

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
VINICIUS ARION ALIENDE PALONGAN DE OLIVEIRA**

**LINGUAGEM, ÉTICA E RELATIVISMO EM WITTGENSTEIN.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol.

**FLORIANÓPOLIS  
2016**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Oliveira, Vinicius Arion Aliende Palongan de  
Linguagem, ética e relativismo em Wittgenstein /  
Vinicius Arion Aliende Palongan de Oliveira ; orientador,  
Darlei Dall'Agnol - Florianópolis, SC, 2016.  
166 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Ludwig Wittgenstein. 3. Filosofia da linguagem. 4. Ética. 5. Relativismo e não-relativismo. I. Dall'Agnol, Darlei. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.





## **AGRADECIMENTOS**

À minha esposa Laura, por toda sua ajuda ao longo desses anos, por estar sempre ao meu lado me apoiando e pela paciência que teve comigo nos momentos de maior estresse.

A toda minha família, por tudo que fizeram por mim e pelo suporte que me forneceram para que pudesse chegar até aqui.

Ao meu orientador Prof. Dr. Darlei Dall’Agnol, pela confiança, por me incentivar a iniciar essa pesquisa e, sobretudo, pela grande ajuda prestada, tanto em minha graduação quanto em meu mestrado.

A todos os integrantes do Seminário de Aprofundamento em Pesquisas Éticas – SAPE e do Grupo de estudos em Wittgenstein, pelos estudos e discussões que foram de grande contribuição para a minha formação, em especial ao Jonathan por todas nossas conversas e pela grande ajuda para compreender as ideias de Wittgenstein.

Às Profa. Dra. Milene Consenso Tonetto e Janyne Sattler, pelas correções, comentários e sugestões que fizeram em minha qualificação e que contribuíram muito para o melhoramento do meu trabalho.

A CAPES, pela concessão da bolsa durante os dois anos de mestrado.



## RESUMO

O objetivo deste trabalho é apresentar um debate atual sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein, que gira em torno da hipótese de que o filósofo austríaco haveria se tornado um relativista em sua fase tardia. Entretanto, essa é uma discussão que requer o conhecimento prévio de muitos conceitos desenvolvidos por Wittgenstein ao longo de toda sua trajetória filosófica. A fim de esclarecer alguns desses conceitos, o desenvolvimento deste trabalho consistirá, primeiramente, na revisão bibliográfica de duas grandes obras de Wittgenstein: o *Tractatus logico-philosophicus* e as *Investigações Filosóficas*, para que seja possível compreender as concepções de linguagem e de ética que estão presentes em cada uma delas, além de analisar os aspectos divergentes e convergentes entre ambas, que são de grande importância para a compreensão do debate acerca do relativismo. Em segundo lugar, será feita uma distinção entre tipos de relativismo e uma análise do texto de Wittgenstein intitulado *Conferência sobre Ética* para, enfim, ser apresentado o debate entre intérpretes relativistas e não relativistas e avaliar em que ponto é possível situar as ideias de Wittgenstein nesse debate.

**Palavras chave:** Wittgenstein. Linguagem. Ética. Relativismo. Não Relativismo.





## ABSTRACT

The aim of this dissertation is to present a current debate about Ludwig Wittgenstein's thought which revolves around the hypothesis that the Austrian philosopher had become in his late stage a relativistic. However, this is a discussion that requires prior knowledge of many concepts developed by Wittgenstein throughout his philosophical career. In order to clarify some of these concepts, the development of this dissertation firstly will consist of a bibliographical review of Wittgenstein's two great works: *Tractatus Logico-Philosophicus* and *Philosophical Investigations*, in order to comprehend both language and ethics conceptions that are present in each one of them, as well as analyzing the divergent and convergent aspects between both, which are quite important for the understanding the debate about relativism. Secondly, it will be made a distinction between types of relativism and an analysis of Wittgenstein's text titled *Lecture on Ethics* to, finally, present the debate between relativistic and nonrelativistic interpreters, and evaluate to what extent it is possible put Wittgenstein's ideas in this debate.

**Keywords:** Wittgenstein. Language. Ethics. Relativism. Nonrelativism.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13.</b>
<b>1. O TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS E A SUA PERSPECTIVA SOBRE A LINGUAGEM E A ÉTICA.....</b>	<b>19.</b>
1 - A FILOSOFIA DO TRACTATUS E AS INFLUÊNCIAS DE WITTGENSTEIN.....	19.
1.01 – A concepção de filosofia para o primeiro Wittgenstein.....	19.
1.02 – As influências de Kant e Schopenhauer.....	24.
1.03 – As influências de Frege e Russell.....	32.
1.1 – A LINGUAGEM PROPOSICIONAL E OS LIMITES DO DIZÍVEL.....	44.
1.1.1 – A ontologia do <i>Tractatus</i> .....	44.
1.1.2 – A bipolaridade da proposição.....	49.
1.1.3 – O conceito de Figuração.....	52.
1.1.4 – As proposições com sentido.....	55.
1.1.5 – As pseudoproposições.....	59.
1.2 – A ÉTICA NO TRACTATUS.....	64.
1.2.1 – A ética não pode ser dita, só pode ser mostrada.....	64.
1.2.2 – “Conclusão” do <i>Tractatus</i> e seu sentido ético.....	71.
<b>2. INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS: O DESENVOLVIMENTO DA LINGUAGEM NO SEGUNDO WITTGENSTEIN.....</b>	<b>75.</b>
2 – CARACTERÍSTICAS MARCANTES NO PENSAMENTO DO SEGUNDO WITTGENSTEIN.....	75.
2.01 – Um panorama geral do pensamento de Wittgenstein durante o período de transição entre o <i>Tractatus logico-philosophicus</i> e as <i>Investigações Filosóficas</i> .....	75.
2.1 – A CONCEPÇÃO DE LINGUAGEM NAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS.....	84.
2.1.1 – A perspectiva pragmática da linguagem: a noção de uso como significação; investigação gramatical e os <i>jogos de linguagem</i> .....	84.
2.1.2 – A multiplicidade dos <i>jogos de linguagem</i> , a noção de <i>semelhanças de família</i> e a nossa capacidade de <i>seguir regras</i> .....	102.
2.1.3 – O surgimento dos problemas filosóficos e o entrecruzamento de diferentes jogos de linguagem.....	111.
2.2 – A INTERPRETAÇÃO DA NOÇÃO JOGOS DE LINGUAGEM E SUAS IMPLICAÇÕES ÉTICAS.....	120.
2.2.1 – Os jogos de linguagem morais.....	120.
<b>3. WITTGENSTEIN E A QUESTÃO DO RELATIVISMO ÉTICO.....</b>	<b>125.</b>

3 – RELATIVISMO CULTURAL E RELATIVISMO ÉTICO.....	125.
3.01 – Diferenças entre relativismo cultural e o relativismo ético e a apresentação do debate entre relativistas e não relativistas.....	125.
3.1 – A QUESTÕES DO RELATIVISMO ÉTICO NO <i>TRACTATUS</i> E NAS <i>INVESTIGAÇÕES</i> .....	132.
3.1.1 – <i>Conferência sobre Ética</i> .....	132.
3.1.2 – <i>Tractatus e Investigações Filosóficas: um debate entre relativistas e não relativistas</i> .....	138.
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>159.</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>161.</b>

## INTRODUÇÃO

Ludwig Wittgenstein foi, sem dúvida, um grande nome da História da Filosofia, pois seu pensamento influenciou diversas correntes teóricas e teve como principal marca a transformação da linguagem em objeto central da reflexão filosófica. Segundo alguns estudiosos, como Pears, Rorty, Moreno, Loparic e Marion, tomado em um âmbito geral, o conjunto de sua obra pode ser dividido em duas partes, a ponto de se poder falar de um “primeiro Wittgenstein” e de um “segundo Wittgenstein”. De acordo com essa interpretação, a primeira fase do pensamento wittgensteiniano é correspondente às ideias expostas no *Tractatus logico-philosophicus*, onde, sob forte influência do logicismo de Frege e Russell, ele apresenta uma concepção essencialista da linguagem baseada na doutrina lógica da proposição. Já a segunda fase é correspondente às ideias defendidas nas demais obras, dentre elas a mais conhecida, as *Investigações Filosóficas*, obra na qual ele apresenta uma nova concepção de linguagem. Nessa obra, Wittgenstein trabalha com uma perspectiva mais pragmática da linguagem, perspectiva essa que abre um leque maior de possibilidades de significação.

Contrariando essa primeira interpretação, de que há uma mudança radical no pensamento de Wittgenstein a ponto de se poder separar o conjunto de suas obras em “duas fases”, há intérpretes, como Dall’Agnol, Sattler, Vidarte e Williams, que defendem uma continuidade entre o *Tractatus* e as *Investigações* no que diz respeito à finalidade da filosofia, que se apresenta como “terapêutica” nas duas obras. Em suma, tanto na primeira obra quanto na segunda, Wittgenstein pretende demonstrar que a filosofia tradicional sempre tentou alcançar um ponto externo à linguagem para explicar nossa relação com o mundo e que, por isso, acabou gerando absurdos metafísicos e contrassensos. Portanto, o objetivo de Wittgenstein nessas duas obras teria sido propor uma filosofia terapêutica que nos trouxesse tranquilidade aos pensamentos ao demonstrar que nossos problemas filosóficos são apenas pseudoproblemas, pois são resultado de confusões conceituais. Nesse sentido, é possível destacar uma finalidade ética que está presente nessas obras de Wittgenstein.

É importante esclarecer que não podemos descartar completamente nenhuma dessas interpretações, pois ambas trazem contribuições importantes para a compreensão do pensamento de Wittgenstein. De fato, há uma continuidade entre o *Tractatus* e as

*Investigações* que não pode ser ignorada, mas, do mesmo modo, não podemos fechar os olhos para as notáveis diferenças que se apresentam nessas obras. Portanto, ao realizar uma análise mais detalhada sobre essas duas obras é possível notar com mais clareza quais são esses pontos de convergência e de divergência. Isso possibilita uma espécie de visão panorâmica de suas obras e uma melhor compreensão de suas ideias.

A partir dessa perspectiva, se existe um rompimento ou uma ligação entre as duas fases de Wittgenstein, há uma discussão paralela que vem sendo feita entre duas correntes filosóficas antagônicas: a dos relativistas e a dos não relativistas. Com base nessa discussão, a proposta desse trabalho é apresentar o debate atual que há entre os intérpretes que alegam que Wittgenstein teria se tornado um relativista em sua segunda fase, como Loparic, Vidarte e Rorty, e os intérpretes que defendem que o filósofo não aderiu ao relativismo, como Putnam, Dall’Agnol e Williams. Contudo, não há como adentrar essa discussão sem antes fazer uma análise das ideias de Wittgenstein acerca das concepções de linguagem e de ética que estão presentes em suas obras, em especial, no *Tractatus logico-philosophicus*, na *Conferência sobre Ética* e nas *Investigações Filosóficas*. Essa análise se faz necessária, pois, como será demonstrado ao longo da exposição dos capítulos, essa própria discussão acerca de um suposto relativismo ou não na segunda fase do pensamento wittgensteiniano surge do debate sobre uma possível continuidade ou não entre suas obras, principalmente, se há ou não uma continuidade entre o *Tractatus* e as *Investigações*.

Ao entrar em contato com os textos de Wittgenstein é possível perceber que suas obras formam um emaranhado complexo de ideias fragmentadas que, muitas vezes, parecem não ter ligação umas com as outras. Isso nos leva a pensar que a compreensão de suas ideias demanda um trabalho semelhante à montagem de um intrincado “quebra-cabeça”. No *Tractatus*, as suas ideias parecem formar uma figura nítida, porém, nas *Investigações*, parece que não é possível enxergar com tanta nitidez a figura final da obra, o que facilita a abertura para diferentes interpretações. Contudo, quando o assunto é a comparação entre o primeiro e o segundo Wittgenstein, aí sim parece que faz menos sentido ainda a figura formada, pois parece que estamos tratando de dois quebra-cabeças diferentes.

