *Investigações*, é fundamental para compreender sua virada pragmática; compreender a linguagem conectada com práticas não linguísticas, provenientes de nossa *forma de vida*. O uso que Wittgenstein faz do termo *formas de vida* indica o entrelaçamento entre cultura, visão de mundo e linguagem.⁷⁸ Devido à informalidade e ao exíguo número de vezes que autor cita a expressão *formas de vida*, seus intérpretes foram prolíficos em interpretações.⁷⁹ O que encontramos de forma bastante consensual entre os comentadores utilizados nesta dissertação é a ligação deste conceito com o conceito nuclear do segundo Wittgenstein, os *jogos de linguagem*. Sobre o tema escreve Wittgenstein:

§23. Mas quantas espécies de frases existem? Porventura asserção, pergunta e ordem? – Há *inúmeras* de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego do que denominamos “signos”, “palavras”, “frases”. E essa variedade não é algo fixo, dado de uma vez por todas; mas, podemos dizer, novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem surgem, outros envelhecem e são esquecidos. (As mutações da matemática nos podem dar uma *imagem aproximativa* disso).

A expressão “*jogo de linguagem*” deve salientar aqui que falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida. Tenha presente a variedade de jogos de linguagem nos seguintes exemplos, e em outros:

Ordenar, e agir segundo as ordens –

Descrever um objeto pela aparência ou pelas suas medidas –

Produzir um objeto de acordo com uma descrição (desenho) –

Relatar um acontecimento –

Fazer suposições sobre o acontecimento –

Levantar uma hipótese e examiná-la –

Apresentar os resultados de um experimento por meio de tabelas e diagramas –

Inventar uma história; e ler –

Representar teatro –

Cantar cantiga de roda –

Adivinhar enigmas –

Fazer uma anedota; contar –

Resolver uma tarefa de cálculo aplicado –

Traduzir uma língua para outra –

Pedir, agradecer, praguejar, cumprimentar, rezar.

– É interessante comparar a variedade de instrumentos da linguagem e seus modos de aplicação, a variedade das espécies de palavras e de frases com o que os lógicos disseram sobre a estrutura da linguagem.

(inclusive o autor do *Tratado Lógico-Filosófico*).⁸⁰

⁷⁷ SOMBRA, 2012, p. 32.

⁷⁸ GLOCK, 1998, p. 173-174.

⁷⁹ Devido à reciprocidade entre os conceitos *jogos de linguagem* e *formas de vida*, optamos por tratar de ambos na mesma sessão deste capítulo evitando dispersões sobre as múltiplas interpretações sobre *formas de vida*, para esta pesquisa nos interessa evidenciar em *Investigações* que as práticas não linguísticas incidem diretamente em nossa linguagem.

⁸⁰ WITTEGENSTEIN, 2018a, p. 26 -27.

Fica sempre mais evidente que o significado das palavras está intimamente ligado ao uso, e não mais exclusivamente à referência. Podemos entender, então, os *jogos de linguagem* como sistemas parciais, como entidades funcionais de variados contextos que formam um todo orgânico. Na conclusão do excerto citado, é possível perceber uma crítica à posição dos lógicos sobre a linguagem, na qual o próprio autor se inclui. Mais uma vez o caráter revisional de seus posicionamentos fica patente em *Investigações*.

Ainda sobre os *jogos de linguagem* assinala:

§66. Observe, por exemplo, os processos que chamamos “jogos”. Tenho em mente os jogos de tabuleiro, os jogos de carta, os jogos de bola, os jogos de combate. O que é comum a todos esses jogos? – Não diga: “*Tem que* haver algo que lhes seja comum, do contrário não se chamariam ‘jogos’” – mas *olhe* se há algo que seja comum a todos. – Porque, quando olhá-los, você não verá algo que seria comum a todos, mas verá semelhanças, parentescos, aliás, uma boa quantidade deles. Como foi dito: não pense, mas olhe! – Olhe, por exemplo os jogos de tabuleiro com seus variegados parentescos. Passe agora para os jogos de cartas: aqui você encontra muitas correspondências com aquela primeira classe, mais muitos traços comuns desaparecem, e outros se apresentam. Se passarmos agora para os jogos de bola, veremos que certas coisas comuns são mantidas, ao passo que muitas se perdem. – Prestam-se todos eles “*entretenimento*”? Compare o xadrez com o ludo. Ou há, por toda parte, ganhar e perder, ou uma concorrência dos jogadores? Pense nas paciências. Nos jogos de bola há ganhar e perder; mas, se uma criança atira a bola contra a parede e agarra novamente, neste caso este traço desapareceu. Veja que papel desempenham habilidade e sorte. E quão diferente é habilidade no jogo de xadrez e habilidade no jogo de tênis. Pense agora nas brincadeiras de roda: aqui se encontra o elemento de entretenimento, mas quantos dos outros traços característicos desaparecem! E assim podemos percorrer muitos, muitos outros grupos de jogos, as semelhanças aparecem e desaparecem. E o resultado dessa observação é: vemos uma complicada rede de semelhanças que se sobrepõem umas às outras e se entrecruzam. Semelhanças em grande e em pequena escala.⁸¹

Já em seu *Livro Azul*, que corresponde a anotações entre os anos de 1933 e 1934, Wittgenstein trabalha a questão dos *jogos* lançando as bases que servirão para fundação de sua noção de linguagem em *Investigações*.

De futuro, chamarei muitas vezes a vossa atenção para aquilo a que chamarei jogos de linguagem. Estes são maneiras mais simples de usar signos do que as da nossa linguagem altamente complicada de todos os dias. Os jogos de linguagem são as formas de linguagem com que a criança começa a fazer uso das palavras. O estudo dos jogos de linguagem é o estudo das formas primitivas da linguagem ou de linguagens primitivas.⁸²

⁸¹ *Idem*, p. 51-52.

⁸² WITTGENSTEIN, Ludwig. **Livro Azul**. Trad.: Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 2018b. p. 44-45.

A proposta do autor é dissipar a “névoa mental que parece encobrir o uso habitual da linguagem”.⁸³ Ainda na mesma obra, Wittgenstein alerta para a tendência em buscar generalidade e associa esse desejo de generalidade com confusões filosóficas, exemplificando.

a) A tendência para procurar algo de comum a todas as entidades que geralmente subsumimos num termo geral. – Sentimo-nos por exemplo inclinados a pensar que deve existir algo de comum a todos os jogos, e que esta propriedade comum é a justificação para o termo geral {jogo} aos diversos jogos, ao passo que os jogos formam uma *família* cujos membros têm parecenças.⁸⁴

Em toda a filosofia de Wittgenstein pós-*Tractatus*, existe uma crítica, ora explícita, ora implícita, aos que procuram uma exatidão de conceitos, em especial quanto àqueles que procuram por *jogos* perfeitos, com exata especificação de suas *regras* e que, por consequência, sejam fechados. O conceito de *jogo de linguagem*, para Wittgenstein, tem contornos imprecisos. Isso não quer dizer que não existam semelhanças ou limites de *regras* que encerrem os *jogos*, mas indica que não existe um *jogo* inteiramente limitado por *regras* prefixadas.

§71. Pode-se dizer que o conceito ‘jogo’ é um conceito de contornos imprecisos. – “Mas um conceito é, por acaso, um *conceito*?” – Uma fotografia desfocada é, por acaso, o retrato de uma pessoa! Bem, pode-se substituir sempre com vantagem um retrato desfocado por um nítido! Frequentes vezes não é o retrato desfocado precisamente aquilo de que mais precisamos? Frege copara o conceito com uma região e diz: uma região delimitada sem clareza não pode, absolutamente, ser chamada de região. Isto significa que não podemos fazer nada com ela. – Mas não tem sentido dizer: “Detenha-se mais ou menos aqui”? Imagine que eu estivesse com uma outra pessoa em um lugar e dissesse isto. Nisso, nem ao menos traçarei algum limite, mas farei um movimento indicativo talvez com a mão – como se lhe mostrasse um determinado *ponto*. E é precisamente assim que se explica o que é um jogo. Dá-se exemplos e pretende-se que eles sejam entendidos num certo sentido. – Mas como esta expressão não tenho em mente: nestes exemplos apenas num determinado modo. A exemplificação não é aqui um meio *indireto* de explicação – na falta de um melhor. Pois, toda explicação geral também pode ser mal-entendida. E *assim* que jogamos o jogo. (É o jogo de linguagem que tenho em mente com a palavra “jogo”).⁸⁵

O entendimento de que os *jogos* sejam compreendidos pelo autor com contornos imprecisos nos leva à conclusão de que eles estão sempre abertos a inúmeras possibilidades não sendo possível delimitar com exatidão suas fronteiras. Tal noção de imprecisão torna-se fundamental para compreender o tom revisionista de *Investigações*, em especial no que se refere ao essencialismo. A visão de que a única explicação legítima para uma palavra é uma definição analítica minuciosa que estabeleça limites rígidos para sua aplicação implicaria

⁸³ *Idem*, p. 45.

⁸⁴ *Idem*, p. 44-45.

⁸⁵ WITTGENSTEIN, 2018a, p. 55.

necessariamente a impossibilidade de demonstração com base em exemplos. Como mencionamos acima, no comentário a citação do *Livro Azul*, Wittgenstein condena um *desejo de generalidade* que venha a eclipsar o caso particular. Glock afirma que *Tractatus* apresenta uma tendência generalizante, por exemplo, na teoria da *forma proposicional*. Em sentido mais amplo, em *Investigações*, Wittgenstein aborda o problema da linguagem e das proposições a partir dos múltiplos *jogos de linguagem*. Poder-se-ia objetar a explanação de Wittgenstein alegando sua imprecisão conceitual ao utilizar a expressão *jogos de linguagem*. Por exemplo, levantando a questão que o autor deixou de explicar a essência da linguagem. Wittgenstein no parágrafo 65 de *Investigações* assume essa objeção, entretanto explica a linguagem a partir de variados fenômenos relacionados de maneira diversa e nega a existência de um ponto em comum, o que indica uma renúncia em explicar a essência da linguagem.

Em relação à contínua sucessão dos *jogos*, podemos pensar nas mudanças que a linguagem coloquial sofre de geração em geração. Pensemos na diferença significativa que existe entre avós e netos no *uso* da linguagem. Poder-se-ia ajuntar a esse exemplo todos os regionalismos e até fenômenos linguísticos, como os dialetos, que, alhures, conforme a dinâmica da vida, recebem alterações e também são capazes de incidir sobre a gramática oficial. Basta proceder a um estudo minucioso das incorporações feitas ao dicionário de língua portuguesa a cada ano como atestado claro desse fenômeno.

Para o Wittgenstein de *Tractatus*, a verdade de uma proposição é aferível por meio de sua referência direta ao *estado de coisas*. Com efeito, em *Tractatus*, o *uso* da linguagem se prestava, exclusivamente, a uma descrição referencial. Logo, podemos inferir que em *Tractatus* havia apenas um *jogo de linguagem* válido, aquele postulado pela *teoria pictórica*. Já em *Investigações* a ênfase recai sobre as *circunstâncias* em que *usamos* a linguagem. Tal noção de linguagem reflete claramente a visão mais ampla do segundo Wittgenstein sobre o tema, sendo notável o desinteresse por um sentido *a priori* como determinante de uma estrutura universal da linguagem.

Dois pontos passam a ser revistos por Wittgenstein em *Investigações*: 1) conceber as palavras como etiquetas; 2) o aspecto de interioridade. Esse segundo ponto exploraremos com mais profundidade na seção em que trataremos do problema de *seguir regras* e a impossibilidade de uma linguagem privada. Quanto ao primeiro ponto, já no início de *Investigações*, Wittgenstein apresenta seu parecer.

Nestas palavras temos, ao que parece, uma determinada imagem da essência da linguagem humana, a saber: as palavras da linguagem denominam objetos – as sentenças são os liames de tais denominações. – Nesta imagem da linguagem

encontramos as raízes da ideia: toda palavra tem um significado. Este significado é atribuído à palavra. Ele é o objeto que a palavra designa. Santo Agostinho não fala de uma diferença de espécies de palavras. Quem descreve o aprendizado da linguagem dessa forma, pensa, acredito eu, primeiramente, em substantivos como “mesa”, “cadeira”, “pão” e em nome de pessoas. Somente em segundo plano, em nomes de certas atividades e qualidades e nas restantes espécies de palavras como algo que se irá encontrar.⁸⁶

A citação de Santo Agostinho será utilizada por Wittgenstein como um contraexemplo das ideias acerca da linguagem que apresenta em *Investigações*. Para esclarecer seu ponto de vista, o autor apresenta um exemplo em que, hipoteticamente, alguém fosse a uma quitanda portando consigo um bilhete no qual estaria escrito *cinco maçãs vermelhas*; o destinatário do bilhete seria capaz de encontrar referência para a palavra *maçã*, mas onde encontraria um referencial para a palavra *cinco*? Se apenas o *jogo* de referencialidade fosse legitimador de sentido como seria resolvido esse problema? Não se trata de negar totalmente a *teoria pictórica* defendida em *Tractatus*, mas como temos sustentado até aqui, trata-se, antes, de ampliar a noção de significado abrindo possibilidade para outros *jogos*, uma vez que o único *jogo de linguagem* possível em *Tractatus* não dá conta de abarcar uma série de situações que verificamos na linguagem.

Sobre o exemplo acima citado, Child pontua:

As palavras “cinco”, “vermelho” e “maçã” não funcionam todas da mesma maneira; elas não estão todas por objetos. E entender as palavras não envolve em cada caso saber por qual objeto a palavra está. O vendedor da loja entende as palavras “cinco” e “vermelho”. Mas isso não envolve conhecer objetos pelos quais estão. Em vez disso, Wittgenstein insiste, envolve conhecer de que modo as palavras são usadas: em que circunstâncias elas são enunciadas apropriadamente, o que se pretende que o uso atinja, como se deveria responder ao seu uso e assim por diante. A lição é simples: não deveríamos ser mal guiados pela semelhança de superfície entre palavras de diferentes tipos para ignorar as diferenças mais profundas entre elas.⁸⁷

Entre os anos de 1929 e 1930, Wittgenstein já adota uma posição diferente em relação ao significado. Em *WCV Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations recorded by Friedrich Waismann*, afirma que “o sentido de uma proposição é o seu método de verificação.” (WCV:79).⁸⁸ Neste postulado, para entender uma proposição, é preciso compreender seu método de verificação. Nos anos de 1932 e 1933, em *The big Typescript*, ele apresenta uma terceira ideia: “O uso de uma proposição – esse é o seu sentido” (GT:80). Essa

⁸⁶ WITTGENSTEIN, 2018a, p. 15.

⁸⁷ CHILD, *op. cit.*, p. 102.

⁸⁸ WITTGENSTEIN *apud* CHILD, *op. cit.*, p. 107.

ideia estará presente em toda sua filosofia tardia, em especial em *Investigações* figurando como ponto central o conceito de *jogos de linguagem*.⁸⁹

Se em *Tractatus* havia uma isomorfia entre mundo/linguagem, em *Investigações* a relação mundo/linguagem não é apenas isomórfica, ela é uma construção social. Em outros termos, em *Tractatus* a ideia era de que a estrutura da realidade determinava a estrutura da linguagem, já em *Investigações* a linguagem se apresenta como uma convenção social e, a partir dela, é possível formular concepções sobre a realidade, compreender, significar e conceituar as coisas no mundo.

