



Wittgenstein sobre Ética

COORDENAÇÃO/ORGANIZAÇÃO
ANTÓNIO MARQUES
E SUSANA CADILHA



Título:
Wittgenstein sobre Ética

Coordenação/organização:
António Marques e Susana Cadilha

Data de publicação:
Março de 2019

Editor:
Universidade Nova de Lisboa
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
IFILNOVA — Instituto de Filosofia da Nova
<http://www.ifilnova.pt>

Av. de Berna, 26
1069-061 Lisboa
Portugal

Publicação subsidiada ao abrigo do projecto estratégico do
IFILNOVA, FCSH, Universidade Nova de Lisboa, financiado pela
Fundação para a Ciência e a Tecnologia — UID/FIL/00183/2019

Imagem da capa:
Pormenor da foto de Carl Pietzner,
Ludwig und Paul Wittgenstein Noten studierend, 1909

ISBN 978-989-97073-4-4

Copyright:



Esta é uma obra em acesso aberto, distribuída sob a Licença Internacional
Creative Commons. Atribuição-Não Comercial 4.0 (CC BY NC 4.0).

Lista de Autores

Anne-Marie Søndergaard Christensen

Professora do Institute for Studies of Culture
— University of Southern Denmark (SDU)

António Marques

Professor Catedrático da Faculdade de Ciências
Sociais e Humanas — Universidade Nova
de Lisboa, Portugal

Arley R. Moreno

Professor do Departamento de Filosofia
da Unicamp, Brasil

Cristiane Maria Conelia Gottschalk

Professora do Departamento de Filosofia da
Educação e Ciências da Educação da Universidade
de São Paulo (USP), Brasil

Darlei Dall'Agnol

Professor Titular do Departamento de Filosofia da
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Jesús Padilla Gálvez

Professor da Facultad de Ciencias Jurídicas
y Sociales da Universidad de Castilla-La Mancha
(Campus de Toledo), Espanha

Vicente Sanfélix Vidarte

Professor da Faculdade de Filosofia
da Universidad de Valencia, Espanha

- 5 **Nota prévia dos editores**
- 6 António Marques
**Wittgenstein e a procura
de uma linguagem para a ética**
- 25 Arley R. Moreno
**Wittgenstein e os valores:
do solipsismo à intersubjetividade**
- 68 Cristiane Maria Conelia Gottschalk
**A compreensão de outras culturas
na perspectiva ética das *Observações
sobre "O Ramo Dourado" de Frazer***
- 90 Anne-Marie Søndergaard Christensen
Wittgenstein sobre Ética e Metafísica
- 106 Vicente Sanfélix Vidarte
Lógica y ética
- 120 Darlei Dall'Agnol
***Ataraxía* estóica
na ética de Wittgenstein**
- 135 Jesús Padilla Gálvez
**O costume como instituição ética
— uma reconstrução objetiva
do processo de seguir-regras**

Nota prévia dos editores

Realizou-se no IFILNOVA, a 8 de Julho de 2016, um encontro que juntou reputados estudiosos de Wittgenstein, e cujo principal objectivo foi o de discutir o tema da Ética na obra deste filósofo. É sabido como a problemática da Ética não constitui em Wittgenstein um domínio facilmente delimitável, e a dimensão ética é frequentemente tida como um problema que encontra um tratamento não sistemático, ou simplesmente incluído secundariamente noutras temáticas, por onde se espai o seu pensamento. No entanto, sobretudo nos últimos anos, vários foram os intérpretes de Wittgenstein que identificaram formas genuínas de expressão de um pensamento ético que deixam adivinhar uma atitude complexa relativamente à Ética. É provável que se tenha que admitir que existe em Wittgenstein uma preocupação especial com os temas da Ética e que essa preocupação tenha conhecido, ao longo da evolução do seu pensamento, diferentes formulações que importa identificar com maior precisão. As ligações dessas formulações com os conhecidos temas do eu, do solipsismo, da forma de vida ou do seu método de análise gramatical da linguagem, incluem essa preocupação ética que Wittgenstein nunca escondeu.

Ao longo deste volume, analisam-se vários textos, fragmentos, observações e notas em que a temática da ética está presente — desde a *Conferência sobre Ética*, reconhecidamente o único texto em que a Ética é objeto directo da análise de Wittgenstein, passando pelas suas *Observações sobre “O Ramo Dourado” de Frazer*, até algumas passagens célebres tanto das *Investigações Filosóficas* como do *Tractatus*. Procura-se compreender e lançar luz sobre alguns dos conceitos fundamentais do trabalho filosófico de Wittgenstein, também na sua relação com a dimensão ética — o conceito de seguir-regras, a ideia do sem-sentido ou da inexprimibilidade — e são testadas algumas intuições, tais como a proximidade entre a Lógica e a Ética ou a possibilidade de uma abordagem não-metafísica da Ética. Os textos que aqui se apresentam são diferentes exercícios que tendem a demonstrar a importância que a Ética teve, para o próprio Wittgenstein, mas também de que modo essa forma de interpelar o mundo e viver esses problemas é absolutamente actual.

Por fim, é ocasião para sublinhar que este é também um livro que homenageia a memória de Arley Moreno, recentemente falecido. A comunidade de estudiosos de Wittgenstein, sobretudo de língua portuguesa, deve a Arley Moreno um contributo inestimável para um conhecimento mais profundo da obra do filósofo. O ensaio aqui apresentado é uma notável expressão da forma original como ele interpretou e aplicou a nova forma de pensar e a metodologia de Wittgenstein.

António Marques

Wittgenstein e a procura de uma linguagem para a ética

Estudo Introdutório sobre a *Conferência Sobre Ética*

A Conferência Sobre Ética (CE) de Wittgenstein, proferida a 17 de Novembro de 1929, em Cambridge, é reconhecidamente a sua única peça filosófica directamente relacionada com a temática da ética. O seu interesse provém também do facto de ser geralmente reconhecido que, na sua vasta obra, a ética não encontra um espaço significativo. Trata-se de facto de um texto autónomo com uma forma acabada, exposto numa determinada ocasião a um certo público. O convite para a conferência partiu de C. K. Ogden, o editor do *Tractatus Logico-Philosophicus*¹ (1922) e a associação promotora da conferência, *The Heretics*, não era constituída, na sua maioria, por filósofos académicos. Anteriores conferencistas incluíam, por exemplo, os nomes de Virginia Woolf ou H. G. Wells. É por isso diferente de múltiplos outros textos, fragmentos, observações e notas, dispersos ao longo da sua carreira, em que a temática da ética está presente, mas sem uma audiência reconhecível e destinatária desse tipo de reflexões. No âmbito daquilo a que tradicionalmente se designa como a temática ética, devemos considerar especialmente significativas as lições transcritas por Yorick Smythies sobre o problema do livre arbítrio², assim como os diários de 1931–36, publicados por Ilsa Sumaville³. Não é certo, todavia, que Wittgenstein considerasse aquele conceito como parte de uma específica discussão

-
- 1 Publicado na editora Routledge & Kegan Paul, em 1922, em edição bilingue e com uma introdução de Bertrand Russell, o *Tractatus* havia sido editado no ano anterior com o título *Logisch-Philosophische Abhandlung* (literalmente, Tratado Lógico-Filosófico), como número do periódico alemão *Annalen der Naturphilosophie*. A relação com o editor da edição alemã, Wilhelm Ostwald, foi de tal forma cheia de equívocos que Wittgenstein acabou por considerar a edição do *Tractatus* de 1922 como a verdadeira. Para mais pormenores sobre o turbulento processo da edição desta obra (a única publicada pelo próprio filósofo ao longo da sua vida), confrontar entre outros os importantes trabalhos biográficos de Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein — The Duty of Genius*, pp. 202–212 e de Brian McGuinness, *Young Ludwig: Wittgenstein's Life — 1889–1921*.
 - 2 L. Wittgenstein, “Lectures on Freedom of Will”, *Philosophical Occasions — 1921–1951*. É de referir a tradução francesa, em edição bilingue com um ensaio introdutório de Antonia Soulez, *Leçons sur la liberté de la volonté*, Paris: PUF, 1998.
 - 3 L. Wittgenstein, *Denkbewegungen — Tagebücher 1930–32 / 1936–37*.

sobre ética. Deste modo a *CE* possui um interesse intrínseco, numa fase da sua carreira de filósofo vulgarmente considerada como o período de transição entre uma forma de pensamento assente nos pressupostos do *Tractatus* e um outro método, estilo e problemas, que caracterizam a filosofia do segundo Wittgenstein. Porém, convém tornar claro que dificilmente a *CE* poderá ser integrada na tradição da ética filosófica, tal como a podemos identificar a partir das grandes obras de Aristóteles e de Kant, autores que sem dúvida fixaram a natureza e a singularidade da reflexão filosófica ética até aos nossos dias. Esta consideração é relevante, já que visa precisamente encontrar um lugar próprio para o conjunto de observações que Wittgenstein vai produzindo sobre temas éticos, quer no período anterior ao *Tractatus*, quer na fase posterior. Porém, o estatuto, por assim dizer, exterior da *CE* relativamente ao conceito de ética, desenvolvido pelos mais relevantes filósofos da história da filosofia prática, coloca-nos certamente perante o problema de saber se em Wittgenstein (considerando qualquer das fases da sua evolução) existe verdadeiramente um pensamento ético. Fiquemos desde já com esta interrogação e exploremos as principais linhas de argumentação da *CE*⁴.

A preocupação inicial de Wittgenstein consiste em separar o domínio da ética do domínio do conhecimento dos factos, no sentido preciso em que a linguagem no seu uso corrente (e não existe outro uso quando pretendemos tratar de temas da ética) não pode definir nada do que se passa naquele domínio e apenas descreve factos naturais. Esta posição, que reitera as principais teses da filosofia crítica da linguagem natural já desenvolvida no *Tractatus*, regressa agora à *CE*, embora com algumas novidades de que daremos seguidamente conta. Devemos começar por sublinhar que a descrição daquilo que é *bom*, no sentido ético, exige a formulação de juízos *absolutos* de valor, num plano completamente diferente dos juízos *relativos*, como aqueles que formulamos quando qualificamos uma cadeira ou um vestido como boa ou bonito respectivamente: «*Se, por exemplo, eu disser que esta é uma boa cadeira, isso significa que a cadeira serve um certo objectivo pré-determinado, e que a palavra “boa”, aqui, tem apenas sentido na medida em que a finalidade terá sido previamente fixada. / De facto, a palavra “bom”, no sentido relativo, significa simplesmente*

.....

4 Por exemplo, Ray Monk é da opinião que: «*aquilo que talvez mais impressione nesta conferência é que ela não é de todo sobre ética, tal como entendemos usualmente o termo. Quer dizer que aí não são mencionados problemas morais, ou a forma como esses problemas devem ser analisados e compreendidos.*», *op. cit.*, p. 278. Também para Hans-Joachim Glock, embora Wittgenstein atribua a máxima importância à vida ética, «*os seus tratamentos escritos da ética são breves e obscuros, enquanto as suas perspectivas sobre a linguagem têm tido uma forte influência, ainda que intermitente, na filosofia moral analítica*» *in A Wittgenstein Dictionary*, pp. 107.

satisfazer um certo padrão pré-determinado.»⁵. Pelo contrário, o uso dos termos “bem” ou “bom” num sentido ético não permite qualquer tipo de relativização ou de funcionalização, como quando afirmamos que essa cadeira é boa, mas podia ser melhor ou que é boa em função deste ou daquele fim (uma cadeira ortopédica tem um fim específico, etc.). Dir-se-á que, quando o juízo de valor é absoluto, desaparecem características como a contingência, a funcionalidade ou a relatividade. Como é que então formulo um juízo absoluto de valor? Por outras palavras, como reconheço um juízo desse tipo? Uma resposta poderá ser: quando variando o contexto do meu juízo, verifico que o valor nele presente não pode ser relativizado ou funcionalizado. A verdade é que, intuitivamente, admitimos que, ao ajuizarmos sobre a qualidade ética de uma acção, podemos dizer que ela foi boa nesta situação, mas que noutra contexto a mesma acção pode ser má. Um acto de generosidade poderá ser bom num contexto e mau noutra. Uma experiência de variação contextual para ensaiar a qualidade ética de uma acção pode, na verdade, testar a possibilidade de juízos éticos absolutos, mas na *CE* Wittgenstein terá que introduzir um elemento que retire o juízo moral da relativização do contexto. Contudo esse elemento não poderá ser uma qualidade de um determinado estado mental, já que não temos meios para descrever esse estado. Poderíamos também imaginar alguém omnisciente e que essa pessoa teria o conhecimento total de acontecimentos que ela poderia descrever num grande livro. Porém esse livro não iria conter nada de ético. O facto é que Wittgenstein continua fiel à ideia já exposta no *Tra-tactus* que: «A Ética, se for alguma coisa, é sobrenatural»⁶.

Notemos que esta distinção introduzida por Wittgenstein no início da sua exposição, entre juízos de valor relativo e de valor absoluto, não representa só por si uma novidade, pois ela estará sempre presente em qualquer ética que se apresente com alguma sistematicidade e coerência interna. É um facto que qualquer sistema ético pretende identificar ou mesmo descrever o *summum bonum* ou Bom Absoluto e mesmo aquelas éticas de base naturalista, como é o caso do utilitarismo de Stuart Mill e de sistemas utilitaristas afins, não deixam de colocar essa tarefa no centro das respectivas filosofias. Por outras palavras, nem só as éticas metafísicas se dirigem para um ponto que relativiza todos os outros considerados eticamente relevantes. No caso do naturalismo anti-metafísico (sendo o de Stuart Mill exemplar a este respeito) esse absoluto pode ter a designação de *felicidade* e exprimir claramente o fim último de um movimento teleo-

5 As referências ao texto da *CE* são feitas com a indicação do número da página do original, entre parênteses rectos, e da presente tradução; [4] p. xx (tradução).

6 *CE* [9] pp. xx (tradução).

lógico⁷. A este respeito, David Hume é a excepção notável e coerente de um naturalismo moral, em que não encontramos a exigência de um bem absoluto do tipo anteriormente referido⁸. As convenções e virtudes que eventualmente poderiam preencher essa função, como a *justiça*, os *deveres* e *direitos*, têm a sua origem em sentimentos naturais ou paixões (simpatia e auto-interesse) e estão sujeitos às mutações do interesse público⁹.

Por outro lado, aquela distinção entre juízos relativos e absolutos repete coerentemente a posição do *Tractatus* sobre as condições em que uma proposição tem sentido, assim como a reafirmação de que ética é da ordem do *sem sentido*. No entanto, se é mantida a mesma concepção dos limites do sentido, enquanto uso da linguagem destinada a representar os factos do mundo, é possível afirmar que a *CE* se diferencia do *Tractatus* na contenção que este impõe relativamente à descrição do absoluto, ou pelo menos no respeitante à nossa capacidade de o *expressar*. O que quer dizer que, se por um lado, aquilo que a *CE* faz, na linha da filosofia do *Tractatus*, é afastar a possibilidade de *descrever* com sentido o absoluto ético, por outro lado não descarta possibilidades de o *expressar*. O que parece um jogo de palavras prefigura de forma muito interessante uma dupla forma do uso da linguagem, isto é o uso descritivo oposto ao uso expressivo, duplicidade que passa a ter uma função decisiva na filosofia da linguagem a partir do início da década de 30¹⁰. Este tópico será esclarecido mais à frente, mas convém antes recordar as principais teses sobre o estatuto da ética, expostas no *Tractatus*.

-
- 7 Na teoria moral de John Stuart Mill, que é um sistema de utilidades sociais, todas as virtudes e deveres morais possuem um fundamento mais profundo, o qual: «*não é um mero corolário lógico de doutrinas secundárias ou derivadas; está implicado no próprio significado da utilidade ou do Princípio da Maior Felicidade*» in *Utilitarismo*, p. 102.
 - 8 Ver por exemplo Knud Hakkonsen: «*Hume rejeitou a concepção segundo a qual existem significados fixos e essenciais para instituições sociais como a propriedade e o contrato. Tais instituições não são mais do que práticas*» in *Natural Law and Moral Philosophy*, p. 106.
 - 9 O argumento de David Hume — in *Tratado da Natureza Humana* — é que, ainda que, no plano da reflexão abstracta, possamos aderir à existência de regras absolutas e incapazes de qualquer gradação, no plano da acção torna-se imprescindível assumir (muitas vezes inconfessadamente) a sua relatividade. As regras por que os homens se regem, por mais próximas do absoluto que se encontrem, devem admitir toda a espécie de variações, de acordo com a incessante mutação dos negócios humanos. Ver a este respeito Parte II, livro III sec. VII.
 - 10 Aprofundámos a importância do par expressão/descrição, na filosofia da linguagem de Wittgenstein, em trabalhos anteriores: *Wittgenstein on Dissimulation and the Constitution of the Inner*, *Predictive Knowledge in Wittgenstein*, “Vivência e Significado” introd. a Wittgenstein, *Últimos Escritos Sobre Filosofia da Psicologia*, “La Psychologie selon le dernier Wittgenstein” e *O Interior*.

O *Tractatus* expõe a relação entre linguagem, enquanto totalidade de proposições (4.001) e a realidade, enquanto conjunto de factos (1.1)¹¹. O que define essa relação é a capacidade de a linguagem, assim entendida, *representar* qualquer facto. Talvez o passo decisivo na impressionante e vertiginosa argumentação do *Tractatus* corresponda à afirmação da capacidade representativa da proposição. «*A proposição é uma imagem da realidade*» (4.01) pelo que mostra como as coisas se passam se é verdadeira (4.022). Daqui decorre que, a cada proposição, seja ela simples ou complexa, pode ser atribuído o valor da verdade ou da falsidade. Também resulta dessa função representacional que o *sentido* da linguagem, no seu *uso*, esteja dependente do valor de verdade das proposições; por outras palavras, qualquer proposição que não possamos considerar nem verdadeira, nem falsa, é destituída de sentido. Deve acrescentar-se que Wittgenstein justifica essa relação representativa com a introdução do conceito de uma “forma lógica” comum à linguagem proposicional e à realidade. A lógica é vista como verdadeiramente “transcendental” (6.13), na medida precisa em que é condição de possibilidade do mundo e da sua representação. Neste quadro, aquilo que se entende por “facto” (*Tatsache*) deve ser compreendido como aquilo que acontece no mundo e que é a sua substância¹². Poderá então afirmar-se que a função primordial de qualquer proposição será a descrição de factos do mundo. «*A proposição é a descrição de um estado de coisas*» (4.023), no espaço e no tempo, tal é uma afirmação recorrente em diferentes formulações. Pelo menos essa qualidade descritiva é a que interessa ao filósofo do *Tractatus*, qualidade associada a uma filosofia crítica da linguagem que remonta pelo menos ao programa crítico kantiano. Neste, a razão teórica é sujeita a uma atitude crítica que corresponde a uma verdadeira revolução que a tradição não tinha assumido: apenas há conhecimento quando os nossos conceitos são usados ou aplicados a coisas no espaço e no tempo. E assim, como o programa crítico de Kant traça os limites do uso dos conceitos do entendimento, o Wittgenstein do *Tractatus* estabelece distintamente *a diferença entre o uso com sentido da linguagem e o seu uso sem*

11 A numeração indicada é a do *Tractatus* que se desenvolve em sete proposições, as quais, por sua vez, se subdividem (excepto a sétima) em proposições secundárias numa rede assaz complexa. As citações são da tradução de M. S. Lourenço na edição conjunta do *Tractatus* e das *Investigações Filosóficas*, Lisboa: Gulbenkian, 1995 (2.^a ed.).

12 Considerem-se as seguintes proposições do *Tractatus*: «*O mundo é tudo o que é o caso*» (1.), «*O mundo decompõe-se em factos*» (1.2), «*O que é o caso, o facto, é a existência de estados de coisas*» (2), «*Cada coisa está como num espaço de possíveis estados de coisas. Posso pensar neste espaço vazio, mas não posso pensar a coisa sem o espaço*» (2.013). Os primeiros dois conjuntos de proposições do *Tractatus* tratam de definir as condições necessárias e suficientes para que o mundo seja representável *enquanto* substância no espaço e tempo infinitos.

sentido. Será que essa separação entre usos da linguagem, com sentido e sem sentido, afecta outros campos fundamentais da experiência e da comunicação humanas, como os da ética ou da estética? E se fôr o caso, qual o estatuto a atribuir à ética? Repetimos a pergunta: se a *CE* estiver dependente da filosofia representacionista ou descritivista do *Tractatus* representará mesmo assim a sua exposição de 29 aos Heréticos algo de novo? Consideremos o primeiro tópico, ou seja, de que modo a concepção descritivista da linguagem do *Tractatus* se repercute no estatuto da ética. É fácil inferir dessa concepção que as proposições da ética não fazem sentido, já que não descrevem nenhum facto do mundo. O que é ético não pode deixar de incluir um valor e tudo aquilo que tem valor está fora daquilo que acontece, tem que estar fora do mundo (6.41). “Por isso não pode haver proposições da Ética”. Wittgenstein deixa claro que «As proposições não podem exprimir nada do que é mais elevado» (6.42) pois tal seria pretender que a linguagem pudesse exercer funções para além da representação dos factos mundanos. Não se pode sequer dizer que a ética tenha algo comum com a realidade, uma qualquer estrutura que permita representar qualquer coisa no mundo e, desse modo, ser possível qualificar uma proposição da ética como verdadeira ou falsa. Essa estrutura existe no caso da relação entre a linguagem e o mundo, isto é, os factos: a lógica, ou melhor, a forma lógica (4.12).

Na verdade, a lógica permite que a linguagem, sob a forma proposicional, represente o mundo, embora por sua vez tal forma não possa ser ela própria representada, porque para isso teríamos de nos situar fora da lógica ou, acrescenta Wittgenstein, fora do mundo (4.12). No *Tractatus* é em 4.121 que encontramos as teses fundamentais sobre o par representar/mostrar: «A proposição não pode representar a forma lógica, esta espelha-se nela. O que se espelha na linguagem, nós não podemos exprimir através dela. A proposição *mostra a forma lógica da realidade. Aponta para ela*». Por isso, no caso da forma lógica da linguagem dos factos, a impossibilidade de representar essa forma corresponde à impossibilidade de sair da lógica. A este respeito Wittgenstein afirma mesmo que: «O meu pensamento fundamental é que as ‘constantes lógicas’ não são mandatárias, que a *lógica dos factos não é delegável por mandato*» (4.0312)¹³.

Wittgenstein repete na *CE* a doutrina já exposta no *Tractatus*: a linguagem proposicional descreve factos *qua* substância do mundo, por sua vez a linguagem ética não descreve, de modo nenhum, factos. Porém, talvez exprima algo absoluto e, se for o caso, deve fazê-lo através de uma

13 Outra tradução possível da mesma frase será: «O meu pensamento fundamental é que as ‘constantes lógicas’ não representam (*nicht vertreten*). Que a lógica dos factos não se deixa representar (*nicht vertreten laesst*)».

forma específica, já não lógica. Existe essa forma? Embora Wittgenstein seja muito parco na referência a uma forma das proposições éticas (frequentemente oculta na nossa linguagem corrente), já no *Tractatus* é possível encontrar a afirmação clara da sua existência, por exemplo, na proposição 6.422: «O primeiro pensamento que ocorre quando se institui uma lei ética da forma ‘Deves...’ é: E o que é que acontece se eu não o fizer?».

Assumindo, pois, que Wittgenstein reconhece a existência de uma forma das proposições da ética, manifestada no uso de verbos como *sollen* ou *ought*, o problema da forma da linguagem ética, e da forma lógica da linguagem proposicional (as proposições que representam os factos), apresenta dois aspectos diferentes. Em ambos os casos falamos de formas que não se deixam elas próprias representar, ou seja, tanto a forma da expressão ética como a forma lógica da linguagem dos factos apenas se *mostram* e não podem ser descritas. Por outro lado, a razão por que ambas não podem ser descritas é diferente, pois que no caso da linguagem da ética eu não posso descrever uma expressão na primeira pessoa do tipo “deves ..., ou devo...”: no juízo ético não é possível colocar-me “fora” da primeira pessoa para o exprimir¹⁴. Nos seus diários (1931) Wittgenstein volta referir-se à forma da proposição ética, e deixa claro o seu estatuto expressivo: «Uma proposição ética diz ‘tu deves fazer!’ ou, ‘isto é o bem!’, mas não ‘Estas pessoas dizem que isto é o bem’. Uma proposição ética, contudo, é uma acção pessoal e nenhuma constatação de um facto. Assim como uma exclamação de admiração»¹⁵.

No caso da forma lógica da linguagem dos factos, a impossibilidade de representar essa forma corresponde à impossibilidade de sair da lógica.

14 Numa conversa com o Círculo de Viena, cerca de um ano após a CE, Wittgenstein nota que: «Aquilo que é ético não pode ser ensinado. Se pudesse explicar a essência do ético só por meio de uma teoria, então aquilo que é ético não teria qualquer valor. No fim da minha conferência sobre ética falei na primeira pessoa. Penso que isto é algo essencial. Aqui nada mais há a constatar; tudo o que posso fazer é continuar como indivíduo e falar na primeira pessoa» in *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle*, p. 117.

15 Ludwig Wittgenstein, *Denkbewegungen — Tagebücher 1930–32/1936–37*, pp. 43–4. O termo «exclamação» (em alemão *Ausruf*) reforça o sentido expressivo do juízo ético e vincula a forma expressiva com uma vivência particular. Nos seus últimos escritos, dedicados ao que se costuma designar filosofia da psicologia, Wittgenstein dá uma atenção especial à diferença crucial entre os usos expressivo e descritivo da linguagem, sendo que apenas aquele se encontra vinculado a uma vivência. Numa passagem das *Investigações Filosóficas*, II, deparamos com um bom exemplo do singular poder expressivo da exclamação, com o objectivo de salientar a importante diferença entre os usos atrás referidos: «Olho para um animal; perguntam-me: ‘O que é que tu vês.’ Eu respondo: ‘um coelho’. — Olho para uma paisagem; de repente um coelho ocorre à distância. Eu exclamo ‘um coelho!’. Ambos, o relato e a exclamação, são expressão da percepção e da experiência visual (*Seherlebnisses*). Mas a exclamação é-o num sentido diferente do relato. Escapa-se de nós. — Relaciona-se com a experiência do mesmo modo que o grito com a dor» in *Investigações Filosóficas*, op. cit., II, XI.

Deste modo, a impossibilidade de descrever o que se espelha na linguagem, que se encontra como tese principal do *Tractatus*, continua a ser parte integrante da filosofia da *CE*. Acresce que, *no caso de proposições éticas, aquilo que não podemos descrever é a sua forma expressiva, típica da primeira pessoa*, que caracteriza estas proposições. No uso de termos éticos como “bom”, “bem”, etc., a sua gramática é determinada pelo uso da linguagem na primeira pessoa e apenas nesse uso é possível o juízo absoluto de valor. Essa circunstância é bem ilustrada num exemplo que aparece na *CE*. Se alguém me disser que jogo mal ténis, poderei responder, sem qualquer censura moral daqueles que assim opinam, que isso é verdade, mas que também não quero jogar melhor. No entanto, se depois de uma determinada acção, for notado por outros que o meu comportamento é inaceitável, não me é permitido (eticamente) responder que isso me é indiferente e que não quero portar-me melhor. Acontece que o meu interlocutor não iria agora revelar, como no caso do jogo de ténis, uma certa compreensão pela minha resposta e sem dúvida responderia, «*Bem, devias querer comportar-te melhor*»¹⁶. Wittgenstein nota então que: «*A essência desta diferença parece-me ser obviamente esta: Todo o juízo de valor relativo é uma mera afirmação de factos e pode por isso ser emitido de tal forma que perde qualquer aparência de um juízo de valor*»¹⁷. Neste caso a minha resposta não poderá consistir na relativização do valor de um acto ou atitude determinados por um “dever fazer isto ou aquilo”. Apesar da consciência de jogar mal, poderei sempre afirmar que não me importo de jogar assim, mas a consciência de me comportar mal, ou a correspondente consciência e dever de me comportar bem, nesta ou naquela circunstância, não permite, ao mesmo tempo exprimir indiferença. Não apenas eu próprio, consciente dessa acção ou comportamento, mas também o interlocutor, não podemos ser indiferentes ou sequer relativizar a sua qualidade negativa. A verdade é que a expressão dessa consciência (moral) “toca” no absoluto. Essa consciência de um valor ético, que não permite a minha indiferença, só pode ser experimentada em expressões da primeira pessoa, bastando pensar como a descrição na terceira pessoa dessa minha atitude de indiferença perde a sua qualidade ética. *A linguagem da ética não pode deixar de ter a dimensão expressiva como sua marca essencial*. Neste sentido, e tendo em conta o que já vimos das posições de Wittgenstein sobre o estatuto das proposições éticas, é possível incluir o seu pensamento

.....
 16 *CE* [6] pp. xx (tradução).

17 *Ibid.*

sobre ética nas orientações expressivistas¹⁸ da filosofia moral actual. Estas retiram à linguagem da ética qualquer qualidade cognitivista e realista, ou seja, distinguem radicalmente a ética de uma linguagem proposicional sujeita a condições de verdade. Pelo contrário, o filósofo expressivista defende que as proposições éticas exprimem antes desejos, emoções ou proto-actitudes de diferente teor. O enunciado de uma norma moral é para o expressivismo a manifestação de uma adesão emocional, que não põe de qualquer modo em causa a capacidade de deliberar em situações particulares. No entanto, se é verdade que a posição de Wittgenstein é claramente anti-cognitivista e não realista, o seu tipo de expressivismo reconduz-se em grande parte a uma forma gramatical do uso de um *ought* ou de um *sollen*. Pensamos que este aspecto o aproxima de certo modo das éticas deontológicas, ainda que mantenha o seu vínculo expressivista. No entanto, uma teoria deontológica ou do dever está geralmente interessada em universalizar ou objectivar os juízos ou proposições da ética, do tipo “devo (p)”, por exemplo, “devo dizer a verdade” e esta é uma regra tão universal como uma lei da natureza.

Torna-se, então, importante verificar se, por definição, a linguagem ética é sempre expressiva, quais as consequências, para além da manifesta impossibilidade de descrever *a forma dessa expressão*. Já verificámos como esta se produz na primeira pessoa, e perde a sua qualidade ética se usarmos a linguagem da terceira pessoa. Por exemplo, se “eu devo fazer p” for substituído por uma descrição do tipo, “aquela pessoa diz que deve fazer p”. Sendo assim as expressões éticas talvez espelhem (embora não representem) e apontem para um elemento especificamente ético. Esta caracterização da expressão ética implica também um aspecto decisivo que reside na impossibilidade de encontrar uma fundamentação última que se encontre, por assim dizer, fora da própria expressão. Expressões como “deves fazer isto porque existe uma norma externa que te obriga” ou “não deves lançar a bola para trás do último defesa da equipa adversária porque as regras do futebol não o permitem”, não se posicionam no domínio da ética, embora se possam colocar no domínio jurídico ou do comportamento social em geral, determinado pelo costume.

.....

18 Representantes contemporâneos desta orientação em filosofia moral são Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings, A Theory of Normative Judgement* (1992) e Simon Blackburn, *Spreading the Word* (1984). Alguns autores preferem a designação “emotivismo”, já que os juízos morais exprimem e manifestam emoções e não crenças. Com uma ou outra designação, o fundamental é que concordam na separação estrita entre juízos factuais e juízos com valor ético: os primeiros podem ser verdadeiros ou falsos, os segundos são a mera expressão de actitudes ou sentimentos, e não podem ser nem verdadeiros, nem falsos. A proximidade de Wittgenstein a esta concepção é evidente, mas a sua compreensão da ética na sua relação com o absoluto é de uma ordem completamente diferente.

Porém se é verdade que a linguagem não pode descrever o valor ético, e se o sujeito tem que reconhecer que o mundo, tal como ele se nos apresenta representado nas nossas proposições, não tem qualquer valor, deve igualmente reconhecer-se que uma coisa é a forma *como* o mundo é, outra coisa é que o mundo pura e simplesmente é. A este pensamento corresponde aquilo que podemos designar *experiência mística*, a qual respeita a um domínio do absoluto que Wittgenstein *funde com o absoluto ético*, no sentido atrás referido¹⁹. Na *CE* o absoluto ético e o absoluto místico coexistem, mas enquanto o primeiro não é descrito, porque, como vimos, o juízo na primeira pessoa com a forma “devo actuar assim” é uma expressão cuja característica ética consiste precisamente em não poder ser objecto de descrição na terceira pessoa, o absoluto místico pode de alguma forma ser descrito. A referência a certas vivências no plano do místico serve a Wittgenstein para exemplificar a natureza absoluta da ética, o que à primeira vista não deixa de ser estranho, reconhecendo ele que existe uma forma da proposição ética manifesta num dever (*ought, sollen*). No entanto é lícito afirmar que na *CE* a vivência e a identificação do absoluto se encontram sobretudo associadas à linguagem místico-religiosa, e não tanto à forma da linguagem ética. Esta toca antes o absoluto. O exemplo provavelmente mais marcante dessa associação da ética àquele tipo de vivência é aquele em que, na *CE*, nos assombramos com a existência do mundo: «*Acredito que a melhor maneira de a descrever é dizer que, quando a tenho, fico assombrado com a existência do mundo. / Tenho então tendência para usar frases como “Como é extraordinário que alguma coisa possa existir” ou “Como é extraordinário que o mundo possa existir.”*»²⁰. Todas estas são vivências expressas numa linguagem sem sentido: «*E a este respeito, a primeira coisa que tenho a dizer é que a expressão verbal que damos a estas experiências não tem sentido!*»²¹. Também aqui a fidelidade à filosofia do *Tractatus* é total, mesmo que nessa obra o uso do *símile* como instrumento de descrição de vivências quase não tenha lugar. Porém, a continuidade com a filosofia daquela obra é evidente, pois mesmo que empreguemos *símiles* adequados para exprimir certas vivências do domínio mencionado, a verdade é que: «*assim que tentamos deixar cair o *símile*, e simplesmente enunciar os factos que estão por detrás dele, descobrimos que tais factos não existem*»²².

19 Também neste ponto a *CE* segue o *Tractatus*: «*O que é místico é que o mundo exista, não como o mundo é*» (6.44).

20 *CE* [11], pp. xx (tradução).

21 *Ibid.* [10], pp. xx (tradução).

22 *Ibid.* [15], pp. xx (tradução)

Um outro aspecto da *CE* que deve merecer a nossa atenção é a relação das reflexões nela presentes com a filosofia ética de G. E. Moore. Ainda que Wittgenstein adopte a acepção de Moore sobre o objecto principal da ética, não segue este no aspecto crucial em que se recusa a atribuir sentido aos juízos éticos, por definição fora dos limites do uso extra-factual da linguagem. Por outro lado, é verdade que coincide com o autor dos *Principia Ethica* na recusa de fazer depender qualquer juízo ético de um facto natural. Convém, pois, explorar alguns aspectos da relação entre os dois filósofos no domínio da ética, quer no que respeita ao que os distancia, quer no que os aproxima.

A única referência a um autor e a uma obra sobre ética que aparece na exposição é a Moore e aos seus *Principia Ethica*, obra publicada em 1903, que se distingue pela sua crítica ao que designou “falácia naturalista” na tradição do pensamento ético. Embora Moore não seja considerado pelo próprio Wittgenstein uma figura cimeira da filosofia, a sua presença ao longo da carreira de Wittgenstein, sobretudo após o *Tractatus*, é assinalável. Sobre os *Principia*, Wittgenstein terá afirmado que a falta de clareza sobre muitos pontos não desaparecia pelo facto de os repetir²³. Porém, em primeiro lugar, é digno de nota que Moore tenha sido talvez o filósofo com quem durante mais tempo Wittgenstein conviveu, desde os seus primeiros tempos em Cambridge, antes da Primeira Grande Guerra, até aos seus últimos dias. Basta pensar que pouco tempo antes da sua morte Wittgenstein habitou na casa dos Moore, onde deixou algum espólio com derradeiras reflexões. Com Moore conseguiu manter um relacionamento sem rupturas, ainda que com mal-entendidos, tão frequentes no conjunto das suas relações pessoais ou académicas. Bertrand Russell é talvez o caso mais referido e exemplificativo desse tipo de ligação tumultuosa que caracterizou a vida afectiva do filósofo²⁴. É de destacar o conjunto de observações que, no último ano e meio da sua vida, Wittgenstein escreveu sobre a filosofia de Moore, em particular acerca do conhecimento do senso comum e do mundo externo. O interesse que nele despertaram os ensaios de Moore sobre estes temas está na génese de reflexões que G.E. Anscombe e G. H. Von Wright editaram com o título *On Certainty* (1969). Também teve significativo impacto, na evolução do seu pensamento mais tardio, aquilo a que se chama o “paradoxo de Moore”, um tópico cujo interesse se estende para além da literatura sobre Wittgenstein. Moore terá chamado pela primeira

23 Ver de Brian McGuinness, *Wittgenstein in Cambridge*, p. 4.

24 A relação com Russell é tratada com bastante pormenor por Brian McGuinness, *ibid.*, especialmente o período correspondente à chegada a Cambridge até à publicação do *Tractatus*.

vez a atenção para a importância filosófica da contradição entre frases como “está a chover” e “não acredito que está a chover”, proferidas na primeira pessoa do indicativo presente, e a ausência de contradição desses mesmos conteúdos, quando proferidos na terceira pessoa: “ele diz que está a chover e não chove” ou quando proferidos na primeira pessoa, mas num tempo passado. Tendo achado da maior importância esta descoberta, Wittgenstein chega a escrever a Moore, em carta de Outubro de 1944, que: «*Isto mostra precisamente que a lógica não é tão simples como os lógicos pensam que é. Concretamente que a contradição não é a coisa única que as pessoas pensam que é. Não é a única forma logicamente inadmissível e é, em certas circunstâncias, admissível. E mostrar isto parece-me ser o mérito principal do teu texto. Numa palavra parece-me que fizeste uma descoberta e que a devias publicar*»²⁵. De realçar ainda que Moore foi, para além dos mais importantes dos seus correspondentes, o autor de exemplares transcrições de lições de Wittgenstein.

Para fixar o tema da sua reflexão, Wittgenstein usa a mesma definição de Moore, ou seja: «*A Ética é a investigação geral sobre o que é bom*». A falácia que Moore introduz, e critica como tópico fundamental na literatura filosófica ética, consiste essencialmente em reduzir a noção de bom ético a outros elementos da realidade, retirando-lhe assim um valor intrínseco. Como se, por analogia, explicássemos a nossa percepção de amarelo mediante a referência ao processo físico e neurológico que origina em nós uma sensação que designamos com esse nome de cor. Nas palavras de Moore: «*a falácia naturalista implica sempre que quando pensamos ‘isto é bom’, aquilo em que estamos a pensar é que a coisa em questão sustenta uma relação determinada com qualquer outra coisa*»²⁶. O propósito de Moore é a demonstração que existem valores como o bem (ou o belo) que possuem um valor intrínseco e que não podem ser definidos com recurso a qualidades ou factos doutra esfera. Tal como acontece com o bom ético, uma coisa bela, por exemplo, uma sonata de Mozart, possui o valor da beleza, no sentido em que é intrinsecamente bela e não porque, por exemplo, os sons sejam articulados segundo uma lógica que desperta certo tipo de emoções. Esse estatuto intrínseco que caracteriza singularmente o bom e o belo torna, aos olhos de Moore, a estética particularmente próxima da ética. Ambas têm como objecto valores intrínsecos e ambas são igualmente sujeitas ao perigo da falácia naturalista²⁷. É possível que a proposição de Wittgenstein no *Tractatus*, segundo a qual a ética e a estética são uma mesma coisa (6.421), e depois repetida

25 Ludwig Wittgenstein, *Cambridge Letters*, pp. 315–317.

26 G. E. Moore, *Principia Ethica*, p. 38.

27 *Ibid.* — em *Principia Ethica* ver particularmente cap. vi, “The Ideal”.

na CE — «num sentido ligeiramente mais vasto, de facto num sentido que inclui o que acredito ser a parte mais essencial daquilo a que geralmente se chama “Estética”»²⁸ — tenha ainda a marca de discussões dos *Principia*, em que ele participou, já como membro daquela parte da elite intelectual de Cambridge das duas primeiras décadas dos anos 20, elite que inclui Bertrand Russell, G. E. Moore ou J. M Keynes. Mas mesmo num contexto intelectual e académico, em que os *Principia Ethica* apareciam como uma Bíblia (muito mais do que os *Principia Mathematica* de Russell), o jovem Wittgenstein sempre se distanciou criticamente da obra ética de Moore. Como observa Brian McGuinness: «Ele era crítico dos *Principia* de Moore, desde logo pelo seu estilo [...], mas também pelo conteúdo: a tentativa de descrever a natureza do bom»²⁹. Não é certo, porém, que seja essa a intenção primordial de Moore, pois a leitura da obra mostra um Moore sobretudo preocupado em salvar a ética da falácia naturalista, ou do que ele pensava serem os reducionismos diversos que tradicionalmente ameaçam a ética. Essa tarefa só poderia ser levada a cabo se conseguisse demonstrar que os conceitos éticos possuíam um valor intrínseco. O belo e o bom são, nos termos de Moore, «*valuable wholes*», totalidades de valor. Mais concretamente: «*são estas totalidades complexas, elas próprias — e não qualquer outro elemento constituinte ou suas características — que formam o fim racional último da acção humana e o único critério do progresso social*»³⁰.

De facto, na história da filosofia, como já referimos, grande parte dos grandes sistemas de filosofia moral e respectivos autores identificaram um *Bom Supremo* que funcionava como o último fim da vida ética. Os mais decisivos do ponto de vista da importância da história da ética, assim como da influência que exerceram na evolução da investigação ética, foram sem dúvida os sistemas de Aristóteles na antiguidade clássica e de Kant, na modernidade. O primeiro identifica o bem supremo com a felicidade enquanto actividade teórica exercida de acordo com a virtude³¹. Por seu lado, Kant apresenta o *summum bonum* como a completa subordinação do homem à lei moral, de tal forma que a virtude da obediência passa ao plano da santidade. Qualquer das formulações, por mais diferentes que sejam na substância e nas influências que historicamente exerceram, pratica aquilo que Wittgenstein recusa, ou seja, o uso da linguagem na

28 CE [3], pp. xx (tradução).

29 Brian McGuinness, *op. cit.*, p. 4.

30 G.E. Moore, *op. cit.* p. 189.

31 Ver por exemplo Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Livro X, VI–VIII. A felicidade aristotélica (*eudaimonía*) separa-se claramente de qualquer tipo de prazer. É antes associada por Aristóteles à actividade teórica (frequentemente traduzida por contemplação), a qual não tem outro fim que não seja ela própria.

definição de conceitos metafísicos. Na sua perspectiva o *summum bonum* não poderá ser definido ou descrito por qualquer linguagem.

A radical desconfiança de Wittgenstein relativamente à noção de progresso na metafísica deve-se, em primeiro lugar, à sua nunca abandonada posição face aos limites do uso da linguagem. Ao longo da sua carreira, desde a elaboração do *Tractatus* até aos seus últimos escritos sobre filosofia da psicologia, ele permanece fiel ao princípio metodológico segundo o qual a linguagem não pode representar nada fora do mundo, seja na acepção daquela primeira obra como conjunto de factos, seja, numa perspectiva mais tardia, como totalidade de significados produzidos nesta ou naquela forma de vida, em jogos de linguagem e práticas associadas. O que sofreu uma mudança importante foi o espaço daquilo que pode ser dito com sentido. Efectivamente, na fase da sua carreira geralmente referida como a do segundo Wittgenstein ou do Wittgenstein após *Tractatus*, desaparecem as restrições impostas ao uso da linguagem, as quais não permitiam qualquer incursão em domínios como a ética ou estética³², no sentido em que o uso de termos éticos, “bom”, “mau”, “bem”, “mal”, “certo” “errado”, etc., devem a sua existência a jogos de linguagem cujo sentido deixa de estar determinado pelo relacionamento com os factos.

Não será incorrecto afirmar que, como seres humanos, nascemos e evoluímos num mundo estruturado por valores que determinam o meu comportamento e o daqueles que aí vivem comigo. A minha relação com esses valores não é apenas exterior como quando obedeço, ou não, a uma regra de um clube de que sou membro, ou mesmo quando não cumpro uma norma jurídica. A razão é que, por assim dizer, a minha exposição aos valores no decurso da vida real é indissociável do nascimento de disposições internas que são qualificadas como excelências de carácter ou virtude. Neste sentido, tais valores associados, são antes determinações *internas*, ou disposições, segundo a formulação de Bernard Williams que, por sua vez se inspira em Aristóteles. Diz este autor que: «*uma disposição ética não é simplesmente um padrão pessoal de conduta, ao qual pode ser adicionado de modo contingente uma tendência para deplorar ou lamentar a sua ausência noutras pessoas. É uma espécie de disposição que, ela própria, estrutura as nossas próprias reacções a outros*»³³.

.....

32 O início dessa mudança para “um novo modo de pensar”, segundo a informação do próprio Wittgenstein no Prefácio de 1945 às *Investigações Filosóficas*, deve situar-se precisamente no ano do seu regresso a Cambridge, em 1929, o mesmo ano em que profere a conferência sobre ética. «*Desde que há 16 anos comecei de novo a ocupar-me de Filosofia, tive que reconhecer erros graves no que escrevi no meu primeiro livro*» in *Investigações Filosóficas*, op. cit. p. 167.

33 Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 37.