Diante desse problema, é necessário fazer uma análise mais detalhada dessas duas obras para que se possa perceber que Wittgenstein tenta apenas ampliar a figura do quebra-cabeça, incorporando a imagem

de sua primeira figura (*Tractatus*) em uma imagem maior (*Investigações*). Nesse sentido, é possível pensar que os aforismos que compõem a obra de Wittgenstein são como as peças desse grande quebra-cabeça que montam uma figura que é constituída por várias imagens, mas que no fundo representam um quadro geral. Isso se assemelha ao experimento das fotos de Galton, mencionado por Wittgenstein em sua *Conferência sobre Ética*, que sobrepõe várias fotografias de diferentes rostos com a finalidade de obter uma imagem geral dos traços típicos de um povo, por exemplo, uma imagem típica do “rosto chinês”. Portanto, dependendo da maneira como as peças são selecionadas e organizadas, destacando-se alguma imagem do conjunto que compõe a figura final, podemos montar uma “imagem relativista” (no sentido de um relativismo extremo, em que “tudo vale”) ou, se as selecionamos de outro modo, podemos montar uma “imagem universalista” (no sentido de um absolutismo ou de um platonismo). Mas creio que nenhuma dessas imagens destacadas corresponde à figura projetada por Wittgenstein, o que tentará ser demonstrado ao longo do trabalho.

Em outras palavras, a hipótese levantada é a de que, do fato de ser possível extrair do texto de Wittgenstein interpretações que levem ao relativismo extremo ou ao essencialismo platônico não decorre que ele próprio se encaixe em alguma dessas perspectivas filosóficas. Essa hipótese é baseada na ideia de que em suas duas obras, no *Tractatus* e nas *Investigações*, Wittgenstein recusa as proposições metafísicas e os dogmatismos filosóficos, mas tanto o relativismo extremo quanto o essencialismo são formas de pensar que expressam pressupostos metafísicos e dogmatismos filosóficos. Portanto, afirmar que Wittgenstein é partidário de alguma dessas perspectivas filosóficas não vem ao caso, mas isso não encerra a discussão, pois significa que suas ideias estão localizadas em um ponto intermediário entre esses dois extremos. Logo, o ponto final é tentar identificar, aproximadamente, onde podemos situar o pensamento de Wittgenstein.

Na tentativa de cumprir tal proposta, esse trabalho foi dividido em três capítulos. No primeiro capítulo, será abordada a concepção de filosofia que Wittgenstein esboça no *Tractatus* e a noção de que ela deve ser entendida como uma prática de caráter elucidativo, como uma atividade que visa trazer paz aos pensamentos. Para isso, será feita uma breve contextualização de sua obra, apresentando algumas ideias de Kant e Schopenhauer (por parte da tradição Crítica) e de Frege e Russell (pela tradição Lógica) que influenciaram o autor do *Tractatus* na composição de sua obra. Após essa contextualização, será apresentada a

ontologia desenvolvida por Wittgenstein para justificar que o mundo possui a estrutura necessária para que a linguagem faça sentido. Também serão descritos os critérios de significatividade da linguagem, juntamente com as principais teses que fundamentam a análise lógica das proposições com sentido. Em seguida, serão apresentadas as proposições com sentido e as pseudoproposições, ressaltando seus domínios e discutindo suas diferenças fundamentais para, posteriormente, esclarecer a importante distinção entre *dizer* e *mostrar*, fundamental para compreensão da finalidade ética da filosofia. Finalmente, o primeiro capítulo encerrará com a discussão sobre a ética no primeiro Wittgenstein, definindo-a como parte do domínio do que só pode ser “mostrado”. Nessa seção, será destacada a importância que o autor concede à ética ao salvaguardar os juízos morais (através da distinção entre *dizer* e *mostrar*) e separá-los das proposições científicas.

O segundo capítulo iniciará com a abordagem dos principais pontos que marcam a transição do pensamento de Wittgenstein no período entre a redação do *Tractatus* e das *Investigações*. Depois de esclarecer algumas rupturas e alguns traços de continuidade entre suas duas obras, será introduzida a nova perspectiva utilizada pelo autor das *Investigações* para abordar a linguagem, perspectiva essa conhecida como pragmática (tentando esclarecer que o autor incorpora essa perspectiva em sua obra para abordar a linguagem, mas que não se considera um pragmatista, pois não aceita a teoria da verdade do pragmatismo). Nessa etapa, serão trabalhadas as noções de “significado como uso” e de “gramática filosófica”, cuja finalidade é preparar o terreno para introduzir as noções de “jogos de linguagem” e de “semelhanças de família”, cruciais para a compreensão de suas novas ideias. Após trabalhar esses pontos listados acima, será abordado outro conceito, não menos importante que os anteriores, que é a noção de “seguir regras”, que explica o modo como adquirimos nossos hábitos e constituímos nossa linguagem. Essa noção de seguir uma regra é fundamental para ligar o conceito de jogos de linguagem ao conceito de “forma de vida”, que é a condição de possibilidade para toda e qualquer linguagem e para outras formas de interação humana. Finalmente, esse capítulo encerrará com a discussão sobre as implicações éticas que surgem com essa nova abordagem sobre a linguagem e que abrem margem para as discussões sobre um suposto relativismo ou não do segundo Wittgenstein.

No terceiro capítulo, será feita uma discussão sobre a definição de relativismo cultural e quais são os principais argumentos de defesa e



de ataque a essa perspectiva. Em seguida, será demonstrada uma distinção entre *costumes* e *valores* visando estabelecer um paralelo que servirá de base para traçar uma diferença entre relativismo cultural e relativismo ético. Para dar suporte a essa distinção, também será apresentada a definição de “uso relativo” e “uso absoluto”, trabalhada por Wittgenstein em sua *Conferência sobre ética*, importante para a compreensão da discussão entre os intérpretes relativistas e os intérpretes não relativistas das obras de Wittgenstein. Por fim, será apresentado o debate entre relativistas e não relativistas, assim como as consequências que cada teoria traz para o debate ético, bem como o lugar onde podemos situar Wittgenstein nessa discussão.

Como última observação, é importante destacar que, para Wittgenstein, a linguagem é pensamento. Então, o enfoque que esse trabalho dedica à linguagem tem por objetivo compreender que a forma como a pensamos e a estruturamos diz respeito à forma com que delineamos nossos valores, conceitos e nossas interações. Isto é, somos seres linguísticos e isso remete ao fato de que a linguagem serve de mediação para nossas práticas sociais cotidianas, além de ser fundamental para o aprendizado e a transmissão de normas de convívio e de valores humanos. É por esse motivo que o trabalho está organizado dessa forma, pois não é possível compreender o que é a ética para Wittgenstein sem antes compreender bem o que é a linguagem e quais são seus limites. Em outras palavras, não há como compreender, por exemplo, a “inefabilidade” da ética se não tivermos ideia do alcance representativo de nossa linguagem (por isso, a insistência em esclarecer o que Wittgenstein entende por linguagem tanto em sua primeira quanto em sua segunda obra). Quanto ao debate entre universalismo versus relativismo, é provável que as ideias de Wittgenstein possam colaborar para uma nova visão acerca do tema, uma visão que evite polarizações e dogmatismos.



**CAPÍTULO I:**  
**O *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS* E SUA**  
**PERSPECTIVA SOBRE A LINGUAGEM E A ÉTICA.**

**1 – A FILOSOFIA DO *TRACTATUS* E AS INFLUÊNCIAS**  
**DE WITTGENSTEIN.**

**1.01 - A concepção de filosofia para o primeiro Wittgenstein.**

No prefácio de sua obra, *Tractatus logico-philosophicus*, Ludwig Wittgenstein esclarece que pretende tratar dos problemas filosóficos visando traçar um limite para a expressão dos pensamentos humanos. Ele parte da pressuposição de que os problemas filosóficos surgem devido aos equívocos originados pela nossa linguagem, o que nos ajuda a compreender sua concepção tractatiana de filosofia, descrita como uma prática de caráter elucidativo ou, em suas palavras, como “crítica da linguagem”. Seu modo de entender a filosofia, e o método a ela aplicado, o levou à conclusão de que os “grandes problemas fundamentais da filosofia” não podem sequer ser caracterizados como problemas, mas sim como pseudoproblemas resultantes da má compreensão da lógica da nossa linguagem.

Para Wittgenstein, a linguagem é essencial para reproduzir nosso pensamento, o que nos permite afirmar que a referência à filosofia como crítica da linguagem pode ser vista como crítica à expressão dos pensamentos. De acordo com o *Tractatus*, se o pensamento respeita uma série de condições que o inserem no conjunto das coisas que podem ser ditas, ele é considerado uma proposição, entretanto, se ele não atende a tais condições de sentido ele não é considerado proposição. Ao longo de sua obra, Wittgenstein apresenta um conjunto de argumentos para esclarecer o que são as proposições com sentido (*sinnvoller Satz*) e estabelecer uma distinção entre elas e as denominadas pseudoproposições, divididas em proposições sem sentido (*sinnlos*) e contrassensos (*unsinnig*). Ele afirma que as proposições com sentido são aquelas que dizem respeito à existência ou inexistência de estados de coisas contingentes, isto é, que seu sentido é definido pela possibilidade de descrever as coisas tal como efetivamente são (proposições verdadeiras) e tal como efetivamente não são (proposições falsas). Em outras palavras, as proposições com sentido dizem respeito à totalidade das proposições científicas, que figuram a realidade e lidam com os fatos. Já as proposições sem sentido são aquelas proposições que não possuem direção alguma, ou seja, que perderam sua capacidade de

apontar para a realidade. Wittgenstein classifica como proposições sem sentido as tautologias e contradições. Por fim, os contrassensos fazem parte da classe de proposições que apenas aparentam ter sentido, mas que são pseudoproposições. Por exemplo, proposições metafísicas, filosóficas, éticas, etc.

Neste sentido, a filosofia elucida as condições necessárias para a formulação de proposições legítimas, ou seja, das proposições das ciências naturais, delimitando o domínio entre aquilo que pode ser dito e aquilo que pode ser apenas mostrado: “A filosofia limita o território disputável da ciência natural” (*Tractatus*, 4.113)<sup>1</sup>. Contudo, é importante destacar que a filosofia não trata do empírico, isto é, não lida com os fatos como a ciência o faz. Wittgenstein faz um grande esforço para deixar claro que filosofia e ciência são diferentes. Em suas palavras: “A filosofia não é uma das ciências naturais. A palavra ‘filosofia’ deve significar algo que esteja acima ou abaixo, mas não ao lado, das ciências naturais” (*Tractatus*, 4.11).

Segundo o comentador Luiz Henrique Lopes dos Santos (2010, p.13), Wittgenstein estabelece uma relação entre a lógica e a filosofia de uma maneira peculiar, situando sua obra entre duas importantes tradições da história da filosofia, a tradição crítica e a tradição lógica. Ele define essas duas tradições da seguinte maneira:

O que chamamos de tradição crítica caracteriza-se por atacar o tema das relações entre linguagem, pensamento e realidade pelo prisma de uma questão determinada e da definição de um tipo determinado de resposta que se supõe que essa questão deva merecer. A questão é: o que se pode legitimamente pretender conhecer? [...] A tarefa é investigar a natureza dos instrumentos do conhecimento a fim de determinar se as pretensões da filosofia, no que elas excedem qualitativamente as da investigação empírica da realidade, são ou não legítimas. (SANTOS, 2010, p. 13/14).

A tradição lógica define-se por situar no núcleo da reflexão filosófica o tema da estrutura essencial do discurso sobre o ser – tema que constitui o eixo semântico em torno do qual se articulam as

---

<sup>1</sup> Todas as citações do *Tractatus* serão feitas pelo título “*Tractatus*” seguido pela numeração dos aforismos.

acepções filosoficamente relevantes do termo “lógica”. Entre as várias modalidades de discurso, há aquele que enuncia, correta e incorretamente, o que as coisas são ou não são. (SANTOS, 2010, p. 15).

No que diz respeito à tradição crítica, ela deve ser compreendida como uma crítica no sentido kantiano. Isto é, Kant, ao fundamentar sua crítica da razão pura, pretende estabelecer as fontes e os limites do conhecimento e afirma que eles se restringem a fenômenos, que, portanto, isso é atividade empírica que a ciência resolve. O *Tractatus* faz a mesma coisa ao tentar estabelecer as condições de possibilidade da linguagem. Já a relação com a lógica solidifica a concepção wittgensteiniana de filosofia, permitindo-o afirmar que a finalidade desta é o “esclarecimento lógico dos pensamentos”. Wittgenstein afirma que a filosofia não pode mais ser tratada como uma teoria, mas como uma atividade de caráter elucidativo. Esse é um ponto importante para justificar seu pensamento mais adiante nesta obra. Em suas palavras:

O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos.