Quando Wittgenstein afirma que o significado de uma proposição é o seu uso, ele não está propondo uma teoria geral, sistemática, do significado. Diferentemente do verificacionista ou do pragmatista, ele não crê que haja uma característica uniforme, única, do uso de uma proposição, em termos da qual possamos dar uma explicação sistemática do significado de toda proposição. Nem ele está oferecendo uma abordagem redutiva do significado: uma abordagem que explica o que é para uma proposição significar o que ela significa em termos que não pressupõem eles mesmos o conceito de significado.⁹⁰

A partir da mudança de paradigma do autor, percebe-se a descentralização da função designativa, ou seja, sua perda de exclusividade como sustentáculo do sentido dos enunciados em geral. Hadot, em sua obra *A filosofia como maneira de vida*, afirma que: “[...] para Wittgenstein, é a atividade, a situação que dá sentido ao que dizemos, é o contexto concreto em que uma frase é pronunciada”.⁹¹

Os *jogos* obedecem a determinadas *regras*. Isso posto, a significação é análoga à função, essa nuance denota a virada pragmática do pensamento de Wittgenstein. Essa mudança de perspectiva permite inferir uma compreensão funcionalista da significação implicada no *uso* que, a seu turno, é regido por *regras* tacitamente acordadas pelos *jogadores*, como aprofundaremos na próxima seção. O significado não é mais compreendido apenas nos termos da correspondência em relação aos fatos do mundo.

A polaridade entre fato e valor se sustentava no *Tractatus*, tomando a linguagem como representação figurativa. Nas *Investigações*, por sua vez, a mesma polaridade é tratada com o abandono de tal representação e a adoção da concepção de jogos de linguagem. A gênese dos jogos de linguagem coincide com a tomada de consciência da inadequação da teoria da linguagem como representação figurativa, bem como a consciência do absurdo de se adotar uma linguagem única. No advento das

⁸⁹ CHILD, *op. cit.*, p. 107.

⁹⁰ *Idem*, p. 114.

⁹¹ HADOT, Pierre. **Filosofia como maneira de viver**. Trad. Lara Christina de Malipemsa. São Paulo: É Realizações, 2016. p. 168.

Investigações, Wittgenstein se dá conta de que não pode haver uma teoria uniforme da linguagem e que a linguagem, ela mesma, não é uniforme.⁹²

Na concepção de linguagem apresentada em sua filosofia tardia, torna-se evidente que não existe uma hierarquia entre sistemas simbólicos, os múltiplos *jogos* estão situados em um mesmo plano. Destarte, o discurso das ciências naturais e o discurso de cunho valorativo passam a figurar como distintos *jogos*, mas em perfeita equivalência lógico-epistemológica. No parágrafo 97 o autor assinala: “[...] as palavras ‘linguagem’, ‘experiência’, ‘mudo’, caso tenham emprego, esse tem que ser tão modesto como as palavras ‘mesa’, ‘lâmpada’, ‘porta’”.⁹³

Em *Da Certeza*, obra escrita por Wittgenstein nos últimos anos de vida, entre 1949 e 1951, vemos uma cristalização de sua postura pragmática. Alguns comentadores como Moyall-Sharrock chegam até mesmo a falar em um terceiro Wittgenstein. Consideramos, em sintonia com o entendimento de Sombra, um certo exagero tal divisão e, em nosso entendimento, existe uma complementariedade de suas posições.

O caráter pragmático do segundo Wittgenstein é, sem dúvida, a marca mais genuína de seu segundo momento filosófico. Afirma no número 45: “Aprendemos a natureza do cálculo ao aprender a calcular”.⁹⁴ Logo, o signo *per se* é morto, o que lhe confere vida é o *uso*, em conformidade com o que se lê em *Investigações*: “todo signo, *sozinho*, parece morto. O que lhe confere vida? – Ele *está* vivo no uso. Ele tem em si o hálito da vida? – ou é o *uso* o seu hálito?”⁹⁵

Quanto às dificuldades de precisão conceitual que encontramos em *Investigações*, podemos encontrar algumas luzes em *Da Certeza*. Complementando a noção de *jogos* que se entrecruzam com *semelhanças de família*, como no exemplo do trançado de fibras que formam a corda – um olhar para o todo, a linguagem, sem desprezar o valor do particular, o signo –, podemos inferir que é a práxis o lugar onde devemos buscar o significado dos signos e dos conceitos. É preciso deixar que as práticas falem por si mesmas, como afirma Wittgenstein: “Não apenas regras, mas também exemplos são necessários para estabelecer uma prática. Nossas regras deixam lacunas em aberto, e a prática tem de falar por si mesmo”.⁹⁶

⁹² VALLE, Bortolo. **Wittgenstein**: a forma do silêncio e a forma da palavra. Curitiba: Champagnat, 2003. p. 95.

⁹³ WITTGENSTEIN, 2018b, p. 68.

⁹⁴ We got to know the nature of calculating by learning to calculate. WITTGENSTEIN, Ludwig. **On certainty**. Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. Translated by Denis Paul and G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1969. p. 50. [tradução nossa].

⁹⁵ WITTGENSTEIN, 2018a, p. 173.

⁹⁶ Not only rules, but also examples are needed for establishing a practice. Our rules leave loop-holes open, and the practice has to speak for itself. WITTGENSTEIN, 1969, p. 145.

3.2 Seguir Regras

A escolha da analogia do *jogo* para fundamentar a nova postura de Wittgenstein, em relação à linguagem, é bastante acertada e torna-se cada vez mais inteligível ao avançar a leitura da obra. O seguimento de *regras* figura em lugar de primeira importância para uma compreensão da linguagem assim como proposta em *Investigações*. O argumento sobre as *regras* é apresentado pelo autor especialmente entre os parágrafos 143 e 242. Podemos dizer que, a partir da perspectiva do segundo Wittgenstein, muitas coisas aprendemos por meio da indicação de suas *regras de uso*. Sendo uma característica fundamental das *regras* seu caráter público. Sobre isso assinala Gebauer:

Na literatura sobre Wittgenstein há inúmeros tratados sobre o conceito de regra. Por longo tempo, os comentadores em grande parte concordam que Wittgenstein, na discussão crítica do seguimento de regras, usa um conceito antimentalista de regra para explicar o funcionamento da linguagem e do pensamento.⁹⁷

Em *Tractatus* Wittgenstein adotou o conceito de proposições elementares, cujas funções de verdade não dependeriam de outra proposição, mas de si próprias. Por meio desse raciocínio, pretendia evitar o regresso ao infinito, bem como uma dependência do funcionamento da lógica de fatores empíricos. Havia em sua primeira filosofia um sentido único e determinado e, para fazer filosofia genuína, era preciso até mesmo desconfiar da gramática.⁹⁸ No aforismo 4.002 de *Tractatus*, lemos que: “[...] Os acordos tácitos que permitem o entendimento da linguagem são enormemente complicados”.⁹⁹

O argumento sobre *acordos tácitos* que o primeiro Wittgenstein rotulou de *enormemente complicados* será maturado em sua segunda filosofia e explorado pelo autor em suas observações sobre o *seguir regras*. Trata-se basicamente de aplicar conceitos e agir de determinado modo que não precisam ser pensados. A visão logicista do primeiro Wittgenstein contrasta com sua concepção pragmática em sua segunda filosofia.

Para Pich, a visão wittgensteiniana sobre as *regras* contempla que a “chave interpretativa tanto da origem de regras quanto da origem de certezas, assim se notará, é o

⁹⁷ GEBAUER, *op. cit.*, p. 109.

⁹⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. **Notebooks 1914 - 1916**. Edited by G.H. von Wright and G. E. M. Anscombe. English translation by Anscombe. 1969a. p. 59.

⁹⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. Trad.: Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: Ed. USP, 2017. Prefácio. p. 155.

princípio da ação”,¹⁰⁰ abrindo espaço para a compreensão do princípio de ação como a posse e o *uso* das habilidades inatas e de um instinto que permite o reconhecimento de regularidades no mundo que cerca o indivíduo e no comportamento alheio:

Assim se dá na reação das crianças face ao mundo, à comunidade e ao comportamento dos adultos. A ação dos agentes aprendizes para com o mundo e para com os outros é de confiança instintiva. Por isso mesmo, o contexto de ensinar-treinar, aprender, imitar e tornar-se membro apto na comunidade linguística tem no seu fundamento a ação conforme a – isto é: conforme ao que é externamente exigido, porque adotado. Ora, a forma do jogo de linguagem, sob a perspectiva da origem, é que, no jogo, se age em conformidade com. Ali, há um treino instintivo de agir de determinada maneira ou de reagir a um sinal externo de determinado modo, “determinado modo” esse que pressupõe a existência de uma regra, de um “uso regular” (*einständiger Gebrauch*), com o qual se entra em conformidade.¹⁰¹

Ora, é na infância que passamos a ter uma maior consciência da existência das *regras* e assimilamos que o normal é agir de acordo com as *regras* e ordens que nos são impostas em uma confiança natural que temos em relação aos adultos. Passamos assim a imitar o comportamento alheio, agindo de um modo que nos foi apresentado, inclusive quanto ao seguimento de *regras*, já que constatamos a existência de uma regularidade no ambiente que nos cerca. É a partir do princípio da ação que se torna possível compreender o *seguir regras* no segundo Wittgenstein, o qual enfatiza também a necessidade de treinamento em relação a elas.

3.2.1 Regras e Linguagem Privada

Outro aspecto importante na crítica do segundo Wittgenstein à tradição é identificar o significado e a compreensão com atos mentais, ou seja, a relação entre linguagem e vivências interiores. Ocorre que, com a mudança de perspectiva operada pelo conceito de *jogo de linguagem*, evidencia-se que o sujeito falante não é dono desse *jogo* e seu interior não é a sede de legitimação das *regras* que regem o *jogo*. Tal perspectiva aponta para a impossibilidade de uma linguagem privada.

Sem compartilhar certas atitudes em relação às coisas ao nosso redor, sem compartilhar um senso de relevância e responder de maneira semelhante, a comunicação seria impossível. É importante, por exemplo, que quase todos concordemos quase o tempo todo com quais cores as coisas são. Tal acordo é parte do nosso conceito de cor, sugere Wittgenstein. A regularidade

¹⁰⁰ PICH, Roberto Hofmeister. **Wittgenstein sobre certeza, regras e normas**. Dissertatio - Volume Suplementar, Junho, 2015. p. 167.

¹⁰¹ *Idem*, p. 168.

do *uso* de tais conceitos e concordâncias em sua aplicação é parte da linguagem, não uma pré-condição logicamente necessária dela. Não podemos separar a vida do acordo do nosso conceito de cor. Imagine uma *forma* ou *modo de vida* diferente e você acaba imaginando uma linguagem diferente com conceitos diferentes, *regras* diferentes e lógica diferente.

Isso levanta a questão da relação entre linguagem e *formas* ou *modos de vida*. Por exemplo, uma pessoa, isoladamente, pode ter uma linguagem própria? Imaginar um indivíduo solitário desde o nascimento dificilmente se enquadraria no conceito de *forma de vida* advogado por Wittgenstein, pois a linguagem envolve o manuseio de *regras* compartilhadas que estabelecem certas práticas linguísticas e não linguísticas.

As regras gramaticais expressam o fato de que é a nossa prática que nos leva a dizer, por exemplo, ao referir-nos a horários: 12h45, quinze para uma e não treze menos um quarto (como se diz em italiano ou espanhol). O acordo é essencial para tais práticas. Poderia um indivíduo solitário, então, se envolver em alguma prática, inclusive linguística? Com quem ele poderia concordar? Essa é uma questão abrangente na interpretação de Wittgenstein. Gordon Baker e PMS Hacker sustentam que um homem tão solitário poderia falar sua própria língua, seguir suas próprias *regras* e assim por diante, concordando com o tempo, consigo mesmo em seus julgamentos e comportamento. Norman Malcolm escreveu que: “Se você conceber um indivíduo que esteve em solidão durante toda a sua vida, então você cortou o contexto de instrução, correção, aceitação – em suma, as circunstâncias em que uma regra é dada, aplicada e seguida”.¹⁰²

Se um indivíduo solitário desde o nascimento é capaz de fazer qualquer coisa que se possa chamar de *regra* no sentido wittgensteiniano é, pelo menos, altamente duvidoso. Como ele poderia se dar uma *regra* para seguir sem linguagem? E como ele poderia ter uma linguagem? Inventar uma linguagem implicaria inventar significados, como argumentou Rush Rhees, e isso parece incoerente.¹⁰³

O debate sobre indivíduos solitários é por vezes referido como o debate sobre *linguagem privada*. Wittgenstein usa essa expressão em outro contexto, no entanto, para nomear uma linguagem que se refere a sensações privadas. Tal linguagem privada, por definição, não pode ser entendida por ninguém além de seu *usuário* (quem sozinho conhece as sensações a que se refere). Wittgenstein nos convida a imaginar um homem que decide escrever *S* em seu diário

¹⁰² MALCOLM, Norman. **Wittgenstein: a religious point of view**. New York: Cornell University Press, 1994. p. 39.

¹⁰³ RHEES, Rush. **Les vues de Wittgenstein sur l'éthique: quelques considérations sur leur évolution**. In: *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*. Paris: Éditions Gallimard, 1992. p. 50.

sempre que tiver uma certa sensação. Essa não tem expressão natural, e *S* não pode ser definido em palavras. O único juiz de que *S* é usado corretamente é o inventor dele. O único critério de correção é se uma sensação corresponde ao signo inventado pelo solitário imaginário e incompreensível a qualquer comunidade. Então ele escreve *S* quando se sente assim.

A chamada *linguagem privada* não é linguagem alguma. O objetivo disso não é mostrar que uma linguagem privada é impossível, mas mostrar que certas coisas que alguém pode querer dizer sobre a linguagem são, em última instância, incoerentes. Se realmente tentamos imaginar um mundo de objetos privados como sensações e atos internos de significado e assim por diante, vemos que o que imaginamos é uma linguagem pública *regular* ou um comportamento incompreensível.

Wittgenstein não nega a existência de sensações ou experiências, contudo a inteligibilidade dessas descrições depende dos acordos forjados em cada *forma de vida*. Dores, cócegas, coceiras, etc., fazem parte da vida humana, é claro. Ao enunciá-las, o falante consegue transmitir suas experiências interiores graças a *regras* e *uso* que são comuns e partilhados em cada *forma de vida*. Em *Investigações filosóficas*, Wittgenstein diz que “se interpretarmos a gramática da expressão da sensação no modelo de 'objeto e designação', o objeto deixa de ser considerado irrelevante”.¹⁰⁴ Isso não sugere que as dores e assim por diante sejam irrelevantes, mas que não devemos interpretar a gramática da expressão da sensação no modelo de *objeto e designação*. Se quisermos entender um conceito como a dor, não devemos pensar em uma dor como um objeto privado, referido de alguma forma pela palavra pública *dor*.

Dizer isso dificilmente é satisfatório, mas não há uma resposta simples para a pergunta: *o que é dor?* Wittgenstein não oferece uma resposta, mas uma espécie de *terapia* filosófica destinada a eliminar o que pode parecer tão obscuro.

O problema enfrentado por Wittgenstein em *Tractatus* acerca das proposições elementares, na perspectiva tractatiana, uma espécie de protoproposição reaparece em *Investigações*, quando o autor, em diálogo com interlocutores imaginários, defronta-se com a diferença entre *seguir regras* e *interpretá-las*.