Problemas éticos como saber se existe algo que seja bom em si mesmo, se uma acção que em si parece ser intrinsecamente boa, mas que produz maus efeitos, continua a poder ser julgada boa em si. Por exemplo, dou a alguém, aparentemente necessitado, uma esmola (acção que será avaliada como intrinsecamente boa) e depois verifico que essa pessoa gastou de forma perversa esse dinheiro. Poder-se-á argumentar que não sou responsável pela forma como o outro gastou o dinheiro que lhe dei com boa intenção, e por isso a minha acção foi, em si mesma, boa. No entanto, o argumento contrário defenderá que o valor ético de uma acção se mede, não apenas pela intenção que está na sua origem, mas também pelas consequências que produz. O que conduz de imediato a outro problema associado, e que pode ser formulado nos seguintes termos: *do ponto de vista ético*, uma acção é *mais* do que a intenção que a gera, e se tal for o caso, pode ter um valor ético separável da subjectividade ou, por outras palavras, do sujeito da acção. Podemos concluir que a discussão esbarra num paradoxo que, afinal, há muito se encontra identificado na filosofia da ética como uma fundamental oposição entre posições deontológicas e consequencialistas. As primeiras baseiam o valor ético da acção num “dever-fazer” que pressupõe a subjectividade ou perspectiva da primeira pessoa. Por sua vez, as posições consequencialistas situam o valor ético de uma acção nas consequências ou efeitos da acção, de modo que, em princípio, maus efeitos anularão boas intenções. No caso de Wittgenstein, como vimos, a identificação de uma forma da proposição ética, do tipo “tu deves ...”, é isolada de qualquer característica consequencialista: não me devo perguntar pelas consequências da acção. Se esta admite recompensa, tem que existir na própria acção.

Porém, neste âmbito, a discussão complexifica-se praticamente sem limite, à medida que os exemplos se multiplicam e são aprofundados no quadro dos dois tipos referidos de argumentação. É admitido, em grande parte da investigação filosófica contemporânea, que os problemas da ética podem ser resolvidos, quer no quadro de uma posição deontológica, quer consequencialista, o que equivale a admitir a existência de dois pontos de vista principais, com metodologias diferentes e mesmo contraditórias. O filósofo Thomas Nagel foi dos que mais influenciou a investigação recente sobre a tensão entre uma perspectiva objectivante, associada ao consequencialismo, e outro ponto de vista relativo particular, do agente, próprio da deontologia. Nas suas palavras: «*ver o problema a esta luz significa ver simultaneamente o apelo consequencialista de uma ética de agente neutro e a força contrária de uma ética deontológica relativa ao agente. Uma perspectiva objectiva, separada, apanha tudo e fornece um ponto de vista sobre a escolha, a partir do qual todos os decisores podem concordar sobre aquilo que deve acontecer. Mas cada um de nós não é apenas um*

si mesmo (self) objectivo, mas uma pessoa particular com uma perspectiva particular; actuamos no mundo a partir dessa perspectiva e não apenas do ponto de vista de uma vontade separada, que selecciona e rejeita situações do mundo. É por isso que as nossas escolhas não são meramente escolhas acerca de estados do mundo, mas escolhas de acções»³⁴.

Também referimos que não é possível falar de um pensamento ético em Wittgenstein sem um elemento místico-religioso associado³⁵. Este tem origem nos autores que verdadeiramente o influenciaram e dos quais nunca se afastou. Precisamente o contrário do que aconteceu nas outras áreas da filosofia a que dedicou toda a sua carreira, nomeadamente no que se refere a Frege ou a Bertrand Russell, cuja crítica é o outro lado da gestação de um novo pensar filosófico. No domínio da ética são Kierkegaard e Tolstoi as referências fundamentais de uma vida espiritual apenas a si próprio confessada. É a textos como os diários, exercícios de auto-conhecimento, que se deve recorrer para melhor compreender a posição expressa por Wittgenstein na conferência sobre ética de 29 acerca do religioso e do místico nas respectivas conexões com a ética. É também aí que melhor se capta o seu diálogo com o cristianismo, sempre sincero e tenso. Afinal, aqueles são autores para quem os clássicos temas da ética têm implícito o elemento religioso, a tal ponto que não existe juízo ético que não seja proveniente desse outro indizível dizível que é a vivência religiosa. A estes autores acrescenta-se a *Bíblia*, em particular o *Novo Testamento*. Ilsa Somavilla lembra, nas suas notas ao diário publicado com o título *Denkbewegungen*³⁶ (*Movimentos do Pensar*), que o interesse pela *Bíblia* terá sido despertado, por altura da Primeira Guerra Mundial, pela leitura do livro de Tolstoi, *Curta Apresentação do Evangelho*, que o acompanhou ao longo dos anos. Nos diários dos anos 1930–32 e 1936–37, encontram-se as mais genuínas expressões de uma voz interior que são, afinal, a fonte do que é transmitido publicamente sobre o tema da ética.

De qualquer forma, a *CE*, ao acolher a coexistência de todos esses elementos, não deixa de ser uma brilhante tentativa de encontrar uma linguagem para aquela tendência do espírito humano, a ética, que deve merecer o mais profundo respeito.

34 Thomas Nagel in *The View From Nowhere*, p. 183.

35 No seu livro *The Mystical in Wittgenstein's Early Writings*, James R. Atkinson aprofunda o significado e papel do elemento místico na filosofia do primeiro Wittgenstein.

36 L. Wittgenstein, *Denkbewegungen — Tagebücher 1930–1932 / 1936–1937*, op. cit.

Referências Bibliográficas

- Alice Crary (ed.), *Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007
- Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgement*. Oxford: Clarendon Press, 1990
- Allan Janik & Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*. Chicago: Elephant Paperbacks, 1996 (1.ª ed. 1973). Os capítulos 4 e 5 são especialmente importantes para o tema da ética em Wittgenstein.
- António Marques, Wittgenstein on Dissimulation and the Constitution of the Inner, 2001, disponível em <<http://wittgensteinrepository.org/agora-alws/article/view/2463/2649>> [acedido Novembro 2016]
- Predictive Knowledge in Wittgenstein, 2003, disponível em <<http://wittgensteinrepository.org/agora-alws/article/view/2497/2717>> [acedido Novembro 2016]
- “Vivência e Significado”, Introdução a Wittgenstein, Últimos Escritos Sobre Filosofia da Psicologia. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007
- “La Psychologie selon le dernier Wittgenstein”. *Rue Descartes* (68), Paris: PUF, 2010
- *O Interior*. São Paulo: Loyla, 2014
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. António de Castro Caeiro (trad.) Lisboa: Quetzal, 2009
- Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985
- Brian McGuinness, *Young Wittgenstein — Wittgenstein's Life 1889–1921*. Oxford: Clarendon Press, 1988
- *Wittgenstein in Cambridge — Letters and Documents 1911–1951*. Oxford: Blackwell, 1995
- David Hume, *Tratado da Natureza Humana*. João Paulo Monteiro (trad.) Lisboa: Gulbenkian, 2001
- G.E. Moore, *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922 (1.ª ed. 1908)
- Hannah Fenichel Pitkin, *Wittgenstein and Justice*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1972
- Hans-Johann Glock, *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1996.
- James R. Atkinson, *The Mystical in Wittgenstein's Early Writings*. London: Routledge, 2009
- John Stuart-Mill, *Utilitarismo*. Pedro Galvão (trad.), Porto: Porto Editora, 2005
- Knud Hakkonsen, *Natural Law and Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996
- Ludwig Wittgenstein, *Cambridge Letters — Correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa*. Brian McGuinness & Georg Henrik von Wright (eds.), Oxford: Blackwell, 1995.
- *Tratado Lógico-Filosófico/ Investigações Filosóficas*. M.S. Lourenço (trad.), Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2.ª ed., 1995
- *Philosophical Occasions, 1912–1951*. James Klagge & Alfred Norman (eds.) Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1993

- *Lecture on Ethics*. Edoardo Zamuner, Ermelinda Valentina Di Lascio, D.K Levy (eds.), Oxford: Wiley Blackwell, 2014.
- *Lectures on Freedom of Will*, transcrição de aulas de Wittgenstein, *Philosophical Occasions, 1912–1951*. James Klagge & Alfred Norman (eds.), Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1984.
- *The Voices of Wittgenstein — The Vienna Circle*. Gordon Baker (ed.), London: Routledge, 2003.
- *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle*, Oxford: Basil Blackwell, 1979 (Conversas com Wittgenstein transcritas por Friedrich Waismann).
- *Denkbewegungen — Tagebücher 1930–1932, 1936–1937*. Ilse Somavilla (ed.), Frankfurt a. Main: Fischer, 1999
- Oskari Kusela & Marie McGinn (ed.) — *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford: Oxford University Press, 2012 (ver especialmente o ensaio de Anne Marie Christensen)
- Oswald Hanfling, *Wittgenstein and the Human Form of Life*. Oxford: Wiley, 2006
- Philipa Foot, “The Grammar of Goodness”, *Conversations on Ethics*. Alex Voorhoeve (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2011
- Ray Monk, *Wittgenstein — The Duty of a Genius*. London: Random House, 1990
- Robin Holt, *Wittgenstein, Politics and Human Rights*. London and New York: Routledge/LSE, 1997
- Simon Blackburn, *Spreading the Word*. Oxford: Clarendon Press, 1984
- Thomas Nagel, *The View From Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986

Arley R. Moreno

Wittgenstein e os valores: do solipsismo à intersubjetividade¹

Este artigo tenta acompanhar as principais mudanças na concepção de Wittgenstein sobre os valores ético-estéticos e verifuncionais, no que diz respeito às suas possibilidades de expressão linguística, desde o *Tractatus* até o segundo período de sua reflexão, a saber, a partir do final de 1920. Além disso, o artigo aponta e analisa as dificuldades éticas que Wittgenstein sentiu para situar sua própria atividade filosófica relativamente a seu contexto histórico, o qual ele próprio criticou como sendo um período *civilizatório* decadente por oposição a outros períodos de *cultura* florescente.

À memória de Gérard Lebrun.

.....
¹ Este texto, redigido em 2000, foi publicado pela primeira vez em *Natureza Humana*, 3(2), págs. 233–288, jul–dez, 2001. Agradecemos à direção da Revista pela gentil permissão para a reprodução deste texto.

É longo e complexo o caminho percorrido por Wittgenstein após o *Tractatus*. Não apenas os valores verifuncionais, característicos dos enunciados epistêmicos, como também os valores éticos e estéticos, serão rearticulados em função da crítica exaustiva feita ao modelo referencial, ou agostiniano, que dominava a concepção de significação apresentada nesse livro. É esse modelo que permitia recorrer ao mundo, como totalidade de estados de coisas que ocorrem, para indicar o conteúdo semântico dos enunciados verdadeiros, assim como permitia recorrer ao espaço lógico das funções de verdade para indicar o conteúdo no caso dos enunciados falsos. A garantia do sentido linguístico não se limitava aos fatos positivos de um mundo determinado, mas era fornecida pela combinatória das possibilidades lógicas de composição, e também de exclusão, entre situações possíveis. O espaço lógico, abarcando todos os mundos possíveis, fornecia os critérios para o sentido linguístico, o qual, conseqüentemente, era previsível *a priori*. Ainda que falsos, os conjuntos de enunciados sem referência factual tinham garantido o seu sentido, uma vez que não há necessidade na natureza e o que não ocorre poderia ocorrer. No *Tractatus*, a forma lógica do mundo garantia a autonomia do sentido dos enunciados com relação a seus valores de verdade.

Desse ponto de vista, não apenas o sentido, como também o conteúdo cognitivo dos enunciados, era remetido à forma lógica, comum ao mundo e à linguagem; e o teste derradeiro para esse conteúdo era realizado em presença de um mundo, ao qual cabia decidir sobre sua verdade ou falsidade. Os enunciados éticos e estéticos, por seu turno, eram reprovados no teste do sentido — pela forma lógica — e, também, *a fortiori*, no teste do conteúdo cognitivo — pelo mundo: são enunciados sem sentido (*sinnlos*) e também absurdos (*unsinnig*), que devem ser situados fora da linguagem, na qualidade de pseudoposições.

Ora, se era possível estabelecer um consenso de natureza lógica a respeito dos enunciados significativos, quanto aos seus valores de verdade, o mesmo não era possível a respeito dos enunciados éticos e estéticos, por escaparem à forma lógica e aos fatos do mundo. Só lhes restava,

então, exprimir valores no estrito domínio do solipsismo. Daí a recusa de Wittgenstein em exprimir valores éticos e estéticos sob a forma de sistemas de teses, pois tais sistemas estariam condenados, por princípio, a permanecer forma do espaço lógico significativo: suas pseudoproposições sem sentido e absurdas seriam condenáveis ao pretenderem dizer o que só pode ser vivido pelo sujeito solipsista.

Ao sair do *Tractatus*, tentando dele libertar-se, Wittgenstein dá alguns passos na direção de recuperar, para a linguagem significativa, os enunciados éticos e estéticos. Isso não significa, todavia, que tais enunciados venham a ser julgados através dos critérios anteriores e passem a ser admitidos como descrições legítimas de fatos do mundo. Os próprios critérios de medida para o sentido serão reinterpretados e, com isso, não apenas os enunciados valorativos, como também os verifuncionais, ficarão isentos do julgamento pela forma lógica. É que a noção de *forma lógica* é substituída pela de *forma de vida* e o sentido linguístico, como valor de verdade, expande-se como uso convencional das palavras.

Daí decorrem todas as consequências da substituição do *lógico* pelo *vital*: as convenções de uso passam a permear os próprios valores de verdade dos enunciados com conteúdo cognitivo, assim como permearão os valores dos enunciados éticos e estéticos que, à sua maneira, ganharão conteúdo cognitivo. Consequentemente, uma larga porta é aberta ao solipsismo axiológico do *Tractatus*, apontando para uma nova forma de consenso que irá abrigar o antigo consenso lógico, agora modificado em sua própria natureza: consenso que poderíamos caracterizar como *intersubjetivo e gramatical*.

Todavia, Wittgenstein persiste na recusa em elaborar um sistema de teses sobre Ética e Estética, assim como sobre Epistemologia. Se o *Tractatus* era a escada necessária que garantia, por um lado, o consenso lógico a respeito das condições do conhecimento, ainda que devesse ser descartada após seu uso, essa mesma escada condenava, por outro lado, a Ética e a Estética ao solipsismo solitário. Em ambos os casos, ficava interdita a construção de teses. As razões eram, no entanto, bem diferentes. No caso da Epistemologia, tratava-se da impossibilidade formal em exprimir a própria forma expressiva, sendo possível apenas exibi-la em uma ideografia. No caso dos valores, tratava-se de sua expressão lingüística não possuir qualquer forma que pudesse ser exibida em uma notação — a qual deveria prescindir de articulação lógica —, uma vez que a vivência de valores, contrariamente ao pensamento de fatos, não se articula logicamente. Embora igualmente inefáveis, forma lógica e vivência de valores, a primeira tem vínculo direto com as expressões simbólicas, enquanto a segunda tem vínculo apenas com o sujeito solipsista. Assim, se o consenso lógico podia ser estabelecido mesmo

em seu caso-limite, através da ideografia, pela forma logicamente articulada das expressões, não havia qualquer consenso quanto aos valores, o que levava o *Tractatus* ao mais rigoroso relativismo ético e estético. Eis duas perspectivas distintas e complementares para a abordagem do inefável, impossibilitando, igualmente, a formulação de teses a seu respeito: a forma da objetividade e a vivência de valores.

Como compreender, então, que mesmo após a substituição dos critérios para o sentido, da forma lógica por formas de vida, permaneça a mesma ideia de que são ilegítimos os sistemas de teses a respeito de Epistemologia, Ética e Estética — isto é, de que a filosofia permanece sendo apenas crítica da linguagem — se, finalmente, abriu-se uma porta para um certo tipo de acordo consensual que engloba os dois domínios? De que maneira poderiam ser resguardadas do relativismo a Ética e a Estética, ainda que pudesse sê-la a Epistemologia?

No que segue, concentraremos a atenção na mudança, em Wittgenstein, de concepção sobre a natureza dos enunciados éticos, e, conjuntamente, na própria atitude ética e pessoal assumida face ao seu trabalho filosófico e às circunstâncias sociais de sua época. Convém não esquecer, todavia, que, para ele, a Ética é a parte mais importante da Estética (Wittgenstein 1971), e o que for dito da primeira será legítimo dizer também da segunda — principalmente pela oposição dessas duas áreas com as áreas científicas do conhecimento.

1. Em direção a uma intersubjetividade gramatical

Solipsismo transcendental

Uma boa maneira de se abordar o solipsismo ético no *Tractatus* seria considerar a noção de *transcendental* aí apresentada. São transcendentais a Lógica, assim como a Ética e a Estética (6.13, 6.421), e, correlativamente, também o são os respectivos sujeitos. Vemos despontar, aqui, dois aspectos complementares da noção de transcendental, que correspondem à concepção de *limite* sugerida no *Tractatus*, já em seu Prefácio: o limite apresenta duas faces, uma interna e outra externa. A tarefa do livro seria, então, a de traçar o limite da linguagem a partir do seu interior, e não do exterior, sem o auxílio do simbolismo linguístico.

Assim, a função transcendental da lógica é exercida no interior da linguagem por um sujeito desprovido de propriedades empíricas, bem como desprovido, também, da propriedade anímica da simplicidade — contrariamente à concepção de sujeito em Russell. Trata-se de um sujeito que é formal e lógico, do mesmo modo que as proposições sig-

nificativas em sua articulação interna, a exemplo de “A pensa p”, cuja forma reduz-se a “‘p’ diz p” (5.542). O sujeito de representações, desejos e pensamentos é empírico; mas, ao exercer a atividade linguística expressiva desses conteúdos mentais, o sujeito surge como pensamento logicamente articulado, a saber, como produtor de regras sintáticas, ou lógicas, de projeção do signo proposicional — surge como produtor de pensamento do sentido (3.11).

É esse sujeito transcendental que encontra o limite do mundo através da face interna do limite da linguagem, e, mais precisamente, da única linguagem que compreende: a linguagem que exprime a necessidade lógica e a contingência dos fatos do mundo. Caracteriza-se assim, no *Tractatus*, o solipsismo lógico do sujeito transcendental, solipsismo muito diferente daquele da tradição filosófica: não se trata mais de um sujeito cuja impossibilidade de sair de si-próprio marca a posição solipsista que ocupa, mas de um sujeito sem limitações próprias nem uma linguagem própria — situações, em verdade, contingentes do sujeito empírico — e, contudo, inteiramente identificado ao limite da própria linguagem logicamente articulada, o que o torna, por consequência, idêntico ao mundo que pode ser expresso por essa mesma linguagem. Solipsismo e realismo encontram-se na forma lógica (5.64). Fica traçada, assim, a face interna do limite da linguagem e do mundo pela combinatória das formas da verdade e da falsidade, através da tautologia e da contradição.

Por outro lado, a função transcendental da Ética é exercida no exterior da linguagem por um sujeito igualmente desprovido de propriedades empíricas, mas também de propriedades lógico-formais. Dessa perspectiva, a face externa do limite do mundo não mais será fixa e completamente determinável, como é o caso da face interna, ou lógica, mas, ao contrário, estará sujeita às flutuações da alma transcendental do sujeito axiológico — o mundo dos felizes, diz o *Tractatus*, é diferente do mundo dos infelizes (6.43). Esse sujeito também é transcendental, porque estabelece limites ao mundo, mas, agora, como totalidade vivida (6.45). Por situar-se fora do mundo, o sujeito axiológico afasta-se da forma lógica e vivencia os fatos como totalidade através de sua vontade (6.43): querer o bem, o justo, o belo, sem ser capaz de interferir no desenrolar dos fatos. As dúvidas que tem a respeito da vida, as afirmações que faz em sua pseudolinguagem, não são verdadeiras nem falsas; simplesmente não são significativas, tampouco logicamente necessárias e, por consequência, não são contingentes. São afirmações que pretendem ser, contudo, absolutas e normativas, portadoras do sentido ético. Eis a pretensão condenada no *Tractatus*.

Tira-se, assim, uma lição ética para o sujeito axiológico, a saber, ele deve reconhecer que sua vontade é empírica, objeto de uma ciência

natural, talvez a Psicologia, e que a solução para o enigma da vida está em sua supressão (6.521). Mas, como suprimi-lo? Através do reconhecimento de que as dúvidas e questões que formula a nada correspondem no mundo e, portanto, não há dúvidas nem questões a serem formuladas por não haver respostas a elas. Ao retirar-se da linguagem significativa, o sujeito axiológico percebe, após longa meditação e dúvida — o sábio? (*id.*, *ibid.*) — que não há lugar para dúvidas e nem para enigmas na vida: a compreensão desse fato importante — que os valores não são logicamente articulados — deverá conduzi-lo ao silêncio no domínio ético.

Com isso atingimos a outra face do solipsismo lógico, seu equivalente simétrico e oposto. De fato, o solipsismo lógico garante ao sujeito transcendental a posse do mundo através da linguagem significativa, enquanto que o solipsismo axiológico apresenta um sujeito de quase tudo desprovido: não possui vontade, por não ser empírico, como também não possui competência para explorar qualquer face do limite do mundo, por ser desprovido de linguagem. Mas ele possui um conhecimento importante que o leva, justamente, ao exercício da ética como *tarefa* (*Aufgabe*) de vida: o sujeito axiológico sabe que *não pode* ter dúvidas a respeito da vida e dos valores, e que, por isso, *deve* calar-se. O sujeito empírico poderá, aqui, entrar em cena, mas fora da filosofia, procurando sua felicidade pessoal inspirado em bons exemplos de sabedoria, como, por exemplo, em Tolstoi, como o fez o jovem Ludwig, e tentar, ao mesmo tempo, servir de exemplo ético a outros indivíduos, participando, por exemplo, da reforma escolar em curso na Áustria, no início do século.

No domínio dos valores éticos, o *Tractatus* nos apresenta, pois, um resultado original, cujas sugestões mereceriam ser bem exploradas. Na qualidade de transcendental, a Ética elimina o que é tradicionalmente a sua questão central, a saber, os limites impostos ao sujeito pela alteridade; o outro só é um problema para o sujeito empírico, não para o transcendental, pois, nesse último nível, o sujeito ético é o modelo da felicidade assim como da infelicidade para o sujeito empírico, da mesma maneira que a tautologia e a contradição são os modelos para a linguagem significativa. Assim como essas duas formas linguísticas-limite são desprovidas de sentido (*sinnlos*), fornecendo apenas os limites internos da linguagem, o sujeito ético, no *Tractatus*, não é feliz nem infeliz, fornecendo apenas os limites externos da Ética. Daí o solipsismo ético transcendental que conduz ao individualismo moral empírico marcado, todavia, pela experiência filosófica — a escada que deve ser descartada após o uso: o individualismo consciente de seus limites empíricos, na ausência de fundamentos absolutos para a ação, a qual, e por isso mesmo, será muito mais difícil de balizar e orientar como tarefa para uma vida.

A Conferência sobre Ética

No texto da *Conferência sobre Ética*, de 29, ainda sob o domínio do *Tractatus*, Wittgenstein já ensaia um passo além ao *descrever* enunciados éticos e ao *compará-los* a enunciados empíricos, enunciados comportando a palavra cujo sentido trata-se de esclarecer contextualmente. Os enunciados éticos são, então, qualificados de *analógicos*, relativamente aos empíricos, e continuam, como no *Tractatus*, desprovidos de sentido, isto é, de qualquer referencial mundano; são analogias que se apoiam em enunciados significativos. Dessa descrição comparativa surge a nova ideia de que os enunciados éticos analógicos são aplicados com pretensão de validade absoluta e incondicional, contrariamente aos enunciados empíricos que, como no *Tractatus*, são sempre aplicados com validade relativa aos valores de verdade. Acentua-se, aqui, a ideia de *uso* como aspecto esclarecedor do sentido: o uso analógico e absoluto, e o uso empírico e relativo.

Em consequência surge, também, outra ideia nova: ao comparar enunciados, Wittgenstein percebe que o uso analógico é construído a partir de outras comparações feitas entre objetos e situações diversos; percebe que dessas comparações surge uma nova ligação de *sentido*, uma semelhança ou analogia — o que será, posteriormente, denominado *aspecto* (*ein Aspekt*). Enfim, Wittgenstein começa a perceber a importância das comparações ou, como dirá mais tarde, das *técnicas* de comparação, para o estabelecimento de novas ligações de sentido. Ao mesmo tempo, percebe a possibilidade de haver ligações de sentido cuja natureza difere daquelas estabelecidas no *Tractatus*, mas que merecem ser esclarecidas para que se possa chegar a uma compreensão adequada das diferentes formas lógicas dos fenômenos de nossa experiência. Esta última ideia está ligada, aliás, ao malogrado projeto de uma *linguagem* fenomenológica para a descrição das formas lógicas, projeto esboçado no final da década de 20 e tão logo abandonado, assim como ao projeto de uma *filosofia* fenomenológica como interpretação e esclarecimento dos dados imediatos da percepção, que não é completamente abandonado, mas bastante modificado ao abrir mão do anterior, ao qual estava intimamente ligado (Moreno 1995).

Começa a ser esboçado, pois, em 29, o que virá a ser o fundamento *linguístico* e *pragmático* dos enunciados éticos: o *uso* (*Gebrauch*) das palavras em situações de sua *aplicação* (*Anwendung/Verwendung*). No texto da *Conferência*, contudo, a analogia ainda é considerada como desprovida de sentido (*sinnlos*) por faltar-lhe a referência, isto é, a possibilidade de um valor de verdade, assim como, e mais profundamente, a analogia ainda conserva o caráter absurdo (*unsinnig*) das expressões linguísticas que não são logicamente articuladas.

O paradigma

O passo seguinte será dado durante esse mesmo período de fértil reflexão, entre 29 e 30, com a introdução do conceito de *paradigma*. O conceito surge como solução para os impasses que, segundo Wittgenstein, a ideia de linguagem fenomenológica irremediavelmente encontra face à expressão do campo visual (Salles 2000; 1999, I, § 3). Ao dar-se conta de que a legítima preocupação filosófica — qualificada, então, de fenomenológica e da qual o próprio Wittgenstein partilha — em apreender o dado imediato, simples e sem qualidades, anterior e imune a qualquer forma de predicação, que corresponderia à própria forma lógica do fenômeno percebido, ao dar-se conta de que tal preocupação deve prescindir de uma linguagem supostamente apropriada para essa finalidade, uma linguagem fenomenológica ou “primária” (Waismann 1973, pp. 40–1), Wittgenstein vê-se ante a seguinte dificuldade: de que maneira prosseguir a análise filosófica de questões fenomenológicas legítimas, se a ideia de um simbolismo linguístico primário revelou-se contraditória? E duplamente contraditória: de um lado, por não ser capaz de produzir senão enunciados hipotéticos a partir da *vagueza* do campo visual — quando deveria produzir apenas enunciados descritivos e jamais hipotéticos — e, de outro lado, por conduzir-nos para fora do próprio simbolismo linguístico, na tentativa de exprimir não mais hipoteticamente o inexprimível presente da percepção através de sons inarticulados sem qualquer ligação com o resto da linguagem (Waismann 1997, cap. 4). Sem mais poder contar com uma linguagem fenomenológica, como analisar filosoficamente as questões fenomenológicas que permanecem intactas?

O conceito de *paradigma* é introduzido no contexto preciso da dificuldade em exprimir o dado imediato e simples da percepção, mas tem repercussões também no campo dos enunciados éticos e estéticos. De fato, para solucionar a dificuldade, é preciso incorporar o dado simples fenomenológico à linguagem, evitando, assim, tanto a produção de enunciados hipotéticos quanto todo tipo de experiência pré-simbólica e extralinguística. Eis a função do paradigma, ao apresentar três características essenciais: não corresponde a qualquer conteúdo metafísico ou supra-sensível, pelo contrário, o paradigma é um dos instrumentos da linguagem, um seu “meio de apresentação” (Wittgenstein 1968, § 50); não é um dado da experiência que *a posteriori* determinaria o sentido, pelo contrário, o paradigma é norma *a priori*; finalmente, não é um conteúdo que possa ser necessariamente objeto de conhecimento sensível, pelo contrário, sendo uma convenção normativa, é condição para o conhecimento dos conteúdos que permite organizar. Exemplos

de paradigmas são inúmeros: todos os conteúdos de experiência aplicados como regras linguísticas normativas para o uso de palavras e conceitos. Assim o são, por exemplo, os modelos-padrão em geral, para cores, formas, unidades de medida, e mesmo os modelos-padrão para conteúdos supostamente existentes, tais como estados mentais, objetos empíricos aos quais não podemos ter acesso, entidades formais, lógicas ou matemáticas, etc. Não é mais o modelo referencial/agostiniano do *Tractatus* que regula o sentido, mas, sim, rotinas de ação, hábitos linguísticos, convenções sociais ou, como diz Wittgenstein, a *praxis* da linguagem.

No início dos anos 30, Wittgenstein já possui duas ideias fundamentais para sua futura reflexão gramatical: primeira, a importância das comparações analógicas e contextuais entre as diversas aplicações das palavras, tendo por finalidade o esclarecimento de ligações de sentido excluídas do universo do *Tractatus*, e, segunda, o conceito de paradigma como elo entre a linguagem e o domínio de conteúdos extralinguísticos em geral. A concepção que serve como pano de fundo unificador das duas ideias é a de “*praxis* da linguagem”, como processo de produção do sentido. Assim como as comparações entre aplicações de palavras, os paradigmas também são técnicas que envolvem a linguagem com as mais diversas ações — tais como gestos ostensivos, apresentação de tabelas associando cores a números e/ou a palavras, ou vice-versa, repetição de palavras associada a gestos, ou alfinetadas no braço de outra pessoa para estimular associações entre sensações doloridas e palavras, etc. A *praxis* da linguagem permite mostrar, claramente, por exemplo, que o uso nominal das palavras é apenas um dos possíveis usos para os nomes e não depende, contrariamente ao que afirma o *Tractatus*, de uma referência que o nome lógico viria a substituir, a saber, o objeto lógico, o logicamente simples. Não mais estando, pois, vinculados à referência, os paradigmas vinculam-se às ações diversas envolvidas com a linguagem, e, conseqüentemente, por ela envolvidas; os paradigmas são uma das técnicas pragmáticas, um dos casos de uso da linguagem entre outros. Qual é a relação, então, entre as técnicas paradigmáticas e as de comparação analógica e contextual?

Os usos empírico e analógico

O conceito de paradigma soluciona as dificuldades que Wittgenstein encontrara para o esclarecimento da natureza essencialmente pré-predicativa dos dados imediatos da percepção e para sua expressão linguística — problema legitimamente fenomenológico que acompanhará suas preocupações até o final da vida. Nesse nível de elaboração do sentido,

estão em jogo, como técnica elementar da prática linguística, regras para a aplicação apenas de *palavras*; ainda não temos *conceitos*. Estes surgirão somente em seguida, como resultado das diversas aplicações das palavras, marcadas diretamente pelo paradigma — os nomes lógicos do *Tractatus* — às diferentes situações ainda reguladas pelo paradigma. O resultado será a *predicação*, realizada através desse novo instrumento linguístico que é o conceito. Wittgenstein percebe, prontamente, que a mesma função paradigmática pode também ser exercida por enunciados, isto é, por instrumentos linguísticos que comportam conceitos. E por enunciados de um tipo especial, a saber, que dizem o que é o objeto predicando-lhe propriedades consideradas essenciais ou, pelo menos, propriedades que não aceitaríamos desvincular do objeto. Por exemplo, que o branco seja mais claro do que o preto, que sensações sejam privadas, que a palavra “mesa” possua quatro letras, que a soma de 2 e 2 tenha 4 como resultado etc., são enunciados descritivos de propriedades que a experiência parece ser incapaz de falsear ou, pelo menos, como diz Wittgenstein, cujo contrário não seríamos capazes de imaginar. Tais enunciados exercem, igualmente, a função paradigmática, não mais no nível fenomenológico elementar, pré-predicativo, mas já no nível predicativo: são paradigmas, agora, do próprio ser dos objetos com todas as suas propriedades essenciais, ou consideradas como tais.

Ora, a partir dos paradigmas predicativos, expressos por enunciados que Wittgenstein qualifica de *gramaticais*, dois tipos de usos se apresentam. Um uso descritivo, correspondendo a enunciados descritivos de propriedades empíricas de objetos — as proposições significativas, verdadeiras ou falsas do *Tractatus* —, e um uso analógico, correspondendo à indicação ou sugestão de semelhanças entre objetos. Por exemplo, a partir do conceito de *mesa*, cuja definição nos é conhecida, podemos afirmar que: “Esta mesa possui tais propriedades físicas”, como também que: “Esta mesa é como uma poltrona”. No primeiro caso, segundo Wittgenstein, as ligações entre o conceito e as propriedades descritas são externas, empíricas ou, ainda, causais, enquanto que, no segundo caso, as ligações são internas, analógicas ou, ainda, de sentido. Um outro exemplo esclarecedor do que Wittgenstein pretende indicar é o das relações entre uma foto e um desenho com seus respectivos modelos: no primeiro caso, seriam causais, por ser a foto uma reprodução ponto a ponto, enquanto que, no segundo caso, seriam analógicas ou de sentido, por ser o desenho uma esquematização estilizada do modelo, através de traços significativos. No primeiro caso, estaria em jogo a transposição da multiplicidade interna do modelo, enquanto que, no segundo caso,

estaria em jogo a evocação de semelhanças através de um sistema cuja multiplicidade é diferente daquela do modelo.

As relações analógicas independem da existência de propriedades do objeto com que são comparados outros objetos, uma vez que as semelhanças podem ser *transferidas* de objetos e sugeridas para serem aplicadas ao objeto de comparação. Seria possível, por exemplo, sugerir a seguinte comparação: “Esta mesa é como um elefante”, e a analogia poderá ser compreendida e aceita, como também não aceita e nem sequer compreendida. As ligações analógicas dependem, segundo Wittgenstein, de comparações mais ou menos habituais que fazemos entre objetos, assim como sua aceitação ou recusa, por parte do interlocutor, dependem do grau de familiaridade que para ele possam ter. As semelhanças não são, pois, relações previamente existentes entre os objetos comparados e nem independentes das técnicas de comparação, relações que estariam fundando as analogias de fora da linguagem; pelo contrário, é a prática linguística, fazendo emergir semelhanças, sugerindo-as e, mesmo, inventando-as, fundando as ligações analógicas. A percepção e a admissão de semelhanças dependem não apenas do hábito de comparar objetos e situações, do conhecimento das técnicas que são desenvolvidas para essa finalidade como, também, da *vontade* de realizar certas comparações (Wittgenstein 1968, II, p. 213). É assim que semelhanças antes não notadas podem emergir e ganhar força persuasiva, assim como serem recusadas ou sequer notadas.

Eis outra função importante dos paradigmas: inaugurar um novo ponto de vista a respeito de uma situação que venha a nos chamar a atenção para um aspecto até então encoberto por nossos hábitos conceituais e perceptivos, aspecto a respeito da situação que escapara à própria imaginação. A psicanálise de Freud é um bom exemplo, segundo Wittgenstein, de introdução de novo paradigma no estudo dos fenômenos psíquicos, um novo “sistema de referência”, um novo “modo de representação” dos objetos da experiência, através dos conceitos de *inconsciente* e *cena primordial*, da mesma maneira que o método proposto por Spengler para analisar a história das sociedades humanas, através de múltiplas comparações e não de análises isoladas de eventos históricos circunscritos — apesar, está claro, das críticas que endereça aos dois autores por terem erigido como norma definitiva para os fatos o ponto de vista que inauguraram para organizar esses fatos. Daí a preocupação do próprio Wittgenstein em não incorrer nesse mesmo dogmatismo ao prevenir-nos, desde o início das *Investigações*, que seus jogos de linguagem são apenas objetos de comparação criados para lançar novas perspectivas sobre as situações conhecidas, e não normas às quais devessem elas adequar-se (§ 130). É que Wittgenstein pretende estar, também, inaugurando um

novo paradigma em filosofia, a saber, uma prática terapêutica do pensamento conceitual, através de ligações analógicas entre diferentes situações, lançando novos pontos de vista e sugerindo novas semelhanças a partir da situação que gera confusões conceituais. É o mesmo procedimento analógico que está na base da prática filosófica terapêutica, apenas consciente de sua natureza analógica e sem mais a ilusão de preservar a multiplicidade lógica interna da situação analisada — ideal cientificista que levou Freud e Spengler ao dogmatismo, por impedir-lhes reconhecer a natureza analógica do ponto de vista que inauguraram.

Uma das maiores dificuldades que encontra Wittgenstein ao assumir seu novo “modo de representação” em filosofia é evitar o dogmatismo que muito facilmente pode vir em assalto. É que cada “modo de representação” possui a força normativa do paradigma, tanto daquele, elementar, que permite esclarecer as dificuldades fenomenológicas da percepção, quanto do que se exprime através de enunciados gramaticais dizendo o que existe. Dessa força é que a terapia filosófica deve escapar, usando-a, contudo, a seu favor: diagnosticar o princípio do dogmatismo para poder relativizá-lo, mostrando que a *norma* é apenas uma convenção construída no interior da linguagem e através de sua prática.

As técnicas dos paradigmas, cada uma à sua maneira e nos diferentes níveis de sua aplicação, são, pois, uma preparação para os usos descritivo e analógico dos enunciados ou, em outros termos, são preparações para a construção do *sentido* de nossa experiência que será, em seguida, tratado de maneiras diferentes pelos diversos enunciados da linguagem. Não apenas o uso analógico — ou, ainda, secundário, como diz Wittgenstein (Wittgenstein 1968, II, § 282, p. 216) — como também o uso descritivo — as proposições verifuncionais — possuem o mesmo fundamento *convencional* que são os paradigmas: instrumentos linguísticos, e não supra-sensíveis, instrumentos não determinados pela experiência, permitindo, pelo contrário, organizá-la *a priori*, e que, apesar de serem colhidos na própria experiência, não possuem propriedades passíveis de conhecimento sensível, uma vez que definem as propriedades que introduzem. A partir, por exemplo, de um paradigma de cor para o vermelho, serão elaboradas descrições empíricas de objetos e situações avermelhadas — segundo a luminosidade, a transparência ou a pigmentação, etc. A partir de um paradigma do espectro das cores e da posição destas no espectro, serão descritos objetos e situações coloridos, como também calculadas as relações possíveis e as impossíveis entre cores (Salles 1999, II, § 1). Em outros termos, serão construídas descrições empíricas e estabelecidos os modos de comparação permitidos entre cores. Uma amostra de vermelho, tomada como paradigma, é um instrumento da linguagem, uma regra para a aplicação da respectiva

palavra e, em seguida, de enunciados descritivos, que permite organizar *a priori* a experiência em objetos e situações avermelhados, e que não possui qualquer propriedade colorida que pudesse ser sensivelmente conhecida, justamente porque introduz um primeiro critério para que uma determinada cor possa ser *identificada* através da aplicação da linguagem. É o simples fenomenológico da percepção, que não pode ser descrito por uma linguagem primária com mesma multiplicidade lógica. O mesmo ocorre com os espectros de cores, ao fixá-las no interior do espaço geométrico de cada espectro como paradigmas de suas próprias relações recíprocas.

As descrições e analogias possuem, então, esse mesmo solo comum que é a prática da linguagem, construindo convenções para operarem como paradigmas. Não somente o campo das legítimas descrições como o das legítimas e possíveis comparações analógicas são, igualmente, estabelecidos pelos paradigmas que excluem tudo o que deve ser considerado ilegítimo e mesmo impossível, impensável ou absurdo. E, reciprocamente, um novo paradigma, ao introduzir um modo de representação original, sugere novas maneiras de comparar objetos e situações, maneiras não previstas nos paradigmas anteriores, facilitando a exploração de semelhanças ainda não exploradas e, consequentemente, facilitando a aceitação, por parte de nossa vontade, dessas sendas inexploradas — por exemplo, comparar cores e números ou cores e sons, ou sons e odores, etc., e não somente cores e objetos extensos. O uso descritivo, ou primário, está tão bem fundado — ou tão mal fundado, como diria o positivista lógico, se aceitasse o argumento de Wittgenstein — quanto o uso analógico, ou secundário, dos enunciados, pois a analogia fixada como norma é o fundamento da descrição, e ambas são a expressão de regras convencionadas em jogos de linguagem.

1.5 Critérios para seguir uma regra

Uma vez abandonada a concepção exclusivista do *Tractatus*, segundo a qual a referência é o critério único para o sentido das proposições através de seus valores de verdade, o uso analógico deixa de ser considerado como desprovido de sentido e absurdo, e o uso descritivo passa a ser considerado como apenas um dos casos de uso significativo da linguagem. Particularmente, no caso dos valores éticos e estéticos, a ausência de referência a fatos logicamente articulados é substituída, como salientamos anteriormente, pelas convenções construídas através da prática da linguagem.

Ora, essas convenções são expressas por meio de proposições gramaticais contendo conceitos como os de *justiça*, *bondade*, *beleza*, etc., as quais enunciam os critérios para selecionar proposições empíricas que descrevem situações, factuais ou imaginadas, julgadas segundo os respectivos valores, critérios para admitir e excluir tais proposições do campo de legitimidade conceitual assim instituído. Os limites exclusivamente formais representados pela tautologia e pela contradição serão, agora, enriquecidos, senão substituídos, por limites pragmaticamente constituídos. É assim que poderíamos interpretar, sob a inspiração de Wittgenstein, os imperativos morais categóricos de Kant e, mesmo, a forma geral e supostamente universal de tais imperativos: são proposições gramaticais estimuladas por nossa convicção sobre as normas de sentido com que organizamos o comportamento ético.

Nesse ponto, surge a questão de explicar como são incorporadas as normas gramaticais de maneira a engajarem nossa convicção e certeza. A resposta de Wittgenstein é simples e direta: pela inserção, ou imersão, nos jogos de linguagem e nas formas de vida, e não pelo aprendizado de regras. Imersão em conjuntos de ações e hábitos, como em um adestramento, que nos faz agir convenientemente em determinadas situações sem que sejamos capazes de descrever as regras que supostamente seguimos — assim como primeiro aprendemos a falar nossa língua materna para depois aprender sua gramática. Aprendemos a agir agindo, e não pensando sobre as regras da ação — assim como, podemos acrescentar, aprendemos a pensar instituindo normas de sentido e pensando no interior de seus limites, mas sem nos deixar guiar pelas normas.

Como saber, todavia, se um comportamento pertence ao jogo de linguagem, e como saber se o indivíduo aprendeu corretamente o movimento do jogo? Serão similares as respostas de Wittgenstein: é o *contexto institucional* do jogo que permitirá decidir se o comportamento é ou não significativo, assim como é o *contexto institucional* de ações consideradas legítimas no jogo que permitirá decidir se o indivíduo aprendeu ou não a regra — assim como em um quadro representando dois jogadores de xadrez, os jogadores estão realmente jogando uma partida de xadrez e não apenas imitando, contrariamente ao caso em que podemos testar seu comportamento efetivo (cf. Wittgenstein 1968, § 200). Diremos que a regra foi seguida, isto é, compreendida e aplicada, se a ação do indivíduo corresponder às expectativas geradas no contexto do jogo: se for capaz, por exemplo, de responder a perguntas, se for capaz de prosseguir a ação, se for capaz de solucionar dificuldades e, ainda, de formular questões e dúvidas; tudo isso de maneira considerada pertinente com relação ao contexto do jogo. Se o indivíduo agir naturalmente em tais situações, conforme o esperado, pode-se afirmar que “seguiu a regra”,

estando, pois, inserido no jogo de linguagem e na particular forma de vida em questão — embora não seja capaz de formular as regras que conferem significado à sua própria ação no jogo. Eis o primeiro passo para que o indivíduo venha a partilhar a mesma convicção a respeito das proposições gramaticais, a mesma imagem de mundo (*Weltbild*), com outros indivíduos que estarão jogando o mesmo jogo e vivendo a mesma forma de vida. Em outros termos, partilha-se o mesmo conjunto de proposições que estabelecem os limites para o sentido e excluem o que será considerado como desprovido de sentido e absurdo.

Ao partilhar o mesmo conjunto de paradigmas, o indivíduo não estará simplesmente assumindo um acordo entre opiniões, mas entre convicções a respeito do que é admitido com *certeza*: estamos convictos de que o branco é mais claro do que o preto, de que o todo é maior do que suas partes, de que sensações são privadas, de que $2 + 2 = 4$, de que a palavra “mesa” possui quatro letras, de que nunca fui à lua, de que meu nome é X, de que não estou sentindo dores, etc. Partilhar os mesmos paradigmas significa assumir a mesma maneira de falar e de pensar os conteúdos de experiência, atribuindo-lhes os mesmos significados no interior do jogo, partilhar a mesma gramática conceitual, isto é, as mesmas regras que aplicamos ao combinar conceitos. A tarefa filosófica a que se propõe Wittgenstein, após o *Tractatus*, é a de descrever tais regras a partir dos usos que fazemos das palavras e dos conceitos. Trata-se, pois, de uma descrição *a posteriori* dos resultados da prática linguística, jamais de uma especulação *a priori* — apesar dos experimentos de pensamento, constantemente propostos a título de objetos de comparação, que abrem margem a errôneas interpretações do método terapêutico.