A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações.

O resultado da filosofia não são “proposições filosóficas”, mas é tornar proposições claras.

Cumpra à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos. (*Tractatus*, 4.112).

O “tornar claros os pensamentos” significa dizer que o propósito desta proposta para a filosofia é o de esclarecer a lógica subjacente à expressão dos pensamentos (tomando como pressuposto que é a lógica que estrutura a nossa própria linguagem). Wittgenstein concede à filosofia um caráter elucidativo e se empenha em assegurar que ela não busque a construção de teorias, nem ao menos que seja considerada uma teoria, mas sim uma atividade. Portanto, seu objeto é

abordado pelo método de análise lógica das estruturas que proporcionam sentido à nossa linguagem, que são as proposições genuínas<sup>2</sup>.

É competência das ciências naturais descrever a realidade por meio de proposições. Quanto à filosofia, por mais que se esforce para tentar dizer algo com sentido, ela sempre esbarrará com os limites da linguagem, o que, de fato, é feito toda vez que ela tenta responder suas questões “fundamentais” através da elaboração de teorias que tentem representar o mundo através de representações proposicionais (ou que tenta discursar acerca dos problemas científicos) e não percebe que seus problemas são, na realidade, pseudoproblemas. Para Wittgenstein, o papel da filosofia é o de apontar as pré-condições essenciais para que a realidade possa ser representada sem ter a pretensão de tentar afirmar algo sobre o mundo. Portanto, cabe à filosofia o silêncio<sup>3</sup> sobre o que não pode ser dito:

O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural - portanto, algo que nada tem a ver com filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições. Esse método seria, para ele, insatisfatório - não teria a sensação de que lhe estivéssemos ensinando filosofia; mas esse seria o único rigorosamente correto. (*Tractatus*, 6.53).

---

<sup>2</sup> Lembrando que esse método de análise lógica incide sobre tudo o que se entende por linguagem e não apenas sobre as proposições com sentido.

<sup>3</sup> Esse “silêncio” pode ser interpretado como um “quietismo filosófico”, no sentido de pensar a filosofia como uma atividade que procura apenas trazer tranquilidade aos pensamentos. Uma leitura do último parágrafo do *Tractatus*: “sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar”, permite a interpretação de que Wittgenstein defende um tipo de quietismo filosófico em que ele procura mostrar que não há teorias filosóficas (semelhante às teorias científicas) que fundamentem o domínio do místico (filosofia, ética estética, etc.). No que diz respeito à ética: De acordo com Dall’Agnol (2011), ao estabelecer a distinção entre dizer e mostrar, Wittgenstein delimita esse quietismo filosófico com relação às pseudoproposições éticas ao domínio do “dizer”, mas isso não significa em momento algum que ele as descarta completamente, pois elas nos “mostram” algo, e o que elas mostram é de extrema importância (esse ponto será aprofundado mais adiante no texto).

Logo, não cabe à filosofia afirmar ou negar uma investigação científica, mas sim estabelecer limites para o domínio das ciências e apontar as diferenças entre proposições genuínas e pseudoproposições. Por esse motivo, é possível entender o *Tractatus* como uma obra constituída de proposições esclarecedoras e não uma formulação de doutrinas. Ao final de sua obra, Wittgenstein irá concluir que as próprias proposições contidas no *Tractatus* são contrassensos, porque também ultrapassam os limites do dizível. Em outros termos, o que ele quer ressaltar é que a análise lógica nos permite enxergar que há certos limites da linguagem que são extensões dos limites da expressão do pensamento e que, portanto, as proposições genuínas só são legítimas para a ciência, não cabendo à filosofia expressar-se por meio delas.

Quando a filosofia tenta representar proposicionalmente a estrutura essencial (ou os fundamentos absolutos) do mundo ela é conduzida a contrassensos, pois suas proposições compõem uma combinação ilegítima de sinais, em que não é conferido significado a um ou mais de seus elementos. Portanto, a sugestão de Wittgenstein para compreender melhor a concepção de filosofia em sua obra é a de que suas proposições devem ser lidas como se fossem degraus de uma escada que conduz à solução de todos os problemas filosóficos e que é preciso sobrepujar tais proposições, isto é, subir os degraus da escada, para poder enxergar corretamente o mundo:

Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contrassensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar a escada fora após ter subido por ela.) Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente. (*Tractatus*, 6.54).

Ao afirmar que as próprias proposições do *Tractatus* são contrassensos, Wittgenstein assume que seu próprio livro não respeita aquilo que ele prescreve no aforismo 6.53 como o “método correto” da filosofia. Nesse sentido, é possível entender a metáfora da escada, pois, o reconhecimento das proposições do livro como contrassensos, significa que elas servirão apenas como suporte (degraus de uma escada) que deverão ser usados para enxergar corretamente o mundo e que depois de cumprida a sua função (de auxiliar a ter essa visão correta) a escada deve ser jogada fora, pois se perceberá que ela não terá mais utilidade.

Tais ideias, apontadas acima, são um resumo da concepção de filosofia de Wittgenstein e servirão como um suporte para que, ao longo deste capítulo, sejam compreendidas as principais ideias expostas no *Tractatus*. Entretanto, antes de iniciar a exposição dos pensamentos que compõem o *Tractatus* serão apresentados alguns autores que influenciaram de maneira direta as reflexões do primeiro Wittgenstein.

A fim de sustentar o argumento de Santos (2010, p.13), de que o *Tractatus* está situado entre duas tradições filosóficas (a tradição crítica e a tradição lógica) e que apresenta características de ambas, serão destacados quatro grandes pensadores da história da filosofia, sendo que dois deles pertencem à tradição Crítica (Kant e Schopenhauer) e dois pertencem à tradição Lógica (Frege e Russell). Esses filósofos são considerados influências fundamentais no pensamento tractatiano de Wittgenstein e nas linhas a seguir serão apontados alguns aspectos de suas teorias que podem ser identificados na obra de Wittgenstein.

### **1.02– As influências de Kant e Schopenhauer.**

O filósofo prussiano Immanuel Kant é considerado um dos maiores pensadores da era moderna, cuja obra de maior influência foi a *Crítica da Razão Pura*. Fazendo uma analogia com Nicolau Copérnico, que revolucionou a astronomia ao defender a sua teoria heliocêntrica e demonstrar que o movimento do Sol em torno da Terra era ilusório, pode-se afirmar que Kant também proporcionou uma revolução semelhante no método filosófico, que, até então, consistia em adequar a razão humana aos objetos. Sua proposta é a de que são os objetos que devem se regular pelo sujeito, onde o mesmo seria depositário das formas do conhecimento, ou seja, é o sujeito, através de seu aparato cognitivo, que determina o objeto do conhecimento. Kant afirma que as leis não estariam nas coisas do mundo, mas no próprio homem, ou seja, é o sujeito que possui as condições de possibilidade para conhecer qualquer coisa, o que concorda melhor com a possibilidade de um conhecimento *a priori* dos objetos, pois estabelece algo sobre eles antes mesmo de nos serem dados.

Em sua obra *Crítica da Razão Pura*, o filósofo de Königsberg alega que o conhecimento humano provém de duas fontes: a sensibilidade – que é a capacidade que temos de receber representações quando somos afetados pelos objetos; e o entendimento – que pensa e constrói conceitos a partir das intuições fornecidas pela sensibilidade. O



entendimento é uma faculdade ativa e que julga, isto é, ele é responsável pela união de vários conceitos. Kant defende que todos os nossos conhecimentos começam com a experiência, pois não há outra via de conhecimento senão a dos sentidos. As representações subsequentes desses mesmos objetos serão comparadas, reunidas ou separadas por nossos processos cognitivos. Logo, a conversão do material bruto, que afetou os nossos sentidos, em conhecimento das coisas é denominada ‘experiência’.

A afirmação de que todo conhecimento começa com a experiência não implica em dizer que ele derive somente da experiência. O nosso conhecimento empírico é composto por aquilo que adquirimos através dos sentidos e aquilo que nossa cognição lhe adiciona, sendo esse adicional difícil de notar se não for desenvolvida uma habilidade em identificar esses conhecimentos distintos. Esse conhecimento independente é chamado de “*a priori*”, em contraste com o tipo de conhecimento que se dá através da experiência, o conhecimento “*a posteriori*”.

Kant toma como objeto de análise os juízos expressos em proposições e separa esses juízos em dois tipos: os analíticos e os sintéticos. Os juízos analíticos são sempre verdadeiros, tudo o que é dito no predicado já está contido no sujeito, o que significa que eles não necessitam de referências imediatas à experiência, pois consistem apenas em um processo de análise. Por serem feitos sem apelo à experiência, todos os juízos analíticos são *a priori* e universais. Eles precisam seguir somente o princípio da não-contradição. Em contrapartida, os juízos sintéticos são aqueles em que não se pode chegar à verdade por pura análise de suas proposições, isto é, são resultantes da junção dos fatos ou dados da experiência (percepção sensível). Portanto, são considerados *a posteriori*, devido ao fato de serem dependentes da experiência. Eles são ampliativos, pois unem o conceito expresso no predicado ao conceito do sujeito e nos informam algo novo. Ao contrário dos juízos analíticos, eles podem seguir outros princípios além do princípio da não-contradição.

Feita essa breve distinção entre os juízos, passamos ao grande problema da Razão Pura, que reside nesta pergunta: “Como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?” De maneira resumida, pode-se dizer que os juízos sintéticos *a priori* são possíveis devido ao entendimento, pois ele fornece as categorias *a priori* e nos permite emitir juízos sobre o mundo. Os juízos sintéticos *a priori* estão presentes em todas as “ciências teóricas da razão”, como na Física, por exemplo:

Limitar-me-ei a tomar, como exemplo, as duas proposições seguintes: em todas as modificações do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece constante; ou: em toda transmissão de movimento, a ação e a reação têm de ser sempre iguais uma à outra. Em ambas as proposições é patente não só a necessidade, portanto a sua origem *a priori*, mas também que são proposições sintéticas. Pois no conceito de matéria não penso a permanência, penso apenas a sua presença no espaço que preenche. Ultrapasso, assim, o conceito de matéria para lhe acrescentar algo *a priori* que não pensei nele. A proposição não é, portanto, analítica, mas sintética e, não obstante, pensada *a priori*; o mesmo se verifica nas restantes proposições da parte pura da física. (KANT, 2001, p.74).

Após a distinção feita entre os juízos analíticos e os juízos sintéticos, parece não ser possível especular sobre a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*. Porém, ao se analisar o exemplo acima, pode-se dizer que no juízo sintético *a priori* o predicado também não é extraído do sujeito, pois é possível construir algo novo partindo da experiência. No entanto, tal construção consegue antever a possibilidade de repetição da experiência e essa capacidade de previsão é conhecida como a *aprioridade* dos juízos sintéticos, característica esta que permite a universalidade de tais juízos. Portanto, nesse caso, a experiência não é mais uma mera sequência de percepções, um acúmulo de fenômenos na mente, ela é uma organização da mente numa unidade sintética daquilo que é recebido pela intuição<sup>4</sup>.

Tais questionamentos acerca desses problemas do conhecimento ainda não haviam sido apresentados ao pensamento filosófico, o que faz Kant alegar que é essa a razão de, até o momento, “a metafísica permanecer em um estado vago de incerteza e contradição” (KANT, 2001, p.75). Na *Crítica da Razão Pura*, o autor delimita os limites do

---

<sup>4</sup> É importante destacar que Wittgenstein não concorda com a ideia da existência de juízos sintéticos *a priori*. Como será visto logo adiante, ele tem uma forma de estabelecer os limites da linguagem que é estritamente kantiana, mas existem aspectos do pensamento de Kant que o autor do *Tractatus* não considera ao redigir sua obra. Um desses aspectos é a discordância em relação à existência de juízos sintéticos *a priori*.

conhecimento possível para o homem e mostra que tudo o que ultrapassa as condições do sujeito, no que diz respeito à possibilidade do conhecimento, é metafísica e que a pretensão de estabelecer a metafísica como uma ciência teórica produz raciocínios falaciosos, pois ela é transcendente.

A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades [...]. O teatro destas disputas infundáveis chama-se Metafísica. (KANT, 2001, p.29).

