

Desacordos profundos na guerra das formas de vida

Deep disagreements in the war of forms of life

Resumo

O artigo retoma a discussão contemporânea sobre desacordos profundos, situando o problema em relação às interpretações das noções de 'forma de vida' e 'jogos de linguagem' no interior da Filosofia tardia de Wittgenstein. A partir disso, fornece uma leitura consistente pela qual seria possível pensarmos rupturas comunicacionais no seio de uma mesma cultura ou sociedade e, neste sentido, indica um caminho possível para compreendermos a existência de uma guerra entre formas de vida na atualidade, como fazem autores ligados ao pensamento de Agamben. Por fim, retoma-se a distinção entre dizer e mostrar na fase final da filosofia wittgensteiniana, como indicação de resposta para a possibilidade mesma de identificarmos os desacordos profundos enquanto tais.

Palavras-chave: desacordos profundos; formas de vida; jogos de linguagem; Wittgenstein.

* Professora associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).
Contato: camilajourdan@gmail.com

Recebido em: 29/04/2021 Aceito em: 10/11/2021

Abstract

The paper resumes the contemporary discussion on deep disagreements, placing the problem in relation to the interpretations of the notions of 'form of life' and 'language games' within Wittgenstein's late Philosophy. Based on that, it provides a consistent reading by which it would be possible to think of communicational rupture within the same culture or society and, in this sense, indicates a possible way to understand the existence of a war between forms of life today, as authors linked to Agamben's thought do. Finally, the distinction between saying and showing in the final phase of wittgensteinian philosophy is resumed as an answer to the very possibility of identifying deep disagreements as such.

Keywords: deep disagreements; form of life; language games; Wittgenstein.

Desacordos Profundos

O objetivo do presente artigo é contribuir para a discussão contemporânea sobre desacordos profundos (*deep disagreements*) e rupturas comunicacionais situados no interior de uma mesma cultura. Tal discussão surge a partir da filosofia tardia de Wittgenstein, mas a ultrapassa em extensão e compreensão, permitindo o diálogo com outras tradições filosóficas e análises de exemplos concretos. Trata-se de uma pesquisa em andamento e, neste sentido, estamos conscientes de que aqui não esgotamos o tema, mas indicamos uma via de investigação promissora para a abordagem do problema, que pode ser retomada em análises futuras.

Gostaria de iniciar as reflexões sobre *deep disagreements* retomando a passagem na qual Robert Fogelin, no artigo de 1985 que reintroduz o debate contemporaneamente, *The Logic of Deep Disagreements*, retoma interpretativamente a noção de 'forma de vida' em Wittgenstein:

Penso que a noção de forma de vida é perigosa, especialmente quando usada no singular. É melhor dizermos que uma pessoa participa em uma variedade de formas de vida que se sobrepõem e entrecruzam em uma variedade de modos. Algumas dessas formas de vida têm pouco a ver com outras. Isso explica por que podemos entrar em discussões e argumentar razoavelmente sobre uma variedade ampla de assuntos com uma pessoa que acredita, como pensamos, em coisas que são totalmente loucas, por exemplo, que a preocupação em conservar recursos naturais é ímpia, pois nega a evidência da segunda vinda [de Cristo]. Mas se uma pessoa acredita nisso, podemos confiar nela em qualquer outro assunto? A resposta pode ser sim. Ela pode ser uma especialista nas opções de arrendamento de curto prazo.¹

De acordo com essa leitura, um mesmo indivíduo tomaria parte em várias formas de vida. Neste sentido, a interpretação de Fogel dos desacordos profundos se vincula a uma compressão da noção de 'forma de vida' em Wittgenstein² como sendo múltipla, plural, mas não como necessariamente associada a uma cultura específica, na medida em que membros de uma mesma cultura poderiam tomar parte em diversas formas de vida, que se sobreporiam e se entrecruzariam sem que a fronteira entre elas ficasse muito clara.

Retomando o inventário de interpretações possíveis da noção de forma de vida em Wittgenstein, a leitura de Fogelin parece ser aquela que equaciona forma de vida com a noção de jogo de linguagem, a partir da passagem 19 das *Investigações Filosóficas*: dar exemplos de jogos de linguagem seria dar exemplos de formas de vida, e haveria tantas formas de vida quanto jogos de linguagem.

1 No original: "I think that the notion of a form of life is dangerous, especially when used in the singular. We do better to say that a person participates in a variety of forms of life that overlap and crisscross in a variety of ways. Some of these forms of life have little to do with others. This explains why we can enter into discussions and reasonable arguments over a wide range of subjects with a person who believes, as we think, things that are perfectly mad, e.g., that concern with conserving natural resources is impious, since it denies the imminence of the second coming. But if a person believes that, can we trust him on any subject? The answer might be yes. He might, for example, be an expert on short-term lease options." (Tradução da autora)

2 A noção de 'forma de vida', no âmbito da literatura secundária sobre a obra de Wittgenstein, é interpretada de quatro maneiras distintas, que podem ser assim sumarizadas: i. plural equacionada com jogos de linguagem: haveria tantas formas de vida quanto jogos de linguagem; ii. plural equacionada com manifestações orgânicas: haveria tantas formas de vida quanto condicionamentos do organismo; iii. plural equacionada com culturas distintas: haveria tantas formas de vida quanto padrões de racionalidade socioculturais e iv. singular equacionada com a forma de vida humana: a própria capacidade de usar uma linguagem seria universal e necessária para a humanidade. Para uma exposição crítica e comparativa dessas várias leituras, seus problemas e possíveis soluções, ver: VELLOSO, Araceli. "Formas de vida ou forma de vida" *PHILOSOPHOS* 8 (2) : 159-184, jul./dez. 2003.

É fácil imaginar uma linguagem que consista apenas de comandos e informações durante uma batalha. – Ou uma linguagem que consista apenas de perguntas e de uma expressão de afirmação e de negação. E muitas outras. E imaginar uma linguagem é imaginar uma forma de vida.