1.6 Enigmas filosóficos da certeza

É no nível paradigmático, constituído pelas proposições gramaticais, que surgem as dificuldades filosóficas, justamente onde o filósofo terapeuta sente-se à vontade: à beira do caos conceitual (Moreno 1998). Assim é, por exemplo, no jogo de linguagem da ética, quando são levantadas questões a respeito do significado preciso das ações morais: qual é o fundamento que permite distinguir entre ações voluntárias e involuntárias?; que motor é esse que guia as ações? Na busca de tal fundamento, são construídos sistemas de teses filosóficas a respeito de disposições específicas e características da consciência: a *vontade*. Algo, seguramente, distinto e irreduzível a outras disposições mentais — tais como expectativas, esperanças, desejos, sensações, etc. —, meramente psicológicas.

Wittgenstein combate essa atitude filosófica generalizada, e acentuada pela aplicação inadvertida do modelo referencial, acirrando o caos conceitual a que conduzem as respostas àquelas indagações, para, finalmente, mostrar que todas as dificuldades podem ser remetidas aos usos da linguagem e, com isso, dissolvidas. Assim, o caráter voluntário de uma ação manifesta-se através do *contexto institucional* em que têm sentido as expressões linguísticas de ações voluntárias: uma ação será considerada voluntária se for acompanhada de gestos característicos de assentimento ou recusa, de expressões linguísticas tais como ordens que pressupõem a presença de uma “vontade” a ser vencida, por exemplo, “venha aqui!” etc., mas não de ordens que não a pressuponham, por exemplo, “faça bater seu coração”, “sinta agora uma dor nos dentes” etc. (Wittgenstein 1967a, 593–4 e ss.). Os mesmos testes contextuais — de perguntas, respostas, ações e reações no interior de jogos de linguagem — permitirão formular regras das gramáticas regionais que estamos jogando ao formular questões filosoficamente confusas; confusas ao suporem a existência de fundamentos exteriores aos contextos linguísticos. Todavia, é preciso não esquecer que, embora confusas, as formulações das questões e suas respostas, segundo Wittgenstein, persistem às legítimas questões filosóficas a respeito do sentido.

A terapia mostra que o sentido *voluntário* de uma ação será reconhecido pelo contexto institucional do jogo de linguagem de expressões para estados mentais, expressões aplicadas pelos indivíduos que introjetaram o conjunto de proposições gramaticais do jogo. A nada nos levaria a busca filosófica de um suposto fundamento extralinguístico, característico dos atos voluntários, fosse ele de natureza mental ou não, a não ser a novas e reiteráveis dificuldades sem solução. Reconheço minha própria ação como sendo voluntária, não por sentir um estado mental característico que precede ou acompanha a ação, nem por reconhecer a presença de uma entidade abstrata característica determinando o caráter voluntário da ação, mas, simplesmente, porque, ao agir, *comporto-me* segundo as regras do jogo de linguagem em que é aplicado o *conceito* de vontade — regras que só venho a formular a partir da minuciosa descrição das aplicações que fazemos e das que não faríamos do conceito, em diferentes situações. Ao realizar essa experiência descritiva — procurando não pensar (Wittgenstein 1968, § 66) —, veremos que as questões filosóficas são como rodas soltas a girar sem o resto do mecanismo, isto é, sua formulação não leva em conta a gramática que usamos ao falarmos da vontade, como se essa gramática não bastasse para compreendermos do que estamos falando, pois estaria faltando, ainda, um fundamento, aquele porto seguro que, segundo a gramática do modelo referencial, *deve* existir.

tir. À exclusividade de uma única gramática, seu dogmatismo, será substituída a diversidade gramatical dos usos das palavras e dos conceitos.

As proposições gramaticais concentram nossas certezas, e é justamente aí que a terapia colhe sua matéria-prima para o tratamento, a saber, as confusões conceituais a que nos conduz a concepção filosófica do fundamento da certeza como algo de extralinguístico e autônomo. A natureza paradigmática dessas proposições permitirá, segundo Wittgenstein, compreender adequadamente os legítimos problemas fenomenológicos, sem mais lançar mão de uma ilusória linguagem fenomenológica, ao estabelecer o vínculo interno entre linguagem e mundo, e tornar os conteúdos extralinguísticos parte integrante da linguagem. Com isso, ficará claro o processo linguístico operando sobre conteúdos para torná-los normas *a priori* na organização desses mesmos conteúdos. Altera-se, assim, o panorama proposicional do *Tractatus*, uma vez que as proposições passam a ter o mesmo valor relativamente a seus fundamentos. O critério referencial, com os consequentes valores de verdade que tornam significativas as expressões da linguagem, passa a ter como fundamento conjuntos de práticas linguísticas, da mesma maneira que os critérios axiológicos para as expressões linguísticas sobre conteúdos éticos e estéticos. Ética e Estética são campos semânticos, dentre outros, da gramática.

É assim que surge a inevitável questão sobre o consenso a respeito dos valores.

1.7 Valores e consenso

Uma vez que a prática linguística, diferentemente expressa nas diversas formas de vida, é a medida comum para o fundamento de todas as proposições que as tornam equivalentes, então, o consenso em torno da verdade empírica e da necessidade lógica será também de mesma natureza e equivalente, quanto a seus fundamentos, ao consenso em torno dos valores em geral. Será sempre um consenso *gramatical*.

De fato, a verdade empírica das proposições descritivas está sujeita às regras de verificação das hipóteses, e essa é uma condição gramaticalmente estabelecida para o seu sentido. Ora, essa mesma condição pode ser modificada, por ser uma condição convencional, o que acarretaria mudanças na própria concepção de verdade. O mesmo ocorre no caso da necessidade lógica, que é função do uso que convencionalizamos fazer de certas proposições, a saber, um uso independente da experiência e da verificação de hipóteses. O próprio uso *a priori*, por exemplo, dos axiomas e das definições pode ser modificado e, segundo Wittgen-

stein, o que era *a priori* poderá vir a ser usado como empírico e também vice-versa (Wittgenstein 1976, §§ 96 e 167). Também nesse caso, não há fundamentos extraconvencionais e extralingüísticos para a necessidade, mas há, isto sim, a necessidade de se estabelecer novas definições que delimitem convencionalmente o campo do sentido para qualquer jogo de linguagem, tanto condições iniciais quanto os próprios lances do jogo, e que excluam outros lances como sendo sem sentido e absurdos.

Todavia, como salientamos anteriormente, o acordo ou consenso gramatical a respeito da verdade, da necessidade e, também, dos valores, não é, segundo Wittgenstein, um acordo de opiniões (*Meinungen*) (Wittgenstein 1968, § 242), acordo meramente empírico. Não é, por exemplo, um acordo em torno de uma convenção historicamente datada e assinada pelos concordantes que passariam, a partir de então, a agir segundo a convenção. Não é, tampouco, um acordo que dependesse de uma experiência privilegiada, imediata e, ao mesmo tempo, intersubjetiva de entidades abstratas, lógicas, significativas ou mentais. Não há, segundo Wittgenstein, uma experiência privilegiada — espontânea ou direcionada por um especial método filosófico ou psicológico — ou intuitiva de conteúdos significativos quaisquer que sejam, pois toda experiência desse tipo já é realizada através do próprio significado conceitual que se pretende colocar em suspenso. Wittgenstein fornece alguns exemplos: a vivência da significação do fluir do tempo, a do questionamento, a da leitura, a do ser guiado etc. são vivências passadas pelos conceitos de *tempo*, *porquê*, *ler*, *guiar* etc. (por exemplo, Wittgenstein 1968, §§ 156–66 e 176–7). É a significação conceitual que já orienta nossas vivências supostamente privilegiadas e imediatas das significações. Dizemos que nos lembramos ou esquecemos, que temos expectativas e intenções, mas não somos capazes de exibir qualquer experiência primordial que permita identificar as respectivas vivências ou intuições; é que, simplesmente, aplicamos nossos conceitos habituais — como quando afirmamos ver certas combinações entre cores e não podemos ver outras, ver certas analogias entre objetos mas não outras etc.; estamos aplicando nossos conceitos e realizando, com eles, as operações previstas e excluindo as não previstas e as inadmissíveis pelas respectivas gramáticas.

O consenso gramatical não é empírico, mas intersubjetivo, ao evocar nossa convicção e certeza respeito do que fazemos as proposições gramaticais, com força de paradigma, dizerem. De onde vem essa força? Vem do próprio uso de determinadas técnicas linguísticas, e de nossa imersão vital nessas técnicas: por exemplo, o gesto ostensivo, ao nomearmos objetos; as amostras-padrão, ao introduzirmos a aplicação de palavras; as tabelas, ao estabelecermos correlações diversas entre

seus elementos — palavras, objetos e números, para a contagem; as provas matemáticas, ao gerarmos proposições através de demonstrações; os estados mentais, ao ensinarmos palavras que venham a substituir as respectivas manifestações naturais e espontâneas, etc. São, todas, técnicas que introduzem ligações internas entre os conteúdos da experiência em geral e, em particular, a da objetividade, no interior das gramáticas regionais. Daí a força da função paradigmática, atribuída à linguagem e suas técnicas, sobre nossas certezas e convicções — mesma força, aliás, das *imagens* unilaterais através das quais interpretamos a significação da objetividade ao procurar seus fundamentos fora da prática linguística (Moreno 1993). Ao mesmo tempo força necessária aos paradigmas, para estabelecerem os limites do sentido, e força ilusória que leva ao dogmatismo filosófico — sendo o esclarecimento sobre a natureza gramatical da primeira o caminho trilhado por Wittgenstein para a terapia da segunda.

A dificuldade da cura mostra a força com que as imagens estão alojadas em nossa vontade, através da convicção e da certeza a respeito dos paradigmas: o consenso gramatical é intersubjetivo, por tratar-se de acordos sobre formas de vida, maneiras de falar, pensar, sentir e de agir em comunidade sobre o que existe e o que tem ou não sentido. É o consenso a respeito da essência da objetividade — das cores, da percepção, dos comportamentos, objetos, estados mentais, das entidades lógicas e matemáticas —, a respeito do sentido de nossa experiência em geral, e não, apenas, acordo de opiniões a partir de convenções sociais datadas. Um acordo sobre *formas de vida* significa que sua natureza é pragmática, pois, de fato, depende tanto da constância com que são verificados e satisfeitos os resultados das aplicações das normas, definições e provas, isto é, dos paradigmas, quanto do interesse que possam ter para nós — por exemplo, para medir o tempo, as superfícies, para adicionar e subtrair quantidades, para comparar objetos etc. Como diria Agostinho, sabemos intimamente o que é o tempo, temos uma concepção empírica de sua natureza — complementar a Wittgenstein — através da imagem de águas que fluem em uma única direção e sem retorno. A partir daí construímos instrumentos para medi-lo, e os resultados das medidas irão fixar, ou não, nossa concepção a respeito de sua essência, tornando-a pública e operacional; o interesse que nos despertarem esses resultados irá fixar a essência do tempo. Mas, se nos perguntarem o que é o tempo, tudo o que sabemos é reproduzir as técnicas para sua medida e os resultados, isto é, nada que satisfaça à pergunta filosófica a respeito dos fundamentos. Não é uma experiência subjetiva, ou ideal, que apreenderia, do exterior da linguagem, o fundamento autônomo da significação, mas sim a descrição dos usos que fazemos do conceito

ao operarmos com ele nossas técnicas linguísticas, nossas experiências empíricas ou, mesmo, as intuições ideais, enfim, e por exemplo, nossos experimentos kantianos de pensamento a respeito dos conteúdos formais da percepção, a intuição simbólica da forma lógica, como no *Tractatus*, a apreensão eidética husserliana etc.

Sendo os usos o fundamento da significação, a própria vontade passa a ser constituída gramaticalmente pelos usos do conceito de *vontade* no interior de jogos de linguagem, mas também, e principalmente, a própria vontade passa a acompanhar a constituição gramatical dos conceitos cujos usos voluntariamente fazemos. A gramática do conceito de *vontade* indica que a gramática dos conceitos penetra a própria vontade, levando à convicção e à certeza: a prática linguística engaja a vontade — eis uma afirmação gramatical, diria Wittgenstein. O mais claro critério de que o consenso é intersubjetivo, são as maiores dificuldades encontradas pela terapia residirem nas barreiras que a vontade opõe às novas perspectivas oferecidas, que venham a contrariar as certezas expressas pelos elementos da linguagem com função paradigmática. Ao não aceitarmos os novos aspectos sugeridos sobre o mesmo objeto ou sobre a mesma situação, aos quais aplicamos nossos conceitos familiares, é a vontade que nos reprime — assim nos diz a gramática do conceito de *vontade*. A terapia filosófica é uma luta contra as imagens que fixam nossa vontade gramatical, ou melhor, contra o consenso intersubjetivo que se torna dogmático ao procurar fundamentos extralingüísticos para o sentido da experiência.

Dessa forma, a terapia filosófica se situa plenamente no domínio da Ética, sem, todavia, pretender construir um sistema de teses a respeito, mas, exclusivamente, descrições dos usos das palavras e dos conceitos nesse domínio da experiência. A simples descrição de proposições com conteúdo ético deve bastar para o exercício de uma atitude ética, ao dissolver o dogmatismo filosófico em geral e, em particular, no domínio da Ética — uma vez que a gramática dos conceitos éticos será um antídoto contra o dogmatismo ético. A vida ética era concebida como uma *tarefa* (*Aufgabe*) no *Tractatus*, tarefa a ser realizada arduamente para atingir o silêncio filosófico. Com a terapia, a *tarefa* ética passa a ser a superação da vontade gramatical tornada dogmática; vontade que engajou-se, por exemplo, na aplicação exclusivista do modelo referencial da significação e colheu, com isso, todas as suas conseqüências, dentre as quais a concepção de *exatidão* como o ideal científico para a descrição de objetos e situações — ainda quando nada houver a ser exatamente descrito. Uma tal superação não conduz a qualquer posição positiva de teses éticas ou epistemológicas. Tarefa, pois, essencialmente negativa, que nada substitui ao que foi eliminado por dissolução, a saber, as formulações con-

fusas e os pressupostos dogmáticos — mas não os legítimos problemas filosóficos a respeito do sentido.

O consenso gramatical leva-nos à convicção e à certeza de que não faz sentido superpor categorias distintas, como sons, cores e odores, ou negar a identidade de um objeto consigo próprio ou, ainda, no campo ético, negar certas máximas que nos parecem ser universais ou universalizáveis. Ao apontar para a natureza gramatical das certezas intersubjetivas, Wittgenstein indica-nos que as convenções lingüísticas paradigmáticas são formas de vida, e não meras convenções empíricas que decidimos, ou não, seguir. Quando agimos e pensamos gramaticalmente, não o fazemos seguindo convenções sociais arbitrárias, que poderíamos escolher desprezar; pelo contrário, agimos e pensamos em conformidade com a própria essência — ainda que não percebamos que a essência é parte de nossa forma de vida e está expressa nos usos que fazemos da linguagem. No caso da linguagem, não seguimos meramente convenções sociais, mas afirmamos ou negamos o que pensamos, percebemos, sentimos e fazemos, e esse é o sentido de nossa experiência, sua própria essência. A própria liberdade está prevista na gramática, por exemplo, do conceito de vontade: está claro que não podemos evitar a dor que nos assola nem, tampouco, estimular uma dor que não sentimos — apenas sentimos ou não a dor involuntariamente; pelo contrário, podemos decidir voluntariamente matar ou não nossos próximos, parentes e amigos — e a liberdade parece ser, aqui, bem mais ampla, ainda que menor do que quando decidimos levantar ou não o próprio braço. Há graus diferentes de liberdade, entre o voluntário e o involuntário, previstos na gramática do conceito — assim como há diferentes graus de dor, entre a dor aguda e a crônica (Wittgenstein 1967a, § 472 e ss.), previstos em nossos conceitos. Não há, entretanto, nenhuma experiência extralingüística, mental ou ideal, que seja o fundamento da vontade, ou da dor, mas, apenas, as gramáticas dos conceitos. De fato, Wittgenstein leva-nos a imaginar usos diferentes para o conceito, por exemplo, em que estaria ausente o conceito de simulação de dor, de tal maneira que os indivíduos agiriam como se tivessem dor, em determinadas situações, assim como agem ao sentirem dor (Wittgenstein 1985, § 203 e ss.) — aplicando sempre ao comportamento de dor o conceito de ação involuntária (Wittgenstein 1968, § 611 e ss.; 1967a, § 593 e ss., etc.). Esse exemplo imaginário não deve surpreender-nos, pois está muito próximo ao uso que fazemos de certos conceitos da percepção, como, por exemplo, as cores: ainda que muito diferentes, afirmamos ser dorado a cor do elmo pintado no quadro e a cor do fragmento de ouro que temos à mão, isto é, afirmamos a identidade entre cores que sabemos serem diferentes; ou, inversamente, a mesma cor branca deste papel, se

encoberta por uma sombra, diremos ser mais escura do que a cor preta deste pedaço de grafite, quando iluminada por intenso fecho de luz — embora o branco seja sempre mais claro do que o preto. Não são, pois, experiências perceptivas especiais e nem entidades únicas, das quais se possa ter essas experiências, que fundam o significado conceitual, mas sim as gramáticas dos usos das palavras e dos conceitos que aplicamos para exprimi-las.

Ao agir, pensar, perceber e sentir, imersos nas formas de vida que são as convenções linguísticas, não estaremos, segundo Wittgenstein, sendo guiados por regras como que à distância — como o seríamos no caso de convenções empíricas. Nossa relação com os paradigmas não é externa ou causal, mas interna e constitutiva do sentido — seja ele ético, estético ou epistêmico. O contexto institucional das formas de vida não é um terceiro elemento mediador entre sentido e ação, mas é o fator que os unifica, tornando-os igualmente partes da linguagem. Daí estar a vontade inteiramente envolvida pela gramática, representando, por isso, a maior dificuldade que encontra a terapia filosófica ao combater as barreiras que se opõem a aplicações desconhecidas e inabituais de palavras e conceitos; não são barreiras levantadas pelo entendimento, mas pela vontade (Wittgenstein 1995, § 86).

Nesse sentido, o acordo gramatical é intersubjetivo, e toda intersubjetividade é gramatical: acordo a respeito do que afirmamos perceber, sentir, conhecer, pensar etc. Mais uma vez, vemos que o uso secundário, ou analógico/absoluto da *Conferência sobre Ética*, está tão bem fundado, ou tão mal fundado, quanto o uso primário ou relativo.

1.8 Relativismo gramatical

Mas, se assim for, meramente linguístico e convencional o fundamento dos paradigmas, parece que o consenso gramatical resolver-se-ia no mais absoluto relativismo, epistêmico e axiológico, dada a ausência de qualquer outro fundamento fixo e absoluto. Por serem regionais as gramáticas, e internos a elas os critérios normativos de identidade, poderia parecer que nada mais resta à atitude ética senão retrair-se para os consensos assim circunscritos e restritos às culturas de cada grupo de indivíduos. Talvez esse seja um passo além com relação ao solipsismo do *Tractatus*, mas ainda insatisfatório e, sobretudo, contrastante com a firme atitude ética pessoal do próprio Wittgenstein.

Tendo descartado o relativismo empírico do acordo entre opiniões, resta saber qual seria o sentido de um relativismo gramatical. Tentemos uma aproximação gradual desse relativismo. Se, partindo da seguinte

afirmação — a qual corresponderia, aos olhos de Wittgenstein, a uma proposição gramatical — “cada sistema possui seus próprios critérios de verdade, de eticidade e de beleza”, tirarmos a conclusão: a) o que é verdadeiro, bom e belo em um dado sistema terá invertidos os seus valores em outro sistema, e vice-versa — conclusão que seria uma proposição empírica passível de verificação —, então estaremos distantes, ainda, do relativismo gramatical. Se, da mesma afirmação anterior tirarmos a seguinte conclusão, menos forte: b) o que é verdadeiro, bom e belo em um dado sistema poderá ter invertidos os seus valores em outro sistema, mas não necessariamente, e vice-versa — conclusão expressa, igualmente, por uma proposição empírica —, teremos dado um pequeno passo na direção do relativismo gramatical. Finalmente, se tirarmos daquela mesma afirmação a seguinte conclusão: c) o que é verdadeiro, bom e belo em um dado sistema poderá ter ou não invertidos os seus valores em outro sistema, como ainda ser considerado impertinente ou sem sentido nesse sistema, e vice-versa — conclusão também passível de verificação empírica —, abordamos o sentido do relativismo gramatical.

Parece que chegamos, com isso, a uma concepção mais radicalmente relativista dos universais. Contudo, se for assim, sê-lo-á em um sentido preciso, mas inesperado. De fato, parece tratar-se de uma crítica radical à concepção do universal como entidade absoluta, crítica que tem conseqüências sobre o relativismo tal como expresso em (a) e (b), isto é, sobre a tese que afirma a equivalência entre todos os valores. É que a terapia filosófica mostra a natureza *relacional* dos universais construídos pela gramática. Em outros termos, a descrição dos usos mostra as diversas técnicas desenvolvidas para realizar comparações, sugerir analogias, organizando, assim, os conteúdos da experiência em dados imediatos, em objetos sensíveis, empíricos e mentais, ou abstratos, formais e matemáticos. A descrição dessa prática linguística multiforme mostra como são estabelecidos os critérios e as normas do sentido, aqueles elementos da linguagem com função paradigmática aos quais se atribui o estatuto de universais absolutos — como vimos, desde os dados elementares até as proposições *a priori*, axiomáticas, analíticas, as definições e, por vezes, as próprias certezas do senso comum. Qualquer que seja o conteúdo escolhido, a terapia filosófica mostra sua natureza pragmática e relacional, embora seja possível atribuir a ele o estatuto de universal absoluto no interior do jogo de linguagem em que opera. Será considerado como universal absoluto, porque é aplicado como norma para o sentido e sem qualquer poder descritivo; com a terapia filosófica, entretanto, não mais poderá encobrir sua natureza pragmático-relacional e, portanto, convencional.

Escapa-se, assim, do relativismo que tudo nivela, uma vez que as formas de vida, fundamento último e sem outro fundamento, não são equivalentes: será legítimo, para o filósofo terapeuta, valorizar, julgar e, mesmo, criticar os usos que são feitos dos paradigmas dos jogos de linguagem e sua aplicação nas relações sociais, quando esses usos e aplicações conduzirem ao dogmatismo das imagens, isto é, às interpretações unilaterais e limitadoras da significação, e à sua imposição aos indivíduos e à sociedade. E abordamos, assim, a questão de saber qual é a natureza desse ponto de vista que permitiria escapar ao relativismo, em seu sentido usual, passando por um relativismo gramatical para, a partir daí, julgar e criticar certos usos da linguagem. Estaria sendo, aqui, esboçado um caminho em direção ao consenso intersubjetivo universal?

2. Intersubjetividade universal e terapia

2.1 Uma atitude ética I

Do interior do relativismo gramatical, a terapia filosófica faz surgir uma atitude ética movida pelo que poderíamos caracterizar como sendo um antidogmatismo radical. Essa atitude não conduz, entretanto, como poderíamos esperar, a qualquer forma de ceticismo a respeito dos valores. De fato, ao revelar a natureza linguística e convencional dos valores e das teses em confronto, não afirma sua equivalência, mas, exclusivamente, sua relatividade, procurando evitar qualquer generalização. Mostra as boas razões do ceticismo, razões que o próprio cético não percebe. O antidogmatismo cético, pelo contrário, parte da constatação que são de igual força argumentativa os valores e teses submetidos ao confronto, e caminha para a conclusão que são equivalentes suas pretensões à verdade e ao fundamento. Por sua vez, o antidogmatismo terapêutico parte da constatação que as argumentações a favor dos valores e teses em confronto repousam sobre razões de natureza linguística e convencional, caminhando para a conclusão que as pretensões à verdade e ao fundamento repousam sobre a gramática da linguagem. Se, no primeiro caso, o cético suspende o juízo e fica em paz quanto às suas dúvidas anteriores, passando a viver segundo valores e teses do senso comum, segundo o hábito de sua comunidade, sem mais alentar a ânsia dogmática pelos fundamentos, o filósofo da gramática tira uma lição positiva da terapia: percebe claramente que as dificuldades filosóficas foram dissolvidas ao ser abandonado o ideal de fundamentação definitiva, autônoma e independente das convenções linguísticas. Percebe que as dificuldades persistem, entretanto, quando se pretende ainda, e sempre, conhecer mais

claramente os limites do sentido, daquilo que consideramos ser pensável e existir ao *dizermos* o que pensamos e o que existe, pois sempre o dizemos no interior e a partir de novas formas de vida, em outros jogos de linguagem. Suas preocupações e dúvidas persistem, mas, agora, em outro nível: não mais no de uma especulação sobre conteúdos absolutos, de *teorias da verdade*, mas no de uma sempre contínua e renovada *análise do sentido* atribuído aos conteúdos pensados e afirmados nos jogos de linguagem — jogos sempre em constante transformação.

Há, pois, pelo menos, duas maneiras de evitar-se o dogmatismo. Seja através do ceticismo, apontando para o fato de que os fundamentos e a verdade não foram até agora atingidos e, provavelmente, jamais o serão, pois são equivalentes os argumentos que os apresentam. Seja pela descrição gramatical, apontando para o fato de que os fundamentos apresentados assentam-se sobre convenções linguísticas, não sendo meros argumentos equivalentes a outros, mas sim a expressão dos *próprios fundamentos* ou, melhor, dos paradigmas próprios aos respectivos jogos. O cético vive no hábito do senso comum, com a nostalgia dos fundamentos; o terapeuta, curado desse ideal, vive com as dificuldades sempre renovadas de esclarecimento dos novos fundamentos. No primeiro caso, o dogmatismo é evitado pela ausência de bons fundamentos, enquanto que, no segundo, é condenado por razões éticas: qualquer generalização não mais seria atribuída a uma ingenuidade filosófica, tal como o faz o cético, mas a uma atitude eticamente condenável, a saber, generalizar o que sabemos ser o fruto de uma construção linguística culturalmente datada, mas que é apresentada como sendo a verdade absoluta, o fundamento definitivo. O filósofo terapeuta não pode acusar o dogmático de ser pouco perspicaz e, por isso, incorrer na generalização, ainda que coberto de boas intenções — contrariamente ao que faz o cético, a saber, o cético acusa o dogmático de ser ingênuo, ou pouco perspicaz, ainda que tenha boas intenções, acusação que o terapeuta não poderá fazer. A passagem pela terapia revela a natureza da verdade e dos fundamentos, e qualquer pretensão à generalização, nesse caso, não será ingenuidade ou falta de perspicácia, mas, no melhor dos casos, descuido para com as próprias imagens ou, então, vontade de dominação.

Qual seria, então, a atitude ética que preserva o terapeuta do dogmatismo? É uma atitude que resulta da terapia e deve estar ligada ao constante exercício da autoterapia, a saber, a disposição da *vontade* para deixar-se *persuadir* — o que é diferente, segundo Wittgenstein, de deixar-se *convencer*. Aparece, nesse ponto, um traço do estilo cético de Wittgenstein, mas que não deveria ser assimilado ao ceticismo doutrinário. Como opera, em geral, o estilo cético? A apresentação de razões

não basta para convencer, uma vez constatada sua equivalência argumentativa; daí, suspende-se o julgamento sobre as razões e passa-se a viver segundo o hábito, sem mais razões ou fundamentos definitivos. Aparentemente, é o mesmo percurso do filósofo terapeuta: não se deixa convencer pelas cadeias de razões, ao procurar esgotá-las apontando para seus limites finais, e, a partir daí, constata que continuamos agindo mesmo sem as razões ou fundamentos apresentados (Wittgenstein 1968, II, §§ 211, 212, 325 e 326, p. 215 etc.). A grande diferença entre as duas atitudes é a disposição da vontade obtida pela terapia: agir sem mais razões significa, para Wittgenstein, passar a agir sem as supostas razões ou fundamentos norteando a ação, mas, por ter sido *persuadido* a mudar a maneira de considerar as situações, introduzindo novas perspectivas, diferentes pontos de vista até então inexplorados, que poderão vir a substituir as antigas razões. Em outros termos, trata-se de deixar-se persuadir a mudar as próprias razões substituindo-as por outras, igualmente convencionais, para explorar novos aspectos das situações, instaurando, assim, novos sentidos para os conteúdos da experiência, novas maneiras de pensar e dizer o que existe. Serão vencidas as barreiras da vontade gramatical quando passarmos a pensar, ou mesmo a agir, *voluntariamente*, segundo uma nova gramática conceitual, sem qualquer constrangimento. Eis a nova *tarefa* para uma vida, após o *Tractatus*.

Fica claro que apenas a mudança na maneira de olhar não basta para mudar as próprias ações, pois estas estão mergulhadas em formas de vida: não estaremos dispostos a substituir nossos conceitos habituais sem que sejam substituídas, também, as técnicas a que se aplicam e de onde foram gerados. A disponibilidade da vontade à persuasão não conduz, e nem pretende conduzir, a mudanças nas ações cotidianas, mas à eliminação da atitude dogmática e dogmatizante do pensamento — pelo menos no caso das dificuldades criadas pelo pensamento filosófico que Wittgenstein critica. E essas dificuldades, e confusões sem solução, resultam, segundo ele, da inadvertida separação realizada entre as expressões linguísticas e as formas de vida onde foram geradas: o dogmatismo teria, como uma de suas consequências, o pensamento metafísico que opera com expressões linguísticas como que girando no vazio, isto é, independentemente de seu solo vital, as formas de vida. A relação é, pois, indissolúvel entre linguagem e forma de vida, sendo a própria linguagem uma das formas de vida aplicada a outras, das quais depende e, ao mesmo tempo, cujo sentido constitui. Se conseguimos evitar o dogmatismo, não estaremos, com isso, substituindo nossos conceitos habituais ou abrindo mão de proposições gramaticais, mas estaremos disponibilizando nossa vontade para aceitar outros conceitos e proposições gramaticais e, com isso, outras formas de vida, das quais são eles a expressão.

O resultado da cura dogmática não será, pois, uma inevitável mudança das ações, mas da vontade gramatical, e esta poderá incidir, eventualmente, sobre as próprias ações. Todavia, ainda que as ações habituais não sofram qualquer mudança, assim como os conceitos e paradigmas do sentido, a vida e o pensamento do filósofo terapeuta não serão uma assimilação cética dos hábitos da comunidade, ainda que filosoficamente pacificada. Isso porque o filósofo terapeuta não procura a *ataraxia*, mas, pelo contrário, busca esclarecimento no interior do caos: não se limita a contrapor teses filosóficas para constatar suas equivalentes virtudes, mas procura imaginar situações novas ou formas de vida que são inusitadas do ponto de vista da gramática habitual, para mostrar que as teses em confronto são *igualmente confusas*. O cético neutraliza as teses filosóficas em confronto, denunciando suas virtudes contraditórias, enquanto que o terapeuta denuncia suas confusões internas. Wittgenstein não suspende o juízo quanto aos fundamentos; pelo contrário, reconhece os fundamentos como sendo limites do sentido e mostra sua natureza convencional. Dissolve, com isso, as confusões geradas pelo pressuposto filosófico, partilhado pelo cético e o dogmático, de que os fundamentos não são meras convenções. A dissolução das confusões não conduz à *ataraxia*, mas à vontade, digamos, mais generosa, em admitir outras convenções na qualidade de fundamentos do sentido. Não há, aqui, qualquer paz de espírito, almejada ou obtida, pois a atitude ética supõe um estado constante de *insatisfação* com relação aos próprios valores, conceitos e paradigmas (Wittgenstein 1995, § 90, p. 423). É a insatisfação com suas próprias certezas, suas formas de vida, que move o terapeuta a sempre procurar o caos conceitual: apenas aí é que se sente à vontade, onde as certezas habituais podem obscurecer a natureza convencional das gramáticas, mas principalmente de nossas próprias gramáticas, e onde, também, tem início o processo de cura.

A filosofia como terapia pode agir sobre o pensamento, não diretamente sobre a ação. Pode mudar nossa maneira habitual de pensar os problemas filosóficos, dissolver as confusões que daí passam a afligir-nos e, com isso, mudar nossa maneira de julgar as próprias formas de vida — o que terá conseqüências sobre a vontade de pensar formas de vida diferentes das nossas, admitindo e respeitando suas próprias gramáticas; cura, por assim dizer, pela diferença. A persuasão não mais repousa sobre razões, contrariamente ao convencimento pela prova e pela demonstração; ela repousa sobre motivos os mais heterogêneos, tais como utilidade, eficácia, comodidade, elegância, economia, por exemplo, de novas provas e demonstrações, ou de uma nova concepção de verdade, como também sobre motivos estéticos e éticos. Somos convencidos a aceitar uma prova matemática devido à sua “inexorabi-

lidade” (*Unerbittlichkeit*), seu rigor (Wittgenstein 1967b, I, §§ 61 e 62). Mas, por que seríamos persuadidos a escolher uma prova e abandonar outras? A resposta de Wittgenstein é: por circunstâncias exteriores à prova (*ibid.*, I, § 70). Todavia, pode-se também perguntar, como poderíamos ser persuadidos a mudar de comportamento ou de atitude ante outros homens? Se a mudança for involuntária, diremos que seja, talvez, o resultado de uma enfermidade como a loucura; mas, se for voluntária diremos, por exemplo, que o fundamento reside, talvez, em uma desconfiança (*Misstrauen*) exacerbada, adquirida no curso de nossas relações com os homens, em experiências pessoais de decepção e desapontamento. O fundamento da persuasão seria, mais claramente neste caso, circunstâncias de vida e não um estado discreto e característico de nossa vida emocional (Wittgenstein 1981, p. 99). É a natureza pragmática e convencional, e, ao mesmo tempo, constitutiva dos fundamentos, que mostra a terapia filosófica. Ao afirmar que a maior dificuldade em filosofia reside em vencer as barreiras da vontade, Wittgenstein se refere à vontade com a palavra “vontade” — assim como ao referir-se aos jogos de linguagem, o faz com a palavra “jogo” (Wittgenstein 1968, § 71). A disposição da vontade para mudar a forma de agir depende, em grande medida, da disposição da vontade para mudar a forma de pensar — mas não inteiramente. E isso é tudo o que pode fazer a terapia filosófica: liberar a vontade de sua gramática habitual. Eis a atitude ética que leva Wittgenstein a fazer afirmações aparentemente contraditórias quando, ao criticar veementemente o nascente capitalismo europeu e norte-americano, diz que não está emitindo juízos de valor (Wittgenstein 1981, p. 21). Tentemos compreender melhor esse ponto.

Nessa crítica, está em jogo uma oposição, herdada de Spengler, entre civilização e cultura, que Wittgenstein reelabora terapeuticamente. Pode-se compreender o interesse de Wittgenstein por essa oposição conceitual, a partir de sua própria idéia sobre os resultados da terapia filosófica. De fato, segundo ele, o estágio *cultural* de uma comunidade corresponderia à situação histórica em que as instituições sociais permitem a expansão dos indivíduos em conformidade com o conjunto da sociedade, enquanto que o estágio *civilizatório* corresponderia à situação em que as instituições sociais restringem a expansão individual comunitária e convidam ao individualismo. No primeiro caso, os indivíduos encontram condições para exprimirem os valores de sua cultura e para explorá-los nas várias direções abertas pelas instituições, enquanto que, no segundo caso, os indivíduos são levados a exercer suas capacidades pessoais em uma única direção, aquela apontada pelo processo civilizatório, de acúmulo de bens e de resultados a curto termo, através da massificação profissionalizante (Wittgenstein 1981, p. 22). Seria inte-

ressante lembrar, a esse respeito, o conselho que dava Wittgenstein a seus estudantes para não seguirem a profissão de magistério em filosofia, mas, sim, exercerem trabalhos manuais, por exemplo, no campo. A profissionalização da filosofia seria o fim, não filosófico, está claro, da filosofia — o que já era apontado pelo processo civilizatório em sua época. Como compreender, então, que o seu elogio à cultura e sua crítica à civilização não fossem juízos de valor? (Moreno, 1998).

Wittgenstein não julga formas de vida em geral, nem, em particular, os hábitos e instituições criados pelo capitalismo após a guerra, porque se essas instituições surgiram, sobreviveram e desenvolveram-se, foi por corresponderem a necessidades naturais dos homens em determinada época. Wittgenstein pode, contudo, criticar — e mesmo é levado a fazê-lo, como resultado da terapia filosófica — um processo simbólico de uso da linguagem em sua função paradigmática. Sua crítica é de natureza ética ao dirigir-se ao uso dogmático que é feito das proposições gramaticais no interior do processo civilizatório: mais uma vez, o cientificismo, submetendo os fatos à norma paradigmática do sentido, como se a norma não fosse de natureza linguística e convencional; a verdade, a felicidade e o conhecimento tornam-se valores a serem obtidos através do acúmulo de resultados eficazes e de bens de consumo (Wittgenstein 1981, pp. 23–4).

Note-se, todavia, que a disposição da vontade, resultante da terapia, leva Wittgenstein à atitude ética de não julgar os fundamentos do capitalismo, mas, pelo contrário, de aceitá-los na qualidade de um novo ponto de vista, um novo conjunto de proposições gramaticais que fundam novos paradigmas do sentido. Assim, o que Wittgenstein critica, e mesmo julga, não são as proposições de essência, ou os novos fundamentos colocados pelo capitalismo, mas o processo de sua generalização que coage os indivíduos a encerrarem-se no individualismo. Sua crítica à civilização não é um juízo de valor, mas, ainda aqui, a terapia de uma forma coletiva de dogmatismo agindo sobre a vontade, ao impor-lhe uma única gramática conceitual. Por sobre os diferentes consensos intersubjetivos gramaticais há, pois, uma atitude ética cujo único valor é o antidogmatismo. Atitude que nada coloca de positivo, em substituição ao que foi dissolvido, da mesma maneira que a atitude do cético, mas que não se compraz, diferentemente deste, em suspender o juízo ante o uso dogmático das convenções linguísticas — pacificando, com isso, o espírito. É que a atitude dogmática, como salientamos, retira a linguagem de sua prática, das formas de vida, velando, assim, a natureza convencional e relacional dos fundamentos do sentido, os quais apresenta como se fossem universais absolutos. Não há paz para o terapeuta, uma vez assumida como tarefa de uma vida a dissolução das confusões

decorrentes das certezas gramaticais, intersubjetivamente partilhadas, sempre renovadas e em constante transformação.

Ora, essa atitude ética *não é* consensual, uma vez que resulta da terapia filosófica quando bem-sucedida. Daí um certo pessimismo em Wittgenstein, pois nada garante que a terapia conduza a um “progresso ético”: nada coloca no lugar daquilo que eliminou, após ter, supostamente, conseguido vencer as barreiras da vontade gramatical. Apenas libera a vontade para os resultados, negativos, da terapia.

2.2 Uma filosofia negativa?

Ao criticar a civilização ocidental do pós-guerra e afirmar, ao mesmo tempo, que a crítica não é um juízo de valor, a posição de Wittgenstein parece ser, na verdade, mais complexa do que o sugerido anteriormente. De fato, não se trata apenas de criticar o uso dogmático que é feito das expressões gramaticais, por parte dessa civilização, deixando em suspenso qualquer juízo de valor a respeito das formas de vida que aí se desenvolvem, mas trata-se, também, e mais profundamente, de admitir que seu próprio trabalho em filosofia é fruto dessa mesma civilização que tanto critica e da qual quer demarcá-lo. A maior dificuldade é de natureza ética e consiste em reconhecer que seu trabalho adquire sentido em meio a valores civilizatórios com os quais não compartilha pessoalmente, e que, portanto, sua atividade filosófica não pode realizar aquilo que gostaria, ficando muito aquém. Poderemos apreciar, talvez mais claramente, neste ponto, a atitude ética do terapeuta — atitude, lembremos, que não será matéria para a elaboração de teses no campo da Ética.

Vejamos, inicialmente, alguns aspectos do diagnóstico que faz Wittgenstein de sua época:

Mas, na época da anticultura as forças são despedaçadas e a força do indivíduo é desaproveitada por forças e resistências opostas. Mas a energia continua sendo energia... (...)

Está claro para mim que o desaparecimento de uma cultura não significa o desaparecimento do valor humano, senão apenas de alguns meios de expressão desse valor; (...). (Wittgenstein 1981, p. 21)

Talvez surja, algum dia, uma cultura, desta civilização. Haverá, então, uma autêntica história das invenções dos séculos XVIII, XIX e XX, que será de profundo interesse. (Wittgenstein 1981, p. 115)

Gostaríamos de salientar apenas três ideias presentes nesses textos. Em primeiro lugar, a ideia de que uma civilização não elimina os valores

humanos, mas, apenas, limita drasticamente suas formas de expressão; em segundo lugar, que os indivíduos competentes e de forte personalidade são levados, em tais períodos, ao individualismo competitivo, deixando de trabalhar criativamente para a comunidade; em terceiro lugar, que é possível surgir uma autêntica cultura a partir da atual civilização, permitindo, só então, realizar uma reflexão histórica e não dogmática dos resultados obtidos nos séculos anteriores. Assim, Wittgenstein parece reconhecer o que haveria de positivo nas formas de vida de sua época civilizatória: a energia vital e criativa de qualquer forma de vida — no entanto socialmente limitada e canalizada para as finalidades de acúmulo desmedido de resultados, e da complicação das tarefas a serem realizadas, sem qualquer preocupação com a compreensão clara do que está sendo realizado. Mais do que isso, ao tentar demarcar o espírito de seu próprio trabalho, com respeito àquele de sua época, Wittgenstein admite que essa mesma civilização talvez seja “o ambiente necessário para esse espírito (do seu trabalho), ainda que tenham finalidades distintas” [Wittgenstein 1981, p. 25]. Não deixa, pois, de reconhecer o solo onde germinam as sementes de seu trabalho filosófico — imagem, aliás, usada pelo próprio Wittgenstein, mas para evocar uma situação inversa à que estamos aqui sugerindo, a saber, que sua atividade filosófica não produz sementes, sendo apenas o solo fértil que as faz bem germinar. Para sermos mais fiéis ao uso que faz da imagem, deveríamos dizer, então, que embora não seja um solo propício às boas sementes, uma civilização não pode impedir a germinação de boas sementes — que poderiam dar melhores frutos, não fosse seu solo árido de origem, como, por exemplo, Darwin, Freud e o próprio Wittgenstein.

Outro aspecto de seu diagnóstico é a constatação, expressa durante suas aulas em Cambridge de 30–32, do tipo de prática filosófica corrente em sua época: uma prática de profissionais, de “filósofos-peritos”, pela aplicação de métodos moldados no ideal científico de precisão e impessoalidade (King e Lee 1980, p. 21). É interessante notar que Wittgenstein afirma a Drury, nessa mesma época, ter chegado também a um método próprio de fazer filosofia, e o qualifica de “*business-like*”:

Yes, I have reached a real resting place. I know that my method is right. My father was a business man, and I am a business man: I want my philosophy to be business-like, to get something done, to get something settled. (Rhees 1981, pp. 125–6)

Mais ainda, em conversa com Drury, em 1934, qualifica também os escritos filosóficos de Lenin com o mesmo espírito de “*business-like*” — ainda

que, de resto, considere-os absurdos —, assim como um trecho de *Mein Kampf*, de Hitler, em conversa com Rhees, em 39. Estaria Wittgenstein sugerindo uma aproximação entre o espírito de seu trabalho filosófico, e mesmo seu próprio método, com aquele dos filósofos analíticos de sua época, assim como com o dos escritos filosoficamente absurdos de Lenin e o de Hitler? Uma tal aproximação estaria sendo feita pelo próprio Wittgenstein através da idéia de “business-like”: algo a ser feito, “to get something done”, “to get something settled” (dito a Drury, em 1930), comparando seu método à atitude de seu pai (Rhees 1981, pp. 125–6), e “he wants something to be done” (dito a Drury, em 1934), referindo-se a Lenin (Rhees 1981, p. 141), ou, ainda, “... this (pointing to the *Mein Kampf* page) is much more business-like than that one”, comparando uma página do texto de Hitler a outro que exprimia os valores a serem conquistados por um regime liberal que respeitasse os direitos dos indivíduos (Rhees 1981, p. 225). Considerava-se, Wittgenstein, um representante dos filósofos-peritos? Ainda que a resposta seja negativa, como veremos, parece inegável que Wittgenstein reconhecia com clareza, e admitia, a natureza do solo em que germinava sua atividade filosófica e do qual deveria ser esta a expressão.

Ora, Wittgenstein dizia-se insatisfeito, não apenas com respeito à civilização de sua época como, também, com respeito a seu próprio trabalho. Insatisfação que percorre vários manuscritos, de diferentes épocas, e fica consignada no final do Prefácio às *Investigações*: “Gostaria, realmente, de ter produzido um bom livro. Tal não se realizou; mas passou-se o momento em que poderia tê-lo corrigido”. Em um esboço anterior de Prefácio, referindo-se ao esforço em organizar suas várias observações em forma de um livro, afirma que:

I have often tried to confer them in a satisfactory order or string them along one thread or train of thought. The outcome was artificial and unsatisfactory and my energy proved itself much too limited to carry it out. The only presentation of which I am still capable is to connect these remarks by a network of numbers in such a way that their extremely complex relation becomes visible. (MS 118, 16/setembro/1937, apud Hilmy 1987, p. 21)

Insatisfação e, ao mesmo tempo, nostalgia do bom livro que foi o *Tractatus*.