A crítica ao pensamento realizada por Kant é semelhante à crítica que Wittgenstein faz à linguagem, quando pretende mostrar que a metafísica tenta dizer algo que não pode ser dito, afirmando que as proposições metafísicas são contrassensos, isto é, são carentes de sentido. Assim como Kant, o autor do *Tractatus* também admite que é comum os filósofos ultrapassarem os limites do sentido numa tentativa de expressar pensamentos genuínos (quando na realidade não o fazem). Porém, um fator importante a ser destacado aqui é que a pretensão de ambos os autores é mostrar que a metafísica é uma tendência natural do homem. Um comentador de Wittgenstein adepto a essa interpretação é o britânico David Francis Pears que em seu livro intitulado *As ideias de Wittgenstein* faz a seguinte observação:

A atitude de Wittgenstein para com o pensamento metafísico não é a mesma de Kant [...], mas ambos têm isto em comum: encaram-na como um transgressor natural e inevitável e julgam que muito se pode aprender dos seus excessos. (PEARS, 1973, p.32).

De acordo com Pears (1973, p.30), Kant traçou uma distinção entre filosofia crítica e metafísica especulativa e acreditava que ao se realizar um exame crítico sobre a finalidade e os limites do pensamento humano seria possível perceber que os grandes sistemas da metafísica especulativa careciam de fundamentos. Para exemplificar esse ponto, Pears apresenta uma interessante analogia ao dizer que, para

Arquimedes, se lhe fosse dado algum ponto no espaço que pudesse servir de apoio para uma alavanca, então seria possível mover o mundo. De maneira semelhante, se houvesse um ponto favorável em que o metafísico especulativo pudesse contemplar o mundo do pensamento e da experiência de uma posição exterior, então ele poderia escrever um livro que incluísse esse mundo num sistema de maiores proporções. Entretanto, Kant alega que essa forma de transcendência não pode ser alcançada e que quando a filosofia se arrisca a avançar para além da experiência possível ela não tem para onde ir. É por esse motivo que a tarefa da filosofia, para Kant, é realizar uma crítica sistemática do pensamento humano que possibilite demonstrar a impossibilidade de uma especulação metafísica. “O pensamento se torna verdadeiramente filosófico quando retorna a si mesmo e se examina.” (PEARS, 1973, p.27). Santos também parte de uma interpretação semelhante, de acordo com ele, é possível traçar um paralelo entre a crítica lógica da filosofia proposta no *Tractatus* e a crítica kantiana da metafísica dogmática:

No *Tractatus*, a crítica da ilusão metafísica trilha, pois, caminhos análogos aos trilhados pela crítica kantiana. A filosofia define-se como o conhecimento da estrutura essencial do mundo e de seus fundamentos absolutos. A crítica lógica da filosofia revela que o mundo tem uma estrutura essencial e tem fundamentos absolutos, mas que estes são, por princípio, inacessíveis à representação proposicional. Assim, o propósito da filosofia é legítimo e valioso; os meios que ela tradicionalmente julgou apropriados para o cumprimento desse propósito é que são inadequados (SANTOS, 2010, p.110).

Wittgenstein, portanto, reconhece a metafísica como tendência natural do ser humano, mas propõe um abandono dessa tendência. Isto é, ele não propõe uma alteração do método da metafísica, pois ele não quer seguir fazendo metafísica de outro jeito. Sua ideia é propor uma alteração do método da filosofia, que não deve mais ser compreendida como filosofia-metafísica, e sim como uma prática (ou uma atividade) de caráter elucidativo.

Visto isso, é possível notar que a tarefa que Wittgenstein incumbiu à filosofia, de certo modo (e respeitando algumas diferenças), já havia sido tratada por Kant na *Crítica da Razão Pura*, onde ele mostra que é a ciência que constrói conceitos e que a atividade filosófica

procede a partir de tais conceitos. Portanto, o projeto filosófico do *Tractatus* pode ser aproximado do projeto filosófico kantiano, que é recusar o acesso àquilo que está além dos limites do que pode ser conhecido. No entanto, o filósofo prussiano trabalha isso por uma outra perspectiva, a perspectiva epistemológica, pois afirma que os limites são impostos pela própria natureza das faculdades subjetivas do conhecimento, enquanto para Wittgenstein, os limites são impostos pela forma essencial da proposição. Como foi colocado acima, Wittgenstein defende que o papel da filosofia é delimitar o pensável e apontar para os limites do dizível, e isso pode ser feito por meio de uma análise da estrutura lógica da linguagem. No entanto, é provável que Wittgenstein tenha absorvido muitos desses conceitos kantianos através do filósofo alemão Arthur Schopenhauer, autor que ele leu e admirou.

Schopenhauer foi um grande leitor de Kant e se considerava seu discípulo. Mas, apesar de admirar as ideias do filósofo de Königsberg, ele não concordava plenamente com elas e demonstrou isso ao escrever fortes críticas a alguns pensamentos kantianos e, sobretudo, ao pensamento dos idealistas pós Kant (Fichte, Schelling e Hegel). Ele não concordava com o idealismo proposto por estes filósofos e, por conta disso, propôs uma filosofia que empreendia uma espécie de mescla entre realismo e idealismo.

O fio condutor que Schopenhauer toma para realizar sua crítica a Kant e aos pós-kantianos idealistas é a denominada “crítica da abstração”, uma crítica ao predomínio do abstrato (da própria racionalidade enquanto ela é abstraída) sobre o intuitivo. Em sua principal obra, *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer admite uma visão de mundo dúplice, isto é, por um lado, há o mundo visto como representação de um sujeito e, por outro lado, há o mundo que é tomado como um ímpeto cego e sem direção, em outras palavras, que é tomado pela *Vontade*.

De acordo com Maria Lúcia M. Cacciola (1994), essa visão de mundo demonstra a influência do pensamento kantiano na filosofia schopenhaueriana. O próprio Schopenhauer admite, no início de sua obra: “(...) explicitarei que minha filosofia parte da kantiana e, por conseguinte, pressupõe um conhecimento bem fundamentado dela.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 33). Além disso, é possível fazer um paralelo entre suas filosofias e perceber uma aproximação entre os termos utilizados por cada autor. Em outras palavras, Kant enxerga o mundo como “fenômeno” e “coisa em si”, enquanto Schopenhauer o caracteriza como “representação” e “Vontade”.

Como a Vontade é a coisa em si, o conteúdo íntimo, o essencial do mundo, e a vida, o mundo visível, o fenômeno, é seu espelho; segue-se daí que este mundo acompanhará a Vontade tão inseparavelmente quanto a sombra acompanha o corpo. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 358).

Essa duplicidade do mundo corresponde à duplicidade humana, em que por um lado o sujeito é *conhecer* e por outro lado ele é *corpo*. Schopenhauer não acredita em uma dualidade corpo/alma, para ele “indivíduo = conhecimento + corpo”, onde o corpo representa o ímpeto cego e ativo, que é a Vontade (realidade em que o *querer viver* se objetiva), e a representação corresponde à contribuição do sujeito enquanto conhecimento de si.

A Vontade é sem dúvida ativa; porém se trata de uma atividade cega, que até é acompanhada de conhecimento, sem, no entanto, ser conduzida por ele. (...) a representação enquanto motivo não é de modo algum condição necessária e essencial para a atividade da Vontade. (SCHOPENHAUER, 2005, p.174).

Como é possível notar nesta citação, há uma inversão, com relação à filosofia tradicional, no que diz respeito à hierarquia entre Razão e Vontade. Para Schopenhauer, não é a inteligência que produz a Vontade, mas o contrário. Sua crítica ao idealismo refere-se à interpretação que parte da distinção entre sujeito e objeto e analisa o sujeito apenas do ponto de vista do conhecimento, desconsiderando a Vontade. Segundo ele, essa interpretação não pode dar conta do mundo, que também possui esse ímpeto cego, esse *querer viver*. De acordo com essa ideia, ele defende que é a Vontade que possibilita a compreensão do mundo e nos permite dar-lhe um sentido moral.

Outro ponto importante dessa obra que convém destacar é que Schopenhauer apresenta o sujeito como substrato do mundo, ou seja, o sujeito aparece como condição necessária para todo e qualquer fenômeno. Dito de uma maneira mais simples, sujeito e objeto são praticamente duas metades inseparáveis que se limitam reciprocamente (o sujeito acaba onde começa o objeto), o que justifica a caracterização do sujeito como sendo o limite do mundo. Em suas palavras:

Aquele que tudo conhece, mas não é conhecido por ninguém, é o SUJEITO. Este é, por conseguinte, o sustentáculo do mundo, a condição universal e sempre pressuposta de tudo que aparece, de todo objeto, pois tudo que existe, existe para o sujeito. Cada um encontra-se a si mesmo como esse sujeito, todavia somente na medida em que conhece, não na medida em que é objeto do conhecimento (...) que desse ponto de vista, também denominamos representação. Pois o corpo é objeto entre objetos e está submetido à lei deles (...). O sujeito, entretanto, (...) não se encontra nessas formas que antes, já o pressupõe. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 45).

Essa definição schopenhaueriana do sujeito nos permite concluir que, de um lado temos os objetos que são constituídos a partir das noções de espaço, tempo e pelo princípio da causalidade e do outro, temos o sujeito que é a consciência subjetiva do mundo. Portanto, o sujeito é aquele que tudo conhece sem ser ele mesmo conhecido. A metáfora do olho é utilizada para elucidar a posição do sujeito em relação ao mundo. Segundo ela, ao olharmos para algo enxergamos somente as coisas que estão sob o limite de nosso campo visual, porém, não conseguimos enxergar nosso próprio olho, que é o que nos proporciona tal visão. Decorrente disso, por analogia, podemos afirmar que nada no mundo permite inferir que exista um sujeito, apesar de ele ser o responsável pela representação do mundo.

Tal ideia assemelha-se à noção de sujeito apresentada por Wittgenstein no *Tractatus*, porém, sob outra perspectiva, pois para ele o sujeito não pode ser dito, apenas pode ser mostrado. Isto é, assim como a linguagem mostra a composição do mundo, o sujeito (enquanto portador da linguagem) mostra-se a cada figuração feita. Contudo, ele mesmo não pode ser afigurado. Outro estudioso de Wittgenstein que apresenta uma interpretação semelhante é Hans Johann Glock (1998), que afirma:

Wittgenstein parece ter adotado uma versão linguística do idealismo transcendental: o que projeta as sentenças sobre a realidade são atos ostensivos de um eu metafísico. Assim como o olho no caso do campo visual, esse sujeito da representação não faz parte da experiência, não pode ser representado em proposições dotadas de

significado. Assim como as verdades metafísicas, as verdades da ética, da estética e da religião são inefáveis. Os próprios dizeres do *Tractatus* são por fim condenados por seu caráter absurdo. Ao esboçar as pré-condições essenciais para a representação, levam-nos ao ponto de vista logicamente correto, mas, uma vez que é alcançado, é preciso jogar fora a escada pela qual subimos. (GLOCK, 1998, p.27).

De acordo com essa interpretação, a relevância do pensamento de Schopenhauer para o *Tractatus* aparece no âmbito da ética, no qual Wittgenstein irá tratar o sujeito volitivo como o portador do bem e do mal em sentido ético, pois essas características encontram-se no sujeito e não no mundo. Segundo Wittgenstein: “o mundo é independente de minha vontade” (*Tractatus*, 6.373). Ou seja, a vontade altera somente os limites do mundo, que são os limites da linguagem (que, conseqüentemente, são os limites do sujeito).

Se a boa ou má volição altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos: não o que pode ser expresso pela linguagem.

Em suma, o mundo deve então, com isso, tornar-se a rigor um outro mundo. Deve, por assim dizer, minguar ou crescer como um todo.

O mundo do feliz é diferente do mundo do infeliz. (*Tractatus*, 6.43)

Enfim, Wittgenstein absorve alguns desses conceitos schopenhauerianos, mas discorda de Schopenhauer quanto à identificação do conceito de Vontade com a coisa em si kantiana e, decorrente disso, discorda também do conceito de Vontade atribuído a todos os objetos do mundo e que todos os fenômenos são (em sua essência) Vontade.