§201. Nosso paradoxo era o seguinte: Uma regra não poderia determinar um modo de agir, dado que todo modo de agir deve poder concordar com a regra. A resposta: se todo modo de agir deve poder concordar com a regra, então deve poder contradizê-la também. Por conseguinte, não haveria aqui nem concordância nem contradição. Que haja aqui um equívoco, mostra-se já no fato que colocamos nesta ordem de ideias uma interpretação atrás da outra; como se cada interpretação nos tranquilizasse ao menos por um instante até pensarmos numa outra interpretação, que por sua vez está por trás desta. Com isso mostramos, a saber, que há uma concepção de regra que *não* é uma

¹⁰⁴ WITTGENSTEIN, 2018, p. 258.

interpretação; mas que se exprime, de caso para caso da aplicação, naquilo que denominamos “seguir regra” e “transgredi-la”. Por isso, existe uma tendência de dizer: todo agir de acordo com a regra é uma interpretação. No entanto, dever-se-ia denominar “interpretar” somente: substituir uma expressão da regra por outra expressão.¹⁰⁵

Notamos que a preocupação de Wittgenstein é combater um logicismo que pretenda regras primitivas. A virada pragmática, marca mais significativa da segunda filosofia de Wittgenstein, especifica-se analisando o conceito de *seguir regras*. Assim como outros conceitos, *seguir regras* não se afasta do caráter polêmico que permeia toda a obra do autor. Para nós, importa os aspectos mais evidentes desse conceito e o quanto ele é útil para entendimento das implicações éticas de sua filosofia tardia.

O paradoxo apresentado no excerto supracitado originou uma imensurável quantidade de argumentos, entre os quais, o de Saul Kripke, de grande repercussão no cenário acadêmico mundial. Em *Wittgenstein on rules and private language*, Kripke apresenta sua interpretação de *seguir regras* na filosofia tardia de Wittgenstein. Dois pontos são explorados por Kripke, a saber: 1) a questão do ceticismo; 2) a impossibilidade de uma linguagem privada. Quanto ao ceticismo, afirma: “Wittgenstein inventou uma nova forma de ceticismo. Pessoalmente estou inclinado a considerar como o mais radical e original problema cético que a filosofia afrontou até hoje, que somente uma classe incomum de mente poderia ter produzido.”¹⁰⁶

Kripke faz analogias com pensadores como Berkeley e Hume para construir seu argumento cético. O postulado cético, aqui, sustenta que não existe qualquer fato na minha mente ou no comportamento que estabeleça o *uso* dos signos na linguagem. Por exemplo, quando um homem comum fala de um objeto externo, na verdade ele está se referindo a uma ideia que se produz em seu interior independentemente de sua vontade.¹⁰⁷

Para Kripke, o argumento contra a linguagem privada surge como uma asserção dedutiva do problema cético. Como já mencionamos estamos novamente diante de um ponto bastante controvertido entre os comentadores. Novamente nossa posição é de trabalhar com ideias mais consensuais que tornam possível argumentar em favor de nossa hipótese, nesse caso, sobre a impossibilidade de uma linguagem privada que denota, principalmente, a virada pragmática de Wittgenstein e seu caráter eminentemente social.

¹⁰⁵ WITTGENSTEIN, 2018a, p. 113-114.

¹⁰⁶ Wittgenstein has invented a new form of scepticism. Personally I am inclined to regard it as the most radical and original sceptical problem that philosophy has seen to date, one that only a highly unusual cast mind could have produced. KRIPKE, Saul A. **Wittgenstein on rules and private language**. 9. ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2004. p. 60.

¹⁰⁷ KRIPKE, *op. cit.*, p. 64.

Nessa linha de entendimento, pontua Child:

Em uma interpretação, Wittgenstein adota uma visão social, ou de comunidade, do seguir-uma-regra: ele pensa que não pode haver regra nenhuma sem uma comunidade de regras. Isso não significa dizer que um indivíduo não pode seguir regras em isolamento – mesmo se, como Robinson Crusoe, no livro de Daniel Defoe, o seu isolamento seja prolongado. Mas, nessa concepção, o que torna possível para um indivíduo isolado como Crusoe seguir regras é que ele é, ou foi, membro de uma comunidade de seguidores de regra. Em favor dessa “interpretação de comunidade” de Wittgenstein está o fato de que as palavras alemãs que são traduzidas como “costume”, “usos” e “instituições”(Gepflogenheiten, Gebräuche e Institutionen) são todas fortemente sugestivas de alguma coisa essencialmente social ou comunitária.¹⁰⁸

A proposta de Wittgenstein não é estabelecer limites precisos de um conceito. Em condição análoga de seu proceder em relação aos *jogos de linguagem*, o autor não pretende dizer o que é uma *regra*, mas apresentar os diferentes *usos* que a palavra pode ter.

Destaca-se uma nova e abrangente concepção linguística e filosófica do segundo Wittgenstein, que indica novas nuances e que se apresenta externamente ao sujeito *jogador do jogo de linguagem*. Sobre *seguir regras*, Wittgenstein escreve:

§206. Seguir uma regra é análogo a cumprir uma ordem. Treina-se para isto e reage-se à ordem de uma maneira determinada. Mas como entender isso se a reação das pessoas tanto diante de uma ordem como diante do treinamento é diferente: um *reage assim* e o outro de *modo diferente*? Quem está com a razão? Imagine que você fosse como pesquisador a um país desconhecido cuja língua você desconhece completamente. Em que circunstâncias você diria que as pessoas de lá dão ordens, entendem as ordens, cumprem ordens ou se insurgem contra elas, etc.? O modo de agir comum dos homens é o sistema de referência por meio do qual interpretamos uma língua estrangeira.¹⁰⁹

Nesta direção, argumenta Gebauer: “Segundo os dados de Wittgenstein, entre as características de uma *linguagem privada* está o fato de que ela pode ser empregada por apenas uma pessoa.”¹¹⁰ Wittgenstein, em seu segundo momento, advoga que a esfera pública tem primazia em relação à esfera privada, portanto quanto à linguagem.

De acordo com Glock, o papel estratégico do postulado wittgensteiniano do seguimento de *regras* é esclarecer o modo como as *regras* guiam as condutas e os comportamentos, bem como determinam o significado das palavras por meio do *uso*.¹¹¹

Para exemplificar: quanto a essa concepção, o significado da palavra *prazer* não dependeria especificamente da experiência dessa sensação, ou seja, do ato/vivência de se sentir

¹⁰⁸ CHILD, *op. cit.*, p. 153.

¹⁰⁹ WITTGENSTEIN, 2018a, p. 114-115.

¹¹⁰ *Idem*, p. 113.

¹¹¹ GLOCK, *op. cit.*, p. 312.

prazer, mas sim da forma como tal palavra é efetivamente *usada* em um *jogo de linguagem*. Numa perspectiva hedonista, a palavra *prazer* tem uma significação positiva, ligada à felicidade, já em uma perspectiva puritana protestante ou nos escritos patrísticos de cunho ascético, podemos percebê-la com uma significação oposta, como sinônimo de pecado, portanto de infelicidade. São dois diferentes *jogos* em que a mesma palavra pode ser significada de formas diferentes.

Como já mencionado anteriormente, a pertinência da comparação entre a *linguagem* e um *jogo* é, no decorrer de *Investigações*, cada vez mais notável. O ponto de intersecção entre a linguagem e os *jogos* em geral se dá no fato de ambos serem coordenados por *regras*.

Da mesma forma que para compreensão do significado de um *jogo* se faz mister o conhecimento das *regras*, para manuseio das peças e consecução de seu respectivo objetivo, a linguagem também atende a este protocolo. Portanto, a inteligibilidade da linguagem, como nos *jogos*, depende das *regras* que incidem sobre ela.

Em *Investigações*, Wittgenstein recorre a este expediente de comparação para expor sua nova concepção filosófico-linguística, como se lê:

§66. Considere, por exemplo, os processos que chamamos de “jogos”. Refiro-me a jogos de tabuleiro, de cartas, de bola, torneios esportivos, etc. O que é comum a todos eles? Não diga: “algo deve ser comum a eles, senão não se chamariam ‘jogos’” –, mas veja se algo é comum a eles todos. Pois, se você os contempla, não verá na verdade algo que fosse comum a todos, mas verá semelhanças, parentescos, e até toda uma série deles. Como disse: não pense, mas veja!

As semelhanças elencadas pelo autor, que perpassam por todos os *jogos*, são as *regras*. O fato de serem todos regidos por *regras* externas aos jogadores, *regras* objetivas, faz com que todos tenham um ponto de intersecção. Analogamente aos *jogos* recreativos, a linguagem obedece a *regras* tacitamente estabelecidas por *modos de vida*.¹¹²

O seguimento das *regras*, no segundo Wittgenstein, não recebe uma delimitação analítica, ou seja, uma explicação teórica nem essencialista como na tradição precedente, sendo sua conceituação situada na pragmática, o que implica uma dimensão primacialmente pública.

¹¹² A ideia de que formas de vida nos fornecem os fundamentos da linguagem foi posteriormente desenvolvida em duas direções opostas. Em uma leitura *transcendental*, as noções de jogo de linguagem e de forma de vida assumem o lugar das precondições (quase) transcendentais para a representação simbólica em *Tractatus*. Entretanto, mesmo que nossas práticas comunitárias sejam uma precondição para nossos jogos de linguagem, isso não equivale a uma justificação (dedução transcendental) dessas práticas (muito embora o fato de que a linguagem supõe o contexto de uma prática possa revelar que certas dúvidas céticas são absurdas). Além disso, embora as condições de sentido, estabelecidas pela GRAMÁTICA, sejam anteriores a questões de fato, decididas pela realidade, o mais importante na noção de forma de vida é justamente a capacidade de retirar desse contraste o seu caráter transcendental, a partir do reconhecimento de que a gramática é uma parte essencial das práticas humanas, estando, por isso mesmo, sujeita a mudanças (GLOCK, *op. cit.*, p. 175).

§100. “não é jogo algum se houver uma vagueza nas regras.” – Mas então não é jogo algum? – “Sim, talvez você vá chamá-lo de jogo, mas em todo caso não é jogo perfeito.” Isto é, ele está tão impuro, mas interesse-me por aquilo que aqui se tornou impuro. – Mas quero dizer: compreendemos mal o papel que o ideal desempenha no nosso modo de expressão. Isto é, também nós o chamaríamos de jogo, apenas estamos cegos pelo ideal e por isso não vemos claramente o emprego efetivo da palavra “jogo”.¹¹³

A concepção wittgensteiniana de *regra* é, portanto, inseparável de seu caráter público. Esse aspecto eminentemente público das *regras* aponta para o fato de não existir algo como uma *regra privada*, arrancando todo psicologismo que paira quanto à semântica, situando-a radicalmente no contexto social, comunitário e intersubjetivo. Vejamos:

Muitas ações do “comportamento social humano são regulares no sentido que não exibem simplesmente apenas padrões repetidos, mas também respondem a exigências que têm uma forma generalizável”. Assim, o jogo de linguagem da promessa significa que quando alguém promete alguma coisa *deve* cumprir isso. Também no caso de formação de séries exige-se alguma coisa, a saber, que o aluno *deve* continuar a série numérica como pede o professor. Vendo sob esse aspecto, Wittgenstein salienta a validade normativa de regras e pergunta pelas condições que um agente tem que cumprir para que possa participar dos jogos de linguagem de sua sociedade e aceitar suas exigências *normativas*.¹¹⁴

Concluimos que Wittgenstein se opõe, em sua filosofia tardia, a uma visão imagista em que traços de representações do pensamento são explicados em termos de qualidades representacionais de imagens mentais. Sua nova noção de linguagem compreende que expectativa e realização fazem contato na linguagem e que os conteúdos do pensamento são em virtude do caminho em que ele está.¹¹⁵ *Seguir regra*, portanto, é uma prática que implica regularidade e repetição e que contém em si uma noção de hábito.

3.3 Do Silêncio à Plausibilidade do Discurso Ético

A ética, na perspectiva de *Tractatus*, foi exonerada do reino do discurso. A obra manuscrita de Wittgenstein termina com um solene silêncio sobre o tema. Ao introduzir a ideia dos *jogos de linguagem*, Wittgenstein proporciona uma libertação do horizonte dos signos para uma compreensão da linguagem em sua pragmática cotidiana. Assim, a rejeição de uma concepção lógico-positivista de uma exclusiva relação figurativa entre proposições e fatos é o

¹¹³ WITTGENSTEIN, 2018a, p. 68.

¹¹⁴ GEBAUER, *op. cit.*, p. 126.

¹¹⁵ CHILD, *op. cit.*, p. 157.

núcleo da nova concepção do autor. A instrumentalidade da linguagem ganha terreno como se lê:

§569. A linguagem é um instrumento. Seus conceitos são instrumentos. Pensa-se talvez que não pode fazer *grande* diferença *quais* conceitos empregamos. Como, afinal, se pode fazer física com pés e polegadas, assim como com m e cm; a diferença é apenas uma diferença de comodidade. Mas isto também não é verdadeiro quando, por exemplo, os cálculos num sistema de medidas exigem mais tempo e mais esforço do que podemos despende.¹¹⁶

Sobre a *Conferência sobre Ética*, pontua Cyril Barret em *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*:

Pode-se tirar uma das três conclusões seguintes, acerca da *Conferencia sobre Ética*. Ou a conferência era uma espécie de refluxo do pensamento anterior, ainda não estagnado e refinado. Ou até o final dos anos 1920 e início dos anos 1930, Wittgenstein ainda não havia abordado a linguagem em termos de jogos de linguagem. Ou mesmo que ele tivesse feito isso, ele ainda conservou suas concepções sobre o status lógico das expressões de valor. Embora um filósofo não esteja satisfeito com suas ideias anteriores, isso não significa que ele deve abandoná-las antes de ter encontrado um novo conjunto de ideias.¹¹⁷

Na coletânea de aforismos escritos pelo autor, reunidos e publicados sob o título de *Cultura e Valor*, o filósofo austríaco apresenta algumas de suas intuições nesta direção do silêncio. Vejamos: “O inexprimível (o que considero misterioso e não sou capaz de exprimir) talvez seja o pano de fundo a partir do qual recebe sentido seja o que for que eu possa exprimir.”¹¹⁸

Na mesma obra, sobre o trabalho propriamente filosófico, assinala:

Diz-se muitas vezes que, em rigor, a filosofia não progride, que ainda nos ocupamos dos mesmos problemas filosóficos de que já se ocupavam os gregos. Mas os que o dizem não compreendem por que é que isto tem de ser assim. O motivo reside no fato de nossa linguagem ser a mesma e de continuar a conduzir-nos à formulação dos mesmos problemas. Enquanto continuar a existir um verbo “ser” que parece funcionar como “comer” e “beber”, enquanto tivermos os adjetivos “idêntico”, “verdadeiro”, “falso”, “possível”, enquanto continuarmos a falar de um fluir do tempo, de uma

¹¹⁶ WITTGENSTEIN, 2018a, p. 203.

¹¹⁷ Puede sacarse una de las tres conclusiones siguientes. O la conferencia era una especie de reflujo del pensamiento anterior, aún no estancado y depurado. O hacia finales de los 20 y principios de los 30, Wittgenstein aún no había dado con la descripción del lenguaje en términos de juegos de lenguaje. O, aún cuando lo hubiera hecho, seguía conservando sus concepciones sobre el estatus lógico de las expresiones de valor. Aunque un filósofo no esté satisfecho con sus ideas anteriores, eso no quiere decir que tenga que abandonarlas antes de haber encontrado un nuevo conjunto de ideas. BARRETT, Cyril. **Ética y creencia religiosa en Wittgenstein**. Madrid: Alianza Editorial, 1994. p. 157-158. [tradução nossa].

¹¹⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cultura e valor**. Trad.: Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 33.

vastidão do espaço, etc., continuaremos a tropeçar nas mesmas perplexidades e ao olhar espantados para algo que nenhuma explicação parece ser capaz de esclarecer.¹¹⁹

A impossibilidade do discurso ético, no primeiro Wittgenstein, vai ser reformulada no segundo Wittgenstein, a partir do conceito de *jogos de linguagem*, embora em *Investigações* o autor mantenha o silêncio defendido em *Tractatus*. Isso interessa de modo particular, uma vez que, a partir dessa nova perspectiva, pode-se reconsiderar a possibilidade do discurso ético estando esse em pé de igualdade com o discurso das ciências naturais sendo caracterizado por um estatuto lógico-epistemológico válido.