Em manuscritos da mesma época, afirma:

If I must write like this, then is it better to write no book, but rather to restrict myself here after a fashion to writing remarks which are still perhaps to be published at my death? The remarks which I write enable me to teach philosophy well, but not to write a book. I am inclined to

be annoyed over my incompetence. (MS 118, 12/setembro/1937, apud Hilmy 1987, p. 20)

Being forced to think forward in a straight line is for me a torture. Should I henceforth attempt it at all?? (MS 118, 15/setembro/1937, apud Hilmy 1987, p. 21)

I have no right to offer for publication a book in which simply the difficulties which I perceived are expressed and repeated over and over again. These difficulties are indeed of interest for me who was stuck in them, but not necessarily for humanity (others). (...) They belong, so to speak, in a diary, not in a book. (...) It is not my stomach troubles which are of interest, but rather the remedies — if any — I have found for them. (MS 136, apud Hilmy 1987, p. 25)

A insatisfação com o próprio trabalho leva-o a evitar sua publicação em vida, resistir a essa tentação, e a insatisfação com sua época leva-o, já no Prefácio às *Observações Filosóficas*, a negar-se a dizer algo que gostaria de dizer, a saber, que o “livro foi escrito à glória de Deus” — pois, se o dissesse, não seria compreendido por uma civilização que não mais glorifica Deus. Basta-lhe, pois, dizer que o livro foi escrito com boa vontade e sem qualquer ingrediente de vaidade pessoal. Os limites impostos por uma civilização à expressão dos indivíduos não podem ser, segundo Wittgenstein, ultrapassados individualmente graças à aplicação de um qualquer método privilegiado, seja filosófico ou científico. Os indivíduos devem evitar a desonestidade de simular valores inexistentes, como, por exemplo, a *precisão*, atribuída ao método científico, como forma privilegiada para a solução de dificuldades, a descoberta da verdade e a conquista da felicidade. Seria desonesto inventar razões ou fundamentos onde não mais os houver, na tentativa de justificar a ação. Devemos admitir — assim como o ensina a terapia filosófica — que prosseguimos a agir sem as *razões* ou os *fundamentos* que esperávamos, mas, segundo bons motivos, novas *analogias*, outros critérios e outras normas. Uma mudança de paradigmas pode justificar nossa ação, mas não a simulação de valores através da generalização dogmática de paradigmas. Em uma sociedade que não apresenta valores a serem glorificados e imortalizados, a atitude mais honesta consistiria em não procurar subterfúgios para simular valores — por exemplo, a propósito da arquitetura georgiana em Dublin, comenta Wittgenstein que as pessoas sabiam nada terem a dizer através dessa arquitetura, e “tiveram o bom gosto” de nada tentar dizer (Rhees 1981, p. 152).

Insatisfação com uma época sem valores a glorificar e imortalizar, e insatisfação com um trabalho que não consegue sequer articular-se

sob a forma tradicional de um bom livro. Como diz Wittgenstein, em 42, usando a imagem da semente em um solo fértil: “Não podes retirar a semente da terra. Podes apenas dar-lhe calor, umidade e luz, e deverá crescer. (Só podes *regá-la* com cuidado.)” (Wittgenstein 1981, p. 81).

Todavia, como diz, no mesmo ano:

Coloque um ser humano em uma atmosfera inadequada e nada mais funcionará como deveria. Parecerá enfermo em todas as suas partes. Coloque-o novamente no meio adequado e tudo nele se desenvolverá e tornar-se-á saudável. Mas, se permanecer em um meio inadequado? Deverá, então, conformar-se em parecer inválido. (*Ibid.*, p. 82)

Parece ser essa a situação a que se vê submetido Wittgenstein. Seria, então, de conformismo e submissão sua atitude ética?

Algumas reflexões em que sugere aproximações entre a atividade do filósofo e a do arquiteto talvez pudessem indicar melhor a solução ética que ele próprio assume. Diz, em 31:

O trabalho em filosofia — assim como o trabalho em arquitetura — é, em grande parte, o trabalho consigo próprio. Com a própria compreensão. Com a maneira de ver as coisas. (E com o que delas se exige). (*Ibid.*, p. 38)

Em 42:

A arquitetura é um *gesto*. Nem todo movimento adequado do corpo humano é um gesto. Como tampouco qualquer edifício adequado é arquitetura. (*Ibid.*, p. 82)

Em 48:

A arquitetura eterniza ou sublima algo. Por isso não pode haver arquitetura quando nada há a sublimar. (*Ibid.*, p. 123)

Entre 32–34:

Lembre-se da impressão que produz a boa arquitetura; expressa um pensamento. (*Ibid.*, p. 48)

E, finalmente, em 1948, uma observação esclarecedora da própria situação do filósofo:

O grande arquiteto em um mau período (Van der Nüll) tem uma tarefa muito diferente daquela do grande arquiteto em um bom período. Não devemos deixar-nos novamente enganar pelo conceito geral. Não se deve tomar por evidente o que é comparável, mas, sim, o incomparável. (*Ibid.*, p. 132)

As circunstâncias adversas não conduzem, pois, ao conformismo, mas devem conduzir a uma nova tarefa: na ausência de valores sociais a serem eternizados, evitar o dogmatismo, buscando oferecer novos critérios de comparação ao produzir pensamentos, oferecer novas perspectivas para observar e organizar as situações cotidianas. Será tudo o que pode fazer, na ausência daqueles valores, e, além disso, fará esse pouco com plena consciência de que em uma época futura as pessoas provavelmente sequer compreenderão o porquê de ter dito o que disse, de ter feito filosofia como prática terapêutica do pensamento (Wittgenstein 1981, p. 82), pois uma época que apresente valores a serem glorificados talvez não precise de qualquer terapia filosófica, nem sequer compreenda sua função. Incerteza sobre a aceitação, e mesmo sobre a compreensão, do sentido de seu trabalho filosófico em uma época futura, e, ao mesmo tempo, certeza sobre a pouca aceitação e compreensão desse trabalho em sua própria época. É a partir daqui que poderemos, talvez, melhor apreciar a maneira como Wittgenstein procurou demarcar seu trabalho com respeito ao meio social em que germinava.

No início dos anos 30, como dissemos, Wittgenstein acreditou ter encontrado um método filosófico, e afirmava que isso era mais importante do que chegar a resultados, verdadeiros ou não. Seu método não o tornaria, entretanto, um “filósofo-perito” ou “habilidoso” — no sentido de um profissional competente em resolver problemas filosóficos pela aplicação de um procedimento impessoal e rigoroso que conduzisse a resultados exatos — como talvez o pretendessem os filósofos analíticos de seu tempo ou, mesmo, anteriormente, e cada um à sua maneira, o admirado mestre Frege e o amigo Russell, assim como os membros do Círculo de Viena. Dizia Wittgenstein, em suas aulas de 30–33, referindo-se ao seu próprio método, por oposição, certamente, a essa concepção de “perícia” ou “habilidade” filosófica, que a habilidade ou perícia requerida era muito difícil de ser obtida; segundo as palavras de Moore:

One difficulty was that it required a “sort of thinking” to which we are not accustomed and to which we have not been trained — a sort of thinking very different from what is required in the sciences. And he said that the required skill could not be acquired merely by hearing lectures: discussion was essential. (Moore 1955, p. 26)

Onde residiria, então, o caráter de “business-like” que, como salientamos, Wittgenstein atribuía a seu próprio trabalho? Algumas passagens de um caderno de anotações redigidas, certamente, para suas aulas, por volta de 1931, talvez possam desanuviar um pouco essa questão:

What I should like to get you to do is (not agree with me in particular opinions but) to investigate the matter in the right way. To notice the interesting kind of things (i.e., the things which will serve as keys if you use them properly). (MS-155, pp. 72–3, apud Hilmy 1987, p. 5)

I don't want to give you a definition of philosophy but I should like you to have a very lively idea as to the characters of philosophical problems. If you had, by the way, I could stop lecturing at once. (MS-155, pp. 73–4, apud ibid., id.)

What I want to teach you isn't opinions but a method. In fact the method to treat as irrelevant every questions of opinion. (MS-155, p. 79, apud ibid., id.)

I don't try to make you believe something you don't believe, but to make you do something you won't do. (MS-155, p. 83, apud ibid., id.)

Sete anos mais tarde, em 1938, volta a fazer a mesma afirmação, introduzindo a idéia de persuasão:

I'm not teaching you anything; I'm trying to persuade you to do something (MS-155, p. 58, apud. ibid. id.)

Vemos que se tratava, fundamentalmente, de *fazer algo* através da reflexão filosófica, de “*to get something settled*” — mas não, lembremos, de produzir novos resultados e acumular, com isso, soluções e novas teses. Tratava-se de fazer algo para intervir na *vontade* dos interlocutores, levando-os a fazer algo que não quisessem fazer — ainda que não mudassem suas crenças —, a saber, tratava-se de *persuadi-los* a perceber novos pontos de vista, e não de *convencê-los* da verdade através da apresentação de razões ou fundamentos definitivos. A *ação* terapêutica deveria incidir sobre a vontade e ter como resultado uma *ação voluntária* nova por parte dos interlocutores: admitir e respeitar novos pontos de vista sobre o sentido dos conceitos. Eis o aspecto prático do método filosófico-terapêutico, em seu combate ético ao dogmatismo enraizado na vontade gramatical. E, mais uma vez, é preciso não esquecer que, para Wittgenstein, a terapia deve ser, antes de mais nada, um exercício de autoterapia. Essa atitude ética e pessoal tem, como vemos, consequên-

cias na própria atividade filosófica de Wittgenstein, levando-o a evitar a apresentação de resultados positivos sob a forma de novas teses sobre fatos matemáticos, lógicos, psicológicos, perceptivos, éticos ou estéticos, fatos de uma natureza especial, mas, tradicionalmente, apresentados segundo o modelo gramatical dos fatos empíricos das ciências naturais. Mais uma vez, é a postura ética que o leva a não simular razões ou fundamentos onde só há gramática — ou, como diz, a condensar nuvens de filosofia em pequenas gotas de gramática.

2.3 O método

Seria interessante considerarmos três características do método “*business-like*”, características que podem ser esclarecedoras da íntima ligação entre atividade filosófica e atitude ética para Wittgenstein.

Sabemos que Wittgenstein trabalhou durante muitos anos em colaboração com Waismann — a partir de 29 até mais ou menos 35 —, tendo em vista a redação do primeiro volume de uma série de publicações sob os auspícios do Círculo de Viena, *Die Wissenschaftliche Weltauffassung*, livro nunca redigido, mas cujo título seria *Logik, Sprache, Philosophie*. O que nos interessa focalizar é o percurso pessoal de Wittgenstein na elaboração do método — método que acabou sendo compartilhado por Waismann e divulgado através de seu livro publicado em 56, *How I see Philosophy* (Baker 1997 e 1999). O método apresenta, pelo menos, duas fortes inspirações: Spengler e Freud. Do primeiro, parece conservar a ideia de *comparações analógicas* (*Vergleichen, Analogie*) e, do segundo, as ideias de que o reconhecimento por parte do indivíduo é o critério da cura própria e de que o tratamento se realiza sob a forma de uma prática dialógica individualizada.

Wittgenstein admira o ponto de vista inaugurado por Spengler para abordar a história das sociedades, ao permitir, segundo Wittgenstein, organizá-la de maneira inédita e unificada. A esse respeito, Spengler faz uma afirmação que exprime bem seu novo método: “A maneira de conhecer as formas mortas é a lei matemática. O meio de compreender as formas vivas é a analogia” (Spengler 1948, p. 16). Seria preciso, segundo Spengler, comparar diferentes sociedades, de diferentes épocas, através de analogias, preservando suas características próprias e evitando explicá-las a partir de um modelo redutor que elimine os contextos próprios das sociedades. São comparações analógicas e contextualizadas que conduzem Spengler a apresentar uma história descontínua das diferentes “formas de vida”, com seus períodos de nascimento, apogeu e declínio. Spengler pretende ser capaz de evitar juízos de valor ao des-

crever épocas de declínio e de apogeu — sua oposição entre civilização e cultura —, uma vez que o método comparativo será mais adequado para a descrição objetiva e precisa desse tipo de objeto. Ora, podemos notar, nesse ponto, uma ideia similar que Wittgenstein qualifica como sendo de “importância fundamental”: a *apresentação perspicua* — justamente em um texto em que critica severamente o antropólogo Frazer por não ter respeitado a diversidade das culturas que pretende explicar através do método científico de sua época (Wittgenstein 1982)².

Todavia, segundo Wittgenstein, o próprio Spengler incorre no dogmatismo que procurava evitar quando projeta sobre os objetos que descreve o modelo que lhe serve como ponto de referência — ou, em termos wittgensteinianos, ao projetar as características da norma paradigmática que elege como objeto de comparação sobre os objetos que pretende explicar. Pode-se notar aqui, mais uma vez, segundo Wittgenstein, a presença insidiosa do ideal da exatidão científica camuflado no interior do método de comparação analógica. Ideal tão presente no espírito de Spengler que o leva a afirmar, a respeito de seu próprio método: “pela primeira vez neste livro foi realizada a tarefa de conseguir predeterminar a história” (Spengler 1948, p. 3) e descrever objetivamente o tempo presente, estando-se nele inserido (Spengler 1948, pp. 125–6). Como se a objetividade e exatidão das ciências naturais pudesse ser transposta para um domínio que não comporta os mesmos critérios de objetividade e exatidão. Assim como não podemos descrever nossa própria morte ao morrermos, não seria possível, segundo Wittgenstein, descrevermos objetivamente nosso período histórico presente como sendo de declínio. Uma tal descrição só poderia tomar a forma da premonição, de relatos proféticos e obscuros por parte de indivíduos vivendo em uma época anterior à do declínio — característica da literatura épica —, e não de relatos objetivos segundo o modelo de exatidão (Wittgenstein 1981, p. 27), como pretendia Spengler. Eis o dogmatismo cientificista que Wittgenstein critica em Spengler, apesar de reconhecer o ponto de vista original e fecundo que seu método inaugura. Poderíamos acrescentar que, segundo Wittgenstein, Spengler não soube agir como deveria o bom arquiteto que vivesse em solo hostil.

.....

2 É possível que a inspiração inicial de Wittgenstein para o método de comparação entre diferentes exemplos tenha sido um professor secundário Heinrich Groag, e não Spengler. Diz Wittgenstein no MS113, de 1931: “*I don’t know whether I have ever written this, that I learned the method of putting forward a number of examples in a grammatical reflection // beginning a linguistic reflection with a group of examples // in secondary school from a teacher named Heinrich Groag...*” (apud Hilmy 1987, p. 14). Todavia, é certamente a partir de Spengler que Wittgenstein desenvolve seu próprio método, ao incorporar a ideia de comparação através da sugestão de analogias.

Da mesma maneira, Freud teria inaugurado um ponto de vista original e fecundo para organizar de maneira unificada os eventos mentais. Mais do que isso, segundo Wittgenstein, Freud teria sido o solo fértil onde germinou a semente da Psicanálise vinda de Breuer (Wittgenstein 1981, p. 72). Não deixa de ser interessante e ilustrativo, neste ponto, notar o jogo de analogias e de imagens: por um lado, o solo fértil que faz germinar e as sementes cuja germinação dependerá da qualidade do solo; por outro lado, o período histórico de cultura em que cada indivíduo possui o seu lugar e trabalha no espírito da comunidade, e o período civilizatório em que os indivíduos se dispersam profissionalizando-se e procurando obter resultados pessoais através da competição acirrada. Entretanto, apesar de pertencer à imagem do solo fértil, Freud não conseguiu, aliás, como Spengler, desvencilhar sua vontade do modelo cientificista herdado das ciências naturais, pretendendo descrever, segundo esse modelo, o que é de natureza gramatical. Ao colocar o paciente como critério da própria cura, Freud não teria percebido, segundo Wittgenstein, a diferença fundamental entre sintoma empírico e critério normativo, acreditando que a terapia atinge o fundamento extralingüístico da doença (Wittgenstein 1971, Conv./Freud). Mais uma vez, Wittgenstein critica o dogmatismo de Freud que, à semelhança de Spenger, não soube agir como deveria o bom arquiteto em solo hostil.

O método de Wittgenstein incorpora, assim, o procedimento analógico de comparação contextual, a idéia de que o critério da cura é fornecido pelo próprio paciente, através do reconhecimento voluntário da determinada relação de sentido que o afeta, e, finalmente, como consequência, a idéia de um tratamento individualizado para cada doença — por oposição à aplicação de um método padronizado e impessoal (Baker 1997 e 1999). Temos, então, um método que pretende *fazer algo*, obter algum resultado prático — assim como o espírito dos escritos de Lenin e o do programa político de Hitler, e, também, como o da atividade do competente industrial que foi seu pai: pretende mudar a atitude do interlocutor para com o sentido dos conceitos que aplica, mudar sua atitude voluntária. Mas, ao mesmo tempo, esse método pretende contrapor-se ao espírito do método cientificista dos filósofos-peritos e dos grandes inovadores, entre outros, Spengler e Freud. Qual seria a contraposição entre os espíritos de métodos igualmente práticos? A resposta de Wittgenstein, em 1930, quando redige um outro Prefácio às *Investigações*, anterior ao que foi publicado, é a seguinte:

É indiferente para mim que o cientista ocidental típico venha a compreender-me ou valorizar-me, uma vez que não compreende o espírito com o qual escrevo. (...) Sua atividade apóia-se em construir

um produto cada vez mais complicado. E a própria clareza está a serviço desse fim; não é um fim em si. Para mim, pelo contrário, a clareza, a transparência, é um fim em si.

Não me interessa levantar uma construção, mas ter diante de mim, transparentes, as bases das construções possíveis.

Assim, pois, minha finalidade é distinta da do cientista e minha maneira de pensar diversa da sua. (Wittgenstein 1981, p. 23)

No mesmo ano, redige um comentário a esse mesmo Prefácio, que decidiu não publicar, onde ecoam vozes do *Tractatus*:

O perigo de um Prefácio muito extenso é que o espírito de um livro deve mostrar-se no livro e não pode ser descrito. (...) É uma grande tentação querer explicitar o espírito. (Wittgenstein 1981, p. 25)

Seria a mesma tentação, condenada pelo jovem Ludwig, de dizer o que não pode ser dito, em que estaria incorrendo, agora, Wittgenstein? Mas, se, como vimos, os enunciados axiológicos, sobre valores éticos e estéticos, não mais estão condenados ao silêncio, o que poderia estar, agora, fora do domínio da descrição gramatical?

2.4 Uma atitude ética II

Ao sermos tentados, por nossa parte, a explicitar, um pouco mais do que o foi nesse Prefácio, o espírito que Wittgenstein atribuía ao seu trabalho, poderemos notar algumas conseqüências importantes para sua prática filosófica.

Em primeiro lugar, após a dissolução das confusões conceituais que afligiam o pensamento, restam intactos os legítimos problemas filosóficos a respeito do simples, dos limites do sentido e de suas formas de regulação e constituição no interior dos diferentes jogos de linguagem, efetivos, novos e de outros tantos possíveis. Sendo a expressão de convenções gramaticais, os problemas filosóficos sempre serão recolocados a cada forma de vida que venha a instaurar novos limites para o sentido e, com isso, novas certezas, absurdos e contradições. A maior dificuldade, nesse caso, é reconhecer a legitimidade dos problemas que persistem mesmo após a dissolução das confusões filosóficas, e, ao mesmo tempo, não se deixar seduzir pela ilusão de ter apresentado soluções definitivas aos problemas, acreditando ter encontrado a cura definitiva do pensamento. Grande tentação, uma vez que a cura depende de uma terapia conceitual de natureza *homeopática*: imagens são dissolvidas através de outras imagens; analogias enganosas, através de analogias refres-

cantes. Mas, imagens carregam sempre o perigo da certeza dogmática, instalando-se no pensamento como se fossem as soluções finais. Daí a dificuldade que muitos estudiosos de Wittgenstein têm em compreender que em momento algum apresenta ele teses, mas, apenas, sugestões sobre novos pontos de vista. Daí, também, a dificuldade que encontra o próprio Wittgenstein quando, em vários momentos de sua argumentação dialógica, se pergunta se não estaria assumindo teses — estarei fazendo psicologia infantil, estarei sendo behaviorista ou pragmatista? (por exemplo, Wittgenstein 1967a, § 412; 1968, § 307) — para, em seguida, negar essa eventualidade e retornar à argumentação modificando o ponto de vista.

Ainda que tenha atribuído ao seu próprio trabalho a característica de “*business-like*”, Wittgenstein não quer apresentar novas soluções, acumulando, com isso, resultados; quer apenas modificar a vontade do interlocutor através do esclarecimento das situações conceituais, e, principalmente, ao mostrar-lhe que o fundamento da vontade e do pensamento é a gramática, nada além nem aquém. Eis a maneira de tornar transparentes os fundamentos do sentido.

Em segundo lugar, ao negar-se a produzir novos resultados filosóficos e pretender que sua atividade venha a ser capaz, no melhor dos casos, de sensibilizar apenas a vontade do interlocutor, Wittgenstein reconhece que nada pode fazer além disso, como gostaria, porque a sociedade em que vive e onde ganha sentido o seu trabalho não oferece valores a serem glorificados. Em tais condições, só lhe resta apresentar como exemplo a seus alunos e leitores o espírito anticivilizatório e antiamericanista com que pratica o método filosófico, esperando ser compreendido. Não se trata, agora, assim como anteriormente para Ludwig, de apresentar teses com conteúdo ético e prescritivo, mas também não se trataria de empreender descrições analógicas e comparativas de enunciados éticos, de descrever sua gramática — o que seria, agora, possível. Sendo engendrados no interior de formas de vida, os conteúdos éticos, como os estéticos e religiosos, tornam-se conteúdos demasiado mundanos, isto é, de natureza lingüística e convencional, nada mais podendo opor-se a uma exaustiva descrição de seu sentido gramatical; eis outra tentação, quando se trata de exprimir uma atitude ética pessoal. Talvez possamos sintetizar a atitude ética de Wittgenstein da seguinte maneira: embora seja possível, e mesmo terapêutico, descrever a gramática dos conceitos éticos e, com isso, a gramática da vontade, a ação ética voluntária *não deve* ser descrita pelo próprio indivíduo, mas, apenas, apresentada ao olhar. Como diz Wittgenstein a respeito da tentação em que incorreu ao redigir um longo Prefácio a seu livro para explicitar o espírito com que foi escrito:

Se não quiseres que certos homens penetrem em uma residência, coloque uma fechadura cuja chave não possuam. Mas, não tem sentido falar a eles sobre isso, a menos que se queira que admirem a casa pelo lado de fora. É mais honesto colocar na porta uma fechadura que chame a atenção apenas a quem possa abri-la, e não aos outros. (Wittgenstein 1981, p. 24)

Não seria impossível fazê-lo, mas, somente, mais honesto não fazê-lo. Muito do que se pode falar, deve-se calar.

Referências bibliográficas

- Baker, Gordon 1997: “Notre méthode de pensée sur la ‘pensée’”. In: *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*, v. 2, Études Critiques, PUF 1997.
- 1999: “A vision of philosophy”. In: *Figuras do racionalismo*. São Paulo, Anpof.
- Hilmy, S. Stephen 1987: *The Later Wittgenstein: The Emergence of a New Philosophical Method*. Oxford, Blackwell.
- King, John e Lee, Desmond (eds.) 1980: *Wittgenstein’s Lectures Cambridge 1930–32*. Chicago, U. Chicago Press.
- Moore, George M. 1955: “Wittgenstein’s Lectures in 1930–33”. *Mind*, v. 64, jan.
- Moreno, Arley R. 1993: *Wittgenstein: através das imagens*. Campinas, Editora da Unicamp.
- 1995: “Wittgenstein: fenomenologia e problemas fenomenológicos”. *Manuscrito*, v. 18, n.º 2.
- 1998: “Valores e plano de imanência”. In: Prado Jr., Bento. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- Rhees, Rush 1981: *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Oxford, Blackwell.
- Salles, João Carlos 2002: *A gramática das cores em Wittgenstein*. Coleção CLE vol. 35, Campinas, UNICAMP.
- 2000: “Wittgenstein e o projeto de uma linguagem primária”. In: *Princípios: seu papel na filosofia e nas ciências*. Florianópolis, NEL/ UFSC.
- Spengler, Oswald 1948: *Le Déclin de l’Occident : esquisse d’une morphologie de l’histoire universelle*. Tradução francesa de M. Tazerout. Paris, Gallimard. v. 1.
- Waismann, Friedrich 1973: *Wittgenstein y el Círculo de Viena*. México, FGE.
- 1997: *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*. Organização de Antonia Soulez. Paris, PUF. v. 1 e 2.
- Wittgenstein, J.J.Ludwig 1967a: *Zettel*. Editado por Anscombe. Oxford, Blackwell.
- 1967b: *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Editado por von Wright e Anscombe. Oxford, Blackwell.
- 1968: *Philosophische Untersuchungen*. Editado por Anscombe. Oxford, Blackwell.
- 1971: *Leçons et Conversations*. Tradução de Jacques Fauve. Paris, Gallimard. Título original: *Lectures and Conversations*.
- 1976: *De la Certitude*. Tradução de G. Durand. Paris, Gallimard. Título original: *Über Gewibheit*.
- 1981: *Observaciones*. México, Siglo Veinteuno. Título original: *Vermischte Bemerkungen*.
- 1982: *Remarques sur le ‘Rameau d’Or’ de Frazer*. Tradução francesa de Jean Lacoste. [S.l.], L’Age de l’Homme (Coleção Le Bruit du Temps)
- 1985: *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie, B.I: Vorstudien zum zweiten Teil der Philosophische Untersuchungen*. Editado por von Wright e Heikki Nyman. Mauvezin, Trans-Europe-Repress.
- 1995: MS-213 Tradução portuguesa de Antônio Zilhão. *Manuscrito*, v. 18, n.º 2.
- [s/d]: *The Wittgenstein Papers*. 98 v. Ithaca, Cornell U. L.

Cristiane Maria Conelia Gottschalk

**A compreensão
de outras culturas
na perspectiva ética
das *Observações sobre
"O Ramo Dourado"*
de Frazer**

A preocupação ética perpassa toda a obra de Wittgenstein, do *Tractatus* às *Investigações Filosóficas*. Como apontam diversos autores,¹ o objetivo último de sua terapia filosófica era o de combater o dogmatismo presente no cientificismo de sua época, assim como esclarecer confusões de natureza filosófica que levavam ao dogmatismo nas mais diversas áreas do saber. Embora o *Tractatus LogicoPhilosophicus* seja considerado por muitos, para além de um tratado de lógica, sua mais expressiva obra de ética (basta lembrar seu último e mais famoso aforismo, “o que não se pode dizer, deve-se calar”), sua atitude ética ressurgiu de modo mais explícito em parte de seus escritos marginais compilados sob o título, *Observações sobre "O Ramo Dourado" de Frazer*. Penso que esta obra, ainda pouco explorada pelos comentadores de Wittgenstein, nos fornece indícios valiosos sobre a perspectiva ética do filósofo, assim como também permite esclarecer confusões em diversos domínios da atividade humana, em particular, quando uma cultura se defronta com outra e nos deparamos com práticas que, por vezes, nos parecem incompreensíveis. Nestas circunstâncias, conceitos epistêmicos e éticos, como os de “verdade”, “autenticidade”, “julgamento”, “compreensão”, “valores”, “significado”, entre outros, vêm à tona com outros matizes, deflagrando debates intermináveis entre filósofos, historiadores, antropólogos, cientistas e psicólogos.

Dentre as questões que têm sido levantadas, pretendo revisitar (de uma perspectiva wittgensteiniana) parte do debate entre cognitivistas e não-cognitivistas² sobre a natureza das relações entre valores e fatos humanos, tendo como pano de fundo a crítica do filósofo e cientista

.....
1 Ver Moreno (1995, 2001), Kuusela (2008), Winch (1960) e outros.

2 Enquanto que para os cognitivistas os valores podem ser encontrados como propriedades (mesmo que secundárias) das coisas, para os não-cognitivistas as atribuições de valores são reações subjetivas aos fatos do mundo. Esta distinção é explicitada no artigo de Darlei Dall’Agnol (2006), “Jogos Morais de Linguagem”, pp. 59–79, em que associa a posição do primeiro Wittgenstein aos não-cognitivistas.

social Peter Winch³ a Karl Popper, em seu artigo, "Natureza e Convenção" (1959–60). Nele, Winch questiona a afirmação de Popper de que as normas do comportamento humano seriam decisões tomadas de modo prescritivo, distintas das leis naturais que envolvem observação e experimentação, atividades específicas das ciências naturais. Também faz a crítica da posição do filósofo da ciência de que as decisões não poderiam ser derivadas de fatos, ou de afirmações sobre fatos, na medida em que expressam leis morais totalmente arbitrárias. Contrapondo-se a Popper, Winch argumentará que as leis morais não seriam exclusivamente arbitrárias, haveria nelas um componente natural, na medida em que estariam fundadas em modos de vida de uma sociedade que seguiriam alguns princípios universais, também passíveis de observação, como se dá no campo das ciências empíricas. Em seu artigo, ainda defende sua convicção de que toda sociedade humana é uma comunidade moral:

"I shall argue that although there may be and are human societies which are not, and do not contain, scientific communities, there could not be a human society which was not also, in some sense, a moral community. In trying to show this, I shall also try to indicate more specifically certain moral conceptions which, in one form or another, must be recognised in any human society." (p. 239)

Dentre as normas morais comuns a toda sociedade humana, Winch enfatiza a seguinte norma: a de que *se deve dizer a verdade*.⁴ Segundo ele, esta norma não se reduz a uma mera convenção, mas seria uma condição

.....

3 Peter Winch traduziu duas vezes para o inglês os escritos de Wittgenstein compilados na obra *Cultura e Valor*, em 1980 e novamente em 1998. Cf. Gorrée, D. L.. Wittgenstein in Translation. The Hague, The Netherlands, 2012, p. 187. Entre outras obras de inspiração wittgensteiniana, contribuiu para a divulgação das ideias de Wittgenstein no campo das ciências sociais, em particular, na antropologia, com o seu clássico livro, *A Ideia de uma Ciência Social*, publicado pela primeira vez na Inglaterra, em 1958, e traduzido no Brasil em 1970 por Anísio Teixeira e Vera F. de Castro.

4 Cf. Winch (1959–60, pp. 241–2). Neste mesmo artigo, Winch apresenta outra norma moral universal, que seria a de ser íntegro: "There is a more general concept for which my argument could be adapted: that of integrity, which is to human institutions generally what truthfulness is to the institution of language. There are important formal analogies between language and other social institutions; for to act in the context of a social institution is always to commit oneself in some way for the future: a notion for which the notion of being committed by what one says provides an important parallel. But the concept of integrity is inseparable from that of commitment. To lack integrity is to act with the appearance of fulfilling a certain role but without the intention of shouldering the responsibilities to which that role commits one. If that, per absurdum, were to become the rule, the whole concept of social role would thereby collapse" (pp. 250–1).

moral para a comunicação.⁵ Não haveria como distinguir o verdadeiro do falso se “dizer a verdade” não fosse considerada uma norma: “(...) one can say that the notion of a society in which there is a language in which truth-telling is not regarded as the norm is a self-contradictory one.” (p. 242).⁶ Além do que, para ele a decisão moral só poderia ser tomada dentro de uma determinada situação pertencente a um modo de vida e, portanto, a decisão não seria um conceito fundamental da moral, como propusera Popper, na medida em que decidir algo já pressupõe um modo de pensar e agir de determinada sociedade. Para ser de fato uma decisão, esta deve ser inteligível, caso contrário, não caberia falar em decisão. Assim, a compreensão deve anteceder qualquer atitude diante destas práticas, as quais, por vezes, seriam simplesmente ininteligíveis em nosso modo de vida ocidental. Winch nos fornece o seguinte exemplo:

“Consider, for instance, the practice of child sacrifice in pre-Abrahamic Hebrew society. This is a practice which, in terms of our own way of living and the moral ideas that go along with it, is just unintelligible. To try to understand it is to try to understand something of what life and thought must have been like in that society. What I want to emphasise here is that the main problem about this is one of understanding what was involved; not just one of taking up an attitude, for without understanding we should not know what we were taking up an attitude to. And it would be no more open to anyone to propose that this practice should be adopted in our own society than it is open to anyone to propose the rejection of the Second Law of Thermodynamics in physics. My point is not just that no one would listen to such a proposal but that no one would understand what was being proposed. What made child-sacrifice what it was, was the role it played in the life of the society in which it was practised; there

-
- 5 Uma posição análoga é a de António Marques (2012), que propõe a dissimulação como conceito fundamental para a possibilidade de vida em sociedade: “Podemos imaginar que nenhuma forma de vida fosse possível se a atitude de cada um relativamente aos outros fosse de desconfiança e permanentemente se acreditasse que o outro estaria dissimulando. Assumo naturalmente e sem sombra de dúvida que o outro está zangado, triste, alegre, que as suas dores significam realmente sofrimento etc.” (p. 145, *itálicos nossos*). De certo modo, esta pressuposição também embute um princípio ético que seria universal: não mentir.
 - 6 Curiosamente, o sociólogo David Bloor ao analisar comunidades ditas primitivas como as do Azande, chega a conclusões opostas. Segundo ele, normas morais prevalecem sobre o verdadeiro e o falso, tal como ocorre em alguns rituais entre os Azande, onde determinadas máximas (tais como, um descendente de bruxo também é um bruxo; e no entanto, são mantidos os rituais que devem verificar esta norma) ignoram o que consideraríamos, em nossas formas de vida, uma contradição. Cf. Gottschalk (2007).

is a logical absurdity in supposing that the very same practice could be instituted in our own quite different society⁷". (p. 235).

Este seria um exemplo, segundo Winch, de prática incompreensível vista de nossa perspectiva ocidental e, portanto, não caberia julgar esta prática moralmente, sem antes conhecer como era a vida e o pensamento daquela sociedade hebraica préabraâmica. O que torna uma decisão inteligível seria, portanto, sua relação com os fatos de uma situação na qual esta decisão é tomada; onde esta relação, ressalta o autor, é de natureza lógica. Deste modo, diverge de Popper quando este afirma que as decisões não podem ser derivadas de fatos, ou de afirmações sobre fatos. Segundo Winch, teríamos que abandonar este dualismo entre fatos e decisões, uma vez que as decisões morais estariam logicamente ligadas aos fatos, assumindo assim, claramente, uma posição cognitivista.

A partir das considerações de Wittgenstein sobre o tema das relações entre regras e ações nas *Investigações Filosóficas*, e incorporando alguns de seus escritos sobre *O Ramo Dourado de Frazer*, ousou propor uma inversão na tese de Winch, que havia priorizado o entendimento como condição para a decisão. Embora eu concorde com ele sobre a necessidade de compreensão dos modos de pensar e de agir de uma determinada sociedade para poder julgar seu comportamento moral, também concordo com Popper sobre o caráter arbitrário das normas morais, e de que estas leis que regem o nosso comportamento ético não são explicadas pelos fatos humanos. No entanto, contrariamente aos dois filósofos, defenderei a ideia de que a possibilidade da escolha é intrínseca às práticas ritualísticas presentes nas formas de vida humanas e, portanto, neste nível mais primário dos rituais a decisão é fundamento da vida moral, anterior a qualquer entendimento. Em outras palavras, a escolha (ou a decisão) é que precede o entendimento, e ao mesmo tempo, está intrinsecamente ligada a estas práticas, ou seja, a arbitrariedade das leis morais tem uma origem empírica, embora não de natureza causal. Como corolário desta perspectiva pragmática, defenderei que não há uma pretensa universalidade de algumas das leis morais, como defende Winch, uma vez que as práticas ritualísticas que expressam a moral de um povo são apenas um modo de organizar o mundo, entre outros vários possíveis.

.....

7 Chama a atenção esta última afirmação de Winch, que apesar de ter pertencido à geração que presenciou o holocausto ocorrido na Segunda Grande Guerra, em que milhares de crianças foram levadas para campos de concentração e exterminadas em câmaras de gás pelo simples "fato" de não serem arianas, não obstante, afirma categoricamente que o sacrifício de crianças seria inimaginável (um absurdo lógico) em nossa sociedade civilizada.

Regras e ações

Em que medida a relação entre leis morais e os fatos tem uma natureza lógica, como reivindica Winch? Em que sentido juízos morais possuem conteúdo cognitivo? O que caracteriza os jogos de linguagem da ética — já usando uma terminologia do segundo Wittgenstein — em relação a outros jogos de linguagem, como os das ciências? Winch criticou Popper por ele ter afirmado que as normas do comportamento humano seriam distintas das leis naturais assentadas em fatos da natureza, recorrendo a descrições antropológicas para concluir que as leis morais não seriam totalmente arbitrárias, e que estas se relacionam com os fatos de modo análogo às leis da natureza. Bastaria compreender o pensamento de um povo para que se pudesse ter uma atitude em relação ao seu comportamento moral. Por outro lado, estas mesmas evidências históricas, quando nos parecem ininteligíveis, sugerem um caráter arbitrário destas leis, como postulava Popper. Este paradoxo, a meu ver, pode ser dissolvido da perspectiva pragmática do segundo Wittgenstein, cuja reflexão sobre as relações entre regras e ações possibilitam o esclarecimento de como nossas decisões estão atreladas a nossas formas de vida, ou dito de outro modo, aos fatos humanos.⁸

Segundo nosso filósofo, os fatos humanos se configuram como tais no interior dos diferentes jogos de linguagem que se cristalizaram nas formas de vida humana. O sentido das nossas ações é regulado por regras que adquiriram autonomia em relação aos fatos empíricos. Isto não significa que estas regras determinem o comportamento humano em uma única direção, elas apenas delimitam um campo de significações, do que faz sentido, e do que não faz sentido dizer e agir. Mas estaria então Popper correto ao afirmar a total arbitrariedade das regras morais? Como saber, então, qual é a regra que está sendo seguida por um indivíduo em uma determinada comunidade?

Como veremos a seguir, a terapia filosófica⁹ de Wittgenstein nos mostra que há casos em que a própria pessoa não sabe dizer qual é a regra

-
- 8 Após o *Tractatus*, parece-me que Wittgenstein não poderia mais ser considerado como não-cognitivist, quando elege como um dos seus temas centrais as enigmáticas relações entre regras e ações. Ao mesmo tempo que formulará a ideia de autonomia da Gramática, estas relações serão recorrentemente investigadas através de seu método terapêutico, possibilitando, assim, a meu ver, o esclarecimento da natureza pragmática das relações entre valores e fatos.
 - 9 Método filosófico elaborado por Wittgenstein que tem como finalidade a elucidação dos paradoxos da filosofia, compreendendo basicamente dois movimentos: o panorâmico (ou visão perspicua) e a visão de detalhe. Em função de seu novo método, o filósofo passou a se expressar através de parágrafos que resistiam a uma sequência

que está seguindo, como também há casos em que as regras são formuladas ao longo do “jogo”, que envolve interlocutores, ações e palavras de uma linguagem. De modo geral, as regras que seguimos não são fixas como em um cálculo matemático, dentre elas, poderíamos acrescentar, as próprias regras morais. O próprio Winch, em um segundo prefácio à sua obra mais conhecida, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, reconhece que se equivocou ao ter afirmado que “all behaviour which is meaningful (therefore all specifically human behaviour) is ipso facto rule-governed” (2003, p. 52), ao ter pressuposto a existência de regras fixas (como as do cálculo ou de um jogo com regras dadas de antemão) que governariam o comportamento humano em geral, e que o teriam levado a postular que algumas destas normas estariam presentes em qualquer sociedade. Observa em seguida, neste mesmo prefácio, que ao escrever seu livro havia faltado a ele uma leitura mais atenta dos parágrafos 81 e 82 das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, onde o filósofo austríaco ressalta a importância de se adquirir uma maior clareza acerca dos conceitos de compreender, de ter em mente e de pensar, tendo em vista a dissolução do enigma das relações entre regras e ações. Seguindo a recomendação de Winch, retomemos estes dois parágrafos, ambos bastante ilustrativos do método terapêutico de Wittgenstein, e extremamente esclarecedores das confusões em que somos enredados ao não olharmos para o funcionamento efetivo da nossa linguagem.

A terapia filosófica de Wittgenstein

No parágrafo 81, Wittgenstein tem como interlocutor a concepção logicista do sentido da proposição, que será alvo de sua terapia filosófica: “Pois então tornar-se-á claro também o que nos pode induzir (ou me induziu) a pensar que quem profere uma proposição e a tem em mente, ou a compreende, com isto está operando um cálculo segundo determinadas regras” (IF, §81). Com o objetivo de esclarecer este equívoco, e após ter passado pela autoterapia, recorre a dois exemplos. O primeiro já descrito no parágrafo 79, em que se apresentam diferentes definições para o nome “Moisés”, seguidas da expressão, “Moisés não existiu”. Na concepção logicista do *Tractatus*, esta afirmação deveria ser falsa, ou então, invalidaria todas as outras. Estaríamos, então, diante de um simples cálculo no interior de um sistema fechado de regras, onde deve ser

argumentativa linear, assemelhando-se mais a “um álbum de retratos”. Cf. (Moreno, 2005, cap. 5; Moreno, 2009).

evitada qualquer contradição? Neste mesmo parágrafo acrescenta, em seguida, uma outra situação, apenas um pouco diferente da anterior¹⁰:

Quando digo "N morreu", pode ser que com o significado do nome "N" se dê o seguinte caso: eu acredito que viveu um homem, (1) o qual eu vi aqui e ali, (2) o qual tinha esta e aquela aparência (imagens), (3) fez isto e aquilo e (4) no mundo civil era portador do nome "N". _ Se me perguntassem o que entendo por "N", eu enumeraria tudo isto ou algumas dessas coisas e coisas diferentes em ocasiões diferentes. Minha definição de "N" seria mais ou menos assim: "o homem, a quem tudo isso se encaixa". Mas, e se agora alguma dessas coisas se mostrar falsa! — Estarei disposto a declarar que a proposição "N morreu" é falsa, — mesmo que apenas uma coisa, que me pareça secundária, verificar-se falsa? Mas onde é o limite do secundário? Se, num tal caso, eu tivesse dado uma explicação do nome, estaria disposto a modificá-la.

E isto pode ser expresso da seguinte maneira: Eu uso o nome 'N' sem um significado fixo. (Mas isto influencia o seu uso tão pouco quanto o uso de uma mesa que repousa sobre três pernas ao invés de quatro e, por isso, em certas ocasiões, balança.) (IF, §79)

Estes dois exemplos aparentados entre si visam esclarecer a pergunta fundamental que está na base da reflexão wittgensteiniana sobre as relações entre pensamento, linguagem e mundo: o que chamo de 'regra segundo a qual ele procede'? Segundo Wittgenstein, dentre as várias respostas possíveis, por exemplo, para o significado de "N", há o caso em que a própria pessoa não sabe dizer a regra segundo a qual ela joga (IF §82). Como também há o caso (IF §83), em que as regras são formuladas ao longo do jogo. Enfim, através da comparação entre todos estes exemplos, a terapia chega ao seguinte esclarecimento: o significado de uma proposição pode não ter como fundamento último regras precisas e explícitas (como Winch havia entendido inicialmente), o que temos é uma atmosfera que vai se constituindo à medida em que as regras vão sendo aplicadas, regras que podem anteceder o jogo, ou mesmo serem formuladas ao longo da atividade regulada por elas. No entanto, poderia insistir Winch, não haveria uma ou mais normas universais, subjacentes a qualquer jogo de linguagem, tal como a norma moral de que se

.....

10 Este é um procedimento característico do método terapêutico de Wittgenstein, variações sobre um mesmo tema que vão conduzindo o interlocutor ao esclarecimento do enigma ou paradoxo apresentado inicialmente, no caso, a crença de que o significado de uma proposição seria determinado univocamente por um sistema fechado de regras, como em um cálculo matemático e, no entanto, continua-se atribuindo significado a ela apesar de uma ou mais premissas mostrarem-se falsas.

deve falar a verdade, a qual não se reduz a uma convenção pelo fato de ser condição de comunicação? Como se na nossa linguagem houvesse a necessidade de uma hierarquia das regras, em que algumas presidissem as demais, garantindo-se, assim, o sentido de nossas ações em geral.