### **1.03 - As influências de Frege e Russell.**

Antes de discorrer sobre a linguagem proposicional elaborada por Wittgenstein, é importante mencionar esses dois grandes autores que contribuíram de maneira direta para um período fértil da história da reflexão lógica acerca da natureza da proposição e que exerceram grande influência no pensamento de Wittgenstein. Esse período foi



iniciado em 1879 com a publicação da primeira obra do filósofo e matemático alemão Gottlob Frege, intitulado *Conceitografia*. Nessa obra, Frege apresenta uma nova teoria da quantificação e das funções de verdade, denominada “cálculo de predicados”, a qual exercerá grande influência nas obras de Russell e, posteriormente, fornecerá a Wittgenstein o quadro de referência para definir sua estrutura essencial da proposição.

O cálculo de predicados é uma linguagem artificial utilizada para transcrever as formas semânticas de uma sentença para a forma lógica. A forma semântica de uma sentença é o seu significado, é aquilo que o falante capta mecanicamente ou intuitivamente. No sistema formal ao qual Frege se refere, a significação é constituída de modo combinatório, ou seja, para que o cálculo de predicados seja feito, são necessários operadores e conectivos.

Originalmente, Frege estava preocupado com o uso da lógica na fundamentação da matemática, seu intuito era reduzir a aritmética à lógica, de modo a tentar tornar mais precisa a ideia de demonstração matemática. Sua defesa do logicismo dizia respeito à aritmética, ou seja, para mostrar que a aritmética era analítica ele precisava de uma linguagem detalhada (a linguagem da *Conceitografia*) a qual foi crucial para o desenvolvimento da lógica contemporânea. Desse modo, para fazer uso do cálculo de predicados, era preciso antes fazer uma modelagem matemática do domínio de mundo ao qual Frege pretendia aplicar a formalização do conhecimento, pois imprecisões e ambiguidades não poderiam pertencer a esse domínio (onde é feito uso da lógica clássica para raciocinar). Em outras palavras, era preciso uma linguagem que não fosse suscetível a imprecisões, uma notação lógica capaz de evitar as sutilezas da linguagem ordinária, tornando possível expressar conteúdos complexos de maneira objetiva e, com isso, contribuir para a análise filosófica da linguagem:

Se uma das tarefas da filosofia for romper o domínio da palavra sobre o espírito humano, desvendando os enganos que surgem, quase que inevitavelmente, em decorrência de utilizar a linguagem corrente para expressar as relações entre os conceitos, ao liberar o pensamento dos acréscimos indesejáveis a ele associados pela natureza dos meios linguísticos de expressão, então minha conceitografia, desenvolvida, sobretudo, para esses propósitos, poderá ser um

valioso instrumento para os filósofos. (FREGE, 2009, p. 48)

Outra obra de Frege que exerceu grande influência no pensamento wittgensteiniano foi o artigo *Sobre o Sentido e a Referência*, publicado em 1892. Neste artigo, ele faz uma distinção entre o sentido e a referência de uma sentença, alegando que em um discurso significativo podem existir sentenças que possuem sentido independentemente de possuírem valor de verdade (referência), diferentemente de um discurso científico, que exige um sentido e um correspondente referencial.

O autor ressalta o fato de que o conceito de significado inclui essas duas noções distintas. Ele caracteriza o sentido como sendo o caminho que nos leva à referência, ou seja, como o modo de apresentação do objeto designado (no caso de nomes próprios) e a referência, por sua vez, é caracterizada como o valor de verdade de uma sentença. Portanto, diferente de *Conceitografia*, a identidade agora não é mais uma relação entre nomes, nem também uma relação apenas entre objetos, ela passa a ser uma relação entre objetos mediada pelo sentido:

É, pois, plausível pensar que exista, unido a um sinal (nome, combinação de palavras, letras), além daquilo por ele designado, que pode ser chamado de sua referência (*Bedeutung*), ainda o que eu gostaria de chamar de o sentido (*Sinn*) do sinal, onde está contido o modo de apresentação do objeto (FREGE, 2009, p.131).

Para tornar mais clara a sua teoria, ele menciona estes dois exemplos:

1. A estrela da manhã é a estrela da manhã.
2. A estrela da manhã é a estrela da tarde.

Ao analisar o conceito de significado somente pelo ponto de vista da referência, constata-se que a sentença (1) e a sentença (2) são idênticas. Entretanto, apesar de ambas as sentenças se referirem ao mesmo objeto, elas expressam sentidos diferentes. Em outras palavras, podemos representar a sentença (1) pela forma  $a=a$  e a sentença (2) por  $a=b$ . Com isso, é possível notar que a sentença (1) é um exemplo de sentença analítica porque ela afirma que um objeto é igual a ele mesmo, ou seja, é verdadeira em qualquer circunstância (tautologia). Este tipo de sentença foi denominado por Kant como *a priori*, pois sua verdade

independe de nossa experiência e conhecimento sobre o mundo. Já a sentença (2) é um exemplo de sentença sintética, ela pode ou não ser verdadeira, seu valor de verdade depende do mundo em que ela é proferida, ou seja, depende da nossa experiência e conhecimento do mundo.

Se a sentença (2) fosse dita aos gregos, certamente eles responderiam que tal sentença é falsa, porém no decorrer da história, constatou-se que a “estrela da manhã” e a “estrela da tarde” correspondiam na verdade ao mesmo objeto, o planeta Vênus. “A referência de “estrela da tarde” e “estrela da manhã” é a mesma, mas não o sentido” (FREGE, 2009, p.131). Com isso, Frege afirma que aumentamos nosso conhecimento do mundo, porque agora conhecemos dois caminhos distintos para chegarmos ao mesmo objeto, em outras palavras, afirma que uma mesma referência pode ser alcançada por diferentes sentidos e que, quando descobrimos um novo sentido aprendemos algo novo sobre um determinado objeto no mundo.

Outra importante distinção fregeana, e que nos permite entender melhor essa distinção feita entre sentido e referência, foi exposta em seu artigo *Sobre o conceito e o objeto*, onde ele faz uma análise do ponto de vista puramente lógico do termo “conceito”. Segundo o autor, “o conceito é um predicativo” (FREGE, 2009, p. 112). Ele nos permite proferir a respeito do conteúdo de um objeto que ocupa lugar do sujeito em uma sentença, ou seja, refere-se a uma qualidade do sujeito, em seu predicado. Ele é diferente de um nome próprio (que não pode ser usado como predicado gramatical).

Essa referência a um predicado gramatical deve seguir algumas normas, ela não pode ser feita apenas através da designação de nomes próprios ou mesmo nomes de objetos, postos no lugar do predicado. Por exemplo, a sentença “A Estrela d’Alva é Vênus” não constitui um conceito, pois o predicado Vênus refere-se a um objeto singular (a um nome próprio) que por si só não pode significar um conceito, visto que um objeto não atribui nada ao outro se não revelar algo que o qualifique. Além disso, se interpretarmos literalmente essa sentença, percebemos que seu significado é o mesmo que “Vênus é Vênus” (uma tautologia). Já a sentença “A Estrela d’Alva é um planeta” expressa de forma adequada a noção de conceito, pois predica a característica de ‘ser um planeta’ ao nome ‘Estrela d’Alva’. Logo, torna-se notável a diferença entre conceito e objeto, pois o autor descreve os objetos como sendo *nomes próprios* ou também como aquilo que pode ser uma referência ou extensão do sujeito gramatical, ao passo que os conceitos referem-se ao predicado de uma frase.

Para Frege, é característico dos nomes próprios fazerem referência aos objetos reais. No entanto, existem exemplos de nomes próprios que não fazem referência alguma a objetos reais, como “Deus”, “Diabo”, etc. E mesmo sem uma referência que permita afirmar ou negar os conceitos atribuídos a eles, tais nomes podem ser dotados de sentido. Isso é muito característico, por exemplo, na criação de personagens fictícios, ou mesmo de locais e situações descritos em obras literárias. Esses nomes, cujos sentidos são construídos artisticamente, não possuem valor de verdade. Contudo, isto pode ser determinado junto a uma referência (no caso a obra literária). É devido a este motivo, que a análise de sujeito e predicado em uma proposição metafísica não leva a seu valor de verdade, pois seu sentido apenas subsiste, não há uma referência objetiva da qual possamos estimar a verdade ou falsidade de tal proposição.

É possível declarar que para que seja determinado o valor de verdade em sentenças predicativas que constituem um conceito, primeiro é preciso encontrar o objeto que corresponda ao nome próprio (que se encontra no lugar do sujeito gramatical) e depois averiguar se o predicado é verdadeiro ou não em relação a sua referência. Portanto, o significado de um conceito é a compreensão de uma frase que tenha sentido e uma referência da qual possamos retirar algum valor de verdade. Mas é necessário que tal referência seja verificável, ou seja, que exista no mundo real e corresponda ao que se predica para que o conceito significado seja considerado verdadeiro. Pois, como foi mencionado acima, se um objeto não existir de fato, o conceito não pode receber valor algum de verdade.

Proposições como, por exemplo: “Os sacis de duas pernas são mais rápidos que os de uma perna só”, embora sejam entendidas por nós, já que fazem sentido se nos basearmos no folclore brasileiro, não tem qualquer significado, pois faltam referências que confirmem ou neguem a frase. Porém, não podemos tomar como fundamento que as referências sejam formadas exclusivamente por objetos empíricos reais, pois existem casos em nossa linguagem comum que permitem que orações façam referência a pensamentos, intenções, crenças, etc. Por exemplo: a proposição “O bandido mentiu ao dizer que nada sabia” é um caso em que se procede à avaliação de pensamentos, mas não se pode verificar nenhum valor de verdade. Dizemos, portanto, que todos os sentidos expressos nesses tipos de oração abstrata recaem sobre a expressão por inteiro, ou seja, que representam um estado mental cujo valor de verdade não pode ser averiguado na análise das partes

constituintes da frase, pois não há como encontrar uma referência física para um estado mental. Para que haja a mentira, é preciso que o falante afirme como verdade algo que ele acredite ser falso. Por isso, para verificarmos a validade dessa sentença seria preciso identificar na mente do falante algo que indique a sentença do modo que ela foi expressa por completo.

Para isso, podemos tomar como indício o comportamento do falante, mas segundo Frege isso não constitui uma referência (tal como ele a definiu), pois nesse caso as referências são sempre indiretas, logo, não possuem “nomes próprios” que designem objetos como sua extensão, e esta é a razão da ambiguidade que tais afirmações provocam no interlocutor. Portanto, a garantia do valor de verdade de uma sentença não depende da validade do pensamento, nem da intenção de ninguém e sim da existência de referências para nomes. Se nenhum objeto cair sob o conceito, significa então, que seu valor de verdade será falso.

O significado de um conceito depende da possibilidade deste ser expresso em uma frase que tenha um sentido e uma referência, pois só o sentido não é suficiente para que a proposição signifique algo, como foi demonstrado acima; é preciso também que a referência esclareça a verdade ou a falsidade da predicação feita ao objeto. Decorrente disso, a palavra, então, só pode vir a construir um significado no contexto da frase, desde que essa faça sentido por inteiro (apresente sentido e referência).

Uma das características comuns entre Frege e o primeiro Wittgenstein é que ambos apontam para a objetividade do pensamento, não cabendo qualquer tentativa de se pensar em uma perspectiva epistemológica ou mesmo em uma psicologização do sujeito. Para eles, o pensamento é identificado com a linguagem, é algo que se apresenta objetivamente na proposição, de modo que não há pensamento que já não seja mediado linguisticamente.

Mas existem também alguns pontos discordantes entre os dois autores. Um dos pontos em que eles não concordam é que Wittgenstein, ao contrário de Frege, pretende traçar os limites do discurso significativo e todo o restante que não se encaixa no discurso significativo é denominado de pseudoproposição, que são as proposições contrassensuais e as proposições sem sentido.

Outra importante distinção se dá entre os conceitos de sentido e referência, pois, para Frege, os nomes possuem sentido e referência, assim como as proposições também possuem sentido e referência. Já para Wittgenstein, os nomes possuem somente referência e as

proposições possuem somente sentido (podem ser verdadeiras ou falsas) e ele deixa bem claro isso ao escrever o aforismo 3.144, que afirma: “Nomes são como pontos, proposições são como flechas, elas têm sentido”.

Outra grande influência da tradição lógica no pensamento wittgensteiniano foi o filósofo britânico Bertrand Russell, com quem Wittgenstein iniciou seus estudos sobre a reflexão lógica e filosófica no ano de 1911, em Cambridge. Russell, assim como Frege, acredita que as principais tarefas da lógica são a construção de um inventário feito pela relação sistemática das formas proposicionais possíveis e, juntamente com este inventário, o estabelecimento de leis que são relativas às propriedades e às relações formais das proposições.