Essa leitura teria a vantagem de definir a noção de ‘forma de vida’ por uma noção muito melhor trabalhada na obra de Wittgenstein, nos permitindo dar exemplos e correlacionar passagens. Cada forma de vida seria composta pelo todo: ‘atividades + linguagem’, entrelaçadas nos diversos jogos (IF, 7). O problema evidente para essa leitura é que a noção de ‘forma de vida’ parece dever ser mais geral do que a noção de jogo de linguagem; afinal, se cada jogo particular de linguagem constituir uma forma de vida também particular, teremos tantas formas de vida quantos usos de linguagem possíveis e, assim, a própria especificidade da noção se perderia. Se jogos de linguagem podem ser pensados para designar linguagens simplificadas inteiras, também podem significar a relação da linguagem com as atividades em uma forma de vida, estando, assim, diversos jogos de linguagem subsumidos a uma mesma forma de vida e não sendo incompatíveis entre si. Em uma mesma forma de vida, executamos diversos jogos de linguagem, mas só haveria uma ruptura profunda entre formas de vida diversas. Essa nos parece mesmo ser a leitura mais intuitiva do pensamento de Wittgenstein; afinal, o jogo de linguagem é parte de uma forma de vida e, portanto, a forma de vida precisa ser mais abrangente: “Aqui o termo ‘jogos-de-linguagem’ tem o sentido de trazer à tona o fato de que o falar uma linguagem é parte de uma atividade, ou de uma forma de vida.” (IF, 23) Assim, os distintos jogos de linguagem são apenas uma parte da forma de vida, mas não a esgotam. As formas de vida seriam mais profundas, seriam dadas como aquilo em relação ao qual não podemos mais dar razões, onde “nossa pá entorta”³, e exatamente por isso não poderíamos dar razões argumentativas adicionais para convencer alguém do que diz repetido a elas.

Uma maneira de conceber as formas de vida como múltiplas é apelar para a diversidade cultural. Essa leitura é compatível com a ideia de que jogos de linguagem são menos gerais e subsumidos às formas de vida, pois, de acordo com ela, haveria múltiplas formas de vida e cada uma delas corresponderia a uma comunidade, a uma cultura, a um modo de viver, produzir e reproduzir

3 “(...) Se esgotei as justificações, então atingi a rocha dura e minha pá entortou. Estou então inclinado a dizer: ‘é assim que eu ajo’. (IF, 217)

a vida. Entretanto, essa compreensão não é compatível com aquilo que Fogelin pretende abordar em sua compreensão dos desacordos profundos, pois, deste modo, não se explicaria como podemos conviver e argumentar razoavelmente acerca de um vasto domínio de assuntos com pessoas as quais, em outros âmbitos, temos que tomar simplesmente como desprovidas de razão.

Diante do que foi desenvolvido até aqui, temos então que perguntar: seria possível manter a noção de forma de vida como mais geral do que a de jogo de linguagem e, ainda assim, compreender que uma mesma cultura comporta em si conflitos profundos de formas de vida incompatíveis e que, portanto, indivíduos distintos podem partilhar uma vida cultural e social complexa (morar no mesmo prédio; comer no mesmo restaurante; trabalhar na mesma repartição etc), mas divergir profundamente ou encontrar um desacordo profundo que justificaria mesmo uma falência comunicacional entre eles? Se isso for correto, podemos dizer que há uma guerra silenciosa (ou guerras silenciosas), no seio de uma mesma sociedade, uma guerra para a qual não haveria conciliação ou negociação possível. Parece-nos que essa leitura pode ser compatível com a posição geral de Fogelin sobre desacordos profundos, muito embora não fique ali de modo algum claro exatamente como isso se daria.

É possível falar de uma guerra entre formas de vida?

A posição, segundo a qual vivemos guerras entre formas de vida no interior de uma mesma sociedade, além de responder positivamente a nossa experiência concreta do tempo presente⁴, tem sido também a posição de autores de uma outra tradição filosófica, não-analítica, por assim dizer, mas que reivindicam, vez por outra, a filiação ao conceito *wittgensteiniano* de ‘forma de vida’⁵. O filósofo Giorgio Agamben defendeu contemporaneamente a seguinte posição sobre a noção de forma de vida:

4 Essa experiência pode ser atestada por qualquer um que já tenha tentado argumentar com defensores da extrema direita brasileira nos últimos tempos, particularmente sobre tópicos que nos parecem absolutamente absurdos, como, por exemplo, se a terra é plana ou as vacinas realmente funcionam. Apesar disso, é possível ainda se entender com estas pessoas sobre outros assuntos práticos e cotidianos, não resta dúvida.

5 Tiquun reivindica explicitamente o vínculo ao *Sobre a Certeza* em: TIQQUN. *Contribuições para a Guerra em Curso*. Tradução Vinicius Nicastro Honesko. São Paulo: N-1, 2019, p.202. Também o próprio Agamben faz livre uso de elementos da Filosofia de Wittgenstein em seus escritos políticos, como se pode ver, por exemplo em: Agamben, 2017, pp. 60-61 e p.68.

Com o termo 'forma de vida' entendemos, ao contrário, uma vida que jamais pode ser separada da sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua. (Agamben, 2017, p.12)

[Forma de vida] Define uma vida – a vida humana – em que os modos singulares, atos e processos do viver nunca são simplesmente fatos, mas sempre e primeiramente possibilidades de vida, sempre e primariamente potência⁶. (Agamben, 2017, p.14)

Influenciados por essa posição, foi possível a *Tiqqun*, revista de autores ligados ao pensamento de Agamben, avançar a posição segundo a qual vivemos hoje uma guerra civil que se constitui como “livre embate das formas de vida”(Tiqqun, 2019, p.25)⁷. Ainda que a maior parte das considerações desses autores sobre ‘formas de vida’ seja de cunho declaradamente ético-político, é interessante ressaltar que a questão semântica também aparece para eles como fundamental e não indissociável da dimensão ética: “Toda forma de vida tende a se constituir em comunidade, e de comunidade em mundo. Cada mundo, enquanto se pensa, isto é, enquanto se apreende estrategicamente em seu jogo com outros mundos, descobre-se configurado como uma linguagem” (Tiqqun, 2019, p. 159). A guerra entre formas de vida teria, para esses autores, uma irredutível dimensão semântica e ao mesmo tempo expressaria incomensurabilidades radicais e não-conciliáveis.