Ora, poderíamos argumentar que a norma moral, “deve-se sempre falar a verdade” (como qualquer outra norma) é apenas uma das regras que seguimos em nossos jogos da ética, presentes em nossas formas de vida e em outras parecidas com as nossas; mas que pode não ser relevante em outras culturas. Podemos imaginar, e mesmo descrever, comunidades que não têm o conceito de verdade, e isto não impede a comunicação entre os seus membros. Por exemplo, podemos aceitar a sugestão de Wittgenstein no parágrafo 203 de seus *Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia*, e imaginar uma tribo em que não há o conceito de dor simulada. Nesta tribo, as pessoas se expressam como se tivessem sentindo dor e, no entanto, em boa parte dos casos não se estaria sentindo de fato dor. Estariam estas pessoas mentindo? Vejamos como Wittgenstein, através deste exemplo, faz a terapia da aplicação de termos epistemológicos aos conceitos psicológicos:

“Uma tribo que não conhece o conceito de dor fingida. Quem entre eles expressar uma dor, será alvo de compaixão. Eles não conhecem a atitude de desconfiança para com a expressão de dor. Um viajante, que chega da nossa civilização à deles, frequentemente pensa que as queixas são exageradas, que apenas têm a finalidade de causar compaixão. Os nativos não parecem pensar assim. (Eles têm na sua linguagem uma expressão que corresponde, de algum modo, à nossa expressão “ter dores”.) Um missionário ensina às pessoas a nossa linguagem; nisso educa-as também e com ele aprendem a distinguir entre expressão de dor genuína e dissimulada. Pois ele desconfia de algumas exteriorizações de dor e reprime-as, ensinando as pessoas a serem desconfiadas. — Aprendem a nossa expressão “ter dores”, logo também “fingir que se tem dores”, e a questão é: fornecemos a essas pessoas um novo conceito de dor? Por certo eu não diria que só agora sabem o que são dores. Pois isso significaria que nunca tinham experimentado dores antes.” (2007, §203)

Em outras palavras, sentir dor não é um “conhecimento”, embora eventualmente a expressão “estou sentindo dores aqui” possa ser usada no sentido epistêmico, quando, por exemplo, um médico pergunta a seu paciente onde ele está sentindo dor. De modo geral, expressamos nossas dores através da linguagem, e para isto, aprendemos este comportamento linguístico por meio de adestramento inicial, ou seja, o conceito de dor expressa uma regra de natureza convencional. Em uma variante da passagem acima, Wittgenstein também afirma: “Mas tiveram de receber um novo adestramento para o uso das nossas pala-

bras. Este (adestramento) foi similar, mas não igual ao antigo” (2007, nota 1, p. 94). Em outras palavras, há uma semelhança de família entre o uso do conceito de dor pelos membros da tribo e o seu uso pelo missionário, mas um novo aspecto passa a ser introduzido, que para a forma de vida anterior não era relevante. Como diz Wittgenstein, não é que as pessoas não tivessem consciência da diferença entre os que se queixavam com dor e os outros sem dor, certamente que não, “mas por que não dizer que não era importante para elas? (2007, §205). Esta distinção não tinha um uso naquela forma de vida, daí que não era considerada por eles. O que não impede que possam aprender o novo uso introduzido pelo missionário, através de um adestramento. Neste sentido, trata-se de uma nova convenção, em muitos aspectos relacionadas com a anterior, e não de um comportamento natural. Poderíamos imaginar uma situação análoga com o conceito de verdade, a saber, que existisse uma tribo que não tivesse este conceito. Ou seja, não faria sentido ter como máxima moral o preceito de se dizer apenas a verdade. Para aquela forma de vida, não é relevante se está se dizendo a verdade ou está se mentindo, não se coloca isto em questão. Em nossa própria forma de vida, há situações bastante semelhantes, como nos lembra Wittgenstein, em outra variante da passagem sobre a não dissimulação de dores:

“E como podiam elas não estar conscientes da diferença, se umas vezes se queixavam com dores e outras sem dores? Mas tinha a diferença de ser tão importante como é para nós? (Muita gente conta histórias falsas numa festa, que os outros sabem que são falsas, mas esses compram-nas, como às verdadeiras. Eles não fazem caso da diferença)” (2007, nota 2, pp. 94-5).

Assim, do mesmo modo que em certas situações não se segue o preceito moral de se dizer a verdade, podemos imaginar que pudesse haver sim uma sociedade em que esta distinção entre verdade e mentira simplesmente não existisse,¹¹ que estes conceitos não fossem relevantes para o seu modo de vida, o que não quer dizer que esta norma não possa ser aprendida.

.....

11 De fato, há registros de antropólogos de comunidades que não possuem determinados conceitos, ainda mais básicos do que o conceito de verdade, com construções linguísticas muito diferentes das línguas do mundo ocidental. Recentemente, pesquisadores brasileiros e britânicos identificaram uma tribo amazônica que não tem em sua linguagem uma palavra equivalente à palavra “tempo”, nem mesmo para descrever períodos como mês, ou ano. As pessoas da tribo não se referem a suas idades, assumindo, diferentes nomes em determinadas fases da vida. Cf: http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2011/05/110521_triboamazonia_tempo_pai.shtml?print=1

Um dos argumentos apresentados por Winch havia sido de que o aprendizado de se dizer a verdade “is part of the process of learning to speak and also that learning this involves at the same time learning that speaking truthfully is the norm and speaking untruthfully a deviation” (1960, p. 242). De fato, em nossa forma de vida ocidental este preceito é aprendido como uma norma, que passa a orientar nosso comportamento em geral, e também passa simultaneamente a fazer parte dos jogos de linguagem da ética. Embora esta norma não seja necessária para a existência de uma forma de vida, como argumentamos acima, defenderei a tese de que o uso de determinados enunciados como normas, este sim, é imprescindível para a constituição de uma comunidade, e simultaneamente condição para a existência de jogos de linguagem éticos, quaisquer que sejam. A constituição de regras, envolvidas com as diversas atividades que fazem parte de uma forma de vida, tem como consequência a possibilidade de se escolher entre uma regra ou outra, e aqui é que entra em jogo o conceito de vontade: passamos a poder escolher uma regra em detrimento de outra, como também, passamos a ter a possibilidade de segui-la ou transgredi-la. Como já apresentei em um texto anterior,¹² ao longo deste processo configura-se o que denominamos de pensamento, na medida em que a possibilidade de pensar está ancorada no fato de podermos escolher entre diferentes regras. Em outras palavras, a atividade de pensar não se reduz a uma reação natural, instintiva ou mecânica, mas decorre da aceitação de determinadas regras (em detrimento de outras) de natureza convencional. Aprendemos a transitar não só no interior de um determinado jogo de linguagem, como também entre diferentes jogos de linguagem. Assim, o próprio pensamento é antecedido por um componente ético, a saber, quando se mostra na ação a vontade de se seguir uma ou outra regra, para além de um comportamento instintivo ou mecânico.¹³ Qual seria, então, o papel dos estados mentais expressos através de regras linguísticas explícitas ou tácitas, na constituição dos jogos de linguagem da ética?

.....

12 Cf. Gottschalk (2016)

13 Cf. Polanyi, *Personal Knowledge*, seções II e III, em que ele discute o aspecto tácito das informações. Segundo Polanyi, “Unless an assertion of fact is accompanied by some heuristic or persuasive feeling, it is a mere form of words, saying nothing.” Como se vê, outros autores também enfatizam que os modos como as palavras são enunciadas fazem parte do seu sentido. No entanto, penso que a distinção entre o normativo e o descritivo na obra do segundo Wittgenstein desempenha um papel que vai além das nuances da entonação. Não se trata de um “acompanhamento” para ele, mas de um modo de iniciar o aprendiz em jogos de linguagem característicos de uma determinada forma de vida.

Relações entre regras e estados mentais: fundamentos éticos e epistemológicos

Segundo alguns comentadores de Wittgenstein (Moreno, 1995, 2005; Dall'Agnol, 2006; Marques, 2012), os escritos de Wittgenstein sobre os fundamentos da psicologia podem ser o ponto de partida de uma via positiva tendo em vista uma nova epistemologia, ou mesmo no intento de se encontrar os princípios mais gerais da ética. De fato, o filósofo austríaco em seus últimos escritos sobre a filosofia da psicologia nos chama a atenção para os usos expressivo e normativo que fazemos dos conceitos psicológicos, sugerindo, assim, as bases para novas teorias do significado ético e cognitivo. Segundo Moreno (1995), Wittgenstein nos dá diversos indícios de que estes conceitos fazem parte da nossa Gramática, assim como as proposições da matemática, delimitando a região dos sentidos de nossas descrições empíricas. Deste modo, podemos ver os conceitos psicológicos como regras, ou como razões, que orientam a nossa ação significativa. Mesmo a atividade do cientista irá depender de uma imagem de mundo prévia, constituída por relações de sentido, e não de causa e efeito. Assim, generalizar a função comunicativa e descritiva para todo uso da nossa linguagem é um equívoco, confundindo-se causas com razões:

“(...) a própria indução empírica, p.ex., não repousa sobre causas, mas sobre razões, p.ex., os relatos das pessoas sobre a dor e as eventuais experiências pessoais de dor são as razões — e não a causa — para que eu tenha a certeza de que sentirei dor caso coloque, agora, assim como no futuro, a mão no fogo (IF §472 e sgs.). (...) não se trata de relações empíricas entre pensamento e seus conteúdos, mas de relações internas, ou de sentido, entre pensamento e realidade — relações que possuem a marca da necessidade, e não da contingência.”

Esta atividade de organização linguística da experiência por constituição de sentido perpassa todas as descrições do uso que realiza Wittgenstein, e é ela que qualificamos, neste texto, de atividade cognitiva: conhecer é construir regras de sentido e operar com elas, aplicando-as aos objetos de pensamento.” (Moreno, 2014).

De outra perspectiva, mas também retomando a distinção wittgensteiniana fundamental entre os usos expressivo e descritivo da linguagem, Marques irá buscar critérios para caracterizar o conceito de interior a partir da crítica de Wittgenstein a imagem dominante de que “cada um descreve as suas experiências como quem olha para o interior de uma caixa (o nosso interior) em que se encontram objetos que apenas

o próprio pode em primeiro lugar descrever" (Marques, 2012, p. 61). O equívoco aqui se dá quando se reivindica que este conhecimento seja muito diferente daquele que se tem acesso através de uma descrição, alegando-se ser um conhecimento privilegiado da primeira pessoa, na medida em que a descrição se refere a experiências privadas, que só a própria pessoa tem acesso. No entanto, esta descrição, mais uma vez, não expressa um conhecimento empírico, trata-se na verdade da descrição de um uso expressivo de conceitos psicológicos, ou seja, uma descrição de regras que não são nem verdadeiras ou falsas, e que seguimos não apenas para permitir a compreensão do que o outro diz e faz, mas também para que nós próprios possamos compreender nosso mundo interior.

Embora as regras dos jogos de linguagem sejam compartilhadas entre os indivíduos pertencentes a uma mesma forma de vida, Marques nos chama a atenção para o fato de que há uma assimetria constitutiva do conceito de mundo interior que se estabelece entre a primeira e a terceira pessoa. Esta assimetria decorre do aprendizado do comportamento de dissimulação, possibilitando "inautênticas expressões, isto é, expressões que não são os verdadeiros substitutos das expressões primitivas, tal como a criança as aprendeu desde muito cedo." (2012, p. 146). Assim, a capacidade de dissimulação passa a ser a condição para que possamos falar de mundo interior, termo que expressa a assimetria "entre alguém que exclusivamente pode conhecer as suas experiências e alguém que apenas pode conhecer com base nas exteriorizações que observa" (2012, p. 147). Esta perspectiva linguística nos permite escapar da ilusão da existência de um interior metafísico, em que haveria entidades descritíveis por um eu observador (concepção referencial da linguagem), e ver que se trata apenas de uma nova regra que foi aprendida, em que o conceito de dissimulação desempenha um papel crucial.

Segundo o próprio Wittgenstein, esta "assimetria do jogo exprimimo-la nós com a frase que o interior está oculto ao outro" (LWPP 2, 36). Em outras palavras, aprendemos a seguir a regra de que só temos acesso à expressão do outro, e não da sua própria vivência, havendo, portanto, sempre a possibilidade deste outro estar dissimulando, embora haja casos em que não temos dúvida da sua autenticidade. Wittgenstein observa que se existisse um povo que sempre dissimulasse, este conceito seria tão inócuo quanto o conceito de autenticidade. Poderíamos imaginar um povo que agisse sempre de forma transparente, onde não há dissimulação¹⁴ (LWPP 2, 66e). Aqui não caberia, por exemplo, o conceito de mundo interior. O comportamento desta comunidade seria apenas

14 Wittgenstein faz o seguinte experimento de pensamento: pede para que imaginemos o encontro de um humano que não tivesse alma. E então se pergunta: How would a

expressivo sem qualquer assimetria entre a primeira e a terceira pessoa, em outras palavras, algo muito próximo da criança que ainda está aprendendo a falar, substituindo suas reações naturais por sons articulados.

Retomando desta perspectiva pragmática de Wittgenstein a tese de Winch, a possibilidade de comunicação não está ancorada no compromisso com dizer a verdade, transformado em lei moral; mas simplesmente na elaboração de regras normativas que estabelecem os limites do sentido, e que, a qualquer momento, podem ser transgredidas, ou mesmo modificadas. No entanto, se o que nos torna humanos (e não máquinas) é a existência de um mundo interior, este só é possível na medida em que a possibilidade de dissimulação é aprendida, ou seja, aprende-se a regra de não dizer a verdade. Chegamos a um paradoxo? Ou fomos levados a este paradoxo ao supor a existência de conteúdos universais do comportamento moral?

Um mesmo espírito

Se agora retomarmos o tema central desta apresentação, a saber, a compreensão de uma outra cultura muito diferente da nossa, não estaríamos numa situação análoga à de uma assimetria entre 1.^a e 3.^a pessoas (mundo interior e exterior), e ainda com o agravante de que não conhecemos as regras que supostamente aquela cultura estaria seguindo? Colocando a questão nos termos apresentados por Winch, como é possível compreender, tornar inteligível, ações, palavras, hábitos e instituições que são muito distantes das nossas? Estaríamos diante de um Outro Interior tão obscuro, ou mais ainda indevassável que o mundo interior de alguém que fizesse parte de nossa própria cultura? Será que Winch estava certo ao afirmar categoricamente que há práticas, como o sacrifício de crianças na época anterior à sociedade hebraica de Abraão, “which, in terms of our own way of living and the moral ideas that go along with it, is just unintelligible”? Para responder a estas questões, recorreremos a algumas reflexões de Wittgenstein sobre a obra *O Ramo Dourado* do antropólogo britânico Sir James George Frazer.

Como se sabe, Wittgenstein em seu livro *Observações sobre "O Ramo Dourado" de Frazer*, faz uma crítica contundente às análises do antropólogo, principalmente quando este afirma que a magia seria essencialmente uma física falsa, ou uma medicina falsa, interpretando os rituais de outros povos como hipóteses primitivas de como o mundo é, como

human body have to act so that one would not be inclined to speak of inner and outer human states? Again and again, I think: “like a machine” (p. 66e).

se sua própria cultura (de Frazer) estivesse em um estágio bem mais avançado em relação a elas. Contrapondo-se a ele, Wittgenstein dará diversos exemplos da função expressiva destes rituais, que não são exclusivos dos povos estudados por Frazer, mas que estão também entranhados nas nossas formas de vida. Também agimos ritualisticamente nas mais diversas atividades do cotidiano, e a própria ciência também tem seus ritos. Esta função expressiva, ou gramatical como dirá mais tarde, não se confunde com nossos enunciados hipotéticos-explicativos. Os ritos são a forma de descrição, o que nos permite atribuir sentido a nossa experiência e organizá-la de determinada forma.

Segundo Wittgenstein, os modos de agir cristalizados em nossos hábitos e costumes, são como o olho que vê: podemos descrever o que está sendo visto (nosso campo de visão), mas não temos como ver o próprio olho. E a perspectiva pela qual vemos os fatos do mundo nos parece tão natural, que não a colocamos em questão. Daí venha talvez o mito de que nossa alma escolheu o corpo antes do seu nascimento, pois é este o sentimento, de pertença:

“Se uma pessoa tivesse a liberdade de poder nascer numa árvore de uma floresta: então haveria aqueles que selecionariam a árvore mais bela ou a mais alta, aqueles que escolheriam a mais baixa e aqueles que escolheriam uma árvore média ou menor que uma média; e entendo que eles o fariam não por filistinismo, mas pela razão, ou pelo tipo de razão, pelo qual o outro escolheu a mais alta. Que o sentimento que temos pela nossa vida seja comparável ao da pessoa que pôde escolher o seu ponto de vista no mundo, está na base, creio, do mito — ou da crença — de que escolhemos o nosso corpo antes do nascimento.” (MS 110, p. 255) (OROF, p. 203)

Mas este comprometimento/engajamento pelo modo de se ver o mundo próprio de uma cultura, não significa em hipótese alguma a impossibilidade de se compreender outros pontos de vista. Embora Wittgenstein reconheça a dificuldade para se vencer as barreiras da vontade de modo que outros cenários sejam descortinados, isto não impede que novas ligações de sentido possam ser estabelecidas, conectando visões aparentemente tão opostas. Eis a tarefa da terapia filosófica de Wittgenstein, método que tem uma finalidade essencialmente ética, ao esclarecer as condições do comportamento moral que residem, em boa parte, nos rituais dos mais ancestrais ao mero ritual de cumprimentar alguém com um aceno de mão. Por exemplo, o ritual do carvalho descrito por Frazer já conteria alguns elementos do que nos torna humanos:

Poder-se-ia dizer que não foi a sua união (entre o carvalho e o homem) o que deu motivo a esse rito, senão talvez a sua separação {senão, em certo sentido, a sua separação}. Pois o despertar do intelecto ocorreria com uma separação do solo originário, do fundamento originário da vida, de si. (O surgimento da escolha.) (MS 110, p. 298)

(A forma do espírito que desperta é a veneração.) (MS 110, p. 299) (OROF, p. 204)

Este afastamento é anterior a uma explicação dos fatos, não se trata de uma atitude hipotética pré-científica perante os fatos, ainda incipiente e supersticiosa, como acreditava Frazer, por exemplo, ao fazer a descrição abaixo (seguida dos comentários críticos de Wittgenstein):

Frazer: "... That these observances are dictated by fear of the ghost of the slain seems certain; ..." ("...Que essas observâncias sejam ditadas pelo medo do fantasma do assassinado, parece certo;...") Mas então por que usa Frazer a palavra "ghost" (fantasma)? Ele compreende, portanto, muito bem esta superstição, já que ele nos explica o que ela é com uma palavra supersticiosa e familiar para ele. Ou antes, ele teria que poder ver que também fala em nós algo em favor do modo de agir dos selvagens. — Quando eu, que não creio que haja em qualquer parte seres humanos sobre-humanos que possam ser chamados de deuses — quando digo: "temo a vingança dos deuses", isso mostra que eu (posso) quero dizer algo com isso, ou posso dar expressão a um sentimento, que não está necessariamente (TS 211, p. 320) ligado àquela crença.

Eu creio que o empreendimento de uma explicação já é falho, porque só se tem que organizar corretamente o que se sabe, e nada acrescentar, e vem por si mesma a satisfação a que se aspira pela explicação. E a explicação não é aqui de nenhum modo o que satisfaz. Quando Frazer começa a nos relatar a história do rei do bosque de Nemi,¹⁵ ele o faz num tom que mostra que ele sente, e nos quer fazer sentir, que aqui ocorre algo de estranho e temível. Mas a pergunta "por que isso ocorre?" só pode ser respondida na verdade por: por que isso é temível. Isto é, o mesmo que se nos apresenta nesse acontecimento como temível, grandioso, horripilante, trágico etc., não menos que trivial e insignificante, isso gerou esse acontecimento. (OROF, p. 199)

.....

15 Segundo Frazer, o rei da floresta de Nemi fazia parte de uma longa linhagem de reis sagrados do período clássico da antiguidade grega e latina (2016, p. 194), e o carvalho era a árvore sagrada de Júpiter, o Deus supremo dos romanos. Era responsabilidade do rei da floresta guardar o carvalho, e como relatado pelo poeta Virgílio, foi de um carvalho de folhas perenes que Enéias arrancou o ramo dourado (2016, p. 195).

Em outras palavras, não há explicações para os ritos. Estas tentativas de explicação, à procura de universais no comportamento humano, apenas revelam projeções dos nossos próprios comportamentos sobre as práticas descritas. Aqui “a pá entorta”, como dirá Wittgenstein em seu conhecido parágrafo 217 das *Investigações Filosóficas*, chegamos à rocha dura, e é assim mesmo que agimos.

Quão enganosas são as explicações de Frazer, vê-se — creio eu —, em que se poderia muito bem inventar os próprios costumes primitivos, e teria que ser uma coincidência se eles não fossem realmente encontrados em algum lugar. Quer dizer, o princípio segundo o qual esses costumes são ordenados é muito mais geral do que na explicação de Frazer, e está na nossa própria mente, de modo que podemos por nós mesmos conceber todas as possibilidades. — Que talvez o rei de uma tribo seja preservado da visão de todos, podemos muito bem conceber, mas também que todo homem da tribo deva vê-lo. Este último poderia vir a ocorrer certamente não para qualquer um de modo mais ou menos casual, mas ele seria mostrado ao povo. Talvez não fosse permitido a ninguém tocar nele, talvez, no entanto, todos tivessem que tocá-lo. Pensemos que, depois da morte de Schubert, seu irmão cortou as suas partituras em pequenos pedaços, e deu aos seus discípulos preferidos alguns compassos desses pedaços. Este ato, como sinal de devoção, nos é compreensível do mesmo modo que o outro, as partituras intocadas, ninguém tendo acesso, preservadas. E se o irmão de Schubert as tivesse queimado, isso também seria compreensível como sinal de devoção (TS 211). (OROF, p. 317).

Assim, o “universal” são os fatos gerais da natureza organizados de modo diferentes pelos homens através de seus rituais, e neste sentido, estes modos deixam de ser universais. Se quisermos extrair uma universalidade no comportamento humano, podemos encontrar nas práticas ritualísticas um denominador comum, inclusive na nossa forma de vida ocidental. Segundo Wittgenstein, somos todos, de certa forma, um animal cerimonial: “Na nossa linguagem está assentada toda uma mitologia”. (OROF, p. 202) Afirmação que ainda surpreende muitos antropólogos e cientistas sociólogos, como também intriga os filósofos e, em particular, os cientistas da natureza que perpetuam a crença cientificista de que as mitologias se reduzem a “más explicações” dos fenômenos naturais. Entretanto, esta afirmação aparentemente enigmática de Wittgenstein é o que possibilitou a ele transpor o abismo entre linguagem, pensamento e mundo, não apenas em nossa própria cultura ocidental, mas também entre ela e outras formas de vida humana. Sua reflexão antropológica teve como um

dos efeitos dirigir o olhar de seu interlocutor para as inúmeras concatenações possíveis entre as diferentes formas de vida. E é neste sentido que podemos falar em compreensão de outras culturas: este processo se dá à medida em que vamos estabelecendo ligações internas entre elas e o nosso próprio modo de ver as coisas.

O conceito de apresentação panorâmica tem para nós a mais fundamental importância. Ele marca a nossa forma de apresentação, a maneira como (TS 211, p. 281) nós vemos as coisas. (Uma espécie de “visão de mundo” tal como é aparentemente típica do nosso tempo. Spengler) Esta apresentação panorâmica proporciona o compreender // a compreensão //, que consiste precisamente em “ver as concatenações”. Daí a importância de encontrar os elos intermediários. (TS 211, p. 282) (OROF, pp. 200–1)

Para esclarecer o que seriam estes elos intermediários, Wittgenstein tece uma analogia do campo dos fatos com a geometria. Neste campo formal, recorreremos a técnicas geométricas para mostrar relações internas entre seus objetos formais, por exemplo, como podemos passar do círculo para a elipse:

Um elo intermediário hipotético, entretanto, nada deve fazer nesse caso senão dirigir a atenção para a semelhança, para a concatenação, entre os fatos. Como se uma pessoa, quisesse ilustrar // ilustrasse // uma relação interna da forma circular com a elipse, transformasse gradualmente uma elipse num círculo; mas não para afirmar que uma certa elipse factualmente, historicamente, teria se originado de um círculo (hipótese evolutiva), senão somente para aguçar nosso olho para uma concatenação formal.

Mas eu posso ver também a hipótese evolutiva como um Nada além, como a «uma» vestimenta de uma concatenação formal. (TS 211, p. 322) (OROF, p. 201)

Assim, do mesmo modo que através deste procedimento geométrico podemos ver relações internas entre o círculo e a elipse, nas descrições de rituais que nos parecem estranhos, ou mesmo aterrorizantes, as palavras “fantasma” e “sombra” desempenham o papel de elo intermediário entre nós e a forma de ver das comunidades descritas por Frazer: “Gostaria de dizer: nada mostra melhor nosso parentesco com aqueles selvagens do que Frazer ter à mão uma palavra tão familiar para ele e para nós como “ghost” (fantasma) ou “shade” (sombra), para descrever a maneira de ver daquela gente. (TS 211, p. 250)” (OROF, p. 201)

Para além de princípios universais, tal como a lei moral sugerida por Winch de que se deve dizer a verdade, penso que haveria em Wittgenstein uma preocupação ética ainda mais fundamental, vazia de qualquer conteúdo e que perpassa toda a sua filosofia, que é a possibilidade de escolha, de transgressão do que é imposto ou herdado, libertando-se, assim, de posições dogmáticas em qualquer área do conhecimento e/ou forma de vida. Segundo Moreno, os enunciados éticos e estéticos ganharão conteúdo cognitivo no segundo Wittgenstein, mas não no sentido apresentado pelos cognitivistas, de que seriam passíveis de verdade ou falsidade, ou mesmo de uma ideia mais flexibilizada de correção ou incorreção. Trata-se, sim, de um consenso que vai se estabelecendo entre os indivíduos sobre o bem e o mal, a felicidade e a infelicidade, mas de um consenso intersubjetivo e gramatical (2001, p. 235). Em outras palavras, fatos do mundo são incorporados através de técnicas linguísticas, que ao longo do tempo vão constituindo normas de ação peculiares a uma forma de vida. Jogos estéticos e éticos passam a guiar comportamentos éticos e estéticos, em que o conceito de vontade passa a ter um papel fundamental nestes jogos. É este trabalho da linguagem, envolvendo a incorporação de fragmentos do empírico, que mostra seu aspecto, digamos, "cognitivo". De resto, estes enunciados têm uma função essencialmente normativa, ou seja, trata-se de proposições gramaticais, e não empíricas. Agir eticamente, portanto, é ser guiado *voluntariamente*¹⁶ por estas regras, quando o sujeito torna-se capaz de optar por uma ação ou outra, no espaço regulado por elas.

Assim, retomando os apontamentos de Winch sobre a prática de sacrifício de crianças na sociedade hebraica pré-abraâmica, em que ele afirma que o problema central é a compreensão do que estaria envolvido nestas práticas, pois sem ela, não saberíamos qual atitude tomar diante destes fatos, penso que não é a razão que a antecede. Pelo contrário, desta perspectiva wittgensteiniana, são os rituais que antecedem o que faz sentido e o que não faz sentido. Obviamente que na nossa cultura não adotaríamos esta prática e que a consideraríamos absurda, como afirma Winch, mas não porque seriam ininteligíveis para nós, tanto é

.....

16 Segundo Moreno, "o carácter voluntário de uma ação manifesta-se através do contexto institucional em que têm sentido as expressões linguísticas de ações voluntárias: uma ação será considerada voluntária se for acompanhada de gestos característicos de assentimento ou recusa, de expressões linguísticas que pressupõem a presença de uma "vontade" a ser vencida, por exemplo, 'venha aqui!' etc., mas não de ordens que não a pressupõem, por exemplo, 'faça bater seu coração', 'sinta agora uma dor nos dentes' etc." (2001, p. 252)

que reagimos com horror e assombro, na medida em que estas ecoam em nós. Projetamos nossos próprios sentimentos sobre estes fatos, nossa atitude perante estes fatos é de horror. Nossa linguagem abriga palavras, como assassinato, culpa, alma, fantasma etc., que permitem sim, uma compreensão do que se passava há tantos anos atrás. Através de elos intermediários, do mesmo modo que a elipse vai se configurando um círculo, somos capazes de ver as conexões dos rituais destes outros povos, aparentemente tão distante dos nossos, com as nossas próprias práticas ritualísticas; as quais não são verdadeiras nem falsas, apenas condições de sentido para nossas ações no mundo empírico e para o que passamos a dizer sobre ele.

Quanto à afirmação de Winch, na mesma passagem, de que “não estaria em cogitação propor que esta prática [do sacrifício infantil] fosse adotada na nossa sociedade do que seria cogitado a qualquer um propor a rejeição da Segunda Lei da Termodinâmica na Física”, trata-se, a meu ver, de uma falsa analogia. É exatamente a oposição entre razão e causa, ignorada por Winch e por parte dos filósofos, um dos alvos de aplicação da terapia de Wittgenstein. Segundo nosso filósofo, a confusão se dá ao não distinguirmos relações causais das relações internas de sentido. E é exatamente este equívoco que Winch comete ao colocar no mesmo plano a rejeição de práticas ritualísticas com a de leis naturais. Uma lei é considerada científica exatamente por ser refutável, caso contrário seria um dogma como outro qualquer, enquanto que nossos rituais são as condições de sentido para a descrição e organização dos fatos do mundo, inclusive para a formulação da segunda lei da termodinâmica na física. Esta posição de Winch revela o quanto ele ainda está atrelado a uma visão clássica da ciência (como tendo um caráter evolutivo), análogo ao modo que Frazer via a evolução dos povos (como tendo como ponto inicial “os selvagens”, em progressão contínua até nós, “os civilizados”).¹⁷ Contrapondo-se a esta visão, penso que através de seu método terapêutico, Wittgenstein mostra que também temos nossos rituais, ou seja, que há toda uma mitologia presente na nossa linguagem que possibilita uma determinada compreensão do mundo, e não vice-versa. Daí que considerar a razão antecedendo qualquer julgamento moral, além de ser fonte de confusões, pode dificultar a compreensão de outras culturas, que consideramos muito distantes das nossas.

.....

17 Dentre os filósofos da ciência que se contrapuseram ao que se denomina de “received view”, ou seja, a visão clássica de ciência tributária das ideias de Francis Bacon em sua obra *Novum Organum*, mencionamos Kuhn e Feyerabend, que escreveram, respectivamente, os clássicos *A Estrutura das Revoluções Científicas*, e *Contra o Método*.

O paradoxo levantado anteriormente é então dissolvido. A suposta lei universal aventada por Winch, que seria a condição para a existência de qualquer sociedade, a saber, de que se “deve dizer a verdade”, relativizada pelas ponderações anteriores de que dizer a verdade supõe a possibilidade de dissimulação (e, portanto, configurando-se como condição para que possamos falar em um interior que nos caracteriza como humanos), é uma afirmação de natureza totalmente diferente de uma lei empírica. Trata-se de uma convenção que é aprendida tanto quanto aprendemos o comportamento de dissimulação. Ambas as atitudes (dizer a verdade e dissimular) podem estar ausentes ou presentes em qualquer sociedade. Uma criança age sem pensar se está dizendo a verdade ou não, apenas quando aprende o que é mentir, estará aprendendo simultaneamente o que é dizer a verdade. No início apenas age no interior dos jogos de linguagem em que está sendo introduzida, aprendendo a seguir regras, na maior parte das vezes tácitas, que delimitam o campo do que faz sentido, e do que não faz sentido. Não diz “a verdade”, apenas diz. É só bem depois que aprende a diferenciar enunciados verdadeiros dos falsos, como também a dissimular, e gradativamente, em nossa forma de vida ocidental, vai-se cristalizando em seu comportamento o ritual de se dizer predominantemente a verdade, sendo introduzida, assim, a um dos jogos de linguagem da ética, dentre outros possíveis.

Referências Bibliográficas

- Dall'Agnol, Darlei. "Jogos Morais de Linguagem". In: *Coleção CLE — Wittgenstein: ética, estética, epistemologia*, v. 43, Arley R. Moreno (org.). Campinas: Unicamp, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, p. 59–79, 2006.
- Gottschalk, C.M.C. "Três concepções de significado na matemática: Bloor, Granger e Wittgenstein". In: Arley R. Moreno. (Org.). *Coleção CLE — Wittgenstein: aspectos pragmáticos*. 1 ed. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2007, v. 49, p. 95–133.
- "O "pensamento primitivo" em Wittgenstein: entre o homem e o animal?". In: *Coleção CLE — Conhecimento e Ceticismo*. Org. Arley R. Moreno, 2016.
- Kuusela, Oskari. *The struggle against dogmatism — Wittgenstein and the Concept of Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2008.
- Marques, A. *O Interior — Linguagem e Mente em Wittgenstein*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2012.
- Moreno, A. R. *Wittgenstein — através das imagens*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- "Wittgenstein e os Valores: do Solipsismo à Intersubjetividade." *Natureza Humana* 3(2), pp. 233–288, jul./dez., 2001.
- *Introdução a uma Pragmática Filosófica*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.
- "Como ler o álbum?" In: *Coleção CLE — Como Ler o Album?*, v. 55, Arley R. Moreno (org.). Campinas: Unicamp, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, pp. 131–182, 2009.
- "Por uma epistemologia do uso — um aspecto do conceito wittgensteiniano de uso: construção do signo e constituição do sentido". Texto inédito, 2014.
- Winch, P. *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy — Second Edition*. London: Routledge, 2003.
- "Nature and Convention". In: *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, vol. 60 (1959–1960), pp. 231–252. Published by Wiley.
- Wittgenstein, L. *Observações sobre o Ramo de Ouro de Frazer* [OROF]. In: *Suplemento da Revista Digital AdVerbum* 2 (2): Jul a Dez 2007: pp. 186–231 ISSN 1980–8224. ——— Últimos escritos sobre a Filosofia da Psicologia [UEFP]. Tradução da António Marques, Nuno Venturinha e João Tiago Proença. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- *Culture and Value* [CV]. Edited by G. H. von Wright. Oxford: Blackwell, 1998.
- *Philosophical Investigations* [PI]. Translated by G. E. Anscombe, P. M. S. Hacker and J. Schulte. Oxford: Blackwell, 2009.

Anne-Marie Søndergaard Christensen

Wittgenstein sobre Ética e Metafísica

O objetivo deste artigo é analisar as intrincadas relações entre ética e metafísica presentes no pensamento inicial de Wittgenstein, e mostrar de que modo a sua obra tardia permite uma abordagem não-metafísica da ética. O artigo começa por distinguir entre três diferentes perspectivas acerca da metafísica presentes na filosofia de Wittgenstein: os usos metafísicos da linguagem, as suposições metafísicas que orientam a investigação filosófica, e o nosso próprio anseio ou aspiração pela metafísica. Na segunda parte do artigo, recorreremos a essas três perspectivas para elucidar a relação que Wittgenstein estabelece entre a ideia de inexprimibilidade da ética e o respeito que ele demonstra pelas nossas tentativas (falhadas) de lhe darmos expressão. Esse movimento permite mostrar várias semelhanças entre o nosso esforço para pôr em palavras a ética e a nossa aspiração pela metafísica: ambos constituem elementos fundamentais da vida humana e ambos são potencialmente deturpadores da nossa auto-compreensão. Na última parte do artigo, recorreremos a um exemplo da obra tardia de Wittgenstein para mostrar de que modo o autor deixa espaço para uma abordagem não-metafísica da ética.

1. Três Perspetivas Wittgensteinianas sobre Metafísica

A noção de “metafísica” é relevante para uma compreensão da filosofia de Wittgenstein pelo menos de três maneiras diferentes. É relevante, em primeiro lugar, pela célebre crítica que Wittgenstein endereça aos usos metafísicos da linguagem e ao modo como eles nos enredam em ilusões, na filosofia e não só. É relevante, em segundo lugar, porque Wittgenstein — especialmente na crítica auto-dirigida ao *Tractatus* — também nos mostra como é que certas suposições e métodos filosóficos podem impor sobre a investigação filosófica restrições metafísicas injustificadas. E, finalmente, é relevante, na medida em que Wittgenstein encontra, subjacente a essas duas manifestações de desorientação metafísica, os contornos de uma tendência ou inclinação geral dos seres humanos que assume a forma de um certo tipo de anseio, de necessidade

ou de aspiração pela metafísica — isso ajuda a explicar o reaparecimento contínuo da metafísica tanto na filosofia como na vida, e lança luz sobre as dificuldades que sentimos em superar tais tendências ou inclinações.

A maneira mais óbvia por meio da qual a noção de metafísica está em jogo na obra de Wittgenstein é o seu esforço contínuo para revelar o caráter ilusório dos usos metafísicos da linguagem. Mostrar o caráter absurdo dos usos metafísicos da linguagem é um dos objetivos centrais tanto do *Tractatus* como da sua obra posterior. Wittgenstein discorre sobre esse aspecto do seu método filosófico numa das observações quase programáticas que se encontram nas suas *Investigações Filosóficas*:

“Quando os filósofos usam uma palavra — «saber», «ser», «objecto», «eu», «proposição», «nome» — e procuram captar a *essência* da coisa, devemo-nos sempre perguntar: na linguagem onde vive, esta palavra é de facto sempre assim usada? — Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico ao seu emprego quotidiano.” (IF §116)¹

Na sua obra tardia, encontramos numerosas análises aos tais usos metafísicos da linguagem, destinados a expressar alguma coisa que pertenceria à essência do mundo. Para Wittgenstein, a tarefa da filosofia é lembrar-nos que, ao adoptarmos tais usos, não estamos a dizer algo sobre a realidade — ou o mundo ideal — mas estamos antes a experimentar insights gramaticais, explorando os limites do que pode ser dito com sentido na linguagem.

Num exemplo retirado da *Gramática Filosófica* [*Philosophical Grammar*] Wittgenstein analisa a tentativa de usar a frase “Esta vara tem um comprimento” para expressar uma característica empiricamente necessária das varas. Nesse ponto ele lembra-nos que, mesmo que nos consideremos capazes de ver nesse conjunto de palavras a expressão de alguma coisa com sentido, a frase não relata ou descreve nada, seja de ordem empírica ou não, mas é antes uma tentativa de explicitar aquilo que nós tomamos por certo ao lidar empiricamente com varas. Nós não vemos a falta de sentido dessa frase, entre outras razões, porque não conseguimos ver as semelhanças relevantes entre a proposição “Esta vara tem um comprimento” e a sua aparente negação:

.....
1 Utilizaremos em todas as ocasiões a tradução de M.S. Lourenço do *Tratado Lógico-Filosófico* e das *Investigações Filosóficas*, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian. [Nota do tradutor.]

“Em relação à proposição «Esta vara tem um comprimento» nós não dizemos «Disparate!», mas antes «É claro!». Também podemos pô-lo desta forma: quando ouvimos as duas proposições, «Esta vara tem um comprimento» e a sua negação «Esta vara não tem comprimento», tomamos partido a favor da primeira frase, em vez declararmos ambas como sem-sentido. Mas esta parcialidade baseia-se numa confusão: nós consideramos a primeira proposição verificada (e a segunda falsificada) pelo facto de que ‘a vara tem um comprimento de 4 metros’. «Ao fim e ao cabo, 4 metros é um comprimento» — mas esquecemo-nos de que essa é uma proposição gramatical.” (PG §83)

No nosso esforço para dizer algo de substancial acerca da natureza dos objectos, esquecemo-nos de que ao dizer algo como “Esta vara tem um comprimento” não estamos realmente a exprimir alguma coisa, porque nada é excluído ou descartado pelo emprego dessa frase. No seu uso metafísico, a frase não tem, pois, significado. Wittgenstein assinala isso ainda de outra maneira: «Quando alguém quer mostrar a falta de sentido dos usos metafísicos da frase, costuma dizer “Não consigo imaginar o que seria o oposto disso” [...]. Ora, se eu não consigo imaginar como é que algo poderia ser de outra forma, também não consigo imaginar que seja assim como é.» (*ibid.*). O problema dos usos metafísicos da linguagem é que denotam a nossa confusão acerca do que pode ser dito com sentido e mostram como estamos convencidos de que as questões metafísicas — por exemplo, sobre se uma propriedade é necessariamente satisfeita pelo mundo — têm a mesma forma das questões empíricas. Ou seja, nós confundimos o modo filosófico com o modo científico de olhar para o mundo, tal como observa Wittgenstein: “a característica de uma questão metafísica é a de exprimirmos uma incerteza sobre a gramática das palavras sob a *forma* de um problema científico” (BB 35).

Wittgenstein procede, portanto, ao diagnóstico e análise de casos *particulares* do uso metafísico da linguagem, mas o conceito de metafísica é importante para compreender o método filosófico de Wittgenstein ainda de uma segunda maneira. Uma das apresentações mais concisas desta outra forma de confusão metafísica é a que é oferecida por Cora Diamond, na análise que ela faz da insatisfação demonstrada por Wittgenstein relativamente à sua própria maneira de fazer filosofia no *Tractatus*. Diamond mostra que, mesmo que o Wittgenstein do *Tractatus* fosse tão céptico quanto a particulares usos metafísicos da linguagem quanto o Wittgenstein tardio, o facto é que, no *Tractatus*, Wittgenstein estava ainda profundamente comprometido com uma série de restrições metafísicas no que diz respeito ao seu entendimento do que

pode ser alcançado através da atividade filosófica — por exemplo, na sua adesão à ideia de que é possível oferecer uma clarificação *geral* da estrutura lógica da nossa linguagem. Citando Diamond:

“[O *Tractatus*] é metafísico [...] ao sustentar que as relações lógicas entre os nossos pensamentos podem ser mostradas, completamente mostradas, por meio da análise das nossas proposições. É metafísico ao supor que é possível reescrever as proposições de tal maneira que essas relações lógicas ficam claramente visíveis, e que, reescrevendo-as dessa forma, ficaria também claro *que* proposições as nossas proposições são, que específicas combinações de signos elas constituiriam, assim como aquele aspecto que todas as proposições teriam em comum. [...] O que é metafísico aí [no *Tractatus*] não é o conteúdo de uma crença em particular, mas a *imposição de um requisito*, o requisito da análise lógica.” (Diamond 1991, 18–19)²

No decurso do desenvolvimento da sua filosofia posterior, Wittgenstein apercebe-se de que a maneira como ele fazia filosofia no *Tractatus* envolvia suposições metafísicas sobre a lógica e a linguagem que moldavam e de alguma forma distorciam as suas análises. Por isso, ele vem mais tarde a admitir a presença de “uma completa metafísica da linguagem incorporada no seu método de clarificação inicial” (Conant & Diamond 2004, 84). O que havia de metafísico no *Tractatus* não era o que era dito, mas antes as suposições ou as expectativas que guiavam o que Wittgenstein pensava ser possível alcançar através da atividade filosófica.

Numa conversa com Freidrich Waismann em 1931, Wittgenstein insiste que o *Tractatus* não apresenta as tradicionais afirmações metafísicas acerca do mundo, ao mesmo tempo que levanta uma objeção contra o seu método filosófico anterior que se relaciona com a de Diamond. Ele insiste que o seu método anterior era de facto dogmático, porque envolvia afirmações acerca de a essência das proposições orientar o sentido que podemos atribuir às proposições e, dessa forma, envolvia suposições acerca do que *tem de suceder* na linguagem, em vez de ser uma investigação acerca do modo como a linguagem realmente funciona. Nessa ocasião, ele enfatiza a necessidade de se desistir das suposições metafísicas acerca da linguagem para que se possa ver com clareza as regras que realmente ligam as diferentes proposições, e, como diz Wittgen-

.....
2 Marie McGinn defende uma ideia semelhante quando observa que “já em 1914, Wittgenstein concebia a sua tarefa filosófica como descritiva e terapêutica. [...] No entanto, no *Tractatus*, Wittgenstein não consegue abordar essa tarefa filosófica com o tipo de abertura que esse princípio orientador exigiria” (McGinn 2002, 263).

stein, “simplesmente chamar a atenção da outra pessoa para o que ela está realmente a fazer, abstendo-se de quaisquer afirmações” (wvc 186).

Wittgenstein deu-se conta de que para evitar as suposições metafísicas no trabalho filosófico, ele teria que desenvolver uma maneira de fazer filosofia, um método, que apenas se baseasse no que está em jogo nos usos quotidianos da linguagem e que visasse exclusivamente descrever a forma como a gramática orienta tais usos. No entanto, ao desenvolver este último método, Wittgenstein continua ao mesmo tempo o seu esforço de identificação da origem das restrições metafísicas que permeiam a atividade filosófica. Ele revela uma dessas origens dos usos metafísicos da linguagem no *Livro Azul*, quando aponta para a nossa tendência em assumir que certas palavras se aplicam com necessidade à experiência real, desta forma negligenciando a percepção fundamental de que as experiências que temos dos factos são na realidade contingentes. Wittgenstein observa que “ao expormos as nossas perplexidades sobre a *imprecisão geral* da experiência sensorial, e sobre a mudança contínua a que estão sujeitos todos os fenómenos, utilizamos indevidamente as palavras «mudança contínua» e «imprecisão», de uma maneira tipicamente metafísica, isto é, sem uma antítese; ao passo que no seu uso correcto e quotidiano a imprecisão se opõe à clareza, a mudança à estabilidade” (BB 46). É essa nossa suposição metafísica de que tais palavras podem ser usadas num sentido “absoluto” e metafísico que faz com que as nossas afirmações percam o sentido. Numa outra análise do mesmo tipo, Wittgenstein examina a suposição segundo a qual os resultados da atividade filosófica devem assumir a forma de proposições gerais; essa é uma suposição que continua a obstruir a nossa capacidade de ver que aquilo em que estamos interessados são realmente questões de gramática, e não afirmações gerais acerca do mundo. Wittgenstein identifica uma das origens da confusão no nosso “desejo de generalidade” e conclui que esse desejo é o resultado de termos em vista o modelo errado para a atividade filosófica. “Os filósofos têm sempre presente o método da ciência e são irresistivelmente tentados a levantar questões e a responderem-lhes do mesmo modo que a ciência. Esta tendência é a verdadeira fonte da metafísica, e leva o filósofo à total obscuridade.” (BB 18)

Wittgenstein relaciona, portanto, a ideia de que a análise filosófica está pejada de restrições metafísicas injustificadas com uma tendência ou desejo mais geral presente no próprio filósofo, mais concretamente, um fascínio pelos métodos da ciência natural. Esta consideração acerca do ideal da ciência natural como “a verdadeira origem” — ou talvez até “a única origem” — da confusão metafísica é, no entanto, algo estranha se aplicada à tradição filosófica em geral. Por comparação com essa tradição, a ciência natural só recentemente chegou ao seu estado mais ama-

durecido, ao passo que os usos metafísicos da linguagem e as restrições metafísicas da investigação filosófica não parecem ser um fenómeno exclusivamente *moderno*. Parece, portanto, plausível considerar que essa afirmação que identifica o fascínio pela ciência com a origem da confusão metafísica terá sido dirigida aos contemporâneos de Wittgenstein. E de facto, em outras ocasiões, Wittgenstein apresenta um diagnóstico mais geral acerca da origem da confusão metafísica, quando a descreve como decorrente do facto de nós erroneamente tratarmos os *insights* gramaticais como se fossem afirmações acerca da realidade. Esse diagnóstico encontra-se numa observação que reaparece em versões ligeiramente diferentes em vários manuscritos tardios de Wittgenstein: “Análise filosófica: análise conceptual. O aspecto essencial da metafísica: oblitera a distinção entre investigações factuais e conceptuais.” (Zettel 458). A confusão metafísica pode ser particularmente tentadora se estivermos fortemente atraídos pelos métodos e as possibilidades da ciência natural, mas a sua origem fundamental reside de facto “na nossa hesitação entre a impossibilidade lógica e a impossibilidade física” (BB, 56).