Ao seguir o sistema lógico de Frege, Russell enumera os símbolos lógicos responsáveis pela constituição do sentido proposicional e formula, juntamente com Whitehead na obra *Principia Mathematica*, a sua tese denominada como “Teoria dos Tipos”. Tal teoria foi desenvolvida para tentar resolver o problema dos paradoxos, que, segundo ele, surgem através das definições impredicativas. Para ele, definições impredicativas surgem quando definimos qualquer coisa violando o princípio do círculo vicioso.

O “princípio do círculo vicioso”, formulado por Russell, parte da definição de que tudo o que envolve uma coleção não pode ser membro dessa coleção. É a partir desse princípio que ele chega ao problema dos paradoxos de classes. Em outras palavras, Russell parte da ideia de que podemos distinguir dois tipos de classes: as classes compostas por classes que são membros de si mesmas, por exemplo, a classe das coisas que podem ser contadas é uma classe que pode, ela mesma, ser contada (a classe dos objetos abstratos é um objeto abstrato); por outro lado, há classes compostas por classes que não são membros de si mesmas, por exemplo, a classe dos filósofos não é ela mesma um filósofo. O paradoxo surge quando formulamos a seguinte questão: Considerando a classe de todas as classes que não são membros de si mesmas, podemos dizer que essa classe é um membro de si mesma? As respostas possíveis para essa questão serão contraditórias, pois se dissermos que é, então não é, e se dissermos que não é, então é.

Antes de prosseguir, é importante destacar que o que Russell entende por “classe”, pode ser denominado como um conjunto de objetos que satisfaz certas funções proposicionais. A descrição de função proposicional que Russell nos apresenta é a seguinte:

Uma função proposicional, de fato, é uma expressão que contém um ou mais constituintes indeterminados, tais que, quando se atribui valores a esses constituintes a expressão se torna uma proposição. Em outras palavras é uma função cujos valores são proposições. (RUSSELL, 1919, p.188).

Isso quer dizer que, por exemplo, a expressão “ $x$  é humano” é uma função proposicional, pois quando atribuirmos um determinado valor a “ $x$ ”, será possível verificar se essa é uma proposição verdadeira ou se é uma proposição falsa. Por exemplo, se “ $x$ ” for substituído por “Russell” (o filósofo britânico), teremos uma proposição cujo valor é verdadeiro, mas se “ $x$ ” for substituído por “Nacho” (o nome do meu cachorro), teremos uma proposição cujo valor é falso. Porém, enquanto “ $x$ ” permanecer indeterminado, a função não é nem verdadeira nem falsa. A função “ $x$  é humano” pode ser simbolizada como  $H(x)$ , onde  $H$  simboliza o predicado “humano” e “ $x$ ” é a variável.

Visto isso, podemos retornar ao problema dos paradoxos. Visando eliminar o problema dos paradoxos, Russell elabora a teoria dos tipos lógicos. Segundo essa teoria, a lógica trata de várias entidades, por exemplo, indivíduos, classes, propriedades, proposições etc. e tais entidades podem ser ordenadas em conjuntos que abrangem duas diferentes hierarquias de tipos: a extensional, por exemplo, “indivíduos”, “classes de indivíduos”, “classes de classes de indivíduos”, etc., e a de funções, por exemplo, “funções predicativas”, “funções de primeira ordem”, etc. Essas hierarquias de tipos, quando dispostas em certa ordem, esboçam uma tentativa de eliminar os conjuntos contraditórios.

Para Russell, a forma lógica de uma proposição é determinada pelos tipos lógicos dos nomes que a constituem e o sentido proposicional é determinado pela maneira com que o significado desses nomes se interligam na proposição. Uma vez estabelecida a significação dos símbolos lógicos e dos nomes é possível formular leis que permitam identificar as proposições logicamente verdadeiras e, com isso, verificar quais inferências são logicamente válidas (ambas as coisas só são possíveis de identificar pela forma lógica das proposições).

O resultado da teoria dos tipos apenas possibilita dizer que a questão acima (se a classe das classes que não são membros de si mesmas é ou não é membro de si mesma) não tem significado, pois não é verdadeira, nem é falsa. Para Wittgenstein, a teoria dos tipos é falha,

pois a tentativa de teorizar sobre os diferentes tipos lógicos ultrapassa os limites do dizível, ou seja, Russell pretende *dizer* aquilo que só é possível ser *mostrado*. Para o autor do *Tractatus*, o que a teoria dos tipos pretendia era encontrar uma justificação para a utilização de signos na sua referência e não há, a rigor, nenhum tipo de ‘justificação’ senão a própria mostrabilidade da linguagem “[...] inspecionamos a ‘Theory of Types’ de Russell: o erro de Russell revela-se no fato de ter precisado falar do significado dos sinais ao estabelecer as regras notacionais.” (*Tractatus*, 3.332).

A articulação dos nomes de uma maneira determinada é o que Frege e Russell chamam de “forma lógica da proposição” e para eles a lógica se faz em torno do conceito de forma. Entretanto, de acordo com a interpretação de Santos (2010, p.44), com o passar do tempo, a noção de sentido proposicional de Russell foi se distanciando da noção de Frege. Após ser influenciado pelo filósofo Alexius Meinong, Russell passou a defender que o sentido de qualquer proposição, tanto verdadeira quanto falsa, é determinado por um complexo constituído pelos significados de suas partes:

Uma proposição, argumentava, é um símbolo articulado, e não uma mera justaposição de palavras; assim, deve possuir um sentido, produto da articulação dos conteúdos de suas partes, sentido que é sua contribuição para a determinação do sentido das proposições mais complexas em que aparece como constituinte. No que importa à lógica, esse sentido é aquilo que, sendo um fato, torna a proposição verdadeira, não o sendo, a torna falsa. Portanto, proposições verdadeiras exprimem complexos objetivos que, dotados da mesma natureza lógica e ontológica dos fatos, não são fatos. Como há rosas brancas e vermelhas, há os complexos objetivos que são fatos e os que não o são. (SANTOS, 2010, p. 46).

É nesse período que Russell publica seu artigo *Da Denotação* e lança sua “teoria das descrições definidas”, onde ele tenta resolver alguns paradoxos que surgem com a identidade, mostrando que a forma lógica de uma proposição não é necessariamente sua forma real. Nesse artigo, Russell expõe alguns pontos das teorias de Frege e Meinong e tenta refutá-las com sua teoria das descrições definidas, alegando não estar satisfeito com as teorias de seus predecessores. Ele defende que



uma frase que contém uma descrição definida, que aparentemente se apresenta na forma sujeito-predicado, é na verdade um trio de proposições generalizantes que são dotadas de significados que ultrapassam os seus referentes e que contribuem para o significado geral da frase:

O curso de minha argumentação será o que segue. Começarei por expor a teoria que pretendo defender, discutirei, a seguir, as teorias de Frege e Meinong, mostrando por que nenhuma delas me satisfaz; darei, então, as razões em favor de minha teoria; e, finalmente, indicarei brevemente as consequências filosóficas de minha teoria.

Minha teoria, exposta brevemente, é a que se segue. Tomo a noção de variável como fundamental; uso “C(x)” para significar uma proposição (mais exatamente, uma função proposicional) na qual x é um constituinte, onde x, a variável, é essencial e totalmente indeterminada. Podemos então, considerar as duas noções “C(x) é sempre verdadeira” e “C(x) é algumas vezes verdadeira” (a segunda pode ser definida por meio da primeira, se a tomamos significando “não é verdade que ‘C(x) é falsa’ é sempre verdadeira”). (RUSSELL, 1974, p.10).

Para um melhor entendimento, tomemos o exemplo:

“O autor de *A Náusea* é francês”.

Este exemplo parece muito simples, apenas uma frase do tipo sujeito-predicado que se refere a um indivíduo (J.P. Sartre) e lhe predica algo (ser francês). No entanto, Russell adverte que o artigo “O” no início da frase assume o papel de um quantificador e que tal frase abrevia três afirmações gerais quantificadas:

- a-) Pelo menos uma pessoa escreveu *A Náusea*.
- b-) No máximo uma pessoa escreveu *A Náusea*.
- c-) Quem escreveu *A Náusea* era francês.

Cada uma dessas três afirmações é intuitivamente necessária para afirmar a verdade da frase acima. Pois, se o autor de *A Náusea* era francês, então ele existiu de fato e o quantificador “O” utilizado no início da frase ressalta que não houve mais de um autor e, por fim, se ele era francês, segue-se que seja quem for que escreveu *A Náusea* também era francês. Assim, analisadas em conjunto, estas três afirmações

parecem ser suficientes para afirmar a verdade da frase “O autor de *A Náusea* era francês”. Contudo, as descrições definidas não se conectam ao mundo apenas pela nomeação direta. Também vale destacar que há uma diferença entre o modo como Russell atribui referentes às descrições definidas e o modo como atribui aos nomes, pois a conexão entre um nome simples e o seu titular é muito mais direta que a conexão entre uma descrição definida e o seu referente semântico.

A consequência mais relevante dessa análise lógica acerca das proposições da forma “o *A* é *B*” é o fato de que em uma proposição deste tipo é atribuída uma forma lógica diferente da forma predicativa que a reveste gramaticalmente. Retornando ao exemplo anterior, as três afirmações gerais quantificadas que afirmam a verdade da frase “O autor de *A Náusea* é francês”, traduzidas logicamente adquirem as seguintes formas: “Existe um *x* tal que *x* escreveu *A Náusea*”; “Para todo *x*, se *x* escreveu *A Náusea*, existe um *y* que também escreveu *A Náusea* então necessariamente  $y=x$ ”; “Se existe um *x* que escreveu *A Náusea* então ele é francês”. Esta transcrição implica que o sentido das proposições constituintes de uma descrição não inclui nada que seja supostamente nomeado pela descrição em si, e que do ponto de vista lógico, a descrição não desempenha o papel de um nome.

É importante ressaltar que há uma diferença entre a visão de identidade de Wittgenstein e a de Russell. Para Wittgenstein, a identidade é apenas mais um recurso da representação e não um problema a ser resolvido. Seu foco principal não é criar uma linguagem logicamente perfeita, onde todos os problemas envolvendo a identidade sejam extintos, mas sim mostrar que a linguagem precisa apenas de um simbolismo correto e um uso adequado.

Posteriormente, em seus escritos *Sobre a Natureza da Verdade*, Russell pretendeu solucionar a questão da unidade do sentido proposicional, onde lançou sua primeira versão da teoria do juízo como relação múltipla. Essa teoria é baseada em proposições denominadas “não-moleculares”, que são aquelas que combinam nomes, propriedades e relações. Quando essas proposições representam atos, elas só ganham sentido se aplicadas a um contexto, ou seja, os significados de suas partes devem se articular de um modo que construam uma relação entre um ato de juízo exteriorizado e o sujeito que profere o juízo. Por exemplo, na proposição “Capitu ama Escobar”, os significados de suas partes devem se articular de algum modo para que ela seja considerada verdadeira, caso contrário ela será falsa.

O modo que Russell apresenta como solução é o de representar o momento em que, em um ato de juízo, “Capitu – a relação de amor – Escobar” se articulam entre si em uma relação múltipla. Porém, a simplicidade dessa solução não condiz com a complexidade do problema, o que gerou o “Problema da Direção”. Pois, afirmar que as condições de verdade da proposição “Capitu ama Escobar” dependem da articulação entre “Capitu – a relação de amor – Escobar” não implica em afirmar que o mesmo complexo que define essas condições de verdade possa ser aplicado na proposição “Escobar ama Capitu”, visto que a articulação “Escobar – relação de amor – Capitu” possui um sentido diferente. Em outras palavras, para se compreender uma proposição relacional, tomando como exemplo a proposição citada acima, que é apresentada na forma  $aRb$ , deve-se, além de estar familiarizado com cada referência das partes da proposição  $a$ ,  $R$  e  $b$ , também distinguir da forma  $bRa$ , ou seja, a forma lógica também deve ser familiar para se compreender a proposição. Russell publicou diferentes remodelações desta teoria, visando solucionar este problema, mas nenhuma delas foi bem sucedida, e o motivo, segundo Wittgenstein, seria o vício original da própria teoria:

Concluída uma parte substancial do livro, Russell submete-a à apreciação do discípulo. A resposta é lacônica e incisiva: os vícios da teoria do juízo como relação múltipla são insanáveis, porque essenciais. Mesmo confessando não compreender o sentido preciso das objeções à teoria que fundam o veredito, Russell declara-se “paralisado”. “Sinto nos ossos que ele deve ter razão, e que vii algo que me escapou”, escreve a uma amiga em maio de 1913. O manuscrito é posto de lado e o livro permanece para sempre inacabado. Wittgenstein assume definitivamente a condução do enredo. (SANTOS, 2010, p. 53).