Afirmar que um enunciado moral está em posição de igualdade com outros tipos de proposições é, portanto, a primeira grande implicação ética que podemos extrair de *Investigações*. A plausibilidade aqui defendida exige uma aproximação da objetividade dada pela *regra* com a realidade da *forma de vida*, para assim não cairmos no dilema tractatiano entre juízos descritivos e juízos valorativos. A reabilitação da significação com sentido dos enunciados morais não quer dizer que sejam verdadeiros ou falsos, trata-se de reconhecer no aparato cultural e no contexto prático um *uso* efetivo que lhe confere significação.

Mesmo que se pense que as observações explícitas de Wittgenstein sobre ética não sejam muito interessantes ou esclarecedoras, a questão da relevância de Wittgenstein para a filosofia moral não precisa ser respondida de forma negativa. Em segundo lugar, poderíamos examinar as consequências de alguns dos argumentos de Wittgenstein para a filosofia moral: significado como *uso* e o argumento da *linguagem privada*, por exemplo, ou as observações sobre o *seguir regras*, que, articulado com o conceito de *jogos de linguagem*, tornam-se instrumentos para a possibilidade do discurso moral.

Quando o pensamento de Wittgenstein é discutido em relação à ética, é frequentemente sugerido que seu principal interesse consiste em disponibilizar uma descrição objetivista dos julgamentos morais:

Quando o pensamento de Wittgenstein é discutido em conexão com a ética, é frequentemente sugerido que seu principal interesse está em tornar disponível uma explicação objetivista dos julgamentos morais (ou seja, uma explicação na qual esses julgamentos são tratados como essencialmente uma questão de sensibilidade de como as coisas são objetivamente). Embora uma explicação objetivista seja recomendada por nossa compreensão comum dos julgamentos morais, os filósofos morais geralmente a consideram insustentável. O alegado problema tem a ver com o fato de que normalmente entendemos os julgamentos morais, não apenas como essencialmente relacionados com o mundo objetivo, mas também como diretamente relevantes para o que temos razão para fazer. Esse fato parece criar problemas para uma explicação objetivista, dada a suposição filosoficamente prevalente de que

¹¹⁹ WITTGENSTEIN, 1980, p. 32.

nenhum julgamento não distorcido sobre o mundo objetivo pode ter o tipo de relação imediata com as respostas afetivas que permite que seja, portanto, intrinsecamente prático. Agora, parecemos ser obrigados a concluir que é impossível abraçar uma abordagem objetivista dos julgamentos morais sem, com isso, dar o passo desagradável de abrir mão de nossa capacidade de assumir o valor de face nosso entendimento comum de seu caráter prático.¹²⁰

Crary traça um paralelo entre Wittgenstein e o entendimento de Cora Diamond sobre a linha de pensamento que se preocupa exclusivamente com interpretações morais, de modo que, para Diamond, nenhum relato seria adequado do interesse ético da filosofia de Wittgenstein sem citar suas mudanças sobre a regularidade linguística entre *Tractatus* e *Investigações*.

¹²⁰ When Wittgenstein's thought gets discussed in connection with ethics, it is frequently suggested that its main interest lies in making available an objectivist account of moral judgments (i.e., an account on which these judgments are treated as essentially a matter of sensitivity to how things objectively are). While an objectivist account is recommended by our ordinary understanding of moral judgments,¹⁷ moral philosophers generally take it to be untenable. The alleged problem has to do with the fact that we ordinarily understand moral judgments, not only as essentially concerned with the objective world, but also as directly relevant to what we have reason to do.¹⁸ This fact seems to create problems for an objectivist account given the philosophically prevalent assumption that no undistorted judgment about the objective world can stand in the sort of immediate relation to affective responses that allows it to be thus intrinsically practical. Now we appear to be obliged to conclude that it is impossible to embrace an objectivist account of moral judgments without thereby taking the unappealing step of relinquishing our ability to take at face value our ordinary understanding of their practical character (CRARY, *op. cit.*, p. 10).

BREVE RESUMO DO CAPÍTULO

Consequentemente, percebemos diante do exposto, que a proposta de *Investigações* consiste em explicar a linguagem, o significado das palavras e o sentido das proposições a partir de seus respectivos *usos* na linguagem. A seu turno, o *uso* se configura em *jogos de linguagem* que não têm uma essência primitiva, mas mantêm entre si *semelhanças de família*. Os *jogos de linguagem* não podem ser circunscritos em um conceito preciso e delimitado, sua compreensão está implicada na vida social e cotidiana.

Em corroboração quanto ao conceito de *jogos de linguagem*, Wittgenstein trabalha a noção de *seguir regras* e a impossibilidade de uma linguagem privada, que figuram como marca significativa de sua virada pragmática e sua radical encarnação na história e na sociedade.

De sua segunda filosofia, destacamos como principal implicação ética a reabilitação do discurso de cunho valorativo, relegado ao silêncio em sua primeira filosofia. Uma vez evidenciados aspectos de sua primeira e segunda filosofia em relação à ética, no próximo capítulo nos deteremos em apresentar correntes de interpretação antagônicas, a saber: relativistas e não relativistas sobre uma leitura moral de Wittgenstein.

4 A QUESTÃO DO RELATIVISMO EM WITTGENSTEIN

No presente capítulo, pretendemos apresentar os principais pontos do debate sobre o *relativismo moral* no segundo Wittgenstein. Pareceu-nos oportuno seguir um pequeno esquema para exposição de nossas ideias, a saber: demonstrar as diferenças entre *relativismo cultural* e *relativismo moral*; identificar características pragmáticas no segundo Wittgenstein; apresentar o debate sobre o *relativismo moral* a partir de leituras antagônicas de Wittgenstein e analisar a questão das *moral hinges*.

Com a ampliação de horizontes operada por Wittgenstein em sua filosofia tardia, o fenômeno linguístico passa a ser percebido em suas multiplicidades, e não mais como um sistema rígido com pretensão de ver o mundo de forma cristalina. Como já mencionamos no capítulo anterior, como implicação imediata dessa abertura, temos a valorização de diferentes formas de discursos diante da multiplicidade dos *jogos*. A posição tractatiana, que compreendia a linguagem como ato ou processo mental particular, cede lugar a uma noção pública de linguagem regida por *regras*. “O sujeito isolado não consegue atribuir um caráter de validade a um enunciado.”¹²¹ Como se lê em *Investigações*:

§304. [...] O paradoxo só desaparece, então, quando nós rompemos radicalmente com a ideia de que a linguagem funciona sempre de uma forma, presta-se sempre ao mesmo objetivo: transmitir pensamentos – sejam esses então pensamentos sobre casas, dores, bem e mal, ou o que quer que seja.¹²²

A filosofia madura de Wittgenstein é permeada pela ideia da multiplicidade e equivalência epistêmica dos *jogos de linguagem* e, conseqüentemente, marcada por uma crítica à exclusividade da *teoria pictória* postulada em *Tractatus*. Se nesse havia uma perspectiva inefável da ética, uma vez que proposições morais não são dotadas de sentido, em *Investigações*, tal perspectiva se alarga de modo significativo, com o entendimento de que discursos valorativos figuram entre os vários *jogos de linguagem*. Abre-se, então, o panorama na direção de um entendimento de uma plausibilidade do discurso moral no segundo Wittgenstein.

A ampliação de horizontes desse apresenta implicações éticas consideráveis. Entretanto, elas que emergem de sua segunda filosofia não se afastam do caráter polêmico que está presente em toda a sua obra. Se, por um lado, os *jogos de linguagem* abrem as possibilidades para um discurso moral dotado de sentido, situando-o em patamar de equidade com outras formas de

¹²¹ PERUZZO, *op. cit.*, p. 77.

¹²² WITTGENSTEIN, 2018a, p. 140.

discurso, a multiplicidade dos *jogos* também abre uma discussão sobre um possível *relativismo moral*. Ao mesmo tempo que uma deficiência de *Tractatus* é sanada, outros problemas surgem em sua filosofia madura.

O problema do *relativismo* é bastante antigo em filosofia, como afirma Goodman:

Os sofistas gregos eram relativistas porque pensavam que os preconceitos e perspectivas humanas mereciam, apesar de tudo, reconhecimento, na realidade devido à sua individualidade. Os humanistas do Renascimento eram relativistas porque viram o relativismo como condição suficiente de tolerância. Não obstante, os relativistas de hoje têm adotado a postura em grande parte porque têm abandonado a razão.¹²³

O excerto citado indica que a questão do relativismo é uma constante no desenvolvimento do pensamento ocidental. No entanto, seria um erro pensar a questão do relativismo como algo unívoco. Podemos pensar em vieses variados, como *relativismo subjetivista*, *relativismo cultural*, *relativismo moral*, *relativismo epistemológico*, etc. Trata-se de um fenômeno bastante complexo que pode ser entendido como reação a todo tipo de universalismo que, muitas vezes, degenerou em multifárias formas de opressão.

O presente capítulo orbita em torno de uma questão fundamental, a saber: *Wittgenstein tornou-se ou não um relativista em sua filosofia tardia?* A resposta a essa questão não é tarefa simples e, segundo nosso entendimento, não é possível ser respondida de forma cabal, pondo fim em relação às discussões sobre o tema. Como já mencionamos nos capítulos anteriores, os escritos de Wittgenstein sempre são precisos e, na maior parte dos casos, são marcados por incontáveis interpretações. Sem a pretensão de uma resposta definitiva, podemos identificar, de modo geral, elementos para *leituras possíveis* da filosofia wittgensteiniana e, de modo específico, uma leitura *não relativista* no que diz respeito à questão moral.

No que diz respeito a *Investigações*, por exemplo, toda a segunda parte foi anexada postumamente por editores ingleses, sem a devida revisão do autor. Logo, surgem dúvidas se essa parte deveria ter sido realmente incluída na obra. Destacamos, como exemplo, as muitas divergências sobre o conceito *forma de vida* como apresentado na primeira parte em relação à segunda parte da obra. Uma diferença marcante é que nesta o conceito aparece no plural, sendo esse um dos pontos de discordância entre os comentaristas.

¹²³ Los sofistas griegos eran relativistas porque pensaban que los prejuicios y las perspectivas humanas merecían, a pesar de todo, un reconocimiento, en realidad por su individualidad. Los humanistas del Renacimiento eran relativistas porque veían el relativismo como una condición suficiente de tolerancia. Sin embargo, los relativistas de hoy han adoptado esta postura en gran parte porque han abandonado la razón. GOODMAN *apud* DASCAL, Marcelo. **Relativismo cultural e filosofia**. Ciudad de Mexico: UNAM. 1992. p. 111.

Nosso entendimento trilha o seguinte percurso: existe uma clara ampliação nas noções de filosofia e linguagem de *Tractatus* para suas obras posteriores que de sua filosofia podem ser extraídas implicações para reflexão moral, sendo possível uma leitura não relativista de sua obra.

Quanto a *Investigações* a tomamos como um todo, evitando adentrar em suposições do tipo: *o que realmente Wittgenstein quis dizer? A segunda parte deveria ou não ter sido anexada?* Para responder a tais demandas, seria necessária uma ampla pesquisa biográfica e filológica, de caráter exegetico, que se afasta dos objetivos pretendidos neste estudo. Outrossim, especulações desta natureza, em nosso entender, são pouco producentes, trazendo mais névoa do que luz às obras do autor.

Seria possível sustentar que a multiplicidade dos *jogos de linguagem* implica necessariamente o *relativismo*? Em outras palavras, se nossos modos de agir, falar e compreender são regidos por *regras*, que emergem de atividades sociais e públicas, se existem variadas culturas, seria, portanto, impossível encontrar um ponto de toque entre as diversas realidades socioculturais? Destarte, é nosso objetivo, neste capítulo, apresentar o debate moral a partir da filosofia de Wittgenstein e verificar argumentos que possibilitam uma leitura *não relativista* de sua obra.

Passemos, pois, ao itinerário do esquema mencionado acima para a consecução dos objetivos pretendidos neste capítulo.

4.1 Relativismo Moral x Relativismo Cultural

James Rachels, em sua obra *Os Elementos da Filosofia Moral*, argumenta que o relativismo é um conjunto de pensamentos que postula que grupos sociais dispõem de costumes e valores que lhes são próprios, cujas práticas somente são passíveis de julgamento desde o interior desses grupos. Também apregoa a inexistência de qualquer hierarquia entre as diversas culturas. Tal perspectiva tem implicações diretas na reflexão moral, uma vez que experiências e crenças de uma cultura particular, tais como *certo*, *errado*, *bem* e *mal*, só podem ser assimiladas desde o interior de cada cultura particular.

Rachels elenca cinco pontos para ilustrar suas considerações sobre o *relativismo*: 1) Sociedades distintas têm códigos morais distintos; 2) Os respectivos códigos morais de cada sociedade podem delimitar padrões morais apenas no interior de cada sociedade; 3) Não existe um padrão objetivo de valores e costumes válidos para todos os grupos sociais; 4) O código moral de nossa sociedade não apresenta nenhum status de superioridade, ele é apenas um entre

outros códigos morais; 5) É inútil e arrogante julgar outras culturas a partir de perspectivas internas, logo a tolerância é a única atitude a ser tomada em relação a outras realidades culturais.¹²⁴

Na mesma direção de entendimento, argumenta Harry Gensler em; *Ethics: a contemporary introduction* afirmando que princípios morais são convenções sociais que emergem do interior de cada cultura, logo o *bem* é análogo ao que é socialmente aprovado.¹²⁵ Essa noção relativista afirma a inexistência de verdades objetivas acerca da moral. Qualquer tentativa na direção de imposição de valores é tomada como etnocentrismo intolerante.

Um adepto de correntes relativistas jamais afirmaria, peremptoriamente, por exemplo, que infanticídio ou feminicídio são condutas reprováveis. Diria que infanticídio ou feminicídio são condutas reprováveis para a sociedade X ou Y. De modo a evitar uma verdade moral objetiva e universal. Esse tipo de argumentação tem limitações, como pretendemos demonstrar.

A aceitação de uma argumentação dessa natureza implicaria a automática renúncia de qualquer tipo de julgamento de atividades morais das diversas sociedades, bem como de nossa própria sociedade. Seria impossível, por exemplo, lançar um olhar crítico para eventos históricos, tendo que aceitá-los como válidos para o respectivo momento.

Podemos arguir, ainda, em desfavor dessa perspectiva, uma possível dogmatização de elementos antropológicos, o que tornaria insustentável a composição de Direitos Humanos, que pretendem uma certa universalidade.

Tomemos, por exemplo, uma sociedade hipotética na qual a discriminação racial e o preconceito são socialmente aprovados, portanto são considerados condutas toleráveis e não são suscetíveis a punições. Isso seria, na visão de alguns pensadores, como Putnam, uma grave inconsistência do argumento relativista. Sob a bandeira da tolerância, fortemente defendida pela postura relativista de forma geral, o exemplo acima demonstra que o mesmo argumento poderia ser utilizado para defender a intolerância como uma conduta aceitável.

Putnam, em sua obra *Realism with a human face*, demonstra fragilidades tanto no *relativismo*, como de seu contrário teórico, o *realismo*, que por sua vez apregoa a existência de valores objetivos e universais que devem ser observados por todas as culturas. Putnam advoga que ambas as teses têm incoerências e pretende lançar as bases para a construção de um entendimento que seria uma via média, para evitar contradições autodestrutivas.

¹²⁴ RACHELS, James. **Os elementos da filosofia moral**. Trad.: Roberto Cavallari Filho. São Paulo: Manole, 2006. p. 28.