Isto conduz-nos à terceira maneira por meio da qual a noção de metafísica é relevante para uma compreensão da atividade filosófica — a que diz respeito à força motriz subjacente aos nossos usos metafísicos da linguagem e às nossas restrições metafísicas injustificadas, isto é, por trás das nossas tentativas ilusórias de invocar a metafísica. O próprio Wittgenstein chama a esta aspiração pela metafísica “o desejo do metafísico” (BB, 55), e ela surge nos seus escritos como uma tendência recorrente em nós enquanto seres humanos. Voltaremos à questão de saber como deve ser entendida essa tendência, mas primeiro vamos analisar como é que essas três diferentes perspetivas sobre a metafísica podem ajudar-nos a iluminar as observações de Wittgenstein acerca da ética.

2. A Inexprimibilidade da Ética e a nossa luta pela Ética

Talvez a sugestão mais desafiante sobre ética, presente no *Tractatus*, seja a ideia de que a ética não é exprimível. A fim de considerar esta sugestão, pode ser vantajoso ter em mente uma substancial parte do contexto que o próprio Wittgenstein fornece:

“Se existe um valor que tenha valor então tem que estar fora do que acontece e do que é. Porque tudo o que acontece e tudo o que é o é por acaso.

Não pode estar no mundo o que o tornaria em não acaso, porque senão seria de novo acaso.

Tem que estar fora do mundo.

Por isso não pode haver proposições da Ética. As proposições não podem exprimir nada do que é mais elevado.

É óbvio que a Ética não se pode pôr em palavras.

A Ética é transcendental.” (TLF 641–6.421)³

A ideia fundamental de Wittgenstein é que, como tudo o que existe existe por acaso e poderia ser diferente, então a ética não pode estar no mundo, no que existe. Aqui implícita está a ideia de acordo com a qual a ética é o que *não poderia* ser de outro modo, o que está em linha com uma noção tradicional da ética como um ideal que é universal e imutável. Assim, na ótica de Wittgenstein, a ética é algo que apresenta uma particular forma de necessidade, e que traz valor ao que existe por acaso, e este é o pano de fundo para a sua afirmação de que a ética é de facto transcendental.

O meu objetivo não é apresentar aqui uma explicação geral da concepção wittgensteiniana inicial de ética; tentei fazer isso em outro lugar.⁴ O que interessa é antes a insistência de Wittgenstein na ideia de que uma vez que a linguagem lida com o que está no mundo, por acaso, então a ética não se pode pôr em palavras. Assim, a inexprimibilidade da ética está ligada à sua necessidade; é *porque* a ética é necessária e não contingente ou accidental, que ela não é exprimível. Isto aponta para uma semelhança entre as tentativas de exprimir a ética e as tentativas de nos envolvermos com os usos metafísicos da linguagem, uma vez que em ambos os casos tentamos exprimir algo que é afinal a própria condição necessária da nossa utilização da linguagem. Com os usos metafísicos da linguagem tentamos dizer alguma coisa acerca do que necessariamente se aplica ao mundo e aos seus objetos — como na frase “Esta vara tem um comprimento” — e nas tentativas de nos exprimirmos eticamente, ambicionamos exprimir os ideais necessários que guiam os nossos juízos de valor — como na frase “Tu deves ser bom”. Isto ajuda-nos a ver um outro ponto importante. Wittgenstein não está a afirmar que não podemos dizer nada com sentido ou importância ética; em vez disso, o que ele diz é que não podemos exprimir o que é que lhe *dá* esse sentido ou importância. Numa das conversas com o Círculo de Viena, Wittgen-

.....
³ Numa observação posterior, em 1929, Wittgenstein insiste: “O que é bom também é divino. Isso, curiosamente, resume a minha ética”, e continua: “Só algo sobrenatural pode expressar o Sobrenatural” (cv 5).

⁴ Cf. Christensen 2004 e 2011.

stein deixa claro que o que nos conduz ao sem-sentido são as nossas tentativas (filosóficas) de exprimir o que é *essencial* à ética.

“Parece-me muito importante que se acabe com todos esses disparates acerca da ética — se existe conhecimento intuitivo, se existem valores, se o bom é definível. Em filosofia moral, estamos sempre a tentar dizer alguma coisa que não pode ser dita, alguma coisa que não alcança nem nunca alcançará a essência do assunto.”
(wvc 68–9, tradução alterada pela autora)

Wittgenstein assume aqui uma posição controversa, desvalorizando como disparatadas grande parte das questões tradicionais da filosofia moral, como a questão da natureza do conhecimento moral, da ontologia do valor, da definição do bom, etc. No entanto, a semelhança entre os usos metafísicos da linguagem e as tentativas de exprimir algo de essencial acerca da ética pode ajudar-nos a ver que Wittgenstein não está deste modo a excluir todas as formas de discussão ética. Ele não está a rejeitar as discussões éticas comuns tal como elas aparecem na nossa vida moral — por exemplo, a discussão em torno de saber se devo doar o dinheiro que ganhei a uma instituição de caridade, a um amigo em necessidade, ou se devo apenas gastá-lo eu mesma — da mesma forma que a sua crítica relativamente aos usos metafísicos da linguagem não implica uma rejeição das discussões comuns acerca do mundo — por exemplo, acerca de saber se esta vara tem 45 ou 47 centímetros de comprimento. O que é problemático, na sua perspetiva, são de facto as tentativas de fazer afirmações *metafísicas* acerca da ética.

A comparação entre a forma como Wittgenstein trata a metafísica e a forma como ele trata a ética pode ajudar a iluminar ainda um outro aspecto. Na conversa acima citada, Wittgenstein continua: “Mas a inclinação ou tendência para, o correr contra algo, por si só já indica alguma coisa” (*ibid.*). Ou seja, mesmo que Wittgenstein insista que precisamos perceber que não é possível exprimir a essência da ética ou definir o ideal que ela contém, ele ainda assim reconhece a importância da nossa inclinação ou tendência para tentar fazê-lo. Este ponto de vista pode parecer contraditório, mas ele defende exactamente o mesmo no final da sua “Conferência sobre Ética”. Nesse texto, Wittgenstein oferece várias possíveis descrições do valor ético, que ele identifica com a experiência do assombro perante a existência do mundo e com a experiência de sentir-se absolutamente seguro, só para em seguida afirmar que tais descrições, ou a expressão verbal que damos a essas experiências, são fundamentalmente sem-sentido. Na verdade, “a sua falta de sentido constitui a sua própria essência”, e isto porque tais tentativas de expli-

car a essência da ética são na realidade tentativas de “ir além do mundo, o que é o mesmo que ir além da linguagem significativa” (LE 11). Wittgenstein, no entanto, não condena estes deslizes em direção ao sem-sentido, pelo contrário, ele termina a conferência afirmando que eles atestam uma “tendência do espírito humano que eu pessoalmente não posso senão respeitar profundamente” (LE 12). Neste ponto Wittgenstein estaria a descrever algo que poderíamos designar, parafraseando uma citação anterior, como “o desejo do eticista” — uma necessidade ou uma tendência para pôr em palavras a essência ética das nossas vidas — da mesma maneira que o desejo do metafísico é uma necessidade de pôr em palavras a essência do mundo. Estes dois desejos são enganadores de uma forma muito semelhante, uma vez que o nosso anseio pela ética pode igualmente conduzir-nos a formas indevidas de usar a linguagem, àquilo que Wittgenstein apelidou como “todos os disparates acerca da ética”, que têm lugar especialmente quando fazemos filosofia. Na próxima secção procuraremos perceber em que sentido é que, para Wittgenstein, esses dois desejos ou anseios diferem, no que toca ao domínio sobre o qual exercem o seu poder.

3. Anseios Éticos e Metafísicos

Na última secção, vimos que existem fortes semelhanças entre o nosso anseio pela metafísica e o nosso anseio pela ética. A questão que se coloca agora é: como devemos entender esses desejos, enganadores como são? Ao colocar esta questão, não estamos a querer saber *porque é que* existem em nós tais tendências, pois Wittgenstein constantemente nos recorda que, no que diz respeito às práticas fundamentais do ser humano, no que diz respeito ao nosso “andar, comer, beber, brincar” e ao nosso “dar ordens, fazer perguntas, narrar, conversar” (IF §25), perguntar *porquê* pode somente indicar-nos o facto de que essas atividades fundamentais pertencem à nossa história natural, à nossa forma de vida comum. Em vez disso, ao colocar essa questão, procuramos *entender* o papel que esses “desejos” podem cumprir nas nossas vidas.

Se nos concentrarmos nas semelhanças entre o nosso anseio pela metafísica e o nosso anseio pela ética, apercebemo-nos que, de acordo com Wittgenstein, esses desejos são na realidade manifestações de uma tendência humana mais geral patente também nas nossas aspirações religiosas e estéticas, nomeadamente no nosso desejo de alcançar uma visão do mundo coerente. Somos atraídos para a metafísica em virtude duma necessidade mais geral de obter uma compreensão abrangente do mundo, o que nos ajuda a entender e a explicar tanto o reaparecimento

contínuo como as dificuldades em superar essas tendências metafísicas na filosofia. Isso também significa que não conseguimos libertar-nos totalmente da fonte de onde as nossas confusões metafísicas surgem, da mesma maneira que não conseguimos libertar-nos totalmente da fonte de onde brotam as nossas aspirações éticas, estéticas e religiosas. Apoiando-se no trabalho de Cora Diamond e Stanley Cavell, Jonathan Weiss chega a uma conclusão semelhante. Weiss observa que, mesmo depois de termos desmascarado certos modos metafísicos de falar, eles ainda assim continuam a exercer atração sobre nós; continuamos ainda assim a sentir o “impulso metafísico”.

“Temos de nos reconciliar com a existência de tais sentimentos, mas devemos aprender a não nos rendermos a eles. Devemos aceitar a existência desses sentimentos implacáveis porque eles são profundamente humanos. Não fazer isso seria o mesmo que negar um aspecto importante de nós mesmos, seria renunciar num sentido muito profundo à nossa própria humanidade.”
(Weiss 2001, 241)

É preciso que reconheçamos que estamos constantemente em risco de ceder ao impulso metafísico, uma vez que a necessidade de coerência e de significado que ele representa está ligada a um desejo de transcender a nossa própria singularidade e finitude e de ultrapassar as nossas dificuldades em aceitar o que nos é dado, a nossa forma de vida humana. Weiss cita Stanley Cavell, dizendo: «Nada é mais humano do que o desejo de negar a nossa humanidade» (*ibid.* 230).

A análise anteriormente efectuada oferece-nos, no entanto, uma razão para fazer um pequeno reparo à perspectiva que Weiss apresenta acerca da atração pela metafísica. O desejo de “negar a nossa humanidade” pode levar-nos a tentar desenvolver explicações metafísicas acerca do mundo, mas assumindo o ponto de vista wittgensteiniano por nós aqui explorado, esse desejo pode igualmente conduzir-nos a uma busca pela ética. O que tentámos mostrar é que Wittgenstein não considera esta tendência mais geral para procurar uma visão do mundo abrangente e coerente problemática em si mesma; pelo contrário, ele considera este impulso uma parte integrante da vida humana. O que é problemático é o que acontece a esse impulso no domínio da filosofia, quando nós ao fazer filosofia esperamos que esse impulso possa ser satisfeito por alguma coisa que assuma a forma de um juízo e para a qual possa ser avançada uma justificação de tipo epistemológico. O que ele considera problemática é a nossa tentativa de transformar tais desejos de uma visão coerente e abrangente do mundo, quer seja ética ou metafísica,

num argumento que apresente uma visão particular do mundo como a única visão correta. É apenas quando damos esse passo a mais, quando, por exemplo, tentamos transformar o nosso esforço em nos relacionarmos com a ética numa qualquer teoria ética, que exprimimos esse ‘desejo de negar a nossa humanidade’. E neste ponto encontramos outra razão para assinalar a diferença entre a ética e a metafísica. A tragédia inerente ao “desejo do metafísico” é que parece quase inevitável que ele conduza a uma tentativa de ir além da própria humanidade da qual esse desejo irrompe, até ao estabelecimento de uma teoria metafísica; ao passo que o nosso desejo pela ética parece, em grande medida, possibilitar que nos agarremos à nossa finitude e ao nosso assombro perante o mundo. E essa, podemos especular, poderia ser a razão pela qual Wittgenstein manifesta um tão profundo respeito pelos nossos esforços éticos, porque eles atestam o nosso interesse e devoção por um dos aspectos mais importantes das nossas vidas, designadamente, o facto de nelas existir valor.

4. Ética sem Metafísica? O exemplo do crocodilo

A análise realizada *supra*, acerca da semelhança entre as tendências que nos conduzem à ética e à metafísica, abre caminho para a questão de saber se há espaço para uma abordagem não-metafísica da ética na filosofia de Wittgenstein — em alternativa, teríamos simplesmente que admitir que a sua abordagem filosófica não é adequada para lidar com a dimensão ética da vida humana. Com o intuito de mostrar que a resposta para esta questão é sim, e que Wittgenstein desenvolve uma forma de abordar a ética que não envolve comprometimentos metafísicos, faz sentido explorar uma série de exemplos de análises de conceitos morais que se podem encontrar nos seus escritos de 1948.

No primeiro desses exemplos, Wittgenstein mostra como é possível dar conta dos limites dos usos com sentido de uma palavra ao alterar as circunstâncias em que esses usos ocorrem. Se o fizermos, nota Wittgenstein, eventualmente alcançaremos um ponto a partir do qual não mais teremos uma ideia clara do papel que o conceito cumpre, o que nos permitirá alcançar uma avaliação mais completa do seu significado. “Nós aprendemos o significado, o uso das palavras em circunstâncias particulares [...] Será preciso identificar todas essas circunstâncias? Não basta que eu diga: «Esses conceitos já não funcionam da mesma maneira nesta ocasião?» (Tal como não podemos usar os conceitos morais de um ser que tenha criado o hipopótamo e o crocodilo).” (Nachlass ms 136, p. 47b). O objetivo de Wittgenstein é mostrar que temos disponível uma compreensão comum do que são as circunstâncias relevantes para

o uso dos conceitos e para os limites desse uso. No caso dos conceitos morais, essa compreensão inclui, por exemplo, a noção comum de não ser possível fazer sentido do uso de conceitos morais para descrever Deus (no sentido de ser ele o criador de todas as coisas) — não podemos, por exemplo, fazer sentido da questão de saber se Deus é corajoso ou se age corretamente. Nós podemos elogiar alguém pela sua coragem porque sabemos que ela enfrentou uma situação difícil, que ainda assim persistiu, e que poderia ter falhado, mas tais circunstâncias não parecem ser relevantes quando queremos falar de Deus, e por causa disso, essa forma de louvor perde o seu sentido. Descobrimos que discorrer sobre as qualidades dos seres humanos, e louvá-las, difere imensamente do que podemos dizer, e do modo como podemos louvar, as qualidades de Deus, e neste último caso, a moralidade não tem lugar.

Neste período, Wittgenstein analisa por várias vezes, de uma forma semelhante, o exemplo do crocodilo. Ele observa que não podemos dizer do crocodilo que ele é capaz de formas de pensar, ou de intenções, complexas, uma vez que nos parece quase impossível imaginar situações em que o crocodilo se envolve em maneiras de agir e reagir necessárias para que tal suceda. Isto mostra que muitos dos conceitos que usamos para falar de pensamentos e intenções estão “inscritos nas situações e reações que compõem a vida humana. O crocodilo não tem esperança, o ser humano tem. Ou então: não se pode dizer do crocodilo que ele tem esperança, mas do ser humano pode.” (Nachlass MS 135, p. 63, veja, por exemplo, TS 213, p. 200). Na mesma linha, Wittgenstein observa também que nós simplesmente não sabemos como usar conceitos morais para caracterizar um crocodilo, dado que a vida do crocodilo é tão diferente e tão longínqua relativamente à nossa — os nossos conceitos morais simplesmente não encontram um ponto de apoio aí.

“Pense-se quão frequentemente é impossível dizer: essa pessoa é honesta ou desonesta, sincera ou insincera. (Um político, por exemplo). Essa pessoa tem boas intenções, ou o contrário. Tantas perguntas sem sentido se formulam por causa disto. Muitas vezes, os conceitos não servem! (Hitler tinha boas intenções ou não, era ele egoísta ou não. Um crocodilo é cruel?” (Nachlass, MS 137, p. 71a)

Não podemos dizer de um crocodilo que é cruel, mas isso não quer dizer que possamos considerá-lo benevolente ou afectuoso. O que acontece é que o contexto, as questões e as distinções que normalmente serviriam na aplicação dos conceitos de crueldade e de benevolência não fazem qualquer sentido no que diz respeito ao crocodilo. Por exemplo, não sabemos o que seria necessário para podermos responder à pergunta

sobre se o crocodilo intencionalmente magoa o antílope, se os seus actos são livres, ou se se poderia dizer que ele agiu de forma benevolente.

Ao considerar criaturas radicalmente diferentes dos seres humanos, como Deus ou os crocodilos, Wittgenstein está a chamar a atenção para o que é a nossa compreensão comum das condições de uso dos conceitos morais — por exemplo, compreender o que é preciso para que um agente possa ser considerado um sujeito moral competente. Fica claro que nem uma existência divina nem a forma de vida do crocodilo permitem a tais conceitos que alcancem suficiente ponto de apoio. Este tipo de análise filosófica não envolve qualquer tentativa de traçar ou de explicitar a essência da ética; em vez disso, analisa-se de que modo a nossa “forma de falar acerca de assuntos morais” se revela na nossa linguagem. Reformulando a observação de Wittgenstein naquela sua conversa com o Círculo de Viena, “simplesmente chamamos a atenção para o que estamos realmente a fazer, abstendo-nos de proferir quaisquer afirmações”, e esta forma de tratar a ética filosoficamente não envolve, portanto, qualquer inclinação para a metafísica.

Ao tratar a ética de acordo com o método tardio de Wittgenstein, no entanto, enfrentamos um outro desafio. Podemos dar conta disso considerando um exemplo do uso dos conceitos morais que é um pouco mais desafiante do que o do crocodilo. Na observação acima citada, Wittgenstein também nota que podemos, a respeito de casos particulares, querer saber se um dado conceito moral pode ser aplicado ao falar sobre outras pessoas, políticos, por exemplo — e estes casos são mais prementes, mas também mais difíceis de responder. É possível, por exemplo, fazer sentido da questão de saber se Adolf Hitler era bem intencionado? Alguns podem considerar que esta é sem dúvida uma questão com sentido, ainda que difícil. Em certo sentido, a resposta parece ser sim (por exemplo, é possível dizer que Hitler — erroneamente — via-se a contribuir para um bem maior); num outro sentido, a resposta parece ser não (na medida em que, por exemplo, se pode considerar que Hitler fez o que fez em benefício próprio, mas também na medida em que ele não prestou atenção ao facto de a sua noção de bem maior ser profundamente perversa). Outros podem, no entanto, encontrar dificuldades completamente diferentes relativamente à questão de saber se as intenções de Hitler eram boas. Eles podem querer insistir na ideia de que esta questão é em si mesma errónea ou sem sentido, porque o conceito de ‘boas intenções’ perde todo o significado à luz dos horrores que Hitler causou. Isto é, eles podem reiterar que não é possível estabelecer as conexões necessárias entre a sua vida e ações e as circunstâncias que envolvem e condicionam a nossa compreensão comum do que são intenções moral-

mente boas. Essa diferença, entre aqueles que consideram a questão da natureza moral das intenções de Hitler uma questão com sentido e aqueles que não, reflete uma diferença ao nível da sua compreensão do conceito moral de boas intenções e das condições de uso desse conceito. E essa não é uma discordância filosófica, mas moral. Desta forma, as análises filosóficas dos conceitos morais podem muitas vezes aproximar-se não da discussão metafísica mas da discussão moral, a qual não pode ser resolvida por meios filosóficos.

Tradução de Susana Cadilha

Referências Bibliográficas

- Christensen, Anne-Marie S. (2004). “Wittgenstein and Ethical Norms: The Question of Ineffability Visited and Revisited”, *ethic@. An International Journal for Moral Philosophy* 3/2; 121–134.
- Christensen, Anne-Marie S. (2011). “Wittgenstein and Ethics” in O. Kuusela and M. McGinn (eds.): *Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford: Oxford University Press, 796–817.
- Conant, James & Diamond, Cora (2004). “On Reading the Tractatus Resolutely. Reply to Meredith Williams and Peter Sullivan”. In M. Köber & B. Weiss (eds.): *Wittgenstein’s Lasting Significance*, London: Routledge.
- Diamond, Cora (1991). *The Realistic Spirit*, Cambridge Mass.: The MIT press.
- McGinn, Marie (2002). “Wittgenstein and the Pure A Priori”. In: R. Haller & K. Puhl (eds.): *Wittgenstein and the Future of Philosophy: A Reassessment after Fifty Years*. Vienna: Ontos Verlag.
- Weiss, Jonathan (2001). “Illusions of Sense in the Tractatus. Wittgenstein and Imaginative Understanding”, *Philosophical Investigations* 24/3, 228–245.
- Wittgenstein, Ludwig (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Introdução de B. Russell e tradução de C.K. Ogden, London: Kegan Paul. [TLP] [Utilizada a tradução portuguesa: Wittgenstein, Ludwig (1922/2002). *Tratado Lógico-Filosófico*. Tradução e prefácio de M.S. Lourenço, 3.^a edição, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.]
- Wittgenstein, Ludwig (1998). *Philosophical Grammar*. Editor Rhus Rhees. Oxford: Blackwell. [PG]
- Wittgenstein, Ludwig (1953/2001). *Philosophical Investigations/Philosophische Untersuchungen*, 3rd edition. Oxford: Blackwell. [PI] [Utilizada a tradução portuguesa: Wittgenstein, Ludwig (1953/2002). *Investigações Filosóficas*. Tradução e prefácio de M.S. Lourenço, 3.^a edição, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.]
- Wittgenstein, Ludwig (1965). “A Lecture on Ethics”, *The Philosophical Review* 74/1: 3–12. [LE]
- Wittgenstein, Ludwig (1967) *Zettel*. Oxford: Blackwell. [Zettel]
- Wittgenstein, Ludwig (1969). *The Blue and Brown Books*, Oxford: Blackwell. [BB]
- Wittgenstein, Ludwig (1998). *Culture and Value*. Editado por G.H. von Wright e traduzido por P. Winch. Segunda edição revista por A. Pichler. Oxford: Blackwell. [CV]
- Wittgenstein, Ludwig (2000). *Wittgenstein’s Nachlass*. The Bergen Electronic Edition. Oxford: Oxford University Press. [Nachlass]
- Wittgenstein, Ludwig (2001). *Wittgenstein and the Vienna Circle*, gravado por F. Waismann, Electronic Edition, Charlottesville, Virginia, USA: InteLex Corporation. [wvc]

Vicente Sanfélix Vidarte

Lógica y ética

“Una noche, justo antes de las doce, Wittgenstein llamó a mi puerta y entró diciendo: ‘Cuando salga de esta habitación voy a suicidarme’. Y comenzó a dar vueltas por el cuarto sin decir nada. Después de un rato le pregunté: ‘Wittgenstein, ¿se preocupa Vd. por la lógica o por sus pecados?’ ‘¡Por ambas cosas!’ dijo, sin detenerse un momento”.¹ Esta anécdota, que cuenta Russell, nos hace preguntarnos hasta qué punto la lógica y la ética estaban distantes para el joven Wittgenstein. El fin que aquí me propongo es mostrar que hay un rasgo weiningeriano en el pensamiento de Wittgenstein, de modo que lógica y ética están en su sistema más cerca de lo que usualmente se interpreta.

Que el joven Wittgenstein adoptó algunas actitudes weiningerianas es algo que parece fuera de toda duda razonable. Sabemos, por ejemplo, el alto significado moral que concedía al cultivo del pensamiento abstracto.² Y quizás podamos tomar su primera ruptura con Russell — probablemente, debido a la infravaloración “weiningeriana” que Wittgenstein hacía de la ciencia —, como la consecuencia de su asunción de los valores que la ética de Weininger prescribía: sinceridad, honestidad con uno mismo, etc.³ Y sin embargo, no es nada fácil dilucidar si estas actitudes de Wittgenstein responden a una aquiescencia por su parte con las tesis weiningerianas acerca de la lógica y la ética.

Una dificultad para dilucidar este asunto radica en que la filosofía de la lógica de uno y otro se mueven en tradiciones y niveles muy diferentes.

1 R. Rhees, (Edt.), *Recuerdos de Wittgenstein*. FCE. México. 1989. Pág. 334

2 Cf. por ejemplo, G.H. von Wright, *Retrato del joven Wittgenstein*. Tecnos. Madrid 2004. Págs. 74-75.

3 “Verdad, pureza, fidelidad, sinceridad frente a uno mismo, es la única ética imaginable.” O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*. Matthes & Seitz Verlag. München 1980. Pág. 206-7 (traducción nuestra) (*Sexo y carácter*. Península. Barcelona 1985. Pág. 160). Cf. L. Wittgenstein, *Cambridge letters: correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa* / edited by Brian McGuinness and G. H. von Wright. Blackwell. Oxford 1997. Pág. 73. También la carta siguiente, fechada el 3 de marzo de 1914. Págs. 78-79. (*Cartas a Russell, Keynes y Moore*, Págs. 50-55)

Weininger, en la senda kantiana de la lógica trascendental y en el marco de la silogística aristotélica; Wittgenstein, en el ámbito de la lógica matemática en el que se había introducido de la mano de Frege y, sobre todo, de Russell. El resultado: que mientras uno se preocupa de aclarar los procesos de pensamiento que subyacen a la formación de nuestros conceptos, lo que interesa al otro es el estudio de un sistema de notación (*Zeichensprache*) que nos permita expresar claramente las proposiciones.

A pesar de lo cual, sin embargo, no es difícil imaginar puntos de acuerdo entre ambos autores. Por ejemplo, su oposición radical a todo tipo de solución empirista y psicologista en el ámbito de la filosofía de la lógica.

En efecto, no menos que Weininger, Wittgenstein concibe las proposiciones de la lógica como válidas *a-priori*,⁴ lo que quiere decir que son necesarias y, por lo tanto, no pueden justificarse a partir de ninguna proposición empírica y, por ello mismo, contingente;⁵ aun cuando esas proposiciones fueran a pertenecer al ámbito de la psicología.

Igualmente, ambos podrían coincidir en el carácter tautológico de las proposiciones lógicas — que Wittgenstein explica en virtud de la naturaleza sintáctica de su verdad —, y sin embargo en el carácter trascendental de la lógica, lo que en buen kantismo no quiere decir sino que la lógica es una condición de posibilidad del pensamiento y, por lo tanto, del mundo en tanto que pueda pensarse.⁶

4 “...(Aquí, como siempre, lo cierto a priori se revela como algo puramente lógico)”. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. 6.3211. (Citamos por la edición bilingüe, alemán-español, de J. Muñoz e I. Reguera en Alianza. Madrid 1987).

5 “Esto guarda relación con el hecho de que ninguna parte de nuestra experiencia es tampoco *a priori*. Todo lo que vemos podría ser también de otra manera. En general, todo lo que podemos describir podría ser también de otra manera. No hay orden alguno *a priori* de las cosas. *Idem*. 5.634.

6 Cf. *Idem*. 6.1, 6.11, 6.113, 6.13, 5.4731, 613. Por si aún cupiera duda podemos corroborar el ascendiente kantiano de la primera filosofía wittgensteiniana de la lógica con el siguiente texto de sus *Notas dictadas a G.E. Moore en Noruega*: “Así podríamos dar un sentido a la afirmación según la cual las leyes lógicas son formas del pensamiento, y espacio y tiempo son formas de la intuición.” L. Wittgenstein, *Cuadernos de notas* (1914–16). Traducción de D. Mateu. Síntesis. Madrid. 2009. Págs. 277–8. Por lo que hace a Weininger, considérese el siguiente texto: “La proposición $A = A$ es inmediatamente cierta y evidente... Es el principio de lo verdadero y de lo falso, y quien lo tenga por una tautología que nada dice y que no rige nuestro pensamiento... tendrá toda la razón, pero habrá entendido mal la naturaleza de esta proposición. $A = A$, el principio de toda verdad, no puede ser él mismo una verdad particular... estas proposiciones (se refiere a los principios de identidad y de no contradicción) no son ellas mismas conocimiento, particulares actos del pensamiento, sino la medida a aplicar a todos los actos del pensamiento...”. O. Weininger, *Geschlecht und Character*. Matthes und Seitz Verlag. München 1980. Pág. 200 (traducción nuestra) (*Sexo y carácter*. Península. Barcelona 1985. Pág. 156)

¿Dónde situar entonces las divergencias entre uno y otro? Creemos que en los elementos platónico/fichteanos que presentaba la filosofía weiningeriana de la lógica, y de los que no creemos que pueda hallarse rastro en la de Wittgenstein.

Cuando le atribuimos a Weininger una actitud platónico/fichteana hacia la lógica lo hacemos en base a la doble cualidad que el autor de *Sexo y carácter* atribuía a los principios de ésta: la cualidad de trascender el mundo empírico y, a la vez, de convertirse en ideales a los que el sujeto empírico debe intentar ajustar sus efectivos procesos cognitivos; ideales que, al no poder demostrarse, sólo pueden ser creídos, dependiendo de la voluntad del sujeto el aceptarlos o no.

Pues bien, es justamente esta idea la que nos parece no sólo extraña sino incluso contraria a la filosofía de la lógica de Wittgenstein. Cierto que Wittgenstein concedería a Weininger que la lógica no puede demostrarse pues, entre otras cosas, toda demostración ya presupone su validez.⁷ Pero de ahí no deduce que la lógica deba ser creída, ni por lo tanto que su aceptabilidad dependa de alguna manera del sujeto. Antes por el contrario, como repite una y otra vez tanto en sus escritos pre-tractarianos cuanto en el *Tractatus*: la lógica tiene que cuidar de sí misma.⁸ No hay nada de postulado en la validez de sus proposiciones. Si acaso, sólo la notación que elegimos para expresarlas.⁹ Pensar lógica o ilógicamente no parece, sencillamente, una potestad que Wittgenstein conceda al yo:

“No podemos pensar nada ilógico, porque de lo contrario tendríamos que pensar ilógicamente. (*Tractatus*, 3.03) Se dijo en otro tiempo que Dios podría crearlo todo a excepción de cuanto

-
- 7 Weininger en *Sobre las últimas cosas*, el libro que el joven Wittgenstein se hizo enviar a su retiro de Noruega, afirma: “... la lógica... se dirige al individuo autónomo como un segundo imperativo categórico que exige obediencia incondicional”; “Si en vez de reconocer la proposición $A = A$ quisiera intentar refutarla... Sólo puedo rechazar todas las inferencias y abstenerme de juzgar. Si intentara refutar la proposición, o también, si yo intentara probarla, en ambas ocasiones estaría presupuesto como verdadero en la argumentación que en ambos casos había obtenido el resultado fraudulentamente. La proposición permanece como una tesis que no puede ser probada ni refutada... La lógica no puede ser probada, no se puede derivar de otra cosa: de lo que había que probar.” (O. Weininger, *Sobre las últimas cosas*. Mínimo tránsito. Madrid. 2008, pp. 188–189).
 - 8 Observación que abre el *Cuaderno de notas* (1914–16). Cf. Igualmente, *Tractatus* 5.473 9 Cf. *Tractatus*, 6.1223 y *Notas dictadas a G.E. Moore en Noruega*. Recogidas en L. Wittgenstein, *Cuadernos de notas* (1914–16). Síntesis
 - 9 Cf. *Tractatus*, 6.1223 y *Notas dictadas a G.E. Moore en Noruega*. Recogidas en L. Wittgenstein, *Cuadernos de notas* (1914–16). Síntesis. Madrid. 2009. Pág. 277: “Es verdad, en un sentido, que las proposiciones lógicas son “postulados” — algo que “exigimos”; porque exigimos una notación satisfactoria”. Es muy difícil resistir a la sugestión de que éste es un pensamiento weiningeriano de Wittgenstein.

fuera contrario a las leyes lógicas. De un mundo 'ilógico' no podríamos, en rigor, decir qué aspecto tendría. (*Tractatus*, 3.031)

Representar en el lenguaje algo 'que contradiga la lógica' es cosa tan escasamente posible como representar en la geometría mediante sus coordenadas una figura que contradiga las leyes del espacio; o dar las coordenadas de un punto que no existe." (*Tractatus*, 3.032).

En resumidas cuentas, que si Wittgenstein comparte con Weininger lo que de kantismo hay en la filosofía de la lógica de éste —la naturaleza a priori, analítica y tautológica de sus proposiciones y, no obstante, su carácter trascendental — parece separarse de sus acentos platónico/fichteanos —las proposiciones lógicas no son ideales cuya validez el yo pueda postular.¹⁰ Más que imperativa, como para Weininger, la validez de la lógica sería para Wittgenstein incondicionada.

Cabría preguntarse, no obstante, si de esta forma no rompe Wittgenstein la clave de bóveda que permitía la identificación de lógica y ética en el sistema weiningeriano,¹¹ pues ¿no era acaso la discrecionalidad de la lógica la que permitía a Weininger entenderla como un mandato moral? ¿Habría que concluir, entonces, que aquella diferencia en la concepción de la lógica obliga a Wittgenstein a disentir igualmente de Weininger por lo que refiere a las relaciones de identidad entre lógica y ética que este mantuvo? Como vamos a ver, la respuesta a estas preguntas puede requerir más de un matiz.

Empecemos por lo más obvio. Si lógica y ética se identifican, una y otra deben tener el mismo estatuto, y es relativamente fácil entender cómo este es el caso en el planteamiento de Weininger. Los principios de la ética son, como los de la lógica, a priori y trascendentales, y por lo tanto no pueden justificarse en ningún hecho empírico, ni siquiera psicológico, de ahí que consecuentemente Weininger denuncie toda ética que, como la de Hume o Adam Smith, pretenda basarse en la simpatía o,

10 Y ahora podríamos empezar a comprender que buena parte de la distancia que separa a Wittgenstein de Weininger bien puede tener que ver con las potencialidades que éste atribuye al yo.

11 "Lógica y ética son, pues, en el fondo sólo una y la misma cosa: el deber para sí mismo. Celebran su unión en la máxima valoración de la verdad, que se contrapone aquí al error y allí a la mentira; pero la verdad misma es sólo una. Toda ética únicamente es posible siguiendo las leyes de la lógica, toda lógica es al mismo tiempo ley ética. No sólo virtud, también conocimiento, no sólo santidad sino también sabiduría, son el deber y tarea del hombre: tan sólo en la unión de ambas se funda la perfección". Había escrito lapidariamente Weininger en *Sexo y carácter*. Península. Barcelona. 1985. Pág. 161-2. *Geschlecht und Charakter*. Matthes & Seitz Verlag. München 1980. Pág. 206-7 (traducción nuestra).

como la de Schopenhauer, en la compasión.¹² Pero, ¿qué ocurre con el planteamiento de Wittgenstein?

Creemos que en principio pocos estudiosos de Wittgenstein serían propensos a defender que el autor del *Tractatus* aceptaría la propuesta weiningeriana de identificación de lógica y ética. Al fin y al cabo, es un tópico bien conocido que, justamente por su carácter a-priori, tautológico y analítico, Wittgenstein concedía a las proposiciones lógicas un lugar exclusivo entre todas las proposiciones,¹³ a saber: se trataría de (pseudo)proposiciones carentes de sentido (lack of sense, sinnlos), ya que justamente nada dicen sobre el mundo, no describen ningún hecho del mismo.¹⁴ Y esta exclusividad haría que las proposiciones éticas no pudieran compartir su estatuto.

No obstante, haríamos bien en no sacar conclusiones precipitadas, pues al fin y al cabo la identificación de lógica y ética tampoco significaba para Weininger su exacta equiparación, epistemológica en su caso: descontada su radical imposibilidad de justificación, la lógica admitía una demostración muy superior a la que admite la ética.¹⁵ Lo que sin duda la identificación de lógica y ética significaba para el autor de *Sexo y carácter* era su común contraposición a la ciencia.

Ahora bien, traspuesto el asunto a un nivel lógico, en lugar de epistemológico, ¿no podemos decir algo análogo con respecto a Wittgenstein? Ciertamente, para éste las proposiciones éticas no son como las (pseudo)proposiciones de la lógica, carentes de sentido (*Sinnlos*), pero tampoco son, como las proposiciones de la ciencia, proposiciones sensatas (*sinnig*). Más bien, y según la propia caracterización wittgensteiniana, se trata de (pseudo)proposiciones insensatas (*Unsinnig*).¹⁶ Ciertamente, insensatez o absurdo (*Unsinn*) no es lo mismo que carencia de sentido (*Sinnlos*);¹⁷ pero en cualquier caso ambas pueden agruparse como contrapuestos al sentido (*Sinn*).

12 Remitimos al capítulo VIII de *Sexo y Carácter*.

13 Cf. *Tractatus* 6.112.

14 14 Cf. *Idem*. 4.461, 4.462.

15 “Pero ciertamente de la ética, cuyos principios son postulados, no se puede, como de la lógica, obtener una demostración lógica tan estricta para conducir ya la existencia. La ética no es lógica en el mismo sentido que la lógica es ley ética. La lógica pone delante de los ojos del yo su completa realización como ser absoluto; la ética por el contrario decreta tan sólo esta realización. La lógica será absorbida por la ética para su propio contenido, para la realización de su postulado.” O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*. Matthes & Seitz Verlag. München 1980. Pág. 206–7 (traducción nuestra). (*Sexo y carácter*. Península. Barcelona 1985. Pág. 160–1).

16 Cf. Por ejemplo, L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*. Paidós. Barcelona 1989. Pág. 45.

17 “Pero tautología y contradicción no son absurdas...” *Tractatus* 4.4611.

Esta solidaridad en la no sensatez de lógica y ética se deja, por lo demás, traslucir en las características que, al entender de Wittgenstein, adornan tanto a una como a otra, a saber: su carácter trascendental.¹⁸ Pero, ¿qué quiere decir que lógica y ética son trascendentales?

Por lo que respecta a la lógica ya lo hemos indicado. Su trascendentalidad significa, por una parte, que la verdad de sus proposiciones no dependen de lo que sea el caso, esto es: del mundo, puesto que se trata de tautologías y éstas son verdaderas con independencia de cualquier particular acaecimiento (de ahí la compartida oposición de Wittgenstein con Weininger tanto al empirismo cuanto a esa peculiar forma del mismo que es el psicologismo). Y por la otra que, como vimos, para Wittgenstein, no podemos pensar el mundo sin la lógica, que no podemos describir aquel con sentido sin respetar ésta; o dicho de otro modo: que la lógica es condición del sentido del mundo. Que la lógica sea trascendental significa, en suma, que su validez es independiente del mundo pero a la vez condiciona a éste. ¿Y para la ética?

Mi opinión es que para Wittgenstein la trascendentalidad de la ética implica exactamente lo mismo que la de la lógica. La actitud ética es, para él, una actitud con respecto al mundo que no se deja sobornar por lo que acaezca en éste (de ahí de nuevo la compartida oposición con Weininger de Wittgenstein a cualquier forma de naturalismo ético). Y sin embargo, esa actitud, independiente como es de lo que en el mundo acontezca en particular, no deja de condicionar al mundo en su conjunto, pues a Wittgenstein le resultaba evidente que el hombre ético vive en un mundo diferente del mundo en el que vive el inmoral.

No es que en el mundo de aquél pasen cosas diferentes de las que acontecen en el mundo de éste. Los hechos son los mismos. Pero su valoración, su significado (*Bedeutung*), es bien diferente. Cuando, por así decir, las cosas vengan mal dadas, el hombre ético todavía puede ser feliz, a pesar, como dice Wittgenstein en sus *Cuadernos de notas* 1914–16, de la miseria del mundo.¹⁹ La ética es, pues, una actitud ante el mundo

18 “La lógica es trascendental” *Tractatus* 6.13 (2). “La ética es trascendental”. *Tractatus*. 6.421.

19 “¿Cómo puede el ser humano ser feliz en absoluto, puesto que no puede defenderse de la miseria de este mundo? Precisamente mediante la vida del conocimiento. La buena conciencia es la felicidad que dispensa la vida del conocimiento. La vida del conocimiento es la vida que es feliz pese a la miseria del mundo. Sólo es feliz la vida que puede renunciar a las comodidades del mundo. Para ella, las comodidades del mundo son tan sólo otras tantas mercedes del destino.” L. Wittgenstein, *Cuadernos de notas* (1914–16). Síntesis. Madrid. 2009. Observación del 13 del 8 de 1916. La idea que acabamos de apuntar está recogida en *Tractatus* 6.43: “Si la voluntad buena o mala cambia el mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje. En una palabra, el mundo tiene que

que, con respecto a éste, como ya vimos que le pasaba a la lógica, resulta a la vez trascendente — pues no depende de lo que en particular acaezca en éste — y trascendental — en tanto que condición de posibilidad del carácter general que el mismo presenta, del sentido del mundo (esto es, de que podamos dotar de sentido, de valor, a nuestra vida, al mundo).²⁰

Pero ¿qué pasa cuando esta actitud intenta plasmarse en palabras? ¿Qué pasa con las proposiciones éticas? En su “Conferencia sobre ética” Wittgenstein pone algunos ejemplos de lo que podría contar como expresiones de vivencias (o actitudes) ético/estéticas/religiosas. Sus ejemplos son las proposiciones “Qué extraordinario que exista algo” o “Qué extraordinario que exista el mundo”, y “Estoy a salvo, nada puede hacerme daño, pase lo que pase”. Pues bien, de manera harto significativa lo primero que dice Wittgenstein es que estas expresiones son sin sentidos (“nonsense” es el término que utilizó en inglés; en conversación con Schlik, el 30 de diciembre de 1929, calificará a la expresión de asombro ante la existencia de algo de “Unsinn”).²¹ Pero a continuación añade: “Tiene un sentido perfectamente claro decir que me asombro de que algo sea el caso... En cada uno de esos casos me asombro de que sea el caso algo que podría concebir que no fuera el caso... Pero no tiene sentido decir que me asombro de la existencia del mundo, puesto que no puedo imaginar que no exista... Alguien podría sentir la tentación de decir que de lo que me asombro es una tautología... Pero sencillamente no tiene sentido decir que uno se asombra de una tautología (One might be tempted to say that what I am wondering at is a tautology... But then it’s just nonsense to say that one is wondering at a tautology). Lo mismo puede decirse de la otra experiencia que he mencionado, la experiencia de la seguridad absoluta... De lo que quiero convencerles ahora es del hecho de que en todas las expresiones éticas y religiosas se da un característico mal uso de nuestro lenguaje.”²²

convertirse entonces en otro enteramente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad. El mundo del feliz es otro que el del infeliz”. En todo caso, aquí, como ocurre tantas veces, los *Cuadernos de notas* son mucho más explícitos y clarificadores que el *Tractatus*. Y allí, entre otras cosas, se nos dice que “La ética no se ocupa del mundo... tiene que ser una condición del mundo, como la lógica” o que “La ética estrascendente”. L. Wittgenstein, *Cuadernos de notas* (1914–16). Síntesis. Madrid. 2009. observaciones del 24 del 7 y del 30 del 7 de 1916, respectivamente.

20 Sobre la equiparación entre vida y mundo recuérdese *Tractatus* 5.621 y ya, previamente, la importante anotación de los *Cuadernos de notas* (1914–1916) correspondiente al 11 del 6 de 1916.

21 Cf. L. Wittgenstein, *Ocasiones filosóficas*. 1912–1951. Cátedra. Madrid. 1997. Pág. 62 y F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein y el círculo de Viena*, México, Fondo de cultura económica. 1973. Pág. 61. También L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*. Barcelona, Paidós. 1989. Pág. 45.

22 L. Wittgenstein, *Ocasiones filosóficas*. 1912–1951. Cátedra. Madrid. 1997. Págs. 62 y 63.

En resumidas cuentas lo que tenemos, pues, es que las proposiciones éticas serían para Wittgenstein sin sentidos, pero no cualquier tipo de sin sentidos. Aún siendo diferentes de las proposiciones tautológicas carentes de sentido de la lógica, se parecerían a éstas en que, por utilizar una metáfora del propio Wittgenstein, dejan abierta la totalidad del espacio lógico (cf. *Tractatus* 4.463), esto es: resultan compatibles con cualquier cosa que vaya a acaecer, con cualquier cosa que pueda ocurrir en el mundo, o con cualquier mundo posible. La ética del *Tractatus* se pretendería no menos formal que su ontología, una ética que quizás podríamos calificar de la integridad.