Ainda que seja necessário ressaltar que os conceitos de ‘forma de vida’ na tradição *agambeniana* e no pensamento de Wittgenstein são certamente distintos em muitos aspectos fundamentais, parece-nos que podemos entender melhor essa posição retomando aqui nossas reflexões sobre as relações entre os conceitos de ‘jogo de linguagem’ e ‘forma de vida’ na filosofia de Wittgenstein. Como vimos, podemos dizer que nem todo jogo de linguagem seria uma forma de vida, dado que muitos deles seriam compatíveis entre si. Mas, se é verdade que haveria incompatibilidades profundas que poderíamos chamar de incompatibilidades formais, mesmo que os indivíduos em questão partilhem ainda, em outros âmbitos, solos comuns, a pergunta que

6 É interessante notar que aqui, tal como em algumas interpretações de Wittgenstein, a forma de vida humana é associada com a capacidade de antecipação potencial do real, própria ao significado linguístico.

7 Segundo esses autores, a função do Estado Moderno teria sido sempre escamotear a guerra entre formas de vida. Não anulá-la, o que para eles seria impossível, mas escondê-la. Entretanto, atualmente, com o que Agamben entende como sendo um *estado de exceção* generalizado, a guerra entre formas de vida se tornaria cada vez mais evidente.

surge imediatamente então é: que noção de cultura é essa que pode ser tão complexa a ponto de suportar uma guerra ético-semântica de fundo? E ainda: qual o limite, quando estamos realmente diante de uma tal incompatibilidade radical? Quando exatamente ela surge? Vamos tentar detalhar um pouco esquematicamente o que estamos pensando aqui, no que se segue.

O problema central na manutenção da posição que esboçamos acima, nos parece, é que o que gostaríamos de expressar não pode ter a seguinte imagem:

Jogo de linguagem 1.1	Jogo de linguagem 1.2	Jogo de linguagem 1.3	Jogo de linguagem 2.1	Jogo de linguagem 2.2	Jogo de linguagem 2.3	Jogo de linguagem 3.1	Jogo de linguagem 3.2	Jogo de linguagem 3.3
Forma de vida 1			Forma de vida 2			Forma de vida 3		
CULTURA/SOCIEDADE COMPLEXA								

Uma cultura ou sociedade complexa seria essa que comporta em seu seio contradições profundas, ou seja, formas de vida distintas. Mas a imagem não poderia ser essa porque, por hipótese, as diversas formas de vida não são totalmente incompatíveis, elas também partilham jogos de linguagem.

Talvez então pudéssemos pensar razoavelmente em algo assim:

Jogos de linguagem incompatíveis	Jogos de linguagem compartilhados	Jogos de linguagem incompatíveis
Forma de vida 1		Forma de vida 2
CULTURA/SOCIEDADE COMPLEXA		

Aqui a interseção por jogos de linguagem compartilhados explicaria a afirmação de Fogelin pela qual as formas de vida “se sobrepõem e entrecruzam”. Isso se explicaria por que os jogos de linguagem compartilhados se fundamentariam nos aspectos gerais do pano de fundo cultural complexo que ambas as formas de vida partilham. Entretanto, os jogos de linguagem incompatíveis se fundamentariam juntamente nas divergências profundas, o que acarretaria a falência comunicacional restrita a esses âmbitos. Talvez devêssemos então inverter a ordem das linhas na tabela acima, considerando que as divergências entre formas de vida são profundas, valorativas, necessárias ou éticas (se poderia dizer aqui ‘ontológicas’), e que aquilo que é partilhado na sociedade complexa são superficialidades relativas ao fato de convivemos cotidianamente em vários espaços.

Jogos de linguagem incompatíveis	Jogos de linguagem compartilhados	Jogos de linguagem incompatíveis
CULTURA/SOCIEDADE COMPLEXA		
Forma de vida 1		Forma de vida 2

Haveria atividades regulares partilhadas neste âmbito cultural complexo que comportaria distintas formas de vida⁸. Mas as formas de vida seriam ainda mais fundamentais, não apenas qualquer atividade regular partilhada, mas um sistema valorativo ético e epistêmico que torna atividades significativas em um sistema maior de compreensão. Assim, as formas de vida também não se identificam com atividades separadas da linguagem, como não poderiam ser linguagem separada de atividades, forma de vida seria a expressão conceitual da imbricação linguagem-ação numa mesma constituição profunda de mundo.

A falência comunicacional e a distinção entre dizer e mostrar

Argumentar é uma prática compartilhada, que consiste em dar razões, dar suporte, justificativas para determinadas conclusões. Não é um expediente psicológico de convencimento irracional. E dar razões supõe sempre alguns princípios compartilhados. Não necessariamente princípios lógicos, mas também princípios éticos ou epistêmicos, aqueles que detenham o valor da necessidade. Claro que podemos vir a debater estes princípios mesmos, mas fazendo isso o faremos sempre com base em alguma coisa. No final das contas, encontraremos certas posições que estão em relação de bicondicionalidade com várias outras, um sistema de proposições, de tal maneira que se o oponente está preparado para negar uma delas, não se sabe ao certo o que poderia ser usado para convencê-lo do contrário. É neste momento que se dá a falência comunicacional.

Toda verificação, confirmação e invalidação de uma hipótese ocorrem já no interior de um sistema. E este sistema não é um ponto de partida, mais ou menos arbitrário e duvidoso, para todos os nossos argumentos: não,

8 “É característico da nossa linguagem desenvolver-se sobre uma base que consiste de formas de vida estáveis, de atividades regulares. Sua função é determinada, sobretudo, pela ação que ela acompanha” (Wittgenstein, CE, 404 *Apud*: Glock, 1998, p.174.)

pertence à essência daquilo que chamamos um argumento. O sistema não é tanto o ponto de partida, como o elemento onde vivem os argumentos.
(OC, 105)

É neste ponto que a conduta ética *wittgensteiniana* pode ser bem expressa como com frequência fazem algumas sábias crianças: “então não falo mais com você”. Ainda assim há a possibilidade de que o indivíduo em questão mude de ideia? Evidentemente há. Mas fazer isso significa abandonar todo um sistema de proposições interligadas. A modificação que esperamos dele em um caso como este ultrapassa muito o que chamamos, portanto, de prática argumentativa, por mais poderes que acreditemos que essa última possa ter. Talvez seja preciso acontecer algo de muito profundo na vida dessa pessoa. É comum que certos *acontecimentos* mudem substancialmente as concepções fulcrais daqueles que passam por eles. Mas não é de todo determinado o que deveria ocorrer para que uma tal mudança fosse operada com alguém em particular. E é nessa medida que não podemos chamar isso de determinável por uma prática argumentativa ou mesmo de convencimento racional⁹ e que talvez seja mais adequado denominar, como fez Wittgenstein, de “uma conversão”¹⁰.