¹²⁵ GENSLER, J. Harry. **Ethics: a contemporary introduction**. Routledge: New York, 1998. p. 10-20.

O relativismo, assim como o realismo, assume que se pode estar, ao mesmo tempo, dentro e fora de uma linguagem. No caso do realismo, isso não é uma contradição imediata, pois todo o conteúdo do realismo subjaz na afirmação de que faz sentido pensar em um ponto de vista do olho de Deus (ou melhor, de uma “visão a partir de lugar algum”); mas, no caso do relativismo, isso constitui uma autorrefutação.¹²⁶

Putnam postula uma alternativa entre *realismo metafísico* e *relativismo epistemológico*. Ele argumenta na direção contrária a todo *relativismo epistemológico*, cuja defesa implicaria, necessariamente, a falência da capacidade cognitiva em geral, chegando até mesmo a configurar um *suicídio mental*,¹²⁷ como assinala em sua obra *Razão, Verdade e História*.

Diante da inconsistência do argumento relativista demonstrada no exemplo de uma sociedade hipotética, em que intolerância e preconceito fossem hábitos moralmente aceitos, a proposta de Putnam é que não devo reproduzi-los nem mesmo aceitá-los. Se, por ventura, alguma prática de alguma sociedade seja causadora de sofrimento ou constitua um mal objetivo,¹²⁸ é possível, de forma inteligível, a qualquer membro do grupo, discordar de tal prática e até mesmo criticá-la.

Podemos objetar, também, o prejuízo da noção de *progresso moral*. Entendemos esse como a dinâmica social constante de substituição de práticas onerosas ou danosas de uma sociedade por práticas melhores e mais salutares. Por exemplo, a escravidão, que já foi uma prática legalizada em território nacional e hoje é criminalizada. Podemos pensar em vários dispositivos legais que garantem direitos a grupos que outrora eram tratados sem o devido respeito. Por exemplo, na evolução de legislações de cunho trabalhista ou do consumidor, que se baseiam em experiências negativas, e, graças a um juízo crítico do passado, é possível sanar problemas que emergem de condutas sociais, portanto tangenciam a reflexão moral. Antes da produção desses dispositivos legais, houve uma reflexão crítica de práticas negativas, o que seria impossível a partir da perspectiva relativista radical. Segundo Rachels, esse tipo de valoração de práticas culturais é justamente o que o relativismo pretende coibir.¹²⁹

Na direção dos argumentos expostos até aqui, lemos em *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*, organizado por Monique Canto-Sperber:

¹²⁶ Relativism, like realism, assumes that one can be both inside and outside a language. In the case of realism, this is not an immediate contradiction, as the whole content of realism underlies the statement that it makes sense to think of a point of view from the eye of God (or rather, a “view from nowhere”); but, in the case of relativism, this constitutes a self-refutation. PUTNAM, Hilary. **Realism with a human face**. Cambridge; Harvard University Press, 1990. p 23. [tradução nossa].

¹²⁷ PUTNAM, Hilary. **Razão, verdade e história**. Trad.: Antônio Duarte. Lisboa: Publicações dom Quixote, 1992. *Passim*.

¹²⁸ Entendemos por mal objetivo todo prejuízo de ordem moral, psíquica e material que possa incidir sobre os indivíduos de uma sociedade, ainda que suas práticas sejam socialmente aprovadas no interior de sua *forma de vida*.

¹²⁹ RACHELS, *op. cit.*, p. 32.

Considera-se geralmente que o relativismo metaético implica consequências normativas sobre a maneira como uma pessoa deveria agir em relação aos que aderem a outras morais. Uma forma simplista do relativismo normativo se baseia no raciocínio segundo o qual, já que não existe uma moral válida única, não temos razão de julgar os outros ou de intervir na vida deles segundo as normas da nossa própria moral. Tal raciocínio é com frequência criticado por sua incoerência. Com efeito, ele parece prescrever, em nome de um relativismo metaético, uma ética universal de neutralidade tolerante de não intervenção; ora, o fato de prescrever tal neutralidade enquanto ética contradiz o fundamento relativista do raciocínio.¹³⁰

É mister fazer uma distinção entre *valores* e *costumes*. Tal distinção será útil para sustentação de uma perspectiva não relativista, bem como para uma especificação das diferenças entre *relativismo cultural* e *relativismo ético*, que nos serão úteis mais adiante.

Rachels procura demonstrar essa distinção trabalhando o exemplo do infanticídio entre os esquimós. Primeiramente observa que diferentes fatores incidem sobre a formação de uma sociedade, tais como questões geográficas, climáticas, crenças religiosas, etc. Em segundo lugar, apresenta uma prática tolerável entre esquimós e condenável entre os americanos, o infanticídio. Segue sua análise adentrando nos meandros de tal prática entre os esquimós, pontuando que: a) esses são nômades, habitam ambiente inóspito e estão submetidos às severidades das intempéries; b) as condições em que vivem demandam cuidados redobrados com crianças; c) essas são carregadas pela mãe, que durante os afazeres do acampamento e da viagem não podem carregar mais de uma criança por vez; d) seus códigos morais e religiosos não condenam o controle de natalidade; e) o infanticídio é praticado, em situações limites, para preservação do grupo.¹³¹

A conclusão de Rachels é que se trata de uma estratégia necessária de sobrevivência do grupo, e não necessariamente uma prática que contenha uma valoração de ordem moral da vida das crianças. Por exemplo, crianças até determinada idade ainda não gozam de *status* de dignidade, sendo possível sua eliminação sem grandes complicações. A análise de Rachels pretende ultrapassar a superficialidade de dados antropológicos que podem conduzir a inferências equivocadas.

No exemplo citado, é notável a diferença de *costumes* entre esquimós e americanos. As condições naturais da América e a estratificação do aparato social não levam seus membros a casos extremados de decisões desta natureza. Contudo, no que tange aos *valores*, é possível perceber certa semelhança. O *valor* da vida e da preservação da espécie está presente em ambas

¹³⁰ CANTO-SPERBER, Monique (org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. Trad.: Ana Maria Ribeiro-Althoff *et al.* São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2013. p. 899.

¹³¹ RACHELS, , *op. cit.*, p. 33.

as sociedades. O autor destaca também que os esquimós têm apreço e que cuidam de suas crianças, caso contrário, já as teriam extinguido.

Surge, portanto, uma pergunta: *diferentes culturas realmente divergem profundamente em relação a valores?* Ou podemos entender que se trata da aplicação dos mesmos *valores* em situações diversas. Rachels assinala que enunciados morais, como *não mentir*, *não roubar* e *não matar*, são partilhados por um incontável número de culturas. Lançando bases para uma argumentação em favor de pontos de intersecção entre diferentes realidades socioculturais.

Em uma perspectiva wittgensteiniana, o problema do *relativismo cultural* é o fato de analisar fatos empíricos e dados antropológicos para chegar a deduções morais. Esse procedimento acaba gerando confusões conceituais com a redução de dois *jogos* distintos, *costumes* e *valores*, em um único *jogo de linguagem* moral.

Como já explicamos nos capítulos anteriores, uma preocupação que perpassa toda a obra de Wittgenstein é evitar confusões filosóficas que derivam de pseudoproblemas, bem como distinguir aspectos *descritivos* de aspectos *normativos* da linguagem.

Na seção 2.3, do capítulo I, trabalhamos um exemplo que Wittgenstein apresenta na *Conferência sobre ética*. Ele supõe um diálogo com um interlocutor nos seguintes termos, primeiramente hipotetiza que alguém lhe dissesse ao vê-lo jogar tênis: “*Você joga muito mal!*”, ao que ele contestaria dizendo: “*Sei que jogo mal, mas não quero fazê-lo melhor.*”, seu interlocutor poderia replicar dizendo: “*Então, tudo bem!*” Segue hipotetizando, se ele contasse uma *mentira escandalosa* e alguém o repreendesse, a tréplica de seu interlocutor não poderia ser algo do tipo: “*Então tudo bem*”. Wittgenstein pretende demonstrar a diferença entre juízos de valor relativo e juízos de valor absoluto, sustentando que termos como *bom* e *mau*, ou *bem* e *mal*, quando empregados em sentido empírico ou em sentido ético, apresentam diferenças. Concluindo que: “A essência desta diferença parece obviamente esta: cada juízo de valor relativo é um mero enunciado de fatos e, portanto, pode ser expresso de tal forma que perca toda aparência de juízo de valor.”¹³²

No exemplo descrito acima, vemos presente a perspectiva wittgensteiniana sobre os diferentes domínios de valores relativos e valores absolutos, respectivamente presentes em descrições fáticas e enunciações morais. No mesmo texto de *Conferência*, fica patente a importância de questões éticas para Wittgenstein, o que sugere que ele não seria indiferente diante de questões fundamentais para o engajamento moral, como *não mentir*, por exemplo.

¹³² WITTGENSTEIN *apud* DALL’AGNOL, 2005, p. 217.

O *relativismo moral* tem implicações profundas, pois, necessariamente, desemboca em uma noção metaética que nega a existência de verdades morais objetivas identificáveis e universalmente partilhadas. A partir desse raciocínio, é possível concluir que enunciados morais antagônicos podem estar em equivalência dependendo da concepção moral de cada sociedade. O *relativismo moral* acaba por encorajar uma espécie de atitude dualista acerca dos valores. Sobre o dualismo:

Por um lado, estamos ligados a esses valores porque são os nossos e os aplicamos nos contextos em que são requeridos; por outro, nos afastaríamos desses valores para considerá-los simplesmente como valores entre outros que poderiam ser adotados. Tal atitude dualista pode parecer impossível. Se uma pessoa está vinculada a um modo de vida e às virtudes necessárias a esse modo de vida, ela não deve crer que essas virtudes deveriam ser cultivadas de preferência às virtudes ligadas a um outro modo de vida? Ora, se o relativismo enfraquece esse tipo de crença, como ele evita cair no niilismo moral? Uma resposta a esse problema consiste em desaprovar a maneira como ele é formulado. Ele pressupõe, erradamente, que formamos nossos vínculos a valores, procedendo a um exame intelectual e imparcial dos valores que poderíamos adotar, sopesando as razões favoráveis e desfavoráveis a cada valor e depois escolhendo as que merecem ser escolhidas. Ora, nascemos tendo uma história, um eu já modelado por valores fundamentais.¹³³

Nessa direção, podemos concluir que pluralismo de *costumes* nem sempre é análogo a pluralismo de *valores*, *relativismo cultural* é o oposto de *etnocentrismo*, enquanto *relativismo moral* é o oposto de *universalismo moral*.

4.2 Pragmatismo, Subjetivismo e Cientificismo no segundo Wittgenstein

A argumentação em favor de uma leitura não relativista do segundo Wittgenstein implica uma conclusão em favor de um cognitivismo moral *pragmático-gramatical*, cujas bases serão encontradas no conceito de *gramática filosófica* associado à práxis comunitária.

Pensar a objetividade de um enunciado moral, nestes termos, exige uma aproximação entre objetividade dada pela *regra* e aquela dada pela realidade, sem sucumbir no problema de reduzir *juízos descritivos* e *juízos prescritivos* ao mesmo *jogo de linguagem*. Em outros termos, significa pensar a cognitividade de um enunciado moral para além de expressões culturais e categorias como verdadeiro e falso, mas pensar a cognitividade no âmbito prático em que um *uso* efetivo lhe confere significação.

Sobre o cognitivismo moral, leciona Peruzzo:

¹³³ CANTO-SPERBER, *op. cit.*, p. 900.

O cognitivismo moral pragmático, enquanto teoria metaética, não pretende ser uma dicotomia na qual, por um lado estão as regras, de caráter normativo, e, por outro estão as ações. A concepção wittgensteiniana de seguir regras recusa tanto o platonismo de regras, uma vez que elas não são transcendentais às práticas humanas, como também o ceticismo sustentado pelo quase-realismo, segundo o qual poder-se-ia admitir um relativismo moral nas *Investigações*. As regras possuem um critério de correção interno que, inicialmente, está associado ao modo como os conceitos são usados na linguagem. Quando alguém afirma que “Fazer X é um ato moralmente bom” ou “Respeitar a *autonomia* do paciente é um dever profissional”, devemos indicar-lhe que serão cognitivos na medida em que os conceitos morais conciliem o uso com as consequências na *práxis* humana. Por isso, conceitos e juízos morais antes de serem expressão objetiva da realidade são construções de nossa gramática.¹³⁴

Mais uma vez vem à tona a nota pragmática da filosofia madura de Wittgenstein. Essa noção é reforçada no parágrafo 422 de *Da certeza*, em que Wittgenstein afirma: “estou tentando dizer algo que soa como um pragmatismo.”¹³⁵

Quanto ao pragmatismo, podemos afirmar que Wittgenstein assume posições pragmáticas, uma vez que são as possibilidades práticas que conferem sentido aos enunciados. Nesses termos, encontramos a cognitividade dos enunciados morais no conjunto de obrigações e princípios derivados das práticas humanas.

O antirrepresentacionismo que marca sua segunda filosofia, cuja expressão mais significativa é o rechaço à metafísica, tem implicações que podemos definir nos seguintes termos: 1) Assim como a noção de filosofia, os enunciados morais são instrumentos terapêuticos e não princípios metafísicos ou extralinguísticos; 2) Conceitos e significados não são representações mentais internas, mas objetos sociais e públicos cuja inteligibilidade repousa em práticas sociais compartilhadas compreendidas a partir de dispositivos de uma *gramática filosófica*.

Interessa à nossa hipótese que Wittgenstein tenha assumido características pragmáticas, abandonando o solipsismo epistemológico e toda sorte de *subjetivismo*, assumindo uma concepção intersubjetiva, em que o sujeito em relação marca a passagem do paradigma da consciência para o paradigma da linguagem.¹³⁶

Embora não seja nosso objetivo preceder uma análise minuciosa na intenção de classificar o pragmatismo do segundo Wittgenstein ou anexá-lo a alguma corrente específica, pareceu-nos oportuno mencionar algumas influências recebidas de William James.

¹³⁴ PERUZZO, *op. cit.*, p. 214. [grifo nosso].

¹³⁵ So I am trying to say something that sounds like pragmatism. WITTGENSTEIN, Ludwig. **On certainty**. Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. Translated by Denis Paul and G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1969b. p. 424.

¹³⁶ PERUZZO, *op. cit.*, p. 200.

Em *Investigações*, Wittgenstein cita textualmente, pelo menos quatro vezes, William James. Também faz menção muitas vezes ao autor americano em *Observações sobre a Filosofia da Psicologia*, que compreende datiloscritos compostos entre os anos 1947 e 1948.