La clave de la proximidad entre lógica y ética bien puede situarse en la validez incondicionada de sus (pseudo)proposiciones. Obviamente, la verdad de la (pseudo)proposición tautológica “la rosa es roja o no es roja” no está condicionada por la verdad de ninguna proposición contingente que describa el efectivo color de la rosa. Siempre podemos deducir una tautología de cualquier proposición contingente y, viceversa, no hay proposición contingente alguna cuya verdad se siga de una tautología. Si ahora decimos, por ejemplo, “mi deber es ayudar a mi prójimo” esta afirmación, a diferencia de la (pseudo)proposición lógica que acabamos de considerar, no es verdadera por razones sintácticas, y de hecho, podría ser la descripción sensata de un estado psicológico en el que podríamos estar a consecuencia de que otros hechos, igualmente contingentes, hubieran acaecido. Por ejemplo, haber recibido una cierta educación cristiana o haber realizado un cálculo utilitarista a resultas del cual hubiéramos llegado a la conclusión de que ayudar a nuestro prójimo es la actitud que más beneficios nos reportará.

Pero nótese que si lo que queremos decir cuando afirmamos “mi deber es ayudar al prójimo” es algo como esto, entonces estamos usando la expresión “mi deber” en un sentido que no es ético o absoluto, como dice Wittgenstein en su *Conferencia sobre ética*, sino en un sentido simplemente relativo.²³ Quien afirme “Mi deber es ayudar al prójimo porque Cristo lo dijo”, o “Mi deber es ayudar al prójimo porque es lo que más beneficios me va a reportar”, puede estar diciendo algo perfectamente sensato, que puede ser contingentemente verdadero o falso, pero el precio a pagar es que, justamente por condicionar su deber a un hecho del mundo (a lo que dijera o dejara de decir Cristo, a las consecuencias que una acción nuestra tuviera o dejara de tener) no merece el calificativo de moral.

.....
 23 Cf. L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*. Traducción de Fina Birulés. Paidós. Barcelona 1988. pág. 35.

Para merecerlo, aquel deber habría de ser incondicionado. Nuestro deber es ayudar al prójimo, lo dijera Cristo o no, nos reporte beneficios o no. Si queremos decir que nuestro deber está condicionado a algo tendríamos que decir, en todo caso, que está condicionado a una tautología. Pero, como ya hemos apuntado, una tautología es implicada por cualquier proposición y una tautología no implica ninguna particular proposición. Por ello mismo, podríamos añadir, cualquier intento de justificar una proposición ética está condenado al absurdo. Pues no podría apelar sino a una tautología. Pero una tautología no puede justificar nada precisamente porque puede ser implicada por cualquier cosa. Quien pretendiera justificar una proposición ética no se encontraría muy lejos de aquel que pretendiera convencernos de que llueve porque o llueve o no llueve (“¡Debemos amar a nuestro prójimo porque Cristo lo dijo o no lo dijo!”).²⁴

Vemos ahora que Wittgenstein bien podría haber suscrito la asimetría que, a pesar de su identificación, reconocía Weininger a favor de la lógica por lo que hace a su demostrabilidad. Pues si bien tanto las proposiciones éticas cuanto las lógicas son incondicionalmente válidas — lo que constituye la razón profunda de su parentesco — estas últimas, las verdades lógicas, en tanto que verdades sintácticas, constituyen ellas mismas su propia prueba — la lógica, recuérdese, tiene que cuidar de sí misma—; en tanto que las proposiciones éticas no se presentarán como válidas sino para aquél que las experimente como tales... o para aquel que sea consciente de su imposible justificación, pues la desembocadura natural de este escepticismo ético de fundamentación no puede ser otro que una ética del respeto: careciendo de justificación cualquier credo moral, tan justificado estará quien abrace uno diferente al mío como yo.²⁵

Parecería entonces que su diferente concepción de la lógica no le habría impedido a Wittgenstein adoptar una perspectiva bastante weiningeriana. Lógica y ética pueden identificarse por lo que hace a su carácter trascendental. Frente al carácter contingente de las proposi-

.....

24 En ambos casos, no hacemos sino reiterar el antecedente —“Llueve”, “Debemos amar a nuestro prójimo”— sin aportar ninguna justificación. Y lo que es más significativo, si intentamos justificarlas apelando a una tautología entonces lo que tenemos es un absurdo (*unsinn*).

25 Recuérdese lo que Wittgenstein le escribe a Russell: “Veo ahora, mientras escribo esto en completa calma, perfectamente bien, que tus juicios de valor son tan buenos y están tan hondamente arraigados en ti como los míos en mí, y que no tengo ningún derecho a catequizarte” (traducción nuestra). L. Wittgenstein, *Cambridge letters: correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa* / edited by Brian McGuinness and G. H. von Wright. Blackwell. Oxford 1997. Pág. 73. (*Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Págs. 52). Sobre las consecuencias que para la disputada cuestión del relativismo pueda tener todo esto nada diremos aquí.

ciones científicas, las proposiciones de lógica y ética tienen una validez incondicionada. Aunque no por idénticas razones. Las primeras, por ser ellas mismas tautologías, vacuas verdades sintácticas cuya mera formulación ya constituye su prueba. Las segundas, porque en cuanto quisiéramos justificar su contenido sólo podríamos esgrimir una tautología, lo que las desenmascararía como absurdas. Incluso, no le habría impedido adoptar una ética bastante weiningeriana, una ética de la integridad y del respeto. Pero aquí probablemente ya tendríamos que manifestar ciertas reservas. Pues si bien podría ser que las éticas de Weininger y Wittgenstein tuvieran las mismas consecuencias, la valoración del respeto y de la integridad, de ninguna manera podríamos asegurar por ello que hubieran de coincidir (al fin y al cabo, no lo olvidemos, una tesis errónea puede tener consecuencias correctas). Y de hecho, tal creemos que es el caso. Y justamente por razones análogas a las que ya vimos separaban sus respectivas filosofías de la lógica.

En efecto, si para Weininger, como vimos, la ética es la que proporciona su contenido a la lógica, y los principios de ésta no pueden ser demostrados sino que es potestad del sujeto el aceptarlos, otro tanto ocurre con los de aquella. El reconocimiento de la validez de los principios éticos pende igualmente del sujeto que los acepta. De hecho, la creencia ética no es para Weininger, en el fondo, sino creencia en uno mismo — recuérdese que para él sólo hay deberes para con uno mismo.

Pues bien, lo que es importante para nuestro tema es que esta concepción de lo ético en Weininger tiene consecuencias en el ámbito de la filosofía de la religión. Por ejemplo, dado que la ética no es sino un creer en uno mismo, la religiosidad será, en realidad, la forma más perfecta de lo ético, ya que ella no es para Weininger sino “...la afirmación de lo eterno... **en el hombre mediante el hombre**”.²⁶

Concepción de la religión que le permite disponer un orden jerárquico de los credos religiosos según su eticidad, esto es según el papel que reconozcan al yo. El resultado: la religiosidad más perfecta será la de quien tenga una suprema fe... ien sí mismo! La religiosidad del hombre — “la religiosidad del hombre es la más alta fe en sí mismo” — y no la de la mujer — “la religiosidad de la mujer es la más alta fe en los otros”;²⁷ la del ario cristiano, básicamente en su concreción protestante — “A quien le falte carácter necesariamente le faltarán también convicciones. Es por ello que

.....
 26 O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*. Matthes & Seitz Verlag. München 1980. Pág. 430 (traducción nuestra). (*Sexo y carácter*. Península. Barcelona 1985. Pág. 317). (“die Bejahung alles ewigen... **im Menschen durch den Menschen**”).

27 Cf. O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*. Matthes & Seitz Verlag. München 1980. Pág. 372 (traducción nuestra). (*Sexo y carácter*. Península. Barcelona 1985. Pág. 275)

la mujer es crédula, acrítica, sin comprensión ninguna del protestantismo.”²⁸ — y no la del judío, quien en realidad no es que tenga una religiosidad deficiente sino que es pura y simplemente irreligioso — “El judío no es, pues, el hombre religioso por el que tan a menudo se le ha tenido, sino el hombre irreligioso *Kat’ exojén* (*por excelencia*)”²⁹ — Y es que bien podríamos decir que, cuanto menos, lo que Weininger admira del cristianismo según él lo interpreta es tanto que Dios se haya hecho hombre, cuanto que el hombre se haya hecho Dios. Por lo que quizás no fuera exagerado decir que, desde una perspectiva weiningeriana, creer en Dios no es, en realidad, sino creer en el yo, creer que uno puede llegar a ser Dios.³⁰

Justamente en este punto es donde, a nuestro entender, podría localizarse la gran separación con Wittgenstein — la gran negación que, según éste, habría que anteponer a las tesis de Weininger para obtener una importante verdad.³¹ Del mismo modo como, según hemos visto, la lógica no es para aquél, y a diferencia de éste, algo cuya validez deba postular el sujeto sino algo que se le impone lo quiera o no, la experiencia

28 O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*. Matthes & Seitz Verlag. München 1980. Pág. 259 (traducción nuestra). (*Sexo y carácter*. Península. Barcelona 1985. Pág. 202-3). Weininger se convirtió al protestantismo el mismo día en que defendió su tesis doctoral en la Universidad de Viena, el 22 de julio de 1902.

29 O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*. Matthes & Seitz Verlag. München 1980. Pág. 433 (traducción nuestra). (*Sexo y carácter*. Península. Barcelona 1985. Pág. 319). Remitimos en este punto, en general, al capítulo XIII de *Sexo y Carácter*, donde, entre otras cosas, se atribuye al judío una ética completamente heterónoma, la obediencia ciega y servil al Decálogo y a un Jehová frente al que siente la angustia del esclavo, y se le contraponen al ario cristiano.

30 En *Sobre las últimas cosas* leemos: “De todos los problemas que en principio pueden ser resueltos, el más difícil es el de la relación de la voluntad con el valor, o lo que es lo mismo, del hombre con Dios. ¿Crea la voluntad el valor, o el valor la voluntad? ¿Crea Dios al hombre o hace realidad antes el hombre a Dios? ¿Atrapa la voluntad lo bueno, o lo bueno atrapa la voluntad? Éste es el problema de la gracia... se resuelve, según creo, así: El valor se convierte en voluntad cuando entra en relación con el tiempo; pues el yo (Dios) como tiempo es la voluntad... La voluntad, en cambio, se convierte en valor (el hombre se convierte en Dios) cuando se hace completamente atemporal; el valor es condición límite de la voluntad, y la voluntad es condición límite del valor...” Mínimo tránsito. Madrid 2008. Pág. 88-9. Énfasis original.

31 En carta a Moore del 23 de agosto de 1931, escribe Wittgenstein: “Puedo imaginarme perfectamente que Usted no admire demasiado a Weininger, con esa horrorosa traducción y el hecho de que W. debe sentirlo muy ajeno a Vd. Es verdad que es fantástico, pero es grande y fantástico. No es necesario, o mejor no es posible estar de acuerdo con él, pero su grandeza reside en aquello con lo que discrepamos. Es su enorme error lo que es grande. Es decir, hablando grosso modo, si Usted añade un”-” al conjunto del libro, dice una verdad importante”. L. Wittgenstein, *Cambridge letters: correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa* / edited by Brian McGuinness and G. H. von Wright. Blackwell. Oxford 1997. Pág. 250. (traducción nuestra). Hay una edición en español de Néstor Miguez de las cartas dirigidas a los tres primeros: *Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Editorial Taurus. Madrid 1979. El texto citado se puede encontrar en la pág. 149.

ético/religiosa — pues recuérdese que para Wittgenstein cuando algo es bueno también es divino; hasta este punto todavía se mantendría la coincidencia formal entre ambos — tendría igualmente esta marca indeleble de la imposición.³² Creer que algo es lo que debemos hacer, o creer en Dios, sería para Wittgenstein creer en algo que nos supera y ante lo que nuestra voluntad se doblaría. La creencia en Dios, la creencia en nuestra dependencia de algo que no somos nosotros mismos. Ya en los Cuadernos de notas (1914–1916) puede leerse: “Por eso tenemos el sentimiento de que dependemos de una voluntad ajena. Sea como sea, en todo caso, nosotros somos dependientes en un cierto sentido y aquello de lo que dependemos podemos llamarlo dios.”³³

Pero casi al final de su vida, en las conversaciones que mantuvo con Oets Kolk Bouwsma, apunta: “...que la religión reside en el sentido de dependencia del hombre..., aunque ello sea un “sinsentido”, se puede ver cómo alguien podría llegar a decir algo así: pues en ocasiones la religión consiste únicamente en tal cosa y, en la mayoría de los casos, consiste (al menos en parte) en tal cosa.”³⁴

Dos observaciones para terminar. La primera es que aunque Wittgenstein como marco de referencia de su religiosidad siempre toma el cristianismo, adopta una actitud absolutamente abierta respecto al pluralismo religioso: “Los simbolismos del catolicismo son maravillosos más allá de las palabras. Pero cualquier intento de convertirlo en un sistema filosófico resulta ofensivo. Todas las religiones son maravillosas, incluso aquellas de las tribus más primitivas. Los modos en que la gente expresa sus sentimientos religiosos difieren enormemente”.³⁵

La segunda, y última, que Wittgenstein, quien como hemos visto concedía a la experiencia de dependencia un altísimo significado religioso, tenía para sí que su vivencia de la religiosidad (cristiana) era... ¡absolutamente judía!

“Por supuesto que fue rechazada (las tesis de Orígenes, según las cuales al final de los tiempos habría una restitución de todas las cosas).

.....
 32 Quizás no sea irrelevante que dos de las cuatro veces en que Wittgenstein habla de la lógica en el *Tractatus* sea para señalar el carácter ineludible de la lógica. Si hemos acertado al señalar la cercanía en su pensamiento entre lógica y ética, otro tanto podría decirse con respecto a la relación entre lógica y teología. Al fin y al cabo, para Wittgenstein, todo lo que es bueno es también divino..

33 L. Wittgenstein, *Cuadernos de notas* (1914–1916). Síntesis. Madrid 2009. Observación del 8 del 7 de 1916. Énfasis original.

34 L. Wittgenstein & O.K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*. Edición española de M.A. Quintana. Sígueme. Salamanca. 2004. Pág. 75.

35 M.O’C. Drury, “Conversations with Wittgenstein” en R. Rhees (Edt), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Blackwell. Oxford 1981. Pág. 117. (Hay versión en español, de R. Vargus, bajo el título *Recuerdos de Wittgenstein*. FCE. México 1989. Pág. 177).

Todo lo demás carecería de sentido. Si lo que hacemos ahora no significa ninguna diferencia al final, entonces toda la seriedad de la vida se pierde. Sus ideas religiosas siempre me parecieron más griegas que bíblicas. Mientras que mis pensamientos son cien por cien hebraicos.”³⁶

¿Se puede imaginar mayor negación de los puntos de vista de Weininger?

36 M.O' C. Drury, “Conversations with Wittgenstein” en R. Rhees (Edt), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Blackwell. Oxford 1981. Pág. 175. (*Recuerdos de Wittgenstein*. FCE. México 1989. Pág. 257).

Darlei Dall'Agnol

Ataraxía estóica na ética de Wittgenstein¹

Paz nos pensamentos.
Esta é a meta daquele que filosofa.
(Wittgenstein)

-
- 1** Este trabalho foi apresentado num congresso sobre Ética em Wittgenstein promovido pelo IFILNOVA da Universidade Nova de Lisboa, em junho de 2016, Portugal. Gostaria de agradecer a António Marques pelo convite para participar do evento e aos demais colegas, especialmente Nuno Venturinha, José Vicente Sanfèlix Vidarte e Arley Moreno pelos nossos debates sobre ética wittgensteiniana. A versão original apresentada, seguida da discussão, encontra-se aqui: <https://www.youtube.com/watch?v=wbOtFQsLEOU>. Outra versão escrita, com uma análise mais aprofundada dos elementos epistêmicos do ceticismo pirrônico, aparecerá no livro “Wittgenstein y el ceticismo” organizado por David Perez Chico, em espanhol, da Universidad de Zaragoza (Espanha).

Introdução

Neste trabalho, analisarei em que medida a ética wittgensteiniana contém elementos da filosofia helenística. Em outros termos, procurarei caracterizar a *ataraxia* clássica, em especial a estoica, e irei compará-la com a finalidade ética que o filosofar tinha para Ludwig Wittgenstein, a saber, a busca da *paz nos pensamentos* (*Friede in den Gedanken*), tal como a epígrafe acima, tirada das observações esparsas sobre cultura e valor (*Vermischte Bemerkungen*, 1944), nos revela.

Tornou-se lugar comum comparar a filosofia wittgensteiniana com certo tipo de ceticismo helênico, a saber, o pirrônico (Fogelin, 1987; Smith 1993). Essa comparação é feita tanto nos métodos de investigação quanto no objetivo do filosofar, a saber, alcançar algum tipo de tranquilidade da alma ou paz nos pensamentos interpretada aqui como *ataraxia*. Mas a *ataraxia*, esse suposto ponto de contato ético, era buscada não apenas pelos cétricos antigos, mas também pelos epicuristas e pelos estoicos, ou seja, por quase todos os movimentos filosóficos típicos do período helenístico.

Surge, então, a questão de saber a qual dessas escolas filosóficas Wittgenstein estaria mais próximo. Procurarei mostrar que a *ataraxia*, que certamente pode ser considerada a finalidade do filosofar também para Wittgenstein, precisa ser caracterizada como uma atitude essencialmente *volitiva* e não apenas *cognitiva* e que, nesse sentido, ela contém mais elementos estoicos do que pirrônicos.

Wittgenstein foi um cético pirrônico?

Para começar a responder esta pergunta, citarei a forma mais corriqueira de interpretar o ceticismo pirrônico clássico. Como é talvez sabido, Sextus Empiricus fez uma das mais completas e claras definições desse tipo pensamento filosófico. No início do capítulo iv de *Outlines of Pyrrhonism*, ele assim o define:

o ceticismo é uma *habilidade* de colocar em *antíteses* aparências e julgamentos de qualquer modo e assim, por causa da *igualdade* de

força nos objetos e nos argumentos apresentados, chegar a uma *suspensão de julgamento* e, então, à *tranquilidade*.

No que se segue no texto citado, há vários esclarecimentos sobre os termos empregados (e acima destacados), mas não vou repetir o que Empiricus acrescentou. Ao invés disso, vou sintetizar os principais passos do método cético de investigação da seguinte maneira:

há uma perturbação causada por problemas filosóficos (e.g., existe o bem em si?);

a partir disso, inicia-se a investigação (*zétesis*) desses problemas;

descobre-se a equipotência (*isosthéneia*) entre teses filosóficas opostas (realismo vs. antirealismo);

procede-se, então, a suspensão do juízo (*epoché*) e da atividade investigativa;

obtém-se a tranquilidade (*ataraxia*) e, desse modo, vive-se melhor, ou seja, alcança-se a felicidade (*eudaimonia*).

Feita esta breve caracterização do pirronismo, voltemos, agora, a Wittgenstein.

Em primeiro lugar, é necessário destacar que há uma diferença fundamental entre o método cético clássico e o wittgensteiniano. Para os céuticos, as proposições antitéticas (item iii) possuem sentido; acontece, apenas, que não se pode determinar o seu valor de verdade. Para Wittgenstein, desde o *Tractatus* até suas obras tardias, as sentenças metafísicas são carentes de sentido. Infelizmente, não poderei analisar aqui todos os pontos dessa diferença fundamental (o que será objeto de outro trabalho), mas isso não torna despropositado perguntar se há alguma semelhança na finalidade ética do filosofar. Apenas marca uma diferença básica entre o modo de fazer filosofia do pirronismo e de Wittgenstein cujo objetivo poderia ser, entretanto, o mesmo.

Um ponto que precisa ser enfatizado sobre a ética cética, especialmente em relação a outras filosofias do período grego, é a posição atribuída a Pirro de Élis por Diôgenes Laértios, a saber, de que não existe bem ou mal por natureza, mas eles são tais pelo julgamento da inteligência do ser humano. Como atesta Laértios e não apenas Empiricus: “Pirro afirmava que nada é belo ou feio, justo nem injusto, e, de modo semelhante, em cada coisa não existe nada na realidade senão todas (essas determi-

nações), pois cada coisa não possui tal caráter mais do que tal outro” (Laërtios, 1987: IX, 61). Em outros termos, os pirrônicos seriam, então, claramente, antirealistas do ponto de vista metaético. Desse modo, não se poderia afirmar a existência do bem e do mal nas próprias coisas:

Pois, se alguma coisa fosse boa ou má por natureza, deveria ser para todos, como a neve é fria para todos; logo, não existe o bem ou mal por natureza ... a mesma coisa é julgada um bem por um (como o prazer por Epicuro), um mal por outro (como por Antístenes): concluir-se-á, pois que a mesma coisa é um bem e um mal (Laërtios, 2008: I, 101).

Os pirrônicos, então, nem afirmavam nem deveriam negar a existência objetiva do bem e do mal, contrariamente ao que sustentavam as outras posições éticas do período helenista. Para os pirrônicos, embora não possamos afirmar (nem negar) que existe o bem e o mal em si, as coisas podem, entretanto, *parecer* boas ou más para mim: o mel não é talvez doce em si, mas *parece-me* assim.

Nesse ponto, todavia, temos outra diferença substancial entre o pirronismo e a ética wittgensteiniana. O autor do *Tractatus* claramente assume uma postura estóico-kantiana ao afirmar que o bom e o mau, no sentido moral, está no exercício da própria vontade. Em outros termos, o critério da ação correta é dado pelo caráter categórico da lei moral. Nos termos de Wittgenstein:

O primeiro pensamento que ocorre quando se institui uma lei ética da forma “Deves...” é: E o que é que acontece se eu o não fizer? Mas é óbvio que a Ética nada tem a ver com castigo e recompensa, no sentido usual. Logo a pergunta acerca das *consequências* (itálicos no original) de uma ação tem que ser irrelevante. Pelo menos essas consequências não podem ser acontecimentos. Em todo o caso, a pergunta tem algo de correta. Tem que existir uma espécie de recompensa ética e castigo ético, mas esses têm que estar *na própria ação* (itálicos acrescentados aqui).

(E é óbvio que a recompensa tem que ser algo de agradável e o castigo algo de desagradável.) (6.422)

Acredito que, se bem compreendida, essa observação seria suficiente para afastar qualquer leitura pirrônica de Wittgenstein, pois, para o autor do *Tractatus* (e acredito que ele não tenha mudado esse ponto mais tarde) existe o bem em si e ele é interno à boa vontade, ou seja, mostra-se na própria ação. Em outros termos, uma lei ética tem a forma de um imperativo categórico, conforme Wittgenstein deixa também claro na

Conferência sobre Ética ao diferenciar usos relativos e absolutos de ‘bom’, ‘correto’ etc. Claramente, essa é uma tese que não poderia ser subscrita por nenhum cético, nem mesmo pelo pirrônico como vimos acima.

Antes de chegar a essa conclusão de maneira definitiva, é necessário, todavia, discutir de forma mais aprofundada a finalidade ética do filosofar. Eis a descrição, então, da finalidade ética que a atividade filosófica tinha para os pirrônicos, conforme aponta Sextus Empiricus:

Dizemos que o fim do cético é a imperturbabilidade nas causas que se referem à opinião e a moderação nas afecções derivadas da necessidade (...). Quem opina que existe algo de bem ou de mal por natureza perturba-se todo, seja quando não possui o que considera um bem, seja quando crê que está atormentado por coisas que, para ele, são males por natureza, seja quando vai ao enalço dos considerados bens.

(...)

Por outro lado, não consideramos o cético absolutamente livre de perturbações, mas dizemos que somente é perturbado pelos fatos derivados da necessidade. E convimos que as vezes sente frio, fome e outras afecções do mesmo gênero, mas nesses casos também os homens comuns sofrem duplamente os efeitos: pelas afecções mesmas, e não em menor grau porque opinam que estas circunstâncias são más por natureza. (1976: 19–20)

O detalhamento das posições particulares dos pirrônicos em relação às mais variadas questões éticas é feito por Sextus Empiricus no último *tropos* (décimo modo), dedicado ao ético, ou seja, às regras de conduta, aos hábitos etc. (Empiricus, 1976: 85s). A estratégia cético-pirrônica é opor hábitos particulares a outros hábitos (por exemplo, dos persas aos indianos, dos gregos aos etíopes, etc., etc.) ou regras particulares de conduta a outras leis construindo antíteses e, desse modo, mostrando a sua equipotência e a impossibilidade de afirmar ou negar o que é correto em si. Por exemplo, relações sexuais em público eram praticadas por indianos, mas consideradas vergonhosas pelos helênicos. Não existiria o correto em si mesmo nessa e nem em qualquer outra questão ética. Novamente, constatada a equipotência, suspende-se o juízo, supostamente atingindo-se a tranquilidade, vivendo-se melhor.

Há uma longa discussão de questões éticas particulares no livro *Outlines of Pyrrhonism* (Empiricus, 1976: 441–511). Não entrarei nos detalhes aqui, pois foge aos limites deste trabalho, mas quero mencionar um que diz respeito às críticas pirrônicas ao estoicismo. Empiricus reconstrói a ética estoica salientando que ‘bom’ é definido tanto como

útil quanto *aquilo que deve ser escolhido por si mesmo*. Nesse sentido, a virtude ou as ações virtuosas são ditas boas pelos estoicos: podem ser desejadas por si mesmas e, ao mesmo tempo, no interesse da *eudaimonía*. A felicidade estóica é, de forma não muito usual, descrita pelo autor de *Outlines of Pyrrhonism*, como “*euróia bio*” (Empiricus, 1976: 442) que pode, talvez, ser melhor traduzida como “uma vida em conformidade com o curso dos acontecimentos”. Esse é, certamente, como veremos a seguir, um traço do pensamento wittgensteiniano, embora não possa ser entendido como conformismo ético.

A principal crítica pirrônica é, então, a de que os estóicos, ao definirem ‘bom,’ não estão descrevendo a essência da bondade, mas apenas caracterizando uma de suas propriedades (Empiricus, 1976: 443). Assim, quando se pergunta aos dogmáticos quais são as coisas boas, uns a identificam com a virtude outros com o prazer e outros com a ausência de dor (Empiricus, 1976: 443). Temos, aqui, de fato a possibilidade de contrapor, de forma antitética, o estoicismo e o epicurismo, como aliás mais tarde o fará Immanuel Kant na *Crítica da Razão Prática*. De acordo com Kant (KpV, A204), o epicurismo sustenta que a vida feliz, prazerosa, é o bem supremo e que a virtude é apenas um meio para atingi-la (*tese*); já o estoicismo, ao contrário, sustenta que a virtude é o bem supremo e que a felicidade é apenas a consciência de ser virtuoso (*antítese*). Temos, então, ao gosto do pirrônico, duas teses dogmáticas contrapostas, supostamente com a mesma força. Cabe, entretanto, perguntar: possuem, de fato, a mesma força? Não para Kant, pois, na realidade, apenas a tese estoica é verdadeira, ou seja, a virtude é condição de sermos dignos de felicidade e a tese epicurista é simplesmente falsa. Elas são contrapostas, portanto, apenas por um equívoco filosófico.

Dado que Wittgenstein não aceitaria a contraposição das duas sentenças como sendo uma estratégia eficaz para desqualificá-las, podemos, eventualmente, concluir que ele não concordaria com a tese da equipotência entre estoicismo e epicurismo. Assim como Kant, Wittgenstein rejeitaria o hedonismo e, como veremos a seguir, tomaria partido do lado estoico. Novamente, percebemos que Wittgenstein não pode ser considerado um cético pirrônico.

Tendo detalhado a natureza da *ataraxía* cético-pirrônica, gostaria agora de contrapor-la com outras formas de alcançar a paz nos pensamentos. Nesse sentido, quero manifestar inicialmente minha concordância com algumas observações de Margutti Pinto sobre as diferenças entre a *ataraxía* pirrônica e a wittgensteiniana feitas por ocasião da análise do artigo de Plínio Smith (vide bibliografia). Todavia, na minha visão, Margutti Pinto não esclarece suficientemente a natureza da suposta *ataraxía* wittgensteiniana limitando-se a apontar que o *modo de obtenção*

e a *qualidade* são diferentes nas duas filosofias. Além disso, ele comete um equívoco ao afirmar que somente a *ataraxia* cético-pirrônica, mas não a wittgensteiniana, possui caráter ético (Margutti Pinto, 2008: 275). Não vejo boas razões para sustentar essa tese. Ao contrário, procurarei, aqui, mostrar que também em Wittgenstein a finalidade é ética. Embora concorde com Margutti Pinto que não há, no pirronismo, uma garantia da passagem da suspensão geral do juízo à *ataraxia* sendo ela ocasional e fortuita e que, em Wittgenstein, há uma conexão intrínseca entre dissolver os pseudoproblemas filosóficos e viver melhor, penso que caracterizando de forma detalhada a natureza da *ataraxia* wittgensteiniana percebemos que ela também possui significado ético.

Eis, então, como Margutti Pinto descreve o modo de obtenção e a qualidade da *ataraxia* wittgensteiniana:

Na maior parte dos casos, a dissolução do problema não deverá estar associada ao sentimento de frustração, mas sim ao de grata surpresa: aquilo que aparecia como um problema difícilíssimo ou até mesmo insolúvel subitamente se revela como um pseudoproblema, gerado pela má compreensão do uso de certas palavras de nossa linguagem. Supera-se uma etapa da vida que se anunciava complicada; ganha-se tempo e economiza-se uma enorme quantidade de esforço intelectual. Neste sentido, parece muito claro que a tranquilidade intelectual obtida no final da investigação wittgensteiniana é de qualidade muito superior à *ataraxia* obtida pelo cético pirrônico. Quanto ao significado da tranquilidade obtida, vale a pena lembrar que não constitui o objetivo principal de uma orientação sectária que busca o bem viver. O que Wittgenstein faz é simplesmente eliminar uma dentre as inúmeras inquietações de nossa vida, a saber, uma determinada inquietação intelectual (Margutti Pinto, 2008: 277).

Conforme já afirmei acima, penso que há um equívoco aqui e que a busca da paz de pensamentos é sim a busca de uma vida feliz, ou seja, trata-se de uma finalidade ética. Margutti Pinto parece ficar preso à comparação cognitiva com a *ataraxia* cético-pirrônica padecendo até mesmo de certo intelectualismo, mas a ética de Wittgenstein contém, na verdade, mais elementos da *ataraxia* estoica que deve ser associada à tranquilidade enquanto *a-patheia*, ou seja, à ausência de paixões. Trata-se, portanto, de um elemento volitivo e não apenas cognitivo. Voltarei a esse ponto no final deste trabalho.

A *ataraxia* pirrônica é de fato problemática. Empiricus faz uma analogia do modo como a *ataraxia* é obtida pelo cético pirrônico ao citar o caso de Apelles, pintor da corte de Alexandre, o Grande. Empiricus conta

que, em certa ocasião, Apeles estava pintando um cavalo e queria representar a espuma que saía da boca do equino, mas não conseguia de modo algum. Então, desistindo do intento, Apeles atirou, em um gesto intempestivo, uma esponja em direção à pintura e obteve inesperadamente o efeito desejado. Conclui Empiricus: “Assim também o cético tem a esperança de obter a quietude.” (1976: 21) Trata-se, por conseguinte, de algo contingente e de qualidade duvidosa.

Wittgenstein foi um estoico?

Se a estratégia pirrônica não é eficaz para alcançar a *ataraxia* (nesse ponto, concordo com Margutti Pinto e outros comentadores), então estamos de volta com o problema do que produz a vida feliz. Ora, daqui para diante quero fazer algumas citações e reconstruções da ética wittgensteiniana que mostram profundas semelhanças com a ética estoica transmitida indiretamente *via* Spinoza e Schopenhauer, filósofos com fortes traços estoicos, que sabidamente influenciaram Wittgenstein.

Agora, até onde sei não há nenhuma evidência textual ou testemunhal que Wittgenstein tenha lido ou sido influenciado pelo pirronismo, mas há sim o depoimento de Malcolm que permite certa aproximação com propriedade da ética wittgensteiniana com a estoica. De acordo com o testemunho de Malcolm, certa ocasião Wittgenstein,

[e]m Viena, viu uma peça teatral que era medíocre em termos de qualidade teatral, mas nela um dos personagens expressava o pensamento de que não importava o que acontecia no mundo, a **ele** não poderia acontecer algo de mau, pois era independente do dado e das circunstâncias. Wittgenstein ficou surpreso com esse pensamento estoico; [...].” (Malcolm, 1966: 73).

Aparece, aqui, claramente um traço fundamental da ética estoica, a saber, o ser *independente* de todo o ocorrer ou o ser-assim do mundo que exige um trabalho sobre a *vontade* e não apenas a resolução intelectual de problemas metafísicos, o qual pode ser facilmente encontrado na ética wittgensteiniana.

Pode-se, dessa maneira, para iniciar a comprovação geral da hipótese do presente trabalho, ou seja, de que há no ideal de *ataraxia* wittgensteiniano um elemento *volitivo*, estoico, relacionado com a necessidade de independência do eu em relação ao mundo como condição para alcançar a felicidade, começar com o seu *Diário Filosófico*. Em 11/06/16, sob influência clara de Schopenhauer, Wittgenstein escreveu:

Que sei eu sobre Deus e a finalidade da vida?
Sei que este mundo existe.
Que me encontro nele como o meu olho no campo visual.
Que nele há algo problemático a que chamamos o seu sentido.
Que esse sentido não se acha nele, mas fora dele (cf. 6.41).
Que a vida é o mundo (cf. 5.621).
Que minha vontade atravessa o mundo.
Que minha vontade é boa ou má.
Que, portanto, bem e mal estão relacionados de algum modo com o sentido do mundo.
Podemos chamar ‘Deus’ ao sentido da vida, isto é, ao sentido do mundo.
E vincular a esse, a comparação de Deus como um pai.
Orar é pensar o sentido da vida.
Não posso orientar os acontecimentos do mundo de acordo com a minha vontade, mas sou totalmente impotente.
Somente renunciando a influenciar sobre os acontecimentos do mundo, poderei tornar-me independente dele — e, em certo sentido, dominá-lo —. [itálicos acrescentados]

Acrescentei os itálicos para sublinhar o fato de que há uma conexão estoica clara entre certo exercício da vontade e o tornar-se independente do mundo, exatamente como a descrita por Malcolm na peça teatral, assistida por Wittgenstein, e explicitamente qualificada como “estoica”.

Alguns dias depois, Wittgenstein escreveu no seu *Diário Filosófico*: “Caberia dizer (com acento shopenhauereano). O mundo da representação não é bom nem mau, mas somente o sujeito volitivo.” (02.08.16). Como veremos a seguir, essa é uma tese central da ética estoica que, como é amplamente reconhecido na literatura filosófica, está presente na ética schopenhauereana.

Para esclarecer, então, até que ponto há estoicismo no pensamento de Wittgenstein, cabe então perguntar o que significam essas frases senão a famosa distinção entre o que pode e o que não pode ser objeto da vontade. Em alguma medida, em todos os estoicos antigos (Zenão) e romanos (Sêneca, Marco Aurélio e Epicteto) há uma exigência para tornar-se um sábio estoico, qual seja, a de saber separar claramente o que depende ou não depende da vontade (cf. Long & Sedley, 2012: 344–437). Para os estoicos, é fundamental distinguir entre aquilo que depende de nós daquilo que não depende. Em geral, a maioria dos filósofos estoicos considerava que as opiniões, o desejo etc. estão em nosso poder; já a reputação, os bens materiais, o corpo etc. não estão. O tornar-se independente da vontade, por conseguinte, somente pode ser alcançado *conhecendo-se* o que é volun-

tário e o que é não-voluntário e *sabendo-se* que somente está em nosso poder mudar aquilo que depende da vontade, ou seja, a própria vontade.

Esse ponto pode ser facilmente aproximado de Wittgenstein, o que demonstra que, muito antes de ser cético-pirrônico, o filósofo vienense pode ser considerado um estoico. Já no *Tractatus*, é possível constatar a presença desse elemento estoico da ética wittgensteiniana:

Se a vontade, boa ou má, muda o mundo, então ela somente pode mudar os limites do mundo, não os fatos. Não aquilo que se pode expressar com a linguagem.

Em resumo, desse modo o mundo se converte, completamente, em outro. Deve, por assim dizer, crescer ou decrescer como um todo.

O mundo dos felizes é um mundo distinto do mundo dos infelizes. (6.43)

Claramente, temos, aqui, um dos elementos centrais da ética estoica: *a verdadeira virtude é a perfeição alcançável pelo exercício e controle racional da vontade*. Há também uma indicação de que o exercício da virtude pressupõe um imperativo ético apontado desde os *Diários Filosóficos*: “Vive Feliz!” (29/07/16). Não poderia ser mais equivocada, portanto, a afirmação de Margutti Pinto sobre a falta de significação ética da *ataraxia* wittgensteiniana.

O *Tractatus* caracteriza a vida boa como uma vida vivida *sub specie aeterni* de um modo eminentemente estoico. Citarei, para ilustrar esse ponto, algumas observações do final do livro:

O sentido do mundo deve estar fora do mundo. No mundo tudo é como é e acontece como acontece: *nele* não há valor algum e ainda que tivesse não teria valor algum.

Se há um valor que tenha valor, deve estar fora de todo acontecer e ser-assim. Pois todo o acontecer e o ser-assim são causais.

O que o faz não causal não pode estar *no* mundo; do contrário, seria algo, por sua vez, também causal.

Deve estar fora do mundo. (6.41)

A vida boa, vivida *sub specie aeterni*, é uma vida vivida no presente, sem temor nem esperança. Esse modo de vida feliz, estoico, aparecerá novamente, anos mais tarde, nas observações sobre cultura e valor (*Vermishte Bemerkungen*):

Agora me parece que, ao lado da tarefa do artista, há outra maneira de alcançar o mundo *sub specie aeterni*. Creio que é o caminho do

pensamento que, por assim dizer, volta sobre o mundo e deixa-o tal qual é — contemplando-o desde cima, como num voo. (1930)

Trata-se, claramente, da independência do sábio estoico em relação ao mundo. Parece ser suficiente apontar esses elementos para perceber que temos vários ingredientes estoicos presentes na ética wittgensteiniana.

Há, todavia, outros. O princípio estoico clássico “viver de acordo com a natureza” também parece estar presente na ética wittgensteiniana. Eis uma evidência a partir das observações esparsas sobre cultura e valor (*Vermischte Bemerkungen*): “Não te deixes levar pelo exemplo dos outros, mas sim pela natureza.” (1941). Claro que não se trata, assim como não era já o caso no estoicismo antigo, de observar a natureza e seguir um naturalismo simplório. Nas palavras de Sêneca: “Nós devemos tomar a natureza como nosso guia: ela é o que a razão consulta e atende. Assim, viver de forma feliz é o mesmo que viver de acordo com a natureza.” (*Apud Long & Sedley*, 2012). Há, portanto, aqui a indicação de que temos que viver conforme a razão “adequando-nos” ao mundo tanto no estoicismo clássico quanto em Wittgenstein.

A essa altura, alguém poderia objetar que há algo similar no próprio ceticismo pirrônico tanto no sentido de prescrever uma vida em conformidade com a natureza quanto de controle das paixões. De fato, aparentemente, Sextus Empiricus (1976:17) chama a atenção para a importância do cético em seguir as regras normais da vida de forma não-dogmática e lembra que a regulação da vida possui *quatro* orientações gerais:

orientar-se pela Natureza;
controlar as paixões;
seguir a tradição das leis e costumes;
educar-se nas artes.

Aqui surge, todavia, algo aparentemente autocontraditório, pois o cético pirrônico reconhece que, na conduta da vida, a compaixão é boa e o contrário é mau; reconhece que as paixões precisam ser controladas, pois a fome nos leva à comida e a sede à bebida etc. Claro que tudo é prescrito de forma não-dogmática e assim o cético salva ao menos os fenômenos (Empiricus, 1976: 17), mas nada poderia ser prescrito em termos de adaptação a certos costumes se há outros que se opõem.

A objeção pode ser rejeitada, então, pois o modo como as orientações gerais são feitas pelo cético pirrônico não impede que outros sigam quaisquer prescrições contrárias e, por conseguinte, não atinjam necessariamente o fim desejado. Conforme vimos acima, para alguns o prazer

é bom e, para outros, mau. É por essa razão que a defesa estoica da virtude, embora feita de forma dogmática (nos termos pirrônicos), é um meio mais seguro para a felicidade. Creio que é esse traço estoico que Wittgenstein tem presente no *Tractatus* quando diferencia a “vontade como portadora do ético” e “a vontade como fenômeno” (6.423). A vontade enquanto “sujeito” da ética somente pode mudar a *forma* do querer, ou seja, a si própria. Somente a vontade boa possui valor intrínseco; tudo no mundo é contingente e relativo.

Gostaria, agora, de acrescentar o seguinte ponto: tanto no *Tractatus* quanto nas obras posteriores, há uma forma de dissolução do problema da vida que também parece estar mais próxima do estoicismo do que do ceticismo pirrônico. Nos termos de Wittgenstein expressos nas observações esparsas sobre cultura e valor (*Vermischte Bemerkungen*):

A solução do problema que vês na vida é viver de tal modo que desapareça o problemático.

Dizer que a vida é problemática significa dizer que a tua vida não se ajusta à forma da vida. Em consequência, deves mudar a tua vida e, ajustando-se à forma, desaparece o problemático. (1937).

A associação com a observação 6.521 do *Tractatus* é inevitável: “Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema.” Esta é uma explicitação da observação vem imediatamente antes: “Sentimos que mesmo se todas as *possíveis* questões científicas pudessem ser respondidas, o problema da nossa vida não teria sido tocado. Neste caso, não sobraria mais nenhuma pergunta e esta é precisamente a resposta.” (6.52). O desaparecimento do problema da vida implica a *superação* da dicotomia entre atribuir um sentido supramundano ou intramundano à vida (algo que o cético pirrônico somente reconhece a possibilidade de contraposição). Em Wittgenstein, assim como no estoicismo, é um sinal da vida má não estar em concordância com o mundo. Para superar esse estado, temos que *conhecer* o mundo e adequarmo-nos à sua mera facticidade. Essa porta está fechada ao cético pirrônico.

Para ir terminando, então, gostaria de citar novamente algumas observações esparsas sobre cultura e valor (*Vermischte Bemerkungen*) onde lemos outros aforismos que podemos caracterizar como um estado de ânimo estoico. Eis alguns: “Que bom que não me deixo influenciar!” (1929); “Quando eu “*have done with the world*”, criei uma massa amorfa (transparente) e o mundo, com toda a sua complexidade, fica de lado como um depósito nada interessante. Ou melhor: todo o resultado do meu trabalho é deixar de lado o mundo.” (1931). Em outros termos, certo estado mental é condição para uma vida feliz, ou seja, uma mente cons-

tante, forte, corajosa, resoluta diante das circunstâncias da vida, atenta, mas sem obsessão às necessidades corporais, indiferente ao destino etc. Eis mais uma observação estoica de Wittgenstein: “O que diferencia toda a evolução de um *estilo* é a indiferença do espírito.” (1930). Como não afirmar que temos em todas as citações do presente parágrafo uma genuína filosofia estoica fazendo apologia da indiferença ao mundo?

Há aproximações possíveis entre a ética cética e a ética wittgensteiniana, mas há também indubitavelmente mais traços estoicos em sua noção de *ataraxia*. Em especial, temos um elemento volitivo, de domínio *efetivo* das paixões e não apenas cognitivo, presente nas éticas estoica e na wittgensteiniana, que não aparece claramente na pirrônica. Conforme já apontei em outros lugares, mais do que apenas elementos cognitivos relativos à dissolução dos pseudoproblemas metafísicos, há ingredientes volitivos na ética wittgensteiniana que são eminentemente estoicos tais como: “a autossuficiência, a serenidade, a abstenção das paixões, independência, do domínio de si, indiferença para com as honrarias, descaso para com as futilidades, aceitação das fadigas, aceitação da dor, firmeza inabalável nas decisões etc.” (Dall’Agnol, 2005, 131–5). Esses são traços da *ataraxia* wittgensteiniana que mostram mais semelhanças de família com o estoicismo e menos com o ceticismo pirrônico.

O que podemos acrescentar, agora, para descrever melhor a *ataraxia* estoica-wittgensteiniana? Sem estender-me demasiado, gostaria de insistir em outro elemento, na *a-patheia*. O que chamou a atenção na peça teatral há pouco mencionada foi, especialmente, o fato de que não importa o que acontece no mundo. Para Wittgenstein, nada de mau poderia ocorrer-lhe, pois era independente de tudo o que é contingente. A indiferença ao mundo é uma marca registrada do estoicismo e, como veremos a seguir para concluir, está claramente presente no ideal ético de Wittgenstein também. Então, vou finalmente procurar mostrar que somente através da *a-patheia* atinge-se outro componente da ética estoica, a saber, a *autarquía* (independência, autossuficiência) que também parece estar claramente presente na ética wittgensteiniana.

Observações finais

Tendo feito uma reconstrução dos principais traços do pirronismo e também uma comparação com a caracterização da atividade filosófica em Wittgenstein, apontamos neste trabalho algumas poucas semelhanças, mas muitas diferenças fundamentais que não permitem, por conseguinte, classificar Wittgenstein como cético. Focando no ideal ético de *ataraxia*, mostrei que há no pirronismo apenas um constituinte cog-

nitivo enquanto no estoicismo e no pensamento wittgensteiniano há, além disso, a necessidade de um árduo trabalho de controle das paixões. Assim, a “paz nos pensamentos” somente é alcançada com o estabelecimento do caráter factual do mundo, da percepção da independência da vontade em relação a todo acontecer e na forma adequada de querer. Por conseguinte, a *ataraxia* wittgensteiniana contém mais elementos estoicos do que pirrônicos.