612. Eu disse que combateria o outro homem – mas não lhe indicaria razões? Certamente; mas até onde é que chegam? No fim das razões, vem a persuasão (Pense no que acontece quando os missionários convertem os nativos.)

9 Consideramos que abrir mão de designar o convencimento em questão como argumentativo, mas mantê-lo como, ainda assim, racional, como fazem Godden e Brenner algo que confunde mais do que avança na compreensão dos desacordos profundos, já que eles envolvem aquilo mesmo que compreendemos como sendo ou não racional. Melhor seria aqui seguir a indicação de Wittgenstein e não designá-los nem racionais nem irracionais. “Você deve ter em atenção que o jogo de linguagem é, por assim dizer, imprevisível. Quero dizer: não se baseia em fundamentos. Não é razoável (ou irrazoável). Está aí – tal como a nossa vida.” (Wittgenstein, OC, 559)

10 Estamos cientes de que Wittgenstein fala em conversão e em persuasão, muito embora essas noções não sejam sinônimas. A noção de persuasão parece indicar a possibilidade de procedimentos educativos, pedagógicos em um sentido amplo, enquanto a noção de conversão parece indicar algo que ocorre em um *átimo*, místico ou religioso, embora também possa ser dito violento. Em todo caso, as duas noções se contrapõem aqui aos procedimentos argumentativos ou por meio de justificativas racionais. Quando estas últimas chegam ao fim, o que intervém tem sempre uma dimensão fortemente prática. “Mas a fundamentação, a justificação da evidência tem um fim – mas o fim não é o fato de certas proposições nos aparecerem como sendo verdadeiras, isto é, não se trata de uma espécie de ver da nossa parte; é o nosso atuar que está no fundo do jogo da linguagem.” (OC, 204)

Adicionalmente, o esquema esboçado acima tem ainda a vantagem de responder ou, pelo menos, apontar para uma resposta possível para a questão recorrente no que se refere às rupturas comunicacionais: como reconhecer uma outra forma de vida como diferente, mesmo sendo incapazes de compreender completamente o outro falante? O problema é apresentado de modo bastante esquemático no artigo *Wittgenstein and the Logic of Deep Disagreement* (2010), de William H. Brenner e David M. Godden. Para eles, podemos apenas discordar onde é possível concordar, e podemos concordar apenas onde é possível entender. Como o entendimento supõe uma comunicação bem-sucedida, mesmo um desacordo profundo deveria supor uma interseção ou sobreposição entre formas de vida. O argumento pode ser esquematizado assim:

DISCORDAR → PODER CONCORDAR
 PODER CONCORDAR → ENTENDER
 ENTENDER → **SE COMUNICAR**

Aqui é preciso reforçar que o desacordo profundo é precisamente definido como aquele no qual a concordância não seria possível, justamente porque há nele um desacordo no âmbito semântico, e a comunicação, assim, não é bem-sucedida. Deste modo, não se trataria realmente de uma discordância totalmente significativa, ainda que possamos concordar que existe um âmbito partilhado entre os indivíduos em questão que permite a própria formulação do problema por meio de jogos de linguagem comuns. O reconhecimento da diferença profunda enquanto se daria justamente a partir desse pano de fundo cultural complexo. Na leitura que estamos propondo, o “solo comum” é complexo o suficiente para comportar desacordos profundos.

Esse “solo comum” não é, entretanto, mais fundamental que as formas de vida em questão, e não se trataria de um sentido geral de racionalidade próprio a qualquer cultura, que se poderia chamar ‘a própria capacidade de significar a realidade’ ou ‘exercer práticas regulares’. Essa seria uma espécie de ‘forma de vida geral humana’. Não queremos nos comprometer aqui com tal noção porque ela é tão geral que se torna trivial e, assim, não pode cumprir a função que se propõe, isto é, permitir a identificação das divergências profundas. Mesmo que a linguagem seja o elemento comum aos seres humanos, as linguagens são múltiplas. Uma das principais passagens que parece autorizar uma atribuição de existência a uma *forma de vida humana geral* é encontrada nas *Investigações Filosóficas* nos seguintes termos:

Seguir uma regra é análogo a: seguir uma ordem. Somos treinados para isto e reagimos de um determinado modo. Mas que aconteceria se uma pessoa reagisse desse modo e uma outra de outro modo a uma ordem e ao treinamento? Quem tem razão?

Imagine que você fosse pesquisador em um país cuja língua lhe fosse inteiramente desconhecida. Em que circunstâncias você diria que as pessoas ali dão ordens, compreendem-nas, seguem-nas, se insurgem contra elas, e assim por diante?

O modo de agir comum a todos os homens é o sistema de referência, por meio do qual interpretamos uma linguagem desconhecida. (IF, 206)

Deste ponto de vista, haveria um limite para a variação gramatical, que seria dado justamente por aquilo que podemos compreender. O não reconhecimento da regularidade significaria nossa própria incompreensão (IF, 207). Mas essa poderia ser resolvida pela então suposta *forma de vida humana*, o *agir comum de todos os homens*. Seria com isso eliminada ou limitada a possibilidade de variação conceitual profunda. O que significaria essa *forma de vida humana comum*? Parece que o máximo que é dito sobre ela é que significa justamente a existência de *alguma* regularidade. Mas será que poderia haver regularidades que não fossem por nós reconhecidas como regulares? E, nesse caso, como poderíamos saber? Podemos entender que o perspectivismo radical se equivale aqui a uma compreensão absoluta, de modo similar à maneira como o solipsismo é dito equivalente ao realismo no *Tractatus*¹¹, e é essa limitação conceitual que várias passagens de Wittgenstein parecem indicar. Afinal, será que nossa compreensão aqui é apenas cegueira em relação a nossa falta de compreensão? (OC, 418) Nossa forma de vida nos aparece como absoluta porque *outra* não pode ser vista como regular, o que significa ainda dizer que a *outra* não é vista como uma possibilidade real¹². A discordância