O pragmatismo de James é marcado pela ideia de que a posse de pensamentos verdadeiros se torna a posse de instrumentos para ação. É, portanto, na experiência, que encontramos elementos de fundamentação e razões para o comportamento prático. “James define a ‘experiência pura’ como ‘o fluxo imediato de vida que dá material à nossa reflexão posterior.’”¹³⁷

Ao comentar o pragmatismo de James, Putnam assinala: “Os pensamentos verdadeiros são instrumentos da ação, cuja posse, longe de ser um fim, é um meio preliminar para satisfação das necessidades vitais.”¹³⁸ Na mesma linha de entendimento, assinala Russell em sua *História da Filosofia Ocidental*, ao comentar sobre James: “[...] as teorias se tornam instrumentos, e não respostas a enigmas.”¹³⁹

A sua veracidade é de fato um acontecimento, um processo: nomeadamente o processo de se verificar a si mesma. A sua validade é o processo de sua validação. Mas o que significa por sua vez que as palavras verificam e validam do ponto de vista pragmático? Significam, mais uma vez, certas consequências práticas da ideia verificada e válida. É difícil encontrar uma frase que caracterize melhor estas consequências do que a vulgar fórmula da correspondência – sendo tais consequências o que temos em mente sempre que dizemos que as nossas ideias “correspondem” à realidade. Elas conduzem-nos, nomeadamente, através dos atos e das outras ideias que suscitam no interior de (ou em direção a) outras partes da experiência, deixando-nos a impressão – temos esta faculdade – de que continuam em acordo com as ideias originais.¹⁴⁰

A identificação de algumas influências de James permite clarear o pragmatismo wittgensteiniano e, em especial, as noções filosóficas dos escritos tardios, marcadas pelo primado da ação e do *uso* na compreensão da linguagem. Nesta direção escreve Peruzzo:

Consequentemente, é isso que precisamos, portanto, para dizer que no cognitivismo moral pragmático os juízos morais são objetivos na medida em que nossas disposições práticas nos permitem atuar corretamente. Com isso, a agenda metaética, a partir de Wittgenstein, volta-se estritamente à linguagem e, num certo sentido, às noções de “significado” e “objetividade” dos valores morais. Nesse contexto, por exemplo,

¹³⁷ RUSSEL, *op. cit.*, p. 377.

¹³⁸ I veri pensieri sono strumenti di azione, il cui possesso, lungi dall'essere un fine, è un mezzo preliminare per soddisfare bisogni vitali. PUTNAM, Hilary. **Il pragmatismo**: uma questione aperta. Trad.: Massimo Dell'Ultri. Roma: Laterza, 2003. [tradução nossa].

¹³⁹ RUSSEL, *op. cit.*, p. 381.

¹⁴⁰ JAMES, William. **O pragmatismo**: um novo nome para algumas formas antigas de pensar. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1997. p. 102.

poderíamos dizer que, para o cognitivismo moral pragmático, “X é bom se, e somente se, a justificação do juízo moral é compatível com *uso* prático dos conceitos.”¹⁴¹

São as possibilidades práticas que conferem sentidos aos enunciados. Essa afirmação vem ao encontro das noções de *uso* contidas nos conceitos de *jogos de linguagem e forma de vida*.

Boa parte do pragmatismo americano tende a limitar as condições de verdade à utilidade, esse é seguramente um ponto que Wittgenstein não aceitaria:

266. Mas você não é um pragmatista? Não. Pois não estou dizendo que uma sentença é verdadeira se ela é útil. A serventia, isto é, o uso, dá à sentença seu sentido particular, o jogo de linguagem o dá a ela. E já que uma regra é frequentemente dada de forma que ela se prova útil, e as sentenças matemáticas estão essencialmente relacionadas a regras, o que se reflete nas verdades matemáticas é a utilidade.¹⁴²

Nessa passagem de *Observações sobre a Filosofia da Psicologia*, ficam evidentes aspectos move-diços presentes na filosofia de Wittgenstein e que são os motivos das infindas interpretações que recaem sobre sua obra. Não obstante, seja possível identificar elementos pragmáticos em sua filosofia, deparamos com um aforismo que nega textualmente uma ligação com o pragmatismo. O que parece claro inferir é a recusa de Wittgenstein quanto a uma filiação teórica a um tipo específico de pragmatismo.

Wittgenstein nega que o significado de um enunciado seja redutível ao critério de utilidade, o que o afasta do pragmatismo americano, bem como torna-se um quesito a mais para uma leitura não relativista de suas posições tardias. O pragmatismo que pretendemos identificar no segundo Wittgenstein consiste no entrelaçamento que *uso* e significação ganham em seus escritos pós-*Tractatus*. É por meio da noção de *jogo de linguagem* que se identifica o *uso*, sem que isso implique uma condição de objetividade empírica extralinguística, linguagem e práxis estão intimamente ligadas.

Ao esquivar-se de uma objetividade empírica que fosse fundamento para enunciados de todo tipo, Wittgenstein continua a proteger a ética de um *cientificismo*. Em *Tractatus* essa proteção foi evidenciada pela teoria proposicional que culmina no silêncio a ser guardado acerca de proposições valorativas. Em *Investigações*, tal proteção se dá pela autonomia e irreduzibilidade dos diversos *jogos de linguagem*.

¹⁴¹ PERUZZO, 2018, p. 198.

¹⁴² WITTGENSTEIN, Ludwig. **Observações sobre a filosofia da psicologia**. vol. I e II. Trad.: Ricardo Hermann. Aparecida: Ideias e Letras, 2008. p. 73.

Outro ponto de distanciamento entre Wittgenstein e o pragmatismo de James seria o empirismo radical, que entende que o debate filosófico deve ser circunscrito à pura experiência.¹⁴³ Não obstante, Wittgenstein assume elementos pragmáticos em sua segunda filosofia, o problema de uma objetividade cognitiva é enfrentado pelo autor no campo da práxis e da gramática. As implicações éticas de sua segunda filosofia caminham na direção de não reduzir juízos e conceitos morais à questão proposicional, mas possibilitam um entendimento que identifica a efetividade da linguagem na relação entre práxis e *uso*. Em *Observações sobre a Filosofia da Psicologia*, afirma:

259. “Mas o significado não é algo que se pode *vivenciar!*” – Por que não? – O significado não é uma impressão sensível. Mas o que são impressões sensíveis? Algo como um cheiro, com um sabor, uma dor, um som, etc. Porém, o que é “algo como” todas essas **coisas**? O que é comum a elas? Naturalmente, não se pode responder a esta pergunta mergulhando nessas impressões sensíveis. Poderíamos, contudo, colocar a pergunta desta maneira: “Em que tipo de circunstâncias nós diríamos que alguém tem uma espécie de impressão sensível que nos falta?” - Dizemos, por exemplo, dos animais que eles têm um órgão com o qual percebem tal e tal coisa, e tal órgão sensível não precisa ser semelhante a algum dos nossos.¹⁴⁴

Como consequência, opera a dissolução de todo dogma de que enunciados morais podem ser justificados de forma extralinguística, a partir de enunciados descritivos. Uma vez mais, chamamos atenção para o antirrepresentacionismo, que pretende identificar operações básicas da linguagem com operações mentais, ou seja, a recusa de todo tipo de *subjetivismo*. Como mencionamos ao comentar o parágrafo 422 de *Da Certeza*, Wittgenstein diz que aquilo que está a dizer *soa* como um pragmatismo, ou seja, não se trata de que tenha abraçado uma teoria pragmatista em sentido estrito, mas que, em seus escritos tardios, existem traços pragmáticos. No segundo Wittgenstein, ação e linguagem são indissociáveis e esse é, em nosso entender, o aspecto pragmático mais evidente de seus escritos tardios.

O debate sobre o pragmatismo e o cognitivismo moral em Wittgenstein é bastante amplo e está longe de um consenso entre os comentadores. Emblematicamente emoldurado pela disputa entre John McDowell e Simon Blackburn, que defendem posições antagônicas. Por ora, nos limitaremos a fazer registro sem adentrar nas sinuosidades desse debate.

A identificação de elementos pragmáticos nos escritos tardios de Wittgenstein não é suficiente enquanto argumento para responder à questão do relativismo. Contudo, tal entendimento preserva a justificação da enunciação moral de qualquer forma desnaturalizada, ou descontextualizada de tipo metafísico. Impede, também, um *cientificismo* que pretenda

¹⁴³ JAMES, *op. cit.*, p. 826.

¹⁴⁴ WITTGENSTEIN, 2008, p. 71.

aprisionar a reflexão moral em elementos antropológicos extralinguísticos, inferindo de descrições culturais enunciados morais.

No que tange à argumentação em favor de um entendimento não relativista do segundo Wittgenstein, o pragmatismo é importante no sentido que estabelece que os nossos critérios de valoração estão imbricados nas práticas sociais e no modo como *usamos* a linguagem. Isso nos remete a uma questão epistêmica que se liga ao conceito de *gramática filosófica*.

4.3 O Debate sobre Relativismo e Não Relativismo no Segundo Wittgenstein

A partir da virada pragmática do pensamento de Wittgenstein, especialmente perceptível no conceito de *jogos de linguagem* e suas multiplicidades, abre-se um cenário de debates acirrados e leituras antagônicas sobre o relativismo em Wittgenstein, especialmente no contexto norte-americano. Por uma questão de objetividade, nesta seção, nos deteremos em mencionar a existência do debate entre relativistas e não relativistas e elencar as premissas básicas defendidas pelos autores aqui citados.

Comentadores, como Richard Rorty e Zeljko Loparic, advogam a tese que Wittgenstein tenha se tornado um relativista moral. Ambos argumentam sobre a imprecisão do conceito *forma de vida*, que na segunda parte de *Investigações* aparece no plural indicando a diversidade das *formas de vida*. Também veem na multiplicidade não hierárquica de *jogos de linguagem* a equivalência dos vários *jogos* morais.

A estrutura de argumentação dos dois autores é bastante semelhante, *forma de vida* concerne a práticas linguísticas e não linguísticas de uma determinada comunidade, a existência de diversas comunidades implica variadas *formas de vida*, logo em variados *jogos morais*, sendo impossível qualquer tipo de universalização. A incomensurabilidade do debate moral deve-se à existência de culturas distintas, sendo impossível alcançar uma verdade ou justificação comum dos julgamentos morais por meio da filosofia do segundo Wittgenstein.

Na visão de Loparic, a noção de *jogos de linguagem* do segundo Wittgenstein não é eficaz para estabelecer *uso* normativo para além dos limites de uma comunidade de falantes, de um grupo de *jogadores*. Em seu entender, a virada pragmática no pensamento do autor é caracterizada pela ruptura radical com as ideias sustentadas em *Tractatus*, em especial o abandono da concepção transcendental da condição da possibilidade de sentido.

A linguagem reduzida à prática social, parece mesmo ser uma *gaiola* do tipo que não apenas impossibilita pensar a transcendência, mas também torna impraticável esboçar qualquer gesto em direção do “fora”. A tendência ética de sair do mundo é substituída

pelo exame de um número infindável de bifurcações dos modos de falar, todos mundanos e horizontais.¹⁴⁵

Segundo Loparic, a implicação ética da virada pragmática de Wittgenstein é o relativismo radical. Trata-se da substituição do trabalho filosófico pela administração de *jogos de linguagem* ineficazes em estabelecer nossa responsabilidade para com nossos modos de falar e agir.¹⁴⁶

Richard Rorty constrói uma argumentação similar, defendendo a ideia de uma ruptura radical entre o Wittgenstein de *Tractatus* e o de *Investigações*. No abandono da ideia de que a linguagem seja capaz de representar a realidade com precisão e de que a verdade consista na correspondência com a realidade, está implícita a incapacidade da mente humana em apreender a verdadeira natureza das coisas. Na filosofia tardia de Wittgenstein, a noção de progresso científico não trata de chegar ao que o mundo é ou a noção de verdade, mas de gerenciar maneiras de falar que nos capacitem uma certa previsibilidade.¹⁴⁷

Em nosso parecer, essas leituras se constroem por um desacordo sobre o pragmatismo do segundo Wittgenstein, que despreza sua relação com uma *gramática filosófica*. Outrossim, são leituras sobre o conceito de *jogos de linguagem* que não levam em conta as *semelhanças de família* que podem ser identificadas entre os *jogos* morais.

Em contraposição às argumentações de Loparic e Rorty, comentaristas, como Darlei Dall’Agnol, Bernard Williams e Hilary Putnam, são contundentes em afirmar que o segundo Wittgenstein não se tornou um relativista.

Putnam denuncia o problema da autocontradição contida na perspectiva relativista, como já mencionamos. A partir de um entendimento da impossibilidade de uma linguagem privada, é que Putnam constrói seu argumento que o segundo Wittgenstein não só não se converteu ao relativismo, como sua filosofia tardia oferece aporte teórico contra o relativismo moral.

Sobre a autocontradição intrínseca do relativismo moral, afirma que tal teoria “não se dá conta de que a existência de algum tipo de correção objetiva é uma pressuposição do próprio pensamento.”¹⁴⁸ Para Putnam, os pensamentos verdadeiros são instrumentos da ação, cuja posse, longe de ser um fim, é um meio preliminar para a satisfação das necessidades vitais.¹⁴⁹ Esse

¹⁴⁵ LOPARIC, Zeljko. Ética originária e práxis racionalizada. In: DALL’AGNOL, Darlei. **Verdade e respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat**. Florianópolis: Edufsc, 2008. p. 298.

¹⁴⁶ LOPARIC *apud* DALL’AGNOL, 2008, p. 299-300.

¹⁴⁷ RORTY, Richard. **El giro lingüístico: dificultades metafísicas de la filosofía lingüística**. Barcelona: Paidós, 1990. p. 89.

¹⁴⁸ PUTNAM, 1992, p. 128.

¹⁴⁹ PUTNAM, 2003, p. 17-18.

postulado demonstra que, no pragmatismo, aquilo que torna os pensamentos úteis e verdadeiros é o seu valor prático. Portanto, a identificação de pontos de toque entre *jogos* morais está situada no meio do caminho entre a teoria e os fatos.

A argumentação de Dall’Agnol privilegia a noção de *forma de vida* como conceito-chave para ler Wittgenstein como um não relativista. Em seu entendimento, *Tractatus* dispõe de uma ontologia formal, indicando como deve ser o mundo para que a linguagem faça sentido. Em *Investigações*, essa ontologia desaparece, uma vez que não é mais necessária uma ordem preexistente para que a linguagem faça sentido. Na análise dos diversos *jogos de linguagem*, encontramos os padrões internos de significação, sendo dispensável um substrato ontológico para conferir sentido à linguagem.

Outro ponto importante, na visão de Dall’Agnol, é o conceito de *gramática filosófica* apresentado em *Investigações*:

§90. É como se tivéssemos que *penetrar* os fenômenos: mas nossa investigação não se dirige aos *fenômenos*, e sim, como poderia dizer às *possibilidades* dos fenômenos. Isto quer dizer que meditamos sobre a *espécie de asserções* que fazemos sobre os fenômenos. Daí que também Santo Agostinho medita sobre as diferentes asserções que se faz sobre a duração dos acontecimentos, sobre o seu passado, o seu presente ou seu futuro. (estas não são, naturalmente, *asserções filosóficas* sobre o tempo, passado, presente e futuro.) Por isso nossa reflexão é uma reflexão meramente gramatical. E esta reflexão ilumina o nosso problema, removendo mal-entendidos. Mal-entendidos que dizem respeito ao uso de palavras, provocados, entre outras coisas, por certas analogias entre as formas de expressão em diversas áreas de nossa linguagem. – Alguns podem ser eliminados, substituindo-se uma forma de expressão por outra; a isto se pode chamar “análise” de nossas formas de expressão, porque o processo se assemelha muitas vezes a uma decomposição.¹⁵⁰

A noção de *gramática filosófica* em *Investigações*, ilustrada no excerto acima, favorece uma interpretação na linha de uma ampliação das relações quanto à lógica e linguagem de *Tractatus*. Corresponde aos critérios de avaliação das *regas* que seguimos para empregar sentenças e palavras com sentido. Logo, *gramática filosófica* não é a mesma coisa que gramática normativa, que, por sua vez, corresponde ao conjunto de disposições sintáticas, ortográficas e semânticas de uma língua específica. *Gramática filosófica* versa sobre as condições da linguagem independentemente da língua.

Acompanhando o entendimento de Dall’Agnol, identificamos a noção de *semelhança de família* como elemento indispensável para expurgar apriorismos metafísicos e encontrar pontos em comum entre *jogos* morais. Esse entendimento se coaduna perfeitamente com o

¹⁵⁰ WITTGENSTEIN, 2018a, p. 65. [itálicos do autor].

antirrepresentacionismo, apresentado na seção anterior, e permite afastar da segunda filosofia de Wittgenstein todo tipo de *subjetivismo*.