Para finalizar, então, gostaria de citar aqui aquela que me parece a mais contundente comprovação da hipótese geral deste trabalho. Wittgenstein escreveu, com forte entonação estoica, nas suas observações esparsas sobre cultura e valor (*Vermischte Bemerkungen*), o seguinte aforismo: “Meu ideal é certa indiferença. Um templo que sirva de contorno às paixões, sem misturar-se com elas.” (1929) Esse é, a meu ver, o ideal de *ataraxia* wittgensteiniano conjugado com a *apathéia*, o qual está mais próximo do estoicismo do que do ceticismo pirrônico. A ética estoica-wittgensteiniana prescreve a cura das paixões e a indiferença em relação ao mundo e não apenas a suspensão de juízos metafísicos para alcançar uma vida feliz. Para vivê-la, é necessário contemplar o mundo *sub specie aeternitatis*, por exemplo, existindo sem esperança e sem medo. Tanto para os estoicos quanto para Wittgenstein, temer a morte é sinal de uma vontade má; de uma vida infeliz; de uma alma intranquila.

Bibliografia

- Dall’Agnol, D. *Ética e Linguagem*. Florianópolis/São Leopoldo: Editora da UFSC/Editora Unisinos, 2005.
- Dall’Agnol, D. *La ética en Wittgenstein y el problema del relativismo*. València: Publicacions de la Universitat di València, 2016.
- Empiricus, S. *Outlines of Pyrrhonism*. Cam., /Mass.: Harvard University Press, 1976.
- Fogelin, R. J. *Wittgenstein*. London: Routledge & Kegan Paul, 1987.
- Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1968.
- Laêrtios, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora UnB, 1987.
- Long, A.A. & Sedley, D. N. *The Hellenistic philosophers* (2v.). Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Malcolm, N. “Recuerdo de Ludwig Wittgenstein.” In: Mora, J.F. et all (eds.) *Las filosofía de Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Ediciones oikos-tau, 1966. p. 39–95.
- Margutti Pinto, P. R. *Iniciação so Silêncio. Análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- Margutti Pinto, P. R. Sobre a Natureza da Filosofia: Wittgenstein e o Pirronismo. In: Dall’Agnol, D. (ed.). *Wittgenstein no Brasil*. São Paulo: Escuta, 2008. p. 265–288.
- Sattler, J. Atividade pedagógica e o “Tractatus”: estoicismo, literatura e responsabilidade moral. *ethic@ — An International Journal for Moral Philosophy*. v.9, n.3 (2010). p. 93–118.
- Smith, P. Wittgenstein e o Pirronismo: Sobre a Natureza da Filosofia. *Analytica*, v.1, v.1., 1993. p. 153–186.
- Wittgenstein, L. *Werkausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

Jesús Padilla Gálvez

**O costume como
instituição ética
— uma reconstrução
objetiva do processo
de seguir-regras**

1. Introdução

A noção de ‘Gepflogenheit’ ou costume¹ tem um papel central na filosofia de L. Wittgenstein. Entende-se por ‘Gepflogenheit’ a maneira usual de se comportar em relação a um dado aspecto, que se transforma em rotina na medida em que cumpre uma função social particular. Pode-se defini-lo como um conjunto de ações intencionais realizadas de forma regular e repetida, de tal maneira que assim se tornam uma convenção.² No entanto, este conceito não tem atraído suficiente atenção por parte da comunidade acadêmica. O objetivo deste artigo é, por isso, analisar o seu significado e destacar as implicações que daí decorrem. Partimos do pressuposto de que ‘Gepflogenheit’ funciona como um elo de ligação entre uma dada regra e o processo correspondente de seguir essa regra. Ou seja, a transição da regra para o processo de seguir-regras realiza-se por meio de uma prática que se baseia no ‘Gepflogenheit’. Mas até que ponto pode uma regra constituir uma ação sem produzir contradições? De acordo com Wittgenstein, diversas tentativas anteriores de determinar a ação humana tendo como base regras foram votadas ao fracasso.

Se nos perguntarmos porque é que as ações de alguém obedecem a uma regra, será necessário introduzir critérios subjetivos para explicar a conduta dessa pessoa. Querendo refutar esta ideia, propomos o seguinte raciocínio: se alguém toma uma regra como diretriz para a sua ação, isso baseia-se numa interpretação, o que implica que um termo que faz parte dessa regra é substituído por outro termo. Essa substituição, no entanto, é meramente subjetiva e, portanto, considerada arbitrária. Assim, para estabelecer uma relação entre a regra, por um lado, e a ação resultante dessa regra, por outro, o que necessitamos é de um critério objetivo.

Começamos com uma simples experiência de pensamento (*Gedankenexperiment*) na forma de um enigma. Imaginemos que alguém, caminhando por uma trilha, chega a um cruzamento, onde várias sinalizações

1 Cf. Wittgenstein (2009: §§198–9, §205 e §337).

2 Há uma relação entre este termos e outras expressões alemãs semelhantes, tais como ‘Regel, Sitte, Gebrauch’ ou ‘Usus’.

apontam em direções diferentes. As sinalizações indicam as distâncias, em quilómetros, para diferentes locais. Suponhamos que dois desses sinais apontam para o mesmo local, mas indicando caminhos opostos, com distâncias diferentes. Um deles indica um caminho à direita, com uma distância de 7 km, e o outro indica um caminho em frente, e distância de apenas 5,4 km. O caminheiro é nesse momento confrontado com uma escolha: que caminho deve ele seguir? Basicamente, cada um daqueles sinais indica uma relação causal entre localização, direção e distância. Se o caminheiro escolher o caminho mais curto, por exemplo, em razão do cansaço ou da pressa, ele está a permitir que a sua escolha seja influenciada por elementos subjetivos. A relação causal entre localização, distância e direção seria, portanto, afetada pelo desejo de chegar ao destino o mais rapidamente possível. A interpretação do caminheiro é puramente subjetiva e depende de certas condições físicas.

No entanto, essa escolha poderia ter sido precipitada. Podia acontecer que o caminho mais curto fosse mais acidentado e, portanto, mais exigente e também mais perigoso, o que acabaria por torná-lo mais demorado. Pelo contrário, o percurso mais longo, sendo completamente plano, poderia permitir ao caminheiro alcançar o seu destino em pouco tempo. No entanto, todas essas possibilidades não ficam claras por meio das sinalizações. O nosso caminheiro simplesmente associou a distância mais curta a uma duração mais curta. Esta experiência de pensamento revela o limitado poder preditivo das sinalizações. Embora o caminheiro saiba qual a direção e a extensão do seu percurso, ele não sabe muito acerca dos detalhes desse percurso. Como tal, a sinalização não revela os diferentes passos que se encontram entre uma regra e o processo de seguir-regras que lhe corresponde. Se um caminheiro chega a um cruzamento com várias sinalizações diferentes, ele baseia a sua escolha em certas interpretações. Ele interpreta uma regra de forma subjetiva e provavelmente de acordo com a sua experiência anterior.

Wittgenstein apontou para os perigos associados ao processo de “seguir-regras”, que podem ser resumidos da seguinte forma: primeiro, ao estabelecer relações causais, tendemos a assumir precipitadamente a existência de uma relação entre os elementos que não é nem óbvia nem pode ser comprovada. Em segundo lugar, usamos interpretações subjetivas como base para a nossa tomada de decisão. Foi neste contexto que Wittgenstein apontou, em diversas ocasiões, para a noção de ‘Gepflogenheit’, ou costume. Apesar de se servir desse conceito, ele não forneceu qualquer definição nem qualquer explicação do seu significado. O objetivo deste artigo é, primeiro, definir o seu significado usual, antes de tentar detectar, num segundo passo, o significado que Wittgenstein

lhe atribuiu. Em terceiro lugar, analisaremos o processo de transição que ocorre entre uma dada regra e a prática de seguir essa regra.

2. O que significa 'Gepflogenheit'?

O termo 'Gepflogenheit' é uma antiga palavra germânica derivada do verbo 'cuidar'. A expressão 'cuidar' é usada em vários contextos, tais como 'cuidar de alguém ou de algo', 'levar a cabo uma atividade de forma continuada', ou no sentido de 'ter o hábito de fazer alguma coisa'. Assim, o seu significado expressa-se por meio de diversos jogos de linguagem, tais como, por exemplo: o defender algo ou alguém, ter a responsabilidade por alguém ou alguma coisa, cuidar de alguém em virtude de uma doença, manter um relacionamento com alguém, cultivar relações ou contatos, manter uma relação amigável com alguém, etc. No século XIX, o verbo era usado como um substantivo que deu origem ao conceito de 'costume' ou 'hábito'. Se analisarmos o uso dessa palavra por parte de Wittgenstein, percebemos a sua relação com a linguagem 'oficial' austríaca,³ tal como esta era utilizada nos anúncios oficiais, nos quais o termo 'Gepflogenheit' funciona como uma palavra de código que indica a maneira tradicional como as coisas são tratadas desde sempre.

Wittgenstein já havia introduzido o conceito de 'Gepflogenheit' nos seus primeiros escritos, em relação com o que ele designa como jogo de linguagem. Ele descreve uma situação na qual alguém tem que tomar uma decisão que produz determinadas consequências. Se lhe perguntam acerca dos fundamentos da decisão, Wittgenstein traça uma analogia entre a tomada de decisão e o jogo de linguagem. O facto de uma pessoa usar um específico jogo de linguagem para tomar uma decisão está relacionado com o 'Gepflogenheit', ou costume a que essa pessoa se habituou.⁴ Ele explica essa analogia na seguinte citação:

“Was wir “Spiel” nennen ist eine menschliche Gepflogenheit mit einem bestimmten Platz unter andern menschlichen Gepflogenheiten. Und ebenso ist das auch die Sprache in allen ihren Formen.”⁵

.....

3 O *officialese* austríaco, ou 'Kanzleisprache', refere-se à linguagem oficial usada na administração do Estado.

4 Cf.: “Wenn man nun an jene Konsequenz ebensowenig gedacht hat, wie etwa an ihr Gegenteil, mit welchem Recht kann man dann sagen, man habe damals dies gemeint. Dies hat doch wohl mit der Gepflogenheit zu tun, das Spiel so zu spielen.” Wittgenstein, *Wittgenstein Nachlass*, BEE, Item 118: Vol. XIV. “Philosophische Bemerkungen”: 8r.

5 Wittgenstein, *Wittgenstein Nachlass*, BEE, Item 124: 207.

Mais tarde, ele relacionou o ‘Gepflogenheit’ com a linguagem, ao introduzir o conceito de ‘Denktechnik’ (e que poderia ser traduzido como ‘técnica do pensamento’ ou ‘técnica mental’). Um falante tem disponível um leque de possíveis expressões para exprimir os seus pensamentos e a maneira por meio da qual um costume ou ‘Gepflogenheit’ é posto em prática. Linguagem, pensamento e ação estão inseparavelmente ligados entre si e exercem uma influência mútua. Nós tendemos a introduzir expressões linguísticas que estejam em linha com as nossas atividades contínuas, por meio das quais atribuímos significado aos termos que utilizamos. Ao usar expressões com significado, o falante desenvolve a sua linguagem. É impossível pensar fora da linguagem porque as palavras são introduzidas por meio do costume. Wittgenstein coloca isso desta forma:

“Du sagst also, wer hofft, glaubt, fürchtet, erwartet, das und das sei der Fall, werde eintreten, etc., bewege sich innerhalb einer Denktechnik, und daß es außerhalb einer solchen, und also außerhalb einer Gepflogenheit, kein Denken gibt; so wenig wie ein Sprechen außerhalb einer Sprache.”⁶

No entanto, o que Wittgenstein chamou de ‘técnica mental’ (*Denktechnik*) não deve ser entendido como intrínseco ou inato. Pelo contrário, ele pretendia opor-se a uma visão platónica ou mentalista. Apenas o desenvolvimento de certas capacidades durante o processo de aquisição da linguagem permite que uma pessoa realize técnicas mentais. Tais atividades nunca são eventos isolados, mas sempre orientados para a ação. Wittgenstein denomina essa fase como ‘indefinição conceptual’ e considera tratar-se do ponto de partida do ‘Gepflogenheit’, a fase inicial na qual um costume emerge. O costume é associado ao desenvolvimento de uma série de capacidades que acompanham a aquisição da linguagem. Desta perspetiva, questões psicológicas de certo tipo tornam-se irrelevantes, como, por exemplo, a questão de saber o que acontece na mente de uma criança.⁷ Qualquer ação é considerada como parte de um costume ou hábito que foi introduzido, aprendido e treinado num

6 Wittgenstein, *Wittgenstein Nachlass*, BEE, Item 124: 208.

7 Cf.: Wie fängt es denn an? Das Kind schreit, und niemand spricht von möglicher Verstellung. Sollte etwas ausschauen wie Verstellung, so wäre es eine instinktive Handlung. Dann einmal tritt ein Fall ein, wo man an Verstellung denkt. Es ist etwa eine primitive Verstellung. Man weiß aber auch nicht, ob man’s so nennen darf. Es hängt das mit der Entwicklung der ‘Fähigkeiten’ des Kindes zusammen. Man weiß nicht, was es schon kann, ehe man nicht einen gewissen Lauf der Handlungen gesehen hat. () Es ist hier eine begriffliche Unbestimmtheit: ‘der Anfang einer Gepflogenheit’. — Erst in einer bestimmten Lebensgepflogenheit nennt man das ... Die Frage “Was geht

contexto com significado. Como tal, as existentes variações ou formas de vida devem-se a uma ampla diversidade de hábitos que podem ser reconduzidos a uma série de diferentes costumes dentro da sociedade.⁸

3. Conjecturas sobre o conceito de 'regra'.

Na filosofia de Wittgenstein, o conceito de costume ('Gepflogenheit') funciona como um elemento de ligação numa série de argumentos. Além disso, o único contexto em que também aparece diz respeito ao processo de seguir-regras. Nesse contexto, tal conceito parece ser altamente relevante, tendo como base o seguinte raciocínio: obedecer a uma regra nunca é apenas um evento único, mas requer uma ação repetida. Se alguém seguiu uma regra apenas numa única ocasião, não se pode falar de um processo governado por regras. Como diz Wittgenstein, seguir uma regra, comunicar uma mensagem, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são 'Gepflogenheiten' (*Gebräuche, Institutionen*).⁹ A importância central nesse processo é atribuída à totalidade de capacidades, jogos de linguagem e técnicas sociais que estão associados a esses costumes. Mas o que realmente constitui uma regra? Para responder a essa pergunta, analisaremos a fase de transição que medeia entre a definição geral da regra e o processo real de seguir essa regra. Para definir se uma regra foi corretamente seguida, temos que reexaminar o seu uso. Qualquer regra insere-se num contexto social e apoia-se nas práticas sociais existentes. As regras podem ser definidas como entidades abstratas cujo âmbito de sentido é conhecido pelos seus utilizadores e independente da sua aplicação anterior. Pode descrever-se essa característica como tratando-se de um processo automatizado de cumprimento de uma regra.

Por outro lado, costuma dizer-se que levar a cabo um comportamento específico pode, simultaneamente, dar origem a (novas) regras. Se analisarmos essa suposição com mais detalhes, parece provável que ela conduza a três erros que podem ser resumidos pelas três seguintes palavras-chave: *explicitação*, *determinismo* e *completude*. A *explicitação* refere-se à assunção de que um falante conhece uma regra explicitamente antes de aplicá-la. Pode-se objetar que cada falante pode aplicar corretamente a sua língua sem conhecer explicitamente todas as suas

im Geist des Kindes vor?" braucht nie gestellt zu werden." Wittgenstein, *Nachlass*, BEE, Item 137: Vol. R: 59a.

8 Cf.: "Die menschlichen Variationen des Lebens sind unserm Leben wesentlich. Und also eben der Gepflogenheit des Lebens. Ausdruck besteht für uns in Unberechenbarkeit." Wittgenstein, *Wittgenstein Nachlass*, BEE, Item 137: Vol. R: 67a.

9 Wittgenstein (PI, §199).

regras gramaticais. Consequentemente, só podemos confiar no comportamento real associado ao processo de seguir-regras.

O segundo erro, captado pelo conceito de *determinismo*, está relacionado com a suposição de acordo com a qual a regra a ser seguida deve ser especificada desde o início. Nesse contexto, Wittgenstein chegou a mencionar a possibilidade de modificar continuamente as regras durante o jogo. Poderíamos, por exemplo, imaginar um jogo com bola, no qual os jogadores continuamente reinventam as regras durante a partida.

Em terceiro lugar, a *completude* implica que cada aspecto da conduta de uma pessoa deve ser determinado por uma regra e deve obedecer à regra. No entanto, Wittgenstein argumentou contra esse princípio, objetando que nem tudo é limitado por regras.¹⁰ Imaginemos um jogo com bola que se rege pela seguinte instrução: “Atira a bola o mais alto que pudes!” Por um lado, todos entendem a regra, mas, por outro lado, não fica claramente delimitado qual o limiar de altura abaixo do qual se estaria a transgredir a instrução. Embora a regra não seja explicitamente declarada, a instrução ainda assim é compreendida e seguida. Geralmente, uma regra é comparada a uma placa de sinalização que indica o caminho certo. No entanto, cabe ao caminhante decidir qual o caminho a tomar ou então optar por um atalho.¹¹ Retomando a analogia da trilha mencionada no início, poderíamos nomear diferentes formas de como uma trilha pode ser percorrida. Aqui, o termo ‘placa de sinalização’ parece ser uma metáfora apropriada, ao funcionar como um guia orientador, mas que deixa espaço para a decisão. As sinalizações indicam o caminho mas ao mesmo tempo deixam em aberto várias possibilidades de como percorrê-lo. Neste contexto, a diferença entre regra *explícita* e regra *implícita* é muitas vezes desconsiderada. É claro que a bola pode ser atirada o mais alto possível, mas a probabilidade de lançá-la dentro dos limites do campo designado é dessa forma significativamente reduzida e, com ela, a probabilidade de vencer a partida. O mesmo se aplica ao caminhante: o risco de ele torcer o tornozelo ao aventurar-se fora do caminho é maior. Resumindo: tais considerações permitem obter algumas informações sobre o valor informativo de uma regra e a sua interpretação, mas ainda não sabemos o que realmente se entende por uma regra.

No seu livro, *Os Fundamentos da Aritmética*, G. Frege trata das observações de Kant acerca de saber se os termos podem ou não ser determinados por características auxiliares (*beigeordnete Merkmale*). Retoma o já mencionado termo para ‘circunscrição’ (*Bezirk*), dando-lhe um novo sentido. O termo ‘circunscrição’ permite-lhe determinar a relação

10 Wittgenstein (PI, §84 and PI, §83).

11 Wittgenstein (PI, §85).

entre conceitos sob a forma de um juízo e, ao mesmo tempo, delimitá-la. Tudo isso está patente nos seus *Fundamentos da Aritmética*, por exemplo quando Frege escreve:

“Wenn man die Begriffe (oder ihre Umfänge) durch Bezirke einer Ebene darstellt, so entspricht dem durch beigeordnete Merkmale definierten Begriffe der Bezirk, welcher allen Bezirken der Merkmale gemeinsam ist; er wird durch Theile von deren Begrenzungen umschlossen. Bei einer solchen Definition handelt es sich also — im Bilde zu sprechen — darum, die schon gegebenen Linien in neuer Weise zur Abgrenzung eines Bezirks zu verwenden.”¹²

Nesta passagem, Frege sublinha que as definições se baseiam em linhas de demarcação pré-estabelecidas. Além disso, alerta-nos para o facto de a afirmação de Kant admitir uma certa ambiguidade e a demonstração de uma proposição não raro requerer várias definições que “...folglich in keiner einzelnen enthalten sind und doch aus allen zusammen rein logisch folgen.”¹³ (“... não estão, consequentemente, incluídas em nenhuma em particular, embora se sigam logicamente de todas, tomadas em conjunto.”) Uma vez que o objectivo de Frege não era o de distinguir entre proposições sintéticas e analíticas, esta observação não parece suficiente. No sentido lógico, o termo ‘regra’ surge como o significado intensional dos predicadores (predicação). A extensão de um tal predicado seria a classe de objectos a que este predicado se aplica. Um tal termo adquire o mesmo significado por via de uma relação elocutória (Äußerungsrelation) com o mesmo significado, por abstracção dos predicadores. De acordo com Frege, uma regra é um objecto abstracto, uma vez que a obtemos por elocuições invariáveis acerca de predicadores (i.e. em abstracção dos predicadores). Na primeira parte do texto, Frege sublinha que, devido à nossa natureza humana, o leque de escolhas possível no contexto da tomada de decisões é limitado. Pode-se superar esta limitação pedindo uma definição completa do termo e dos objectos que lhe correspondem. Só se um objecto for suficientemente determinado poderemos saber o que se subsume neste conceito e se podemos ou não atribuir-lhe o predicado alético. Na segunda parte, Frege usa uma metáfora para dar conta da diferença entre termos claros e ambíguos. Nos termos claros, a extensão é inequivocamente determinada, ao passo que os termos ambíguos são caracterizados por extensões que carecem

.....
¹² Frege (1977 (1884):100).

¹³ Frege (1977 (1884):101).

de fronteiras nítidas. Frege rejeita estes termos ambíguos, pois não há como determinar as suas circunscrições.

No parágrafo 57 do seu *The Big Typescript (Escrito à Máquina)*, Wittgenstein ocupa-se do conceito de regra.¹⁴ Ele analisa o problema a partir de diferentes ângulos, a fim de examinar a relação entre regras e proposições empíricas (*Erfahrungssätze*). Isso conduziu-o à questão de saber se o conceito de ‘regra’ é ambíguo ou suscetível de várias interpretações. Wittgenstein responde a essa pergunta com a seguinte metáfora:

“Uma regra — tal como eu a entendo — é como um caminho num jardim”.¹⁵

À primeira vista, a citação parece enfatizar a ambiguidade do conceito. Ao examinar o significado estrito de regra, Wittgenstein é confrontado com uma delimitação pouco clara do termo. Como tal, ele conclui que muitos conceitos não podem ser claramente definidos. Para analisar essa indefinição com mais detalhe, ele introduz a metáfora do ‘caminho num jardim’, que ele compara a uma regra que se segue para alcançar um objetivo. Um caminho é um trilho acessível que permite que alguém chegue ao destino em território desconhecido ou difícil. No entanto, esta aproximação metafórica ao problema tem uma lacuna, pois uma regra implica o oposto, na medida em que indica uma certa constância da ação. Wittgenstein sublinha duas características que definem o conceito de regra: a razão para a falta de clareza deve-se a uma confusão entre linguagem física e fenomenológica. Se alguém pretender esclarecer o significado de um conceito usando um termo vago, o problema só piora. Em segundo lugar, a imprecisão é considerada uma ‘propriedade interna’ do conceito,¹⁶ por meio da qual se assegura a natureza inesgotável de um caminho. Todos esses comentários não seriam mais do que abreviações literárias, se não tivessem restringido o assunto. O termo ‘regra’, tal como Wittgenstein o usou em *The Big Typescript*, é em si mesmo considerado indistinto e vago. Ele coloca-o desta forma:

“‘Regel’ ist in dem Sinne ein Begriff mit verschwommenen Rändern, wie ‘Blatt’ oder ‘Stiel’ oder ‘Tisch’, etc.”¹⁷

.....
¹⁴ Wittgenstein (BT 57: 169ff.).

¹⁵ Wittgenstein (BT: 243).

¹⁶ Wittgenstein (BT: 313).

¹⁷ Wittgenstein (PG: 30).

Para ilustrar esse ponto, faremos uma breve referência aos trabalhos posteriores de Wittgenstein, nos quais ele tratou do tópico com mais detalhe, comparativamente aos anos anteriores, por volta de 1933. O argumento referido acima é claramente delineado nas suas *Investigações Filosóficas*, onde o termo ‘regra’ é substituído por ‘jogo’, e isto é o que ele diz:

“Man kann sagen, der Begriff ‘Spiel’ ist ein Begriff mit verschwommenen Rändern. Aber ist ein verschwommener Begriff überhaupt ein Begriff? [...]

Frege vergleicht den Begriff mit einem Bezirk und sagt: einen unklar begrenzten Bezirk könne man überhaupt keinen Bezirk nennen. Das heißt wohl, wir können mit ihm nichts anfangen.”¹⁸

Wittgenstein conclui que os termos ‘regra’ e ‘jogo’ pertencem a uma família de termos caracterizada por ter ‘limites imprecisos’. Estes são termos cujas circunscrições não podem ser claramente delimitadas, o seu uso é de natureza extensional e o seu significado não pode ser claramente determinado. Ele tenta mostrar que a falta de nitidez das fronteiras é uma característica constante, puramente extensional¹⁹. É por isso que Wittgenstein se opõe à visão fregeana de uma definição extensional dos termos como ‘circunscrições’ estritamente definidas.²⁰ O que significa isso exatamente? Pode-se supor que estamos a lidar com uma classe de conceitos cuja extensão é indefinida, incerta e vaga? Ou são certas entidades no contexto de uma regra ou jogo simplesmente equívocas/ambíguas?

Termos tais como ‘regra’ ou ‘jogo’ não podem ser definidos sem analisar a sua relação com a linguagem. O problema é que certos termos

.....
¹⁸ “Poder-se-ia dizer que o conceito de *jogo* é um conceito de contornos esfumados. «Mas um conceito esfumado é de todo um conceito?» (...) Frege compara o conceito com uma área e diz: a uma área sem fronteiras precisas não se pode de todo chamar uma área. Isto significa que a não podemos utilizar.” Wittgenstein (PI §71).

¹⁹ Cf.: Quine (1960: 126).

²⁰ Cf.: “Eine Definition eines Begriffes (möglichen Prädikates) muss vollständig sein, sie muss für jeden Gegenstand unzweideutig bestimmen, ob er unter den Begriff falle (ob das Prädikat mit Wahrheit von ihm ausgesagt werden könne) oder nicht. Es darf also keinen Gegenstand geben für den es nach der Definition zweifelhaft bliebe, ob er unter den Begriff fiel, wenn es auch für uns Menschen bei unserm mangelhaften Wissen nicht immer möglich sein mag, die Frage zu entscheiden. Man kann dies bildlich so ausdrücken: der Begriff muss scharf begrenzt sein. Wenn man sich Begriffe ihrem Umfange nach durch Bezirke in der Ebene versinnlicht, so ist das freilich ein Gleichnis, das nur mit Vorsicht gebraucht werden darf, hier aber gute Dienste leisten kann. Einem unscharf begrenzten Begriffe würde ein Bezirk entsprechen, der nicht überall eine scharfe Grenzlinie hätte, sondern stellenweise ganz verschwimmend in die Umgebung überginge. Das wäre eigentlich gar kein Bezirk; und so wird ein unscharf definierter Begriff mit Unrecht Begriff genannt.” Frege (1966 (1903): 69).

parecem alterar a sua extensão quando usados num dado contexto. Consequentemente, Wittgenstein pergunta-se se um conceito com tais características pode realmente ser considerado um conceito. Para ele, o conceito de regra é um conceito fundamental, e a sua imprecisão é algo que pode ser substituído pela fixação extensional. Assim, ele diz:

“Para lá das regras não se pode penetrar, porque não há para lá”.²¹

Deste modo, Wittgenstein não deixa espaço para as meta-regras e não aceita o caráter metalógico de uma regra.

4. Problemas relacionados com o costume ('Gepflogenheit').

Se as regras não podem garantir a objetividade devido à sua falta de precisão e se uma ‘interpretação por trás das interpretações’ não é permitida, temos que adotar uma visão platónica no sentido em que nos permita distinguir entre aparência e realidade. O argumento da linguagem privada está enraizado neste Platonismo Fregeano. Mas como garantir a objetividade requerida? É legítimo perguntar como é que tal objetivo pode ser alcançado. Wittgenstein propõe a seguinte resposta: na prática, podem ser estabelecidos standards objetivos, que nos permitem determinar o que é correto e o que não é. As questões éticas caracterizam-se geralmente por tais standards ou critérios objetivos. O problema ético ocorre sobretudo quando cada falante é instado a explicar como se reconhece algo que seja correto, bom, permitido, etc. Para responder às questões éticas, enfrentamos as seguintes dúvidas básicas colocadas por Wittgenstein:

“Como aprendemos o significado desta palavra — “bom” exemplo?
No contexto de que tipo de exemplos?; em que jogos de linguagem?
Assim se percebe facilmente que essa palavra deve fazer parte de
uma família de significados.”²²

Como veremos mais adiante, essa semelhança de família dá origem à chamada instituição como parte integrante do costume. Wittgenstein tenta resolver o quebra-cabeças com muita elegância. Nas *Investigações Filosóficas*, o termo ‘Gepflogenheit’ foi traduzido para o inglês por ‘cus-

21 Wittgenstein, *Wittgenstein Nachlass*, BEE, *Typescript consisting of cutting from 211 (3 boxes)*: 42.

22 Wittgenstein, *Wittgenstein Nachlass*, BEE, *Typoskript von etwa der ersten Hälfte der Vorkriegsfassung der Untersuchungen*: Item 220: 57 (74).

tom'.²³ Como ambos, o inglês e o alemão, não se sobrepõem extensionalmente, analisámos brevemente o uso de 'Gepflogenheit'. Analisaremos agora mais de perto o uso do conceito por parte de Wittgenstein. Focaremos nas semelhanças de família e olharemos para alguns jogos de linguagem em que o termo geralmente ocorre. Isso permitir-nos-á examinar as diferenças e semelhanças entre 'Gepflogenheit', por um lado, e 'costume', por outro. Neste contexto, devemos referir a dimensão social da linguagem, em oposição ao que seria uma linguagem privada. Ao analisar os jogos de linguagem, revelaremos as técnicas que ajudam a consolidar o caráter institucional do costume. Quaisquer características objetivas relacionadas com o processo de seguir-regras só podem ser analisadas tendo por base o costume. O 'Gepflogenheit' constitui a base sobre a qual a dimensão social da linguagem assenta.²⁴ Wittgenstein coloca-o desta forma:

“Die Worte ‘Sprache’, ‘Satz’, ‘Befehl’, ‘Regel’ Rechnung Experiment ‘einer Regel folgen’ beziehen sich auf eine Technik, auf eine Gepflogenheit. Eine Vorstufe zum Handeln nach einer Regel wäre etwa die Lust an einfachen Regelmäßigkeiten, wie das Klopfen einfacher Rhythmen oder Zeichnen oder betrachten einfacher Ornamente. Man könnte jemand also abrichten dem Befehl zu folgen: ‘zeichne etwas regelmäßiges’, ‘klopfe regelmäßig’. Und hier wieder muß man sich eine bestimmte Technik vorstellen.”²⁵

Esta passagem mostra que o costume está associado a um leque de técnicas e capacidades que se desenvolvem durante a realização das várias tarefas da vida quotidiana. Tais técnicas não são consideradas como verdadeiras ou falsas, mas são empregues simplesmente porque parecem úteis e exequíveis. Um primeiro pré-requisito para a aquisição e prática de uma técnica é a existência de um consenso comum acerca da execução de tal técnica.²⁶ Um estudante pode, por exemplo, ser solicitado a exercitar uma técnica regular na forma de um jogo de linguagem. De uma técnica faz sempre parte uma previsão na qual a interação entre a

.....
²³ Wittgenstein (PI §87).

²⁴ Cf: “Die Anwendung des Begriffs ‘einer Regel folgen’ setzt eine Gepflogenheit voraus. Daher wäre es Unsinn, zu sagen: einmal in der Geschichte der Welt sei jemand einer Regel gefolgt. (Habe ein Spiel gespielt, eine Rechnung ausgeführt oder einen verstanden; usf. Hier ist nichts schwerer, als Pleonasmen zu vermeiden und nur zu sagen, was wirklich etwas beschreibt. Denn hier ist die Versuchung überwältigend.” Wittgenstein, *Wittgenstein Nachlass*, BEE, Item 164: *Taschennotizbuch*: 57f.

²⁵ Wittgenstein, *Wittgenstein Nachlass*, BEE, Item 164: *Taschennotizbuch*: 130f.

²⁶ Wittgenstein, *Wittgenstein Nachlass*, BEE, Item 117: Vol. XIII. “*Philosophische Bemerkungen*”: 175.

técnica e o jogo é expressa. O estudo da gramática da palavra ‘técnica’ baseia-se na construção da sua estrutura linguística.²⁷ E isto liga-se de novo à questão de saber se e por que razão elas são úteis “...ob und wozu sie dann zu gebrauchen sind.”²⁸ Wittgenstein ilustra este ponto recorrendo a exemplos do campo da matemática:

“So untersucht die Mathematik auch nicht ein Kontinuum (nämlich etwa das ‘mathematische Kontinuum’) sondern konstruiert einen Begriff des Kontinuums d.h.: sie stellt gewisse Regeln für den Gebrauch der Worte ‘Kontinuum’ ‘kontinuierlich’, u.a., auf; und es fragt sich nun, ob und inwiefern, das so gebildete Spiel mit Worten nützlich ist bei der Beschreibung eines kontinuierlichen Tatbestandes.”²⁹

O termo ‘técnica’ só é relevante em relação a um procedimento que se pode aplicar. ‘Técnica’ aqui significa resolver problemas. É apenas através de uma técnica que se torna possível compreender a noção de regularidade.³⁰ O mesmo se aplica ao costume. O processo de seguir-regras pressupõe os conceitos de ‘regra’, de ‘Gepflogenheit’ e de ‘técnica’. É apenas através do costume assente no consenso e na regularidade que se torna possível levar a cabo uma técnica. O costume é o elo de ligação entre a regra e o processo de seguir uma regra e, portanto, é considerado externo. É possível entender a regra também nesse sentido, mas não se pode considerá-la um costume. É em virtude desta perspectiva que Wittgenstein não conseguiu encontrar uma resposta objetiva para a questão de saber como é que uma regra nos pode dizer o que fazer no caso particular. O problema é que a pessoa que age deve primeiro entender a situação e depois combinar a sua percepção com uma regra correspondente. Mas isso conduz a um paradoxo, porque qualquer interpretação da situação não é definitiva, pelo que não se resolveria o problema. É que uma interpretação não determina necessariamente o sentido verdadeiro do que é interpretado. Portanto, Wittgenstein não pode estabelecer uma ligação clara entre regra e ação tendo por base uma interpretação. Se se desenvolve um modelo no qual a ação, a regra e a interpretação interagem mutuamente, é necessário estabelecer uma relação causal de estímulo-resposta, que nada mais é do que uma reação adquirida por meio da educação e da prática. Esse modelo dir-nos-ia como um agente tende a agir quando confrontado com uma bifurcação,

27 Wittgenstein, *Wittgenstein Nachlass*, BEE, Item 162a: *Taschennotizbuch*: 60.

28 Wittgenstein, *Wittgenstein Nachlass*, BEE, Item 162a: *Taschennotizbuch*: 60.

29 Wittgenstein, *Wittgenstein Nachlass*, BEE, Item 162a: *Taschennotizbuch*: 60 f.

30 Wittgenstein, *Wittgenstein Nachlass*, BEE, Item 164: *Taschennotizbuch*: 1.

no entanto, deixaria a questão sobre o que significa realmente seguir regras sem resposta. Ainda assim, Wittgenstein vai um passo adiante e afirma que alguém só é capaz de seguir, por exemplo, uma placa de sinalização, na medida em que existem coisas como: um uso contínuo, um costume e um hábito estabelecido.³¹

Se uma regra não puder fornecer um critério objetivo, outro elemento deve ser levado em consideração. Isso é o que Wittgenstein designa como ‘seguir uma regra’. Dizer que um agente segue privadamente uma regra numa única ocasião não faz sentido do ponto de vista gramatical. Seria o mesmo que perguntar se um jogador pode numa única ocasião inventar e jogar uma partida de xadrez. Wittgenstein nega que essa questão faça sentido. A razão está no próprio significado do conceito, porque uma regra é um procedimento regido pela utilidade que foi socialmente construído e assim se tornou um costume. Qualquer ação que realizamos seguindo uma regra é considerada um costume ou instituição. Estes incluem técnicas que foram adquiridas dentro de um contexto social e são transmitidas ao longo do tempo. Só se pode seguir uma regra se a pessoa foi iniciada nos jogos de linguagem que lhe correspondem, por meio dos quais ela é expressa, e somente se ela aprendeu as técnicas associadas a essa regra.³²

.....

31 Cf.: “«Mas como é que uma regra me pode ensinar aquilo que eu tenho a fazer *neste* ponto? Há sempre uma interpretação que torna conciliável o que quer que eu faça com a regra.» — Não, não é isso que se devia dizer, mas antes: cada interpretação está, juntamente com o que é interpretado, suspensa no ar e não pode servir-lhe de apoio. As interpretações por si não determinam o sentido.

«Então o que quer que eu faça é conciliável com a regra?» — Deixa-me fazer a pergunta desta maneira: o que é que a expressão de uma regra — digamos uma seta a indicar um caminho — tem que ver com as minhas ações? Que espécie de conexão existe entre elas? — Bem, de certo modo a seguinte: fui adestrado a reagir a este sinal de uma determinada maneira, e é assim que reajo agora.

Mas com isso apenas especificaste uma conexão causal, apenas explicaste como sucedeu que nós agora nos orientemos por meio deste sinal; não explicaste em que é que consiste realmente este seguir o sinal. Não, eu sugeri ainda que uma pessoa só se orienta por um sinal na medida em que existir um uso contínuo, um costume de se orientar por ele.” Wittgenstein (PI, §198). [Utilizaremos em todas as ocorrências a tradução de M.S. Lourenço das *Investigações Filosóficas*, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian. NT]

32 Cf.: “É aquilo a que chamamos «seguir uma regra» algo que apenas *um* homem, *uma vez* na vida, pudesse fazer? — E isto é naturalmente uma nota acerca da *gramática* da expressão «seguir a regra».

Não pode ser que uma regra tenha sido seguida uma única vez por um único homem. Não pode ser que uma comunicação tenha sido feita, que uma ordem tenha sido dada ou compreendida apenas uma vez. Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são costumes (usos, instituições).

Compreender uma proposição significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica.” Wittgenstein (PI, §199).

5. Crítica do mentalismo e da intencionalidade.

Poderíamos perguntar se existe uma linguagem interna que orienta as nossas acções e contém as regras que as regem. Caso houvesse uma tal possibilidade, então uma pessoa, ao agir, agiria intencionalmente. F. Brentano estabeleceu que há uma linguagem mental que contém todas as regras no acto de formar uma intenção. Essa linguagem mental é caracterizada pela inexistência ou ausência de um objecto. Isto corresponderia a um jogo de xadrez jogado somente uma vez e cujas regras foram estabelecidas apenas para esta ocasião única. À inexistência de objecto chama-se ‘intencionalidade’. É caracterizada pela referência a um conteúdo, centrando-se num objecto (a não entender como realidade aqui) e uma objectividade imanente. Esta inexistência intencional é peculiar, em exclusivo, dos fenómenos psíquicos.³³

Com o intuito de refutar a tese de Brentano, Wittgenstein observa o seguinte: o que é estranho acerca da intenção e dos processos mentais é que noções tais como costume ou técnica parecem desnecessárias. Seguindo essa linha de pensamento, seria impossível estabelecer um conjunto de regras para os processos mentais. A objectividade inerente dos atos mentais contém algo como um objeto em si próprio. Consequentemente, o que há a fazer é estabelecer uma relação com o conteúdo e descrever o acto de dirigir-se a um objeto. Nesse contexto, Wittgenstein dá o seguinte exemplo: a ideia de que duas pessoas poderiam estar a jogar uma partida de xadrez e depois serem interrompidas, num mundo no qual não se joga xadrez, não faz sentido. Depois de Brentano, seria inútil alguém ter alguma relação com o jogo de xadrez num país onde ninguém conhece as regras ou a função das figuras do xadrez. Seria uma contradição *in adjecto* uma vez que o xadrez é um jogo que segue regras e um jogo que não segue regras não poderia ser chamado ‘jogo de xadrez’. Além disso, seria inconsistente alguém ter presente no espírito essa inexistência intencional das regras com a intenção de jogar xadrez sem realmente seguir as regras do xadrez.³⁴

Esta experiência de pensamento mostra que o conceito de intenção, quando determinado mentalmente, conduz-nos por um caminho errado. No exemplo acima, a representação da inexistência intencional

.....
³³ Brentano (2008 (1874): 118ff.).

³⁴ Cf.: “«É isso mesmo o que é notável na *intenção*, nos processos da consciência, que para eles a existência do costume, da técnica, não é necessária; que é, por exemplo, pensável que num mundo, no qual não existem jogos, duas pessoas joguem uma partida de xadrez, ou também só o princípio de uma partida de xadrez e depois sejam interrompidas.»

Mas o jogo de xadrez não é definido pelas suas regras? E como é que estão estas regras presentes no espírito daquele que tem a intenção de jogar xadrez?” Wittgenstein (PI, §205).

de um jogo de xadrez envolve já a pressuposição de um jogo, com um tabuleiro, figuras e regras específicas. O conteúdo do conceito de ‘jogo de xadrez’ está imerso num contexto de práticas e técnicas humanas que o jogador deve dominar. Se não existisse um jogo como o xadrez, os jogadores não poderiam ter a intenção de jogar uma partida de xadrez. Portanto, a noção de intenção não está relacionada com processos mentais, mas antes com o nosso uso da linguagem. Wittgenstein aponta para o princípio holístico segundo o qual o início de uma frase implica já toda a sua restante construção. Pelo facto de eu ter proferido frases que referem o jogo de xadrez, eu assumo a intenção de jogá-lo. E essa intenção só é possível graças à capacidade do falante de usar uma linguagem.³⁵

6. Conclusões.

Podemos usar a palavra ‘regra’ sem ter fornecido uma definição adequada para ela. Wittgenstein denomina isso como ‘*tabulieren*’ (tabular regras) e coloca-o assim:

“So ist es mir erlaubt das Wort ‘Regel’ zu verwenden, ohne notwendig erst die Regeln über dieses Wort zu tabulieren.”³⁶

Seguindo Wittgenstein, a palavra ‘regra’ parece insuficiente para explicar o significado de ‘jogo’ por causa do seu carácter difuso e indefinido.³⁷
³⁸ Qualquer índice de regras é normalmente incompleto e não contém instruções definidas sobre como lidar com casos de fronteira. De qualquer modo, é essencial tomar precauções ao lidar com uma regra. É claro que precisamos de definições do que deve ser considerado uma regra. No entanto, tais definições não devem incluir quaisquer dogmas.³⁹

.....
³⁵ Cf.: “Mas não intencionei eu, por exemplo, já no seu início, toda a construção da frase? Logo, já estava presente no meu espírito antes de eu a ter pronunciado! Se estava presente no meu espírito, então, em geral, não estava presente com uma outra colocação das palavras. Mas aqui estamos de novo a produzir uma imagem equívoca de «intencionar», isto é, do uso desta palavra. A intenção está imersa na situação, nos costumes e nas instituições dos homens. Se não houvesse a técnica do jogo de xadrez, então eu também não podia intencionar jogar uma partida de xadrez. O facto de eu ser capaz de falar português é que torna possível que eu, até certo ponto, intencione previamente a construção da frase.” Wittgenstein (PI, §337).

³⁶ Wittgenstein (BP: 39).

³⁷ Wittgenstein (BT: 211, 60).

³⁸ Wittgenstein (BT: 211, 46).

³⁹ Cf.: “Was ist das Wesen eines Dogmas? Besteht es nicht darin, naturnotwendige Sätze über alle möglichen Regeln zu behaupten? // Ist es nicht die Behauptung eines naturnotwendigen Satzes über alle möglichen Regeln?” Wittgenstein (BT: 211, 51).

Referências Bibliográficas

- Brentano, F. (2008). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. (1874). *Sämtliche veröffentlichten Schriften*. Vol. 1. Frankfurt a. M.: Ontos Verlag.
- Frege, G. (1966). *Grundgesetze der Arithmetik. Begriffsschriftlich abgeleitet*. (Vol. I, Jena, 1893; Vol. II, Jena, 1903). Darmstadt: Olms.
- Frege, G. (1977). *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logischmathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. (Breslau: Marcus, 1884). Hildesheim, New York: Olms.
- Quine, W. v. O. (1960). *Word and Object*. Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Wittgenstein, L. (1969). *Philosophische Grammatik*, Rush Rhees (ed.). Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1996) *Philosophische Grammatik*. [PG]. *Wiener Ausgabe*. (WA, 5). M. Nedo (ed.). Wien — New York: Springer.
- Wittgenstein, L. (1999). *Bemerkungen zur Philosophie*, [BP] *Bemerkungen zur philosophischen Grammatik*. [BPG] *Wiener Ausgabe*. (WA, 4). M. Nedo (ed.). Wien — New York: Springer.
- Wittgenstein, L. (2000). *Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition. Normalized Transcription*. [BEE]. Oxford: Oxford University Press, The Wittgenstein Trustees, The University of Bergen.
- Wittgenstein, L. (2001). *Philosophische Untersuchungen. Kritischgenetische Edition*. J. Schulte (ed.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (2005). *The Big Typescript. TS 213* [BT]. C. Grant Luckardt and M. A. E. Aue, trans. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical Investigations, Philosophische Untersuchungen*, 4th edition. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and J. Schulte, trans. Oxford: Wiley-Blackwell. [Utilizada a tradução portuguesa: Wittgenstein, Ludwig (1953/2002). *Investigações Filosóficas*. Tradução e prefácio de M.S. Lourenço, 3.^a edição, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.]