11 “Aqui se vê que o solipsismo e o realismo, levado as últimas consequências, coincide com o puro realismo. O eu do solipsismo reduz-se a um ponto sem extensão e resta a realidade coordenada a ele” (TLP,5.64)

12 A comparação com o perspectivismo ameríndio, conceituado por Eduardo Viveiros de Castro, pode ser particularmente interessante, embora saibamos que neste artigo não poderemos desenvolvê-la suficientemente. Apenas como sugestão para uma abordagem futura, cumpre-nos notar que, nesta concepção relacional de mundo, encontrada nas etnografias amazônicas, só poderíamos ver como humanos aqueles com quem compartilhamos *regularidades* em uma *forma de vida* comum, mas isso não significa que não possa haver outras humanidades (que no caso em questão são acessíveis apenas em rituais mágicos conduzidos pelos xamãs). Para o que nos interessa aqui, é útil ressaltar que, nessa concepção, não haveria uma distinção ontológica entre natureza e cultura. O que é natural (ou animal) não é separável da constituição profunda dada pelo que então aqui

nesse caso é transferida para o que é visto ou não como envolvendo regularidade; uma forma de vida distinta não seria compreendida como regular nos nossos padrões conceituais, por isso não seria sequer traduzível, mas isso não significa que não poderia ser vista *como regular* por aqueles que a partilham. Ficamos novamente no limite do que podemos dizer, de tal maneira que a regularidade que não conseguimos entender pode não ser chamada por nós de regularidade. A divergência profunda é assim situada na própria possibilidade de reconhecer regularidades enquanto tais e de entender comportamentos. Por isso, observações aparentemente divergentes, presentes na obra de Wittgenstein, possibilitam trazer isso à tona. E é nesse sentido que Forster (2004), no penúltimo capítulo do seu livro *Wittgenstein on the arbitrariness of grammar*, recomenda ler uma passagem divergente, presente em *Remarks on the Foundations of Mathematics*, que é muito próxima à citação acima presente nas *Investigações Filosóficas*, mas que pode ser usada justamente para desconstruir a leitura universalista dela:

Suponha que existisse uma tribo cujas pessoas aparentemente tivessem um entendimento de um tipo de regularidade que eu não compreendo. Isto é, eles também teriam aprendizagem e instrução (...). Se alguém os observasse, diria que seguem regras, aprenderam a seguir regras. A instrução gera, por exemplo, concordâncias nas ações por parte do aluno e do professor. Mas se olharmos para uma dessas séries de figuras não podemos ver nenhuma regularidade de qualquer tipo. O que devemos dizer agora? Podemos dizer: 'eles parecem seguir uma regra que nos escapa'. Mas também: 'aqui temos um fenômeno comportamental de uma parte dos seres humanos que não entendemos' (RFM, VI, 45).

podemos chamar *forma de vida*, e por isso não se trataria de mero relativismo cultural, mas antes do que Viveiros de Castro chama de um múltiplo-naturalismo. Em seus termos: "Tal crítica, no caso presente, impõe a dissociação e redistribuição dos predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas que tradicionalmente se opõem sob os rótulos de 'Natureza' e 'Cultura': universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e instituído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos. Esse reembaralhamento etnograficamente motivado das cartas conceituais leva-me a sugerir a expressão 'multinaturalismo' para designar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias 'multiculturalistas' modernas." (VIVEIROS DE CASTRO, E. "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio" Em: *Mana* vol.2 no.2 Rio de Janeiro Oct. 1996 <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>) Não se trata de múltiplas culturas apenas, pois neste âmbito a natureza e a cultura não se separam, são bem mais então como 'múltiplas formas de vida'.

Aqui o comportamento que nos escapa não é dito não-humano, mas é reconhecido que possa haver regras que não sejam compreendidas por nós como em uma ruptura profunda. As passagens divergentes na obra de Wittgenstein sobre esse tema parecem justamente atestar esse conflito, esse limite posto pela nossa gramática. Isso também apareceria em:

Quero dizer, uma educação totalmente diferente da nossa poderia também ser a base para conceitos inteiramente diversos. (Z, 387)

Pois a vida decorreria aqui de forma diferente. - O que nos interessa não lhes interessaria. Diferentes conceitos não seriam já inimagináveis. Na verdade, é esta a única forma em que conceitos essencialmente diferentes são imagináveis. (Z, 388) (...) 'Estes homens não teriam nada de humanos' Por quê? - Não poderíamos nos entender com eles. Nem mesmo como o conseguimos com um cão. Não conseguiríamos conformar-nos com eles. E, no entanto, poderiam certamente existir tais seres, que noutros aspectos fossem humanos. (Z, 391)

O que significa então este 'em outros aspectos são humanos'? Talvez se trate de algo totalmente factual: podemos exercer atividades em conjunto com pessoas sem partilhar por isso uma forma comum. Nestes âmbitos, podemos nos entender, podemos inclusive chegar, assim, a uma situação de conflito radical a partir da qual não conseguimos mais nos comunicar com tais pessoas. Os jogos compartilhados fazem limite com os jogos incompatíveis e este limite, de maneira prática, *se mostra*.