Os aspectos comuns que garantem o entendimento entre variadas comunidades de falantes são a ligação e de toque que identificamos a partir da *gramática filosófica*. O *background* para esse entendimento entre comunidades de falantes é *a forma de vida* humana. Ou seja, Dall’Agnol entende que o conceito de *forma de vida* seja algo primitivo constituindo uma base comum para todas as comunidades de falantes. O suporte dessa argumentação se encontra no parágrafo 241 de *Investigações*:

§241. “Assim você está dizendo, portanto, que a concordância entre os homens decide o que é certo e o que é errado?” – Certo e errado é o que os homens *dizem*; e os homens estão concordes na *linguagem*. Isto não é uma concordância de opiniões mas da forma de vida.

Glock também pondera na mesma direção:

Mesmo deixando-se de lado, entretanto, o uso no singular observado acima, os fatos da vida listados não constituem uniformemente jogos de linguagem. São, em vez disso, padrões específicos de comportamento que, juntos, constituem *uma* forma de vida.¹⁵¹

Para Dall’Agnol, uma pergunta se faz necessária: *que tipo de relativismo estamos tentando ler nos escritos de Wittgenstein?* Como exposto na seção 4.1 deste capítulo, o relativismo não é um conceito unívoco, portanto, a pergunta é pertinente. Para responder a essa questão, retomemos as diferenças entre *relativismo cultural* e *relativismo moral* tal como apresentamos na seção 4.1 deste capítulo.

A multiplicidade de culturas e até mesmo a multiplicidade de significados pertencem ao âmbito descritivo, constituindo uma confusão inferir, a partir de tais descrições, enunciados morais.

Na perspectiva wittgensteiniana, seja em sua primeira ou segunda fase, algo que está sempre em evidência é a dicotomia estabelecida entre *fatos* e *valores*. Em *Tractatus*, com a teoria proposicional, e, em *Investigações*, com a irredutibilidade dos *jogos de linguagem*. A distinção feita por Wittgenstein em *Conferência sobre Ética* sobre juízos relativos e juízos absolutos corrobora essa posição.

O debate entre os autores que sustentam uma leitura não relativista do segundo Wittgenstein é amplo e complexo. Nesta seção apontamos algumas características dele, seus

¹⁵¹ GLOCK, *op. cit.*, p. 174.

autores e os principais argumentos de forma sucinta. Ainda que sejam argumentações que trilham caminhos diversos, têm algumas convergências, como a noção de suposições elementares que são próprias da *forma de vida* enquanto noção primitiva e característica fundante da própria humanidade, tais elementos podem ser identificados pela *gramática filosófica*. Tudo isso desemboca em uma possibilidade de encontrar, de forma inteligível, pontos comuns entre as diversas comunidades falantes.

Outro argumento importante, na direção de uma leitura não relativista do segundo Wittgenstein, encontramos na epistemologia de sua obra *Da certeza*. Trata-se das *dobradiças* ou *hinges* e sua respectiva aplicabilidade para enunciação moral. Como apresentaremos na próxima seção.

4.4 Epistemologia-Dobradiça e Moral Hinges

A proposta epistemológica apresentada por Wittgenstein em *Da certeza* oferece um bom subsídio para enfrentar questões ligadas ao ceticismo clássico e podem ser replicadas para a reflexão moral. A epistemologia-dobradiça, ou *hinges*, constitui um instrumento útil para contrapor leituras relativistas e encontrar algumas formas para enfrentar problemas filosóficos ligados à compreensão dos enunciados morais.

Wittgenstein aponta para uma certa naturalidade com que sabemos determinadas coisas, independentemente da acuidade que se possa considerar. Saberes dessa natureza pressupõem certa automaticidade. Normalmente, não nos passa pela cabeça que sabemos conhecimentos assim por estarem profundamente arraigados nas práticas quotidianas de nossas comunidades de falantes. Escreve Wittgenstein:

114. Se você não tem certeza de nenhum fato, também não pode ter certeza do significado de suas palavras.

115. Se você tentasse duvidar de tudo, não chegaria ao ponto de duvidar de alguma coisa. O jogo de duvidar de si mesmo pressupõe certeza.¹⁵²

Destacamos três parágrafos de *Da Certeza* para ilustrar, preliminarmente, a noção wittgensteiniana de *hinges*:

¹⁵² If you are not certain of any fact, you cannot be certain of the meaning of your words either. 115. If you tried to doubt everything you would not get as far as doubting anything. The game of doubting itself presupposes certainty. WITTGENSTEIN, 1969b, p. 20-21.

340. Sabemos, com a mesma certeza que acreditamos em qualquer proposição matemática, como as letras “A” e “B” são pronunciadas, como se chama a cor do sangue humano, que outras pessoas têm sangue e chamam a isso de “sangue”

341. Quer dizer, as *questões* que colocamos e as nossas *dúvidas* dependem que certas proposições estejam isentas de dúvida, sendo como dobradiças nas quais aquelas se articulam.

342. Quer dizer, pertence à lógica de nossas investigações científicas que certas coisas são de fato não duvidadas.

343. Mas não é mesmo assim, que não podemos precisamente investigar tudo, e que, portanto, temos de nos contentar com a suposição? Se eu quiser que a porta se mexa, as dobradiças devem estar no lugar.¹⁵³

Em consonância com os elementos pragmáticos associados à *gramática filosófica*, percebemos que, em seus escritos tardios, nossas certezas mais básicas não são resultados de um ato de aprendizagem formal, mas foram assimiladas no âmbito da ação. O que está no cerne da epistemologia-dobradiça é o caráter imediato e indispensável que determinados conhecimentos assumem em nossas vidas. As proposições que expressam esse suporte são denominadas proposições-dobradiça. Este tipo de suporte epistemológico tem como nota característica uma alta rotatividade que impede de pô-lo em causa.

As *hinges*, portanto, funcionam como suportes para nossas asserções. Nessa direção:

A ideia revolucionária de Wittgenstein em *Da Certeza* é que aquilo a que os filósofos têm tradicionalmente chamado “crenças básicas” – aquelas crenças nas quais em última instância todo o conhecimento tem de estar baseado – não podem, sob pena de regressão infinita, ser elas próprias crenças proposicionais. Elas são realmente modos de agir de caráter animal ou irrefletido, os quais, quando formulados (*e.g.* por filósofo), *parecem* crenças proposicionais. É esta aparência errônea que leva os filósofos a acreditarem que no fundo do pensamento está ainda mais pensamento. Pois, embora frequentemente lembrem conclusões empíricas, as certezas básicas (ou “certezas-dobradiça” ou “dobradiças” [...]) constituem o suporte não fundamentado, não proposicional do conhecimento, não o seu objeto.¹⁵⁴

¹⁵³ 340. We know, with the same certainty with which we believe any mathematical proposition, how the letters A and B are pronounced, what the colour of human blood is called, that other human beings have blood and call it "blood". 341. That is to say, the question that we raise, and our doubts depend on the fact that some propositions are exempt from doubt, are as it were like hinges on which those turn. 342. That is to say, it belongs to the logic of our scientific investigations that certain things are indeed not doubted. 343. But it isn't that the situation is like this: We just can't investigate everything, and for that reason we are forced to rest content with assumption. If I want the door to turn, the hinges must stay put. WITTGENSTEIN, 1969b, p. 47-48.

¹⁵⁴ Wittgenstein's revolutionary idea in *On Certainty* is that what philosophers have traditionally called “basic beliefs” - those beliefs on which ultimately all knowledge must be based – cannot, under penalty of infinite regress, be themselves propositional beliefs. They are really animal or thoughtless ways of acting, which, when formulated (*e.g.* by philosophers), appear to be propositional beliefs. It is this erroneous appearance that leads philosophers to believe that at the bottom of thinking there is even more thinking. For, although they often resemble empirical conclusions, the basic certainties (or “hinge certainties” or “hinges” [...]) constitute the unsubstantiated, non-propositional support of knowledge, not its object. MOYAL-SHARROCK, Danièle. The Animal in Epistemology: Wittgenstein's Enactivist Solution to the Problem of Regress. *In*: COLIVA, Annalisa; MOYAL-SHARROCK, Danièle (eds.). *Hinge epistemology*. Leiden: Brill, 2016. p. 24-47.

As *hinges* funcionam como pressupostos elementares. As perguntas apresentadas nos parágrafos 340, 341, 342 e 343 remetem a respostas que foram assimiladas por práticas. A inferência mais imediata e significativa é que determinados conhecimentos assumem um caráter de automaticidade. As *hinges* se articulam com variados conjuntos epistêmicos, estando subsumidas em proposições empíricas comuns, como no exemplo da citação.

Com intuito de ilustrar melhor esta subsunção das *hinges* em proposições empíricas, pensemos no seguinte exemplo: *meu pai nunca esteve em Marte*. Aparentemente trata-se de uma proposição empírica, todavia, se adentrarmos no seu conteúdo, notamos que não se restringe a uma mera informação. Ora, essa afirmação difere, substancialmente, de dizer: *meu pai nunca esteve em Porto Alegre*. O cenário de admissibilidade das duas afirmações exemplos é diferente por razões óbvias, elas não apresentam o mesmo estatuto epistemológico. É uma *hinge* que permite ao leitor do exemplo constatar sua implausibilidade sem recorrer a uma série de justificativas racionais estruturadas. Vale destacar que tal procedimento está circunscrito dentro de um limite do atual *jogo de linguagem* científico que versa sobre o tema.

O argumento de Moyal-Sharrock propõe que nossas certezas e seguranças, ou seja, nossas afirmações quando estamos certos sobre determinado tema, estão para além do justificado e injustificado, seria uma condição primitiva, quase animalesca que emerge da *forma de vida* humana. Encontramos o suporte para tal asserção na seguinte afirmação de Wittgenstein: “Mas isso significa que eu quero concebê-lo como algo que está para além do justificado ou injustificado; sendo assim, como algo animal.”¹⁵⁵ Isso significa que boa parte de nossas performances epistêmicas acontecem de uma forma automática irrefletida.

Nesse sentido, escreve Salvatore:

Para Wittgenstein, todas as dúvidas razoáveis pressupõem certezas (OC 1969: §§ 114-115); isto é, o próprio fato de que geralmente levantamos dúvidas de todo tipo ao mesmo tempo mostra e implica que consideramos algo garantido. De acordo com Wittgenstein, a mesma estrutura de nossas formas de investigação pressupõe que algumas declarações sejam excluídas da dúvida; e isso não é acidental, mas, antes, pertence ao que ele chama de “lógica de nossas investigações científicas” (OC 1969: § 342).¹⁵⁶

Os encadeamentos oriundos da *hinges* não devem ser aproximados do irracionalismo nem do fundacionismo. Quanto ao irracionalismo, ainda que nossas crenças mais primárias sejam irrefletidas, são sempre proposicionais. Quanto ao fundacionismo, as *hinges* não são

¹⁵⁵ But that means I want to conceive it as something that lies beyond being justified or unjustified; as it were, as something animal. WITTGENSTEIN, 1969b, p. 50.

¹⁵⁶ SALVATORE, Nicola Claudio. On Certainty, Epistemic Incommensurability and Epistemic Relativism. *Wittgenstein-Studien*, v. 9, n. 1, p. 249-265, 2018.

entendidas ontológicas de fundamentação, devem ser lidas como suportes de condição que se articulam com as proposições empíricas. Todo entendimento deve transitar dentro das noções de *gramática filosófica*. Devemos, então, entender nossas operações epistêmicas mais básicas oriundas de um saber prático automático.

Sobre a *moral hinges*, a argumentação segue a mesma linha, neste sentido, Robert Greenleaf Birce, em seu artigo *Mistakes and Mental Disturbances: Pleasants, Wittgenstein, and Basic Moral Certainty*, dialogou com as contribuições teóricas de Pleasants sobre o tema:

Então, o que torna errado o ato de matar por engano? Pleasants diz que o erro de matar uma pessoa inocente e não ameaçadora é tão irrefletidamente evidente quanto qualquer outra proposição de certeza básica. O erro aqui é devido ao fato de que a pessoa inocente e não ameaçadora é uma pessoa inocente e não ameaçadora. Apesar das aparências, diz Pleasants, isso não é redundante. Condenar o assassinato de inocentes porque envolve o assassinato de inocentes é uma convicção fundamental em nossa sociedade. “O erro de matar como tal, é tão flagrante, que poucos veem a necessidade de perguntar [por que é errado?]”. Na verdade, se alguém não entende isso imediatamente como uma de nossas convicções mais fundamentais, isso revela um problema em seu raciocínio cognitivo. Não podemos duvidar seriamente de que matar uma pessoa inocente e não ameaçadora é errado sem cair na irracionalidade. Pleasants enfatiza este ponto voltando-se para a divisão de Wittgenstein entre erro e distúrbio mental.¹⁵⁷

Continua Birce:

Pode-se dizer, parafraseando Wittgenstein, que a certeza moral básica sobre a maldade da morte e a injustiça de matar funciona como a "dobradiça" sobre a qual a investigação sobre a correção ou permissibilidade de determinados atos, práticas e instituições envolvendo a morte e o assassinato de vários tipos e estados de mudanças de ser. O conceito de certeza moral básica pode então servir como um lembrete de que, sem tal "dobradiça" ou "fundamento", não seríamos capazes de entrar em uma investigação ou argumento moral, ou fazer julgamentos morais.¹⁵⁸

¹⁵⁷ So what is it that makes wrongful killing wrong? Pleasants says that the wrongness of killing an innocent, non-threatening person is just as unreflectively evident as any other proposition of basic certainty [...] The wrongness here is due to the fact that the innocent and non-threatening person is an innocent and non-threatening person. Despite appearances, says Pleasants, this is not redundant. Condemning the killing of innocents because it involves the killing of innocents is a fundamental conviction in our society. “The wrongness of killing as such is so blatant that few see the need to ask [why it is wrong], never mind answer it” (2009, 672). Indeed, if someone does not immediately grasp this as one of our most fundamental convictions, it reveals a problem in his or her cognitive reasoning. We cannot seriously doubt that killing an innocent, non-threatening person is wrong without lapsing into irrationality. Pleasants underscores this point by turning to Wittgenstein’s division between mistake and mental disturbance. BIRCE, Robert Greenleaf. *Mistakes and Mental Disturbances: Pleasants, Wittgenstein, and Basic Moral Certainty*. *Philosophia*, v. 41, p. 477-487, 2013. DOI 10.1007/s11406-012-9385-2. p. 478.

¹⁵⁸ One could say, paraphrasing Wittgenstein (OC §341), that basic moral certainty on the badness of death and wrongness of killing functions as the “hinge” on which enquiry into the rightness or permissibility of particular acts, practice and institutions involving the death and killing of various kinds and states of beings turns. The concept of basic moral certainty may then serve as a reminder that without such a “hinge” or “foundation” we would not be able to enter into moral inquiry or argument or make moral judgments. BIRCE, *op. cit.*, p. 482.

Identificamos pelo menos dois argumentos interessantes que podem ser alcançados na análise da filosofia das *hinges*: o primeiro é que, mesmo que as práticas epistêmicas derivem de diferentes culturas, elas podem, no entanto, ter objetivos semelhantes, portanto podem ser comparadas. A segunda é que, em muitos casos, o que parece ser um desacordo insolúvel entre comunidades comprometidas com diferentes *jogos*, em uma inspeção mais próxima, não é uma discordância real¹⁵⁹.

Percebemos que o mesmo sentido da compreensão epistêmica básica operada pelas *hinges* pode ser utilizado para compreender enunciados morais básicos, que emergem de práticas compartilhadas pelas comunidades de falantes. Esse entendimento corrobora uma leitura não relativista do segundo Wittgenstein em sintonia com os demais argumentos expostos neste capítulo.