A posição de Wittgenstein é a de que esse empirismo de Russell é insustentável e de que essa não é uma tarefa da filosofia. Para o autor do *Tractatus*, não podemos concluir em hipótese alguma a existência de objetos simples partindo da existência dos próprios objetos simples, mas podemos concluí-lo ao partirmos de uma análise desenvolvida ao longo de um processo que nos leva a eles. É neste momento, portanto, que entra em cena Wittgenstein, o qual, apesar de ter tido grande influência

destes dois autores não fez de sua teoria proposicional uma extensão do pensamento deles.

## 1.1 – A LINGUAGEM PROPOSICIONAL E OS LIMITES DO DIZÍVEL.

### 1.1.1 - A ontologia do *Tractatus*.

Retomando alguns pontos mencionados no início deste capítulo, o *Tractatus* é uma obra que descreve a natureza das sentenças e seus critérios de significatividade. Nela Wittgenstein apresenta uma concepção lógica da linguagem que visa estabelecer os seus limites e seu sentido proposicional ao apontar para o que poderá ser dito e o que poderá apenas ser mostrado. Dito de outra maneira, seu trabalho nessa obra é uma reflexão sobre o alcance representativo da linguagem, cuja finalidade é medir o grau de legitimidade das pretensões filosóficas com o auxílio de padrões fornecidos pela análise da estrutura lógica da linguagem.

Com o intuito de fundamentar sua concepção lógica de linguagem, Wittgenstein desenvolve uma ontologia logo nos primeiros parágrafos de seu livro, em que mostrará que o mundo possui a estrutura necessária para fazer sentido à linguagem. Vale ressaltar que, devido ao fato de se tratar de uma investigação filosófica cuja base é a linguagem e a forma como ela pode representar a realidade, é que se faz necessário descrever a estrutura do mundo para que, a partir dessa estrutura, seja possível estabelecer limites acerca do que podemos dizer significativamente a respeito dele.

Wittgenstein afirma que a forma fixa do mundo (sua substância) é composta pelos objetos e que estes devem ser simples, caso contrário não poderíamos garantir uma figuração verdadeira ou falsa do mundo, “os objetos constituem a substância do mundo. Por isso, não podem ser compostos” (*Tractatus*, 2.021). Entretanto, o objeto tractatiano não deve ser compreendido estritamente em sentido empírico, pois trata-se também de uma categoria lógica. Isto é, os objetos representam o fundamento que fornece as condições de possibilidade para se estruturar a realidade. Eles só fazem sentido quando combinados com outros objetos e, neste ponto, a ontologia tractatiana difere da tradição filosófica, pois, para Wittgenstein, o mundo não é constituído pela totalidade dos objetos, mas pela totalidade dos fatos (que é o conjunto

de estados de coisas, que representa a ligação entre os objetos). Glock explica essa característica dos objetos da seguinte maneira:

Os objetos não possuem apenas propriedades externas (referentes a estarem realmente combinados com outros objetos em fatos), mas também propriedades internas, a capacidade de se combinarem com outros objetos em estados de coisas possíveis. Todo objeto contém, em sua natureza, todas as suas possibilidades de ligação com outros objetos. Isso significa que a totalidade dos objetos, dada juntamente com a totalidade de estados de coisas existentes (= mundo), determina a totalidade de estados de coisas possíveis (= realidade). Com efeito, se um objeto *a* é dado, *todos* os objetos são dados. Pois a natureza de *a* determinará, para todos os outros objetos, se podem ou não combinar-se com *a*. (GLOCK, 1998, p. 160).

Quando trabalhamos no âmbito das proposições, o objeto é substituído pelo nome, que tem como principal característica ser simples, isto é, não pode ser decomposto, “o nome substitui, na proposição, o objeto” (*Tractatus*, 3.22). Esse é um ponto importante, pois se não houvesse uma substância, para uma proposição ter ou não sentido dependeria de ser ou não verdadeira outra proposição subsequente e assim por diante infinitamente. Dito de outro modo, a análise lógica da proposição exige que esta tenha como parte constituinte de sua composição os nomes simples, justamente pelo fato de que quando houver o processo de decomposição não caímos em um regresso ao infinito. Nas palavras do autor:

Se o mundo não tivesse substância, ter ou não sentido uma proposição dependeria de ser ou não verdadeira outra proposição. (*Tractatus*, 2.0211). Seria então impossível traçar uma figuração do mundo (verdadeira ou falsa). (*Tractatus*, 2.0212). Essa forma fixa consiste precisamente nos objetos. (*Tractatus*, 2.023).

Para Wittgenstein, o mundo é determinado pela totalidade dos fatos existentes num espaço lógico possível (que ele chama de ‘o caso’). Para compreender essa ideia é preciso antes esclarecer conceitos como:

“estado de coisas”, “fatos”, “espaço lógico” e “caso”. Segundo Wittgenstein, não há sentido em pensarmos em uma coisa isolada no mundo, sem a possibilidade de ligação com outras coisas, pois algo só ganha sentido quando é correlacionado com outras coisas ou objetos: “é essencial para a coisa poder ser parte constituinte de um estado de coisas” (*Tractatus*, 2.011). Sendo assim, a configuração ordenada de objetos é o que constitui um “estado de coisas” e que proporciona sentido aos objetos: “no estado de coisas os objetos se concatenam, como elos de uma corrente” (*Tractatus*, 2.03). Por exemplo, a palavra *cabeça* pronunciada isoladamente não possui um sentido propriamente dito, apenas significado, mas a frase *o paciente está com um ferimento na cabeça* é dotada de sentido, pois representa um estado de coisas possível. Quando há a verificação e confirma-se a existência de uma combinação de objetos, considera-se um estado de coisas como verdadeiro, caso contrário, quando não há confirmação da existência de uma combinação de objetos, considera-se um estado de coisas falso.

Toda a relação efetiva entre estados de coisas é o que Wittgenstein chama de “fato”, para ele “a estrutura do fato consiste nas estruturas dos estados de coisas” (*Tractatus*, 2.034). E, neste sentido, ele afirma que o mundo não se constitui pelas coisas em si, mas pela relação entre elas, em suas palavras: “o mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas” (*Tractatus*, 1.1). No *Dicionário Wittgenstein*, Glock faz uma distinção entre “estados de coisas” e “fatos”:

Um fato é a existência de um conjunto de estados de coisas ( $S_1...S_n$ ); um estado de coisas é uma combinação (concatenação/arranjo) possível de objetos correspondente a uma proposição elementar; uma situação é um arranjo possível correspondente a uma proposição molecular. (GLOCK, 1998, p. 159).

É possível compreender, então, que os objetos são a substância do mundo (sua condição de possibilidade), mas no que diz respeito à significação, as unidades mínimas de sentido são os estados de coisas, que representam a concatenação de objetos. Da mesma forma, as unidades mínimas de sentido nas proposições são as proposições elementares e não os nomes. Por sua vez, os fatos, por se tratarem de um conjunto de estados de coisas, são mais complexos do que os estados de coisas.

Para compreender melhor o aforismo 1.1, e ajudar a formular a ideia de como a realidade é fundamentada, é necessário também esclarecer a relação entre espaço lógico e fatos. Segundo Wittgenstein, no mundo não existe relação necessária, tudo o que ocorre na realidade é contingente. Por exemplo, ao analisar as seguintes afirmações: “*a* é alto” e “*b* é baixo” e supor que essas duas proposições representem estados de coisas no mundo, percebe-se que os atributos ligados a “*a*” e a “*b*” são acidentais, pois poderíamos facilmente pensar a possibilidade de “*a*” ser baixo e “*b*” ser alto. Isso mostra a complexidade dos estados de coisas, pois sempre é possível imaginá-los em combinações que seriam diferentes daquelas que nos são apresentadas. Porém, como o próprio Wittgenstein afirma: “Na lógica, nada é casual: se a coisa pode aparecer no estado de coisas, a possibilidade do estado de coisas já deve estar prejudgada na coisa” (*Tractatus*, 2.012). É como se ‘*a coisa*’ possuísse todas as possibilidades (dadas pelo espaço lógico de combinações) compatíveis a ela. Nesse caso, é como se “*a*” possuísse inúmeras propriedades como altura, cor, peso, etc., quantas lhe fossem compatíveis, e se “*a*” possui a propriedade de ser alto, também possui a possibilidade de ser baixo. Portanto, existe um contexto de estados de coisas determinado pelo espaço lógico no qual “*a*” e “*b*” se encaixam.

Outra afirmação de Wittgenstein é a seguinte: “Algo pode ser o caso ou não ser o caso e tudo o mais permanecer na mesma.” (*Tractatus*, 1.21). Isso significa que o mundo é contingente, nele tudo pode ser de outro modo. Cabe ressaltar que, saber quais estados de coisas são efetivos, e quais não são, não é algo que a lógica possa responder, pois ela não trata da contingência. A lógica pretende saber quais estados de coisas são possíveis. Que a coisa “*a*” seja alta é uma questão de fato, mas que “*a*” possa ser alto ou baixo é uma questão de possibilidade lógica. Logo, dizer que “o mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas”, significa levar em conta todas as possibilidades combinatórias das coisas:

Pareceria igualmente um acidente se, a uma coisa que pudesse existir por si, se ajustasse ulteriormente uma situação.

Se uma coisa pode ocorrer num estado de coisas, então esta possibilidade tem que existir nela.

(O que é lógico não pode ser apenas possível. A lógica trata de cada possibilidade e todas as possibilidades são os seus fatos).

Assim como nós não podemos pensar objetos espaciais fora do espaço e objetos temporais fora

do tempo, assim também não podemos pensar em nenhum objeto fora da possibilidade da sua conexão com outros. (*Tractatus*, 2.0121).

A totalidade da existência e da não existência de estados de coisas é o que caracteriza a realidade, isto é, que determina a totalidade dos fatos (o caso). Em suas palavras: “a existência e inexistência de estados de coisas é a realidade. (À existência de estados de coisas, chamamos também um fato positivo; à inexistência, um fato negativo.)” (*Tractatus*, 2.06). Nesse sentido, a estrutura do mundo implica a estrutura da realidade e, para Wittgenstein: “a realidade total é o mundo” (*Tractatus*, 2.063). Além disso, ele afirma que há uma conexão entre a lógica e os fatos e que apesar da lógica não determinar o que é o caso é possível constatar que são os fatos, inseridos num espaço lógico, que constituem o mundo.

Pears (1973, p.86) afirma que Wittgenstein estabelece uma relação entre a investigação dos fundamentos da lógica e a fixação do limite da linguagem. Para Wittgenstein, a lógica abrange tudo que é *a priori* (que antecipa a experiência), pois a experiência somente nos proporciona o mundo dos fatos, que flutua num espaço de possibilidades (espaço lógico). Sendo assim, quando a lógica revela a estrutura do discurso factual ela revela também a estrutura da realidade que o discurso reflete.

Retomando o que foi mencionado acima, os objetos são a forma fixa do mundo e contêm a possibilidade de todas as situações. Eles são representados na linguagem conforme lhes são mostradas as possibilidades lógicas de combinação. A conexão entre linguagem e realidade é devida à nomeação dos objetos simples nas proposições elementares e serão estas conexões que determinarão as proposições com sentido. Isso significa que, nas proposições sobre o mundo, é a relação “nome-objeto” que possibilita a utilização de um critério de verificação em que as descrições poderão funcionar como uma figuração da realidade.

A linguagem e o mundo possuem uma estrutura lógica comum. A verdade de uma proposição é determinada por sua correspondência com a realidade e, conseqüentemente, sua falsidade é determinada pela falta dessa correspondência. Portanto, é a possibilidade de que as coisas representadas na proposição estejam dispostas da mesma maneira na realidade que estabelece o sentido de uma figuração proposicional, e os limites de sentido expressos na linguagem são os limites dos arranjos possíveis das coisas, ou seja, as proposições representam as



possibilidades de existência, ou não, de estados de coisas. Além disso, o sentido de uma proposição elementar é determinado pela comparação com a realidade e não pelo cálculo de possíveis combinações de valores de verdade, como é o caso nas proposições compostas. Isso se dá pelo simples fato de que não podemos decompor a proposição elementar em outras proposições.