Forster (2004) também fornece um caminho possível para essa leitura quando sustenta que ser concebível para nós que existam desacordos profundos não é o mesmo que poder realmente entender tais desacordos¹³. Assim, parece plausível a questão: será que seria mesmo *sem sentido* supor que gramáticas alternativas existem? Sim, enquanto 'sentido' implicar possibilidade de verificação (ou justificação), pois não seria possível verificar (ou justificar) aquilo que não podemos compreender. Mesmo assumindo-se a tese de que nem todo sentido é descritivo de fatos, não seria possível supor mesmo

13 Ele então formula o problema do acesso nos seguintes termos: "Se, por causa dessa doutrina, é impossível pra alguém mesmo entender uma gramática possível ou atual alternativa, então como poderia mesmo saber, ou ter uma crença justificada, de que qualquer exemplo putativo apresentado a ele realmente constitui uma gramática alternativa real ou possível (...)? Então alguém poderia mesmo saber, ou ter crença justificada, de que gramáticas alternativas são reais ou possíveis? (FORSTER, 2004, p. 169) Ao que parece devemos responder fazendo uso da distinção entre saber e certeza.

condições para asserir o que não podemos compreender. É aqui que a distinção entre dizer e mostrar parece-nos útil, para dar conta da suposição, por exclusão, daquilo que nos aparece como *sem sentido* ou mesmo como loucura. Nós podemos *ver* na prática os limites da nossa gramática. Para Forster, isso significa também que a tese da diversidade de gramáticas implica abrir mão do comprometimento exclusivo com jogos de linguagem que sejam rigidamente separados dos demais. Pare ele, também seria preciso haver uma zona de imprecisão sutil, que tornaria os conflitos visíveis, ainda que insolúveis. É isso que expressamos aqui por meio dos jogos de linguagem compartilhados, como uma zona de indeterminação e ambiguidade gramatical.

No *Tractatus*, a distinção *wittgensteiniana* entre dizer e mostrar é fundamental para se remeter tanto ao limite lógico da linguagem enquanto representação, quanto ao âmbito do valor ético. O que se mostra indicaria o âmbito necessário indizível, justamente porque, no *Tractatus*, tudo o que for dito com sentido deve ser contingente, implicando a possibilidade do seu oposto. Na medida em que o âmbito místico é abandonado, na segunda Filosofia de Wittgenstein, juntamente com a necessária bipolaridade proposicional e a tese da linguagem enquanto sendo essencialmente representação, a distinção entre dizer e mostrar deixa de ser importante, afinal o âmbito necessário da linguagem pode agora ter ele mesmo um uso e, desta forma, constituir o sentido. Entretanto, no *Sobre a Certeza*, Wittgenstein volta a fazer uso da noção de ‘*se mostrar*’, no contexto da distinção entre aquilo que sabemos e aquilo de que temos certeza. O que sabemos, podemos justificar, argumentar; entretanto, aquilo de que temos certeza corresponderia a princípios fulcrais, cuja negação nos levaria mesmo a considerar alguém como louco.

De acordo com Wittgenstein, quando não podemos mais dar razões, a divergência se mostra, mesmo que não possa ser descrita (*Conf.: OC*, 7). Por exemplo, nas passagens entre 27 e 29 do *Sobre a Certeza*, Wittgenstein atesta o reconhecimento certo do que consiste uma circunstância normal, mesmo quando não somos capazes de descrevê-las. No máximo, podemos apontar e mostrar quais são tais circunstâncias.

27. *Contudo, se uma pessoa quisesse estabelecer uma espécie de regra para isto, ela deveria conter a expressão ‘em circunstâncias normais’. E nós reconhecemos as circunstâncias normais, mas não sabemos descrevê-las com precisão. Quando muito, sabemos descrever uma série de circunstâncias anormais.*

28. *O que é aprender uma regra? - Isto. O que é fazer um erro ao aplicá-la? - Isto. E aquilo para que se aponte aqui é algo de indeterminado.*

29. *A prática de uso da regra também mostra o que é um erro na sua aplicação.*

Acreditamos que isso indica o caminho para a compreensão de um desacordo profundo como reconhecível, mas não passível de descrição. Quem discorda profundamente de alguém não entende que essa pessoa está simplesmente errada, mas que ela é absurda. Aquilo que o outro defende não se insere em um sistema mais geral de crenças do qual temos certeza. Sendo assim, a incomensurabilidade entre princípios fulcrais poderia apenas ser mostrada. “Se alguém duvidasse que a Terra existia há uma centena de anos, eu não compreenderia, por este motivo: não saberia o que essa pessoa ainda aceitaria como prova ou não.” (OC, 231) Assim, seria possível dizer que existe a possibilidade de termos certeza das discordâncias fundamentais enquanto tais, mesmo que não sejamos capazes de precisar, ou descrever, como alguém chega a defender certas posições e, principalmente, mesmo que não sejamos capazes de indicar um caminho argumentativo para a resolução. A interpretação que equaciona forma de vida com diferenças culturais tomadas em bloco não consegue dar conta deste problema, assim como não consegue explicar as falências comunicacionais no interior de uma mesma sociedade como a nossa.

Não ignoramos que a leitura canônica da periodização filosófica da obra de Wittgenstein mantém que a distinção entre dizer e mostrar desaparece totalmente após 1929. Na chamada segunda filosofia de Wittgenstein, esta distinção seria mesmo repudiada juntamente ao desaparecimento de um limite fixo para a linguagem em geral. Porém, manter que não há um limite fixo não é o mesmo que manter que não existam limites contextuais. Assim, é possível encontrar várias passagens nas quais uma certa noção de ‘se mostrar’ parece cumprir um papel na filosofia tardia de Wittgenstein¹⁴, ainda que não diga mais respeito à *mística*, no sentido *tractariano*.

A discussão sobre ‘visão sinóptica’ e ‘abrangência’ (*Übersicht*), no âmbito do estabelecimento de novas conexões em uma prova matemática, constitui um caminho possível para abordar tal permanência¹⁵. Uma transformação

14 Particularmente no *Sobre a Certeza*, indicamos as seguintes passagens: 7; 28; 29; 145 e 501.

15 É importante lembrar que na passagem 122 das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein relaciona mesmo a noção de *übersehen* com a noção de *Weltanschauung* (visão de mundo), do seguinte modo: “Uma das fontes principais de nossa incompreensão é que não temos uma visão panorâmica (*übersehen*) de nossas palavras. - Falta caráter panorâmico à nossa gramática. - Uma representação panorâmica permite a compreensão, que justamente em ‘ver as conexões’. Daí a importância de encontrar e inventar articulações intermediárias. O conceito de representação panorâmica é para nós de importância fundamental. Designa nossa forma de representação, o modo pelo qual vemos as coisas. (É isso uma *Weltanschauung* (visão de mundo)?) (IF, 122)

profunda, conceitual, envolveria o estabelecimento de novas interconexões, inseparáveis de uma certa prática sem dúvida, mas que possam ser tomadas como uma figura, um esquema que se mostra, *de uma vez por todas*.