A dicotomia *fato/valor* auxilia a compreensão que na *moral hinges* a prática-dobradiça está embutida em uma *forma de vida* infestada por *regras* e a proposição-dobradiça está imbricada em um discurso empírico descritivo. Tudo isso está interligado gramaticalmente.

As observações de Wittgenstein sobre a estrutura da razão podem nos ajudar a descartar o *relativismo epistêmico* como o resultado de uma forma enganosa de representar a natureza e o objetivo de nossas práticas epistêmicas. Segundo Salvatore, todos os casos de aparente desacordo insolúvel entre comunidades comprometidas com *hinges* radicalmente diferentes são solucionáveis ou são pseudoproblemas; isso ocorre porque essas divergências são baseadas na falta de conhecimento, portanto podem ser resolvidas usando meios inteiramente racionais, como educação e treinamento, ou resultam de comparações equivocadas entre *jogos de linguagem* constitutivamente diferentes.

Procuramos encontrar na análise da *hinges* mais alguns argumentos em defesa de uma leitura não relativista do segundo Wittgenstein. A filosofia das *hinges* também está repleta de correntes interpretativas. Tomamos para nossa hipótese aquelas noções mais básicas. Nossa intenção é propor alguns argumentos em favor de uma leitura não relativista do segundo Wittgenstein, apresentando um panorama de leituras não relativistas. Questões como irracionalismo, ceticismo e um não cognitivismo geral excedem os limites desta pesquisa, portanto, por ora, não serão contemplados.

¹⁵⁹ SALVATORE, *op. cit.*

BREVE RESUMO DO CAPÍTULO

Neste capítulo, procuramos apresentar o debate moral envolvendo a filosofia de Wittgenstein, em especial, as implicações éticas de seus escritos tardios na tentativa de demonstrar as possibilidades de uma leitura não relativista de sua obra.

Wittgenstein jamais postulou hierarquias discursivas em seu segundo momento, logo podemos inferir que não existe no autor uma proposta de identificação de uma cultura como modelo ou como padrão a ser seguido. Descrições empíricas de ordem antropológica ou sociológica não permitem uma imediata conclusão sobre a inteligibilidade de enunciados morais. Portanto, é possível assumir que Wittgenstein se aproxime de um *relativismo cultural*, sem maiores complicações interpretativas, por outro lado, parece difícil argumentar que daí se possa chegar a um *relativismo moral*.

O caminho de nossa argumentação seguiu a premissa de uma ampliação de noções operada pelo segundo Wittgenstein. Nesses termos, é possível notar a separação entre *valores* e *costumes* como uma constante em sua obra.

Esse entendimento nos serve de substrato pra um primeiro argumento, trata-se de preservar a identidade própria dos *jogos de linguagem*, respectivamente, os de caráter descritivo e os de caráter valorativo, impedindo a redução a um mesmo *jogo* moral. Esse argumento preserva a ética do *cientificismo* e evita confusões que se transformam em pseudoproblemas filosóficos.

Procuramos situar o debate hodierno sobre a questão do relativismo envolvendo Wittgenstein, apontando os principais argumentos dos autores citados na direção das leituras não relativistas. Como vimos, por exemplo, Putnam em suas observações sobre a autocontrariedade do argumento relativista e o caráter eminentemente público da linguagem. Dall’Agnol, por sua vez, trabalha a noção de *forma de vida* e *semelhança de família* na direção de identificar uma inteligibilidade dos enunciados morais e as parecenças entre os *jogos* morais sem apelar para uma ontologia fundacional.

Por meio da análise de elementos pragmáticos no segundo Wittgenstein, encontramos um caminho para entender certa objetividade dos enunciados, aliando práxis e *gramática filosófica*, eliminando o *subjetivismo* e o *cientificismo*.

Por fim, como consequência da epistemologia wittgensteiniana em *Da Certeza*, apresentamos um entendimento das *hinges* como suporte para compreensão dos enunciados excluindo um regresso de dúvidas ao infinito.

Como demonstramos o debate é amplo e tem inúmeras ramificações que não poderiam ser todas contempladas nesta pesquisa, nosso objetivo foi apontar caminhos que permitem possibilidades para uma leitura não relativista em sua filosofia.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa buscou empreender uma análise sobre a linguagem moral e o relativismo na filosofia de Ludwig Wittgenstein. Acreditamos que nossa estratégia metodológica, no itinerário argumentativo dos três capítulos desta dissertação, mostrou-se eficaz para satisfação dos objetivos pretendidos.

Primeiramente, buscamos demonstrar as noções de filosofia e linguagem contidas em *Tractatus Logico-Philosophicus*, que, a partir da *teoria pictória*, estabelece critérios para uma linguagem com sentido. Os postulados ali apresentados se desenvolvem na direção de estabelecer o limite entre aquilo que pode ser *dito* claramente e o que apenas pode ser *mostrado*. Embora seja um livro de matriz lógico-linguística, ler *Tractatus* como uma mera exposição de lógica seria, em nosso parecer, um reducionismo. Em relação à ética, acreditamos ter demonstrado que o silêncio pretendido por Wittgenstein, antes de configurar desprezo ou indiferença, busca proteger a ética de um discurso desprovido de sentido e devastador da mesma essência daquilo que ela pretende comunicar.

Demonstramos que, na ética, não pode haver proposições. Essa conclusão não implica que ela não possa *mostrar* nada, ao contrário, é condição de possibilidade de sentido do mundo a partir do sujeito transcendental, podendo ser *mostrada* a partir de uma vida ética. A análise de *Conferência sobre Ética* permitiu corroborar os fortes aspectos éticos que permeiam a primeira filosofia de Wittgenstein.

No segundo capítulo, passamos à análise de *Investigações Filosóficas*, centrando nosso esforço em frisar a ampliação de entendimento das noções de filosofia e linguagem operadas pelo autor, em especial por meio dos conceitos: *jogos de linguagem*, *forma de vida* e *seguir regras*. O significado das palavras está intimamente ligado ao *uso*, e não mais exclusivamente à referência.

Como primeiro resultado das análises empreendidas no segundo capítulo, podemos afirmar que um enunciado moral está em posição de igualdade com outros tipos de discursos. Contudo, tal implicação não é suficiente para enfrentar problemas de ordem moral. Se por um lado, pontuamos que uma deficiência de *Tractatus* foi sanada, um outro problema emergiu: o debate sobre um possível relativismo moral. As argumentações em favor de uma leitura relativista tomam por base que a ética nas investigações passa a ser um *jogo* entre outros *jogos* morais.

Nessa direção, ficou demonstrado que a equalização entre os discursos de cunho valorativo e descritivo, em termos de inteligibilidade, não implica que estejam sob a égide das

mesmas *regras*. Esse argumento foi defendido a partir da irreducibilidade dos *jogos* que se tornou o fio condutor para chegarmos a leituras não relativistas que pretendem extrair de descrições empíricas formas prescritivas de discurso.

Não obstante os jogos estejam em patamar de equivalência epistêmica, o entrecruzamento deles pode levar a inferências equivocadas sobre questões morais.

Diante do exposto em relação a *Investigações*, concluímos que a ética está situada diretamente na esfera da linguagem com a recusa de todo tipo de subjetivismo para justificá-la. A virada pragmática do segundo Wittgenstein marca a passagem do paradigma da consciência para o paradigma da linguagem.

Sustentamos, desde as primeiras linhas desta dissertação, o entendimento de uma ampliação de horizontes entre os dois momentos de Wittgenstein, tal perspectiva permitiu trabalhar com algumas continuidades que se apresentaram evidentes nos argumentos de autores que propõem uma leitura não relativista de sua filosofia. O rechaço à metafísica e à preservação do discurso valorativo de toda forma de cientificidade, por exemplo, é uma das continuidades que constatamos em nossa análise, bem como o caráter terapêutico da filosofia, cuja função precípua é a clarificação da linguagem, dissolvendo pseudoproblemas e trazendo paz aos nossos pensamentos.

Destarte, procuramos expor as implicações éticas de sua segunda filosofia sem extravasar os contornos dos conceitos, ainda que nem sempre exatos, desviando-nos de particularidades exegéticas confusas que não nos ajudariam a satisfazer os objetivos pretendidos.

Em *Tractatus*, a ética se encontra para além dos limites do mundo, o sujeito transcendental é o seu portador, ainda que seja um sujeito de linguagem que afigura o mundo, e só a partir de *Investigações* que a ética passa a residir plenamente no campo da linguagem.

No terceiro capítulo, situamos os termos do debate sobre o relativismo em autores que sustentam teses antagônicas. Preservando sempre o argumento da irreducibilidade dos *jogos de linguagem*, buscamos diferenciar *relativismo cultural* e *relativismo moral* como *background*, para possíveis leituras não relativistas da filosofia de Ludwig Wittgenstein.

Seguindo esse raciocínio, podemos concluir que é possível aproximar Wittgenstein de um *relativismo cultural* moderado, sem grandes complicações interpretativas, mas no que diz respeito ao *relativismo moral* percebemos que o debate se apresenta mais acirrado.

Destacamos os elementos pragmáticos no segundo Wittgenstein, sem a pretensão de identificá-lo com uma corrente específica, essa argumentação nos serviu para algumas compreensões de sua epistemologia que podem ser replicadas sobre enunciação moral.

Nesse sentido, são expostos os termos do debate, por meio da argumentação de comentadores autorizados, de destaque nacional e internacional, na direção de apresentar as possibilidades de uma leitura não relativista da filosofia de Wittgenstein.

Não foi nossa pretensão exaurir o tema, mas contribuir para um panorama geral sobre linguagem moral e relativismo no pensamento do filósofo austríaco.

Enfim, concluímos que, a partir dos postulados wittgensteinianos, encontramos subsídios úteis para o enfrentamento do problema da linguagem moral em geral e, em particular, para a questão do relativismo, que tem ocupado vultoso espaço no debate da filosofia moral e políticas hodiernas.

REFERÊNCIAS

- BARRETT, Cyril. **Ética y creencia religiosa en Wittgenstein**. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- BIRCE, Robert Greenleaf. Mistakes and Mental Disturbances: Pleasants, Wittgenstein, and Basic Moral Certainty. **Philosophia**, v. 41, p. 477-487, 2013. DOI 10.1007/s11406-012-9385-2. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11406-012-9385-2>. Acesso em: 25 fev. 2021.
- CANTO-SPERBER, Monique (org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. Trad.: Ana Maria Ribeiro-Althoff *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2013.
- CHILD, William. **Wittgenstein**. Trad.: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Penso, 2013.
- CRARY, Alice. **Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond**. Bradford Book: 1st ed. Mit Press, Massachusetts, 2007.
- DALL'AGNOL, Darlei. **Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein**. 3. ed. Florianópolis: UFSC; São Leopoldo: UNISINOS, 2005.
- DALL'AGNOL, Darlei. **Verdade e respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat**. Florianópolis: Edufsc, 2008.
- DALL'AGNOL, Darlei. **Seguir regras: uma introdução às investigações filosóficas de Wittgenstein**. Pelotas: UFPeL, 2011.
- DASCAL, Marcelo. **Relativismo cultural e filosofia**. Ciudad de Mexico: UNAM, 1992.
- FANN, K. T. **El concepto de filosofía e Wittgenstein**. Madrid: Editorial Tecnos, 1975.
- GEBAUER, Gunter. **O pensamento antropológico de Wittgenstein**. São Paulo: Loyola, 2013.
- GENSLER, J. Harry. **Ethics: a contemporary introduction**. Routledge: New York, 1998.
- GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein**. Trad.: Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.
- GOODMAN, Russel B. Wittgenstein and Ethics. **Metaphilosophy**, v. 13, n. 2, p. 138, apr. 1992.
- HACKER, Peter M. **Wittgenstein: sobre a natureza humana**. Trad.: João Vergílio Gallenari Cuter. São Paulo: UNESP, 2000.
- HADOT, Pierre. **Wittgenstein e os limites da linguagem**. Trad.: Flavio Fontanelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

HADOT, Pierre. **Filosofia como maneira de viver**. Trad.: Lara Christina de Malipemsa. São Paulo: É Realizações, 2016.

JAMES, William. **O pragmatismo: um novo nome para algumas formas antigas de pensar**. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1997.

KRIPKE, Saul A. **Wittgenstein on rules and private language**. 9. ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

KUSSELA, Oskari. **The struggle against dogmatismo: Wittgenstein and the concept of philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

MALCOLM, Norman. **Wittgenstein: a religious point of view**. New York: Cornell University Press, 1994.

MARTÍNEZ, Horacio L. **Subjetividade e silêncio no Tractatus de Wittgenstein**. Cascavel: Edunioest, 2001.

MOYAL-SHARROCK, Daniele. The animal in epistemology: Wittgenstein's enactivist solution to the problem of regress. *In: International Journal for the Study of Skepticism*, v. 6, n. 2-3, p. 97-119, 2016. Disponível em: https://uhra.herts.ac.uk/bitstream/handle/2299/17388/Moyal_Sharrock_Animal_in_Epistemology_pre_imp_PdF.pdf?sequence=3. Acesso em: 25 fev. 2021.

PEARS, David Francis. **As ideias de Wittgenstein**. Trad.: Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, Editora Universidade de São Paulo, 1973.

PERUZZO, Leo. **Realidade, linguagem e metaética**. Curitiba: PUCPRESS, 2018.

PICH, Roberto Hofmeister. **Wittgenstein sobre certeza, regras e normas**. Dossiê Wittgenstein, Dissertatio – volume suplementar 01, UFPel, 2015.

PIRETTI, Antonio. **Wittgenstein risvegliarsi al senso**. Genova: Editrice Marietti, 2017.

PLEASANTS, Nigel. Wittgenstein and basic moral certainty. *Philosophia*, v. 37, p. 669-679, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11406-009-9198-0>.

PUTNAM, Hilary. **Realism with a human face**. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

PUTNAM, Hilary. **Razão, verdade e história**. Trad.: Antônio Duarte. Lisboa: Publicações dom Quixote, 1992.

PUTNAM, Hilary. **Il pragmatismo: uma questione aperta**. Trad.: Massimo Dell'Ultri. Roma: Laterza, 2003.

RACHELS, James. **Os elementos da filosofia moral**. Trad.: Roberto Cavallari Filho. São Paulo: Manole, 2006.

RHEES, Rush. Les vues de Wittgenstein sur l'éthique: quelques considérations sur leur évolution. *In: Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*. Paris: Éditions Gallimard, 1992.

RORTY, Richard. **El giro lingüístico**: dificultades metafísicas de la filosofía lingüística. Barcelona: Paidós, 1990.

RUSSEL, Bertrand. **História da filosofia ocidental**. v. 3. Trad.: Hugo Langone. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SALVATORE, Nicola Claudio. On Certainty, epistemic incommensurability and epistemic relativism. **Wittgenstein-Studien**, v. 9, n. 1, p. 249-265, 2018.
DOI: <https://doi.org/10.1515/witt-2018-0012>

SCHWARTZ, Stephen P. **Uma breve história da filosofia analítica**: de Russel a Rawls. Trad.: Nilton C Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

STEGMÜLLER, Wolfgang. **A filosofia contemporânea**: introdução crítica. Trad.: Adauri Fioreti. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Notebooks 1914 - 1916**. Edited by G.H. von Wright and G. E. M. Anscombe. English translation by Anscombe. 1969a.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **On certainty**. Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. Translated by Denis Paul and G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1969b.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cultura e valor**. Trad.: Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 1980.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Gramática filosófica**. Trad.: Luís Carlos Borges. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. Trad.: Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: USP, 2017.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Trad.: Marcos G. Montagnoli. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2018a.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **O livro azul**. Lisboa: Edições 70, 2018b.