De acordo com a interpretação de Dall’Agnol (2005, p.35), para o autor do *Tractatus* é impossível inferir logicamente uma proposição elementar de outra proposição elementar sem que haja qualquer outra pressuposição (entendendo, nesse caso, a proposição elementar como uma combinação de nomes que tem como característica o fato de uma proposição elementar não poder contradizer outra proposição elementar, dado que elas não possuem conectivos lógicos). Em suas palavras: “as proposições elementares são um requisito lógico da análise da linguagem e não um critério epistemológico. Além disso, nós não partimos do simples. Partimos de proposições compostas e procuramos determinar-lhes o sentido.” (DALL’AGNOL, 2005, p.36).

Segundo Pears, Wittgenstein não deu nenhum exemplo de proposições elementares, pois alegava que nenhum filósofo (incluindo ele mesmo) havia “conseguido descer às componentes últimas das proposições factuais” (PEARS, 1973, p.61). Wittgenstein apenas descreve as proposições elementares como sendo uma classe das proposições factuais que são logicamente independentes entre si. Isso significa que a verdade ou a falsidade de uma proposição elementar não implica a verdade ou falsidade de qualquer outra proposição elementar. Pears utiliza a metáfora da bolha para descrever o alcance representativo da linguagem desenvolvido no *Tractatus*. Para ele, a primeira providência de Wittgenstein na demarcação do sistema do discurso factual foi fixar um limite interior (centro da bolha), um ponto de origem a partir do qual ele chegaria até o limite do sistema (a máxima expansão que a bolha poderia suportar) e a segunda providência é o cálculo desse limite exterior. Através desse método, ele alega que “a conclusão de Wittgenstein é a de que todas as proposições factuais são funções de verdade de proposições elementares” (PEARS, 1973, p.73).

### **1.1.2 - A bipolaridade da proposição.**

Uma série de textos e notas, datados de 1913 a 1916, constata que as preocupações lógico-filosóficas de Wittgenstein eram, nessa época, semelhantes às de Russell e Frege, isto é, suas preocupações diziam respeito à caracterização dos fundamentos da

lógica de modo a elucidar a natureza do sentido proposicional. Contudo, Wittgenstein afirma que Russell falhou na tentativa de esclarecer o conceito de *forma lógica*, conceito este que o autor do *Tractatus* afirma ser necessário para chegar ao seu propósito.

Embora Wittgenstein não mencione ter lido Aristóteles, o conceito lógico de proposição trabalhado no *Tractatus* provém das teses aristotélicas expostas no tratado *Da interpretação*, obra na qual o filósofo estagirita apresenta a tese da bipolaridade da proposição e, também, a tese que afirma que os valores de verdade de uma proposição não molecular são definidos pela existência ou inexistência de uma concatenação dos significados dos nomes pertencentes a ela. Cabe destacar que bipolaridade é a ideia de que uma proposição é ou verdadeira ou falsa e que não há outra opção de valor de verdade.

O cerne da tese da bipolaridade se dá pelo princípio da independência do sentido proposicional correspondente a um valor de verdade efetivo. Em outras palavras, a tese da bipolaridade baseia-se no fato de que a verdade de uma proposição não pode residir entre as condições de sua significatividade. De acordo com Santos (2010, p.55), o que Wittgenstein faz em sua obra é partir do argumento central da teoria russelliana das descrições e explorar ao máximo o princípio da independência do sentido de modo a criar uma versão mais forte dessa tese. Sua versão do princípio exclui a possibilidade de, dada uma proposição dotada de sentido, poder ser o caso de ela não ser verdadeira nem falsa.

Qualquer que seja a totalidade dos fatos existentes, o que uma proposição enuncia ou pertence a essa totalidade ou não pertence, não há terceira possibilidade. Se uma proposição diz algo, ela o diz em quaisquer circunstâncias concebíveis; se uma proposição tem sentido, devem estar completa e incondicionalmente determinadas suas condições de verdade. Um sentido proposicional indeterminado não é um sentido proposicional. Esse é o postulado da determinação do sentido a que Wittgenstein se refere no *Tractatus*. (SANTOS, 2010, p. 56).

A bipolaridade é uma propriedade essencial da proposição com sentido. Ou seja, é ela que, de certo modo, caracteriza o sentido de uma proposição, pois, se uma proposição tem sentido, então se pressupõe que

ela seja ou determinadamente verdadeira ou determinadamente falsa (lembrando que a verdade ou a falsidade de uma proposição elementar é determinada por sua comparação com a realidade). Wittgenstein descreve essa característica da bipolaridade da seguinte maneira em seu *Diário Filosófico*: “para entender uma proposição  $p$  não basta saber que  $p$  implica ‘ $p$  é verdadeira’, devemos também saber que  $\sim p$  implica ‘ $p$  é falsa’. Isso mostra a bipolaridade da proposição” (Wittgenstein 1984a, p. 94). Portanto, compreender o sentido de uma proposição é saber o que seria o caso se ela fosse verdadeira e o que não seria o caso se ela fosse falsa. Porém, não é preciso saber se uma proposição é de fato verdadeira ou falsa para compreendê-la, o que significa que o sentido de uma proposição é independente de seu valor de verdade.

Tais afirmações, à primeira vista, parecem contraditórias, pois se primeiro é afirmado que é a bipolaridade que caracteriza o sentido da proposição e em seguida afirma-se que não é preciso saber se de fato uma proposição é verdadeira ou falsa para compreender seu sentido, então qual afirmação está correta? Fazendo uma análise mais detalhada dessas afirmações, veremos que uma não implica o contrário da outra, ou seja, é correto afirmar que é a bipolaridade que caracteriza o sentido da proposição, pois precisamos saber o que seria o caso se ela fosse verdadeira e o que não seria o caso se ela fosse falsa, figurando-a com a realidade para compreendermos o seu sentido. Entretanto, a segunda afirmação não contradiz a primeira, ela também é correta, pois afirmar que o sentido da proposição é independente de seu valor de verdade não significa dizer que é independente da bipolaridade, pois a bipolaridade implica uma característica (ter ou não sentido) e o valor de verdade implica uma condição (ser ou não verdadeira).

Compreendendo isso, podemos dizer que o princípio da independência do sentido nos permite afirmar que toda proposição enuncia a possibilidade de uma realização que é independente de qualquer pressuposto factual. Em outras palavras, enuncia uma possibilidade que se encontra num *espaço lógico* de possibilidades. A existência desse espaço lógico, entretanto, é independente de qualquer fato que possa ser descrito por uma proposição, o que significa que ele não pode ser representado proposicionalmente. Toda proposição com sentido abrange uma região no espaço lógico onde sua verdade ou falsidade dependerá da possibilidade de realização ou não de seus enunciados:

A proposição determina um lugar no espaço lógico. A existência desse lugar lógico é

assegurada tão somente pela existência das partes constituintes, pela existência da proposição com sentido. (*Tractatus*, 3.4).

Embora a proposição possa determinar apenas um lugar no espaço lógico, por meio dela já deve ser dado todo o espaço lógico.

(Caso contrário, por meio da negação da soma lógica, do produto lógico, etc. seriam introduzidas em coordenação – sempre novos elementos).

(A armação lógica à volta da figuração determina o espaço lógico. A proposição alcança todo o espaço lógico). (*Tractatus*, 3.42).

Explicando de maneira sucinta, o que Wittgenstein pretende sinalizar nesse trecho é que a proposição pode determinar apenas um lugar do espaço lógico, porém, todo o espaço lógico já deve ser dado por meio dela (isto é, todas as possibilidades de construção de outras proposições). Portanto, o espaço lógico pode ser descrito como sendo a totalidade das possibilidades de construção das proposições.

### 1.1.3 – O conceito de Figuração.

Continuando a exposição da concepção tractatiana de linguagem chegamos ao conceito de figuração. O conceito de figuração aplica-se diretamente às proposições elementares e, por extensão, às proposições moleculares mais complexas. Ele é introduzido no *Tractatus* com o intuito de esclarecer as dificuldades encontradas na noção de forma lógica. Para melhor desenvolver essa ideia, Wittgenstein descreve as propriedades essenciais necessárias para que uma proposição possa representar algo no mundo, ou seja, ele reformula a tese da bipolaridade e da independência do sentido proposicional. Nesse sentido, ele procura reforçar essa sua ideia ao afirmar que uma proposição é uma figuração da realidade (constituída apenas pela configuração dos objetos) e que a verdade de uma proposição complexa depende da verdade de suas proposições elementares a qual, por sua vez, é decidida pela comparação com a realidade. Em suas palavras: “Figuramos os fatos”. (*Tractatus*, 2.1), “A figuração é um modelo da realidade”. (*Tractatus*, 2.12).

Há um paralelo entre o mundo dos fatos existentes e as estruturas da linguagem. Nesse caso, para uma proposição ser uma figuração da realidade ela deve conter tantos elementos a serem

distinguidos quanto os existentes no estado de coisas por ela afigurado. Dito de outra maneira, sendo a figuração um modelo da realidade, deve haver uma correspondência entre a figuração do mundo na linguagem e o próprio mundo afigurado para que possamos fazer a figuração dos fatos. Para melhor entender esse conceito, tomemos o seguinte exemplo (que será apresentado somente para fins de ilustração):

“Santa Catarina está situada entre o Rio Grande do Sul e o Paraná”.

Com essa afirmação, é possível compreender que o estado de Santa Catarina está localizado geograficamente (tomando como referência o território brasileiro apenas) entre os estados do Rio Grande do Sul e do Paraná. Pois bem, se a figuração é caracterizada pela representação de um objeto devido ao fato de ter algo em comum com ele, então, se pegarmos o mapa do Brasil para conferirmos a região sul, veremos que a disposição dos estados no mapa bate com a descrição da frase acima; sendo assim, ela é uma figuração.

O que há em comum entre os elementos da figuração (a afirmação acima) e a realidade (a disposição geográfica real dos estados) é o que Wittgenstein chama de *forma de figuração*. Segundo ele, a figuração vai até a realidade, o que significa que essa “forma de figuração” ressalta a possibilidade de que as coisas no mundo estejam umas para as outras, tal como os elementos da própria figuração. Em suas palavras,

Que os elementos da figuração estejam uns para os outros de uma determinada maneira representa que as coisas assim estão umas para as outras.

Essa vinculação dos elementos da figuração chama-se sua estrutura; a possibilidade desta, sua forma de figuração. (*Tractatus*, 2.15).

Portanto, de acordo com esse exemplo, a afirmação citada acima é verdadeira, pois o fato que ela representa realmente existe. Porém, eu posso trocar os nomes mencionados nessa afirmação, ou apenas invertê-los, de modo a escrever “o Paraná está situado entre Santa Catarina e Rio Grande do Sul”, e com isso compreender o que ela representa do mesmo modo que compreendi a outra afirmação, mas o que torna essa segunda afirmação (figuração) incorreta é o fato de ela não corresponder (afigurar) à realidade (fato afigurado).

Para que seja uma figuração, deve haver algo em comum entre ela e a realidade, que é a forma de figuração. Segundo Wittgenstein: “A

figuração pode afigurar toda a realidade cuja forma ela tenha” (*Tractatus*, 2.171). Essa forma que possibilita à figuração afigurar a realidade, correta ou falsamente, e que apresenta algo comum entre elas é denominada *forma lógica da proposição*, ou *forma da realidade*. É, portanto, a identidade entre a forma lógica e a forma do afigurado (estado de coisas) que possibilita a bipolaridade da proposição. “O que a figuração representa é o seu sentido” (*Tractatus*, 2.221), ou seja, basta realizar uma comparação entre a figuração e a realidade, se elas concordarem então a figuração é verdadeira, se discordarem é falsa.

Para Wittgenstein: “A figuração lógica dos fatos é o pensamento” (*Tractatus*, 3) e “O pensamento é a proposição com sentido” (*Tractatus*, 4). Isso nos leva a entender que a proposição é uma figuração da realidade e que sabemos qual é a situação representada pela figuração se entendemos o que a proposição quer dizer. Podemos compreender melhor essa ideia nos seguintes parágrafos:

À primeira vista, a proposição – como vem impressa no papel, por exemplo – não parece ser