Uma prova, pode-se dizer, não apenas mostra que isso é assim, mas: como isso é assim. Ela mostra como $13 + 14$ produz 27. ‘Uma prova deve ser capaz de ser assimilada’ significa: devemos estar preparados para usá-la como linha-guia nos julgamentos. Quando eu digo: ‘uma prova é uma figura’ - isso pode ser pensado como uma figura cinematográfica. Nós construímos a prova de uma vez por todas. Uma prova deve ter, claro, o caráter de um modelo. A prova nos mostra o resultado de um procedimento (a construção); e somos convencidos de que um procedimento regulado deste modo sempre nos leva a esta configuração. (RFM, III, 22)

O caráter de uma figura das provas matemáticas cumpre a função de estabelecer necessidades, introduzindo novas relações conceituais sob o pano de fundo de relações já dadas¹⁶. E vale notar ainda que esta posição é herdeira da função que as tabelas de verdade cumpriam no *Tractatus*, enquanto passíveis de expressar os limites do sentido, *mostrando* as condições necessárias da própria significação. Entretanto, agora podemos ver em que medida a noção de *se mostrar* tem uma dimensão pragmática, já que é apenas pelo uso da figura particular como um padrão que ela adquire o caráter normativo capaz de excluir o impossível, o absurdo. De maneira mais geral, a permanência do que se mostra na filosofia tardia de Wittgenstein é agora sempre acompanhada de práticas, de formas de ação¹⁷.

Ainda neste sentido, quando alguns comentadores ressaltam o caráter não-epistêmico ou proposicional das nossas certezas básicas na filosofia tardia de Wittgenstein, eles estão também subscrevendo uma certa permanência

16 Para uma abordagem mais detalhada do papel das provas como figuras na filosofia tardia de Wittgenstein: PEREIRA, L.C.; JOURDAN, C. “Provas como Figuras e Figuras como Provas em Wittgenstein” Em: LASSALE CASANAVE, A.; SAUTTER, F *Visualização nas Ciências Formais*. Copyright, 2012, 105-124.

17 Sobre isso, destacamos a seguinte formulação da pesquisadora Helena Martins: “(...) primeiro, que o jogo agora se joga de um modo que se promete não dicotômico – contaminam-se reciprocamente o *dizer-fazer* e o *mostrar*, dada sua natureza igualmente performática, dada a impossibilidade de abstrairmos a linguagem da vida. Segundo, o que se mostra, ou se diz-mostra, nos nossos dizer-fazer, nos modos como fazemos coisas com as palavras, isto é, nas nossas *formas de vida*, o que se mostra ou pode se mostrar, em ocasiões mais ou menos raras, de promissora vertigem, é talvez o que nesses dizeres e fazeres há de estranho e de inexplicável.” (MARTINS, 2016, p.638)

da distinção entre dizer e mostrar neste período. As regularidades fulcrais não passíveis de explicação ou justificação, pois estas seriam circulares, precisariam ser de algum modo exibidas. Vejamos por exemplo o que afirma Moyal-Sharrock:

As deliberações de Wittgenstein levam-no a compreender que as nossas certezas básicas compartilham as seguintes características conceituais; elas são todas: não-epistêmicas, indubitáveis, não-empíricas, gramaticais, não proposicionais, inefáveis, exibidas na ação [enacted] e fundacionais. (...) (Moyal-Sharrock, 2015, p. 03)

A nossa certeza compartilhada de que ‘isto é uma árvore’ pode tão somente ser mostrada em nossas operações normais relativas à árvore; ela não pode, qua certeza, ser dita significativamente. (...) (Moyal-Sharrock, 2015, p. 18)

A conclusão de Wittgenstein no Da Certeza é a de que nossa certeza básica é logicamente inefável e exibida na ação. Como ele já o havia suspeitado em Remarks on the Foundations of Mathematics: ‘Os limites do empirismo não são suposições sem garantia ou intuitivamente sabidas como corretas; eles são maneiras pelas quais nós agimos’ (RFM, VII, 21). Com isso, aquilo que eu gostaria de chamar de enativismo [enactivism] de Wittgenstein, impacta de alguma forma a epistemologia. (Moyal-Sharrock, 2015, p.22)

Não estamos plenamente de acordo com Moyal-Sharrock nesse aspecto precisamente porque não consideramos que a expressão da necessidade, por meio de proposições fulcrais ou enunciados normativos, não tenha sentido na filosofia tardia de Wittgenstein. Por outro lado, mantemos a ideia de que, assim como a linguagem não se reduz à representação da realidade e a própria noção de ‘proposição’ é um conceito por *semelhança de família*, a necessidade pode ser dita com sentido, desde que tenhamos uma função para isso na prática linguística em questão. Entretanto, Wittgenstein afirma: “Será que não estou cada vez mais próximo de dizer que afinal a lógica não pode ser descrita? Você deve olhar para a prática da linguagem e então verá isso.” (OC, 501) E, com isso, entendemos que a necessidade não pode ser bipolar, por isso seu sentido não é jamais o de uma descrição empírica, o que ela exclui, exclui como sem sentido, por isso aquilo em relação a que temos discordâncias profundas, não pode ser compreendido realmente, ainda que possa ser *mostrado* como tal.

Neste ponto, podemos considerar finalmente as seguintes passagens:

291. *Sei que a terra é redonda. Verificamos definitivamente que a Terra é redonda. Manteremos esta opinião, a menos que mude toda a nossa visão da natureza. “Como é que sabe isso?” - Acredito nisso.*

(...)

298. *“Estamos muito certos disso” não significa que toda e qualquer pessoa esteja certa disso, mas que pertencemos a uma comunidade que está ligada pela ciência e pela educação.*

Há um sistema de crenças bem fundamentado que constitui mesmo uma forma de vida e pelo qual sabemos certas certezas fulcrais, como, por exemplo, que a terra é redonda. Não temos como (e não precisamos) provar o contrário a quem quer que seja, pois não saberíamos o que seria possível usar como argumento para tanto. Adicionalmente, quem coloca isso em dúvida se separa de nós de uma maneira irreconciliável. Por que não é ético argumentar com alguém que afirma que a terra é plana? Ora, não é possível transmitir um sistema de mundo por argumentação. Quanto tratamos aquilo que é um ponto assente como passível de dúvida, tomamos algo que tem um valor de necessidade como contingente. Confundir a necessidade com a contingência faz com que, ainda que para negá-los, passemos a tomar como possíveis os absurdos. Nada pode ser mais antiético do que isso. Não deixa, entretanto, de ser um alento, uma conclusão que nos tranquiliza e consola saber que não estamos ligados a certas pessoas por uma comunidade linguística significativa e que não podemos, nem precisamos, tentar argumentar com elas.

Conclusão

Neste artigo analisamos as possibilidades de compreendermos desacordos profundos e rupturas comunicacionais internamente a uma mesma sociedade e cultura, de modo coerente com a Filosofia de Wittgenstein na segunda fase de seu pensamento. Para tanto, apresentamos uma interpretação das formas de vida como múltiplas, porém como não equacionadas aos jogos de linguagem. As formas de vida seriam mais profundas que os diversos jogos de linguagem e elas poderiam comportar incomensurabilidades radicais. Quando tais incomensurabilidades ocorrem, os interlocutores deixam de ser interlocutores e não podem sequer declarar um ao outro como falso, pois eles não se compreendem. O jogo do falso suporia a possibilidade da verdade, mas a ruptura comunicacional nos colocaria diante de absurdos.

Esta interpretação de Wittgenstein então aparece também como compatível com, e como ajudando a compreender, a leitura *agambeniana* da sociedade atual, como comportando guerras entre formas de vida. Guardadas as especificidades da filosofia de Agamben, podemos ressaltar que as formas de vida em guerra não são totalmente incompatíveis na medida em que partilham alguns jogos de linguagem na cultura contemporânea por meio de atividades complexas, porém superficiais, que não constituem uma forma fulcral comum.

A partir disso, nos foi possível também indicar como, apesar da falência comunicacional, seria possível reconhecer uma incomensurabilidade radical. Aqui, de acordo com o apresentado, temos que concluir que talvez fosse melhor dizer que um desacordo profundo não é um desacordo no sentido corrente do termo, visto que esses casos são definidos precisamente pela impossibilidade de concordarmos. Se discordar significa considerar uma posição como falsa, então não discordamos de alguém quando a ruptura é profunda. Em contextos contingentes, poder afirmar significa poder negar. Mas, de acordo com a Filosofia de Wittgenstein, haveria um desequilíbrio no funcionamento da negação em contextos necessários: o âmbito é necessário, normativo ou fulcral, quando afirmar não significa poder negar ou quando compreender já significa aceitar. Desta assimetria da negação em contextos necessários se segue a suspensão da possibilidade de concordar quando o desacordo é profundo. Assim, fica claro que mesmo quando a necessidade tem sentido, ela o tem rompendo com a bipolaridade proposicional. O âmbito necessário não apenas tem, mas constitui o sentido porque não pode ser uma descrição (ou representação) da realidade, justamente porque há este desnível no funcionamento da negação. É neste momento que o recurso ao que se mostra aparece novamente como cumprindo um papel na Filosofia de Wittgenstein. No limite da incompatibilidade, a divergência se mostra. Podemos dizer com sentido o que é necessário quando compartilhamos uma forma, não podemos dizer com sentido o que nos é impossível pela ausência de tal compartilhamento. E assim o anacronismo da negação reverbera no par necessário/impossível, pois embora um seja definido pelo outro, visto que necessário é aquilo cujo oposto não é possível, o que é necessário constitui sentido para nós e pode ser afirmado, enquanto o que é impossível se mostra como tal, isto é, não pode ser negado como falso, mas é excluído como absurdo.

As implicações éticas aqui são múltiplas e não foram desdobradas suficientemente neste artigo. Apontamos que tentar argumentar contra o impossível nos aparece como antiético se nos obriga a abandonar o necessário como tal, isto é, a confundir o que tem valor fulcral com uma contingência. Com isso,

a suspensão do sistema valorativo já estaria posta. Talvez colocar-se enquanto forma de vida, com um comum fulcral partilhado, passe por reconhecer o necessário como inegociável.

Referências

- AGAMBEN, G. *Meios sem Fim: Notas sobre a Política*. Tradução Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- FOGELIN, Robert. “The Logic of Deep Disagreements” In *Informal Logic* 7 (1):3-11 (1985).
- FORSTER, Michael. *Wittgenstein on the Arbitrariness of Grammar*: Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004.
- GODDEN, David M.; BRENNER, William H.. Wittgenstein and the Logic of Deep Disagreement. **Cogency**, [S.l.], v. 2, n. 2, may 2010. Available at: <<http://www.cogency.udp.cl/index.php/cogency/article/view/232>>. Date accessed: 23 July 2020.
- GLOCK, H-J. *Dicionário Wittgenstein*. Tradução Helena Martins. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.
- MARTINS, H. “Dizer e Mostrar como Performativos”. *D.E.L.T.A.*, 32.3, 2016, pp. 633-645.
- MOYAL-SHARROCK “A Certeza Fulcral de Wittgenstein”. Tradução Janyne Sattler. *Dossiê Wittgenstein – Dissertatio*. Volume Suplementar 01, UFPel, 2015, pp. 03- 30.
- TIQQUN. *Contribuição para a Guerra em Curso*. Tradução Vinícius de Castro Honesko. São Paulo: N-1 edições, 2019.
- VELLOSO, Araceli. “Formas de vida ou forma de vida” *PHILÓSOPHOS* 8 (2) : 159-184, jul./dez. 2003
- WITTGENSTEIN, L. *On Certainty* (OC) Translated by Denis Paul and G.E.M. Anscombe. Harper Torchbooks, 1972.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas* (IF). Tradução de José Carlos Bruni. – 2. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)
- WITTGENSTEIN, L. *Remarks on the Foundations of Mathematics* (RFM). Translated by G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- WITTGENSTEIN, L. *Zettel* (Z). Lisboa: Edições 70, 1981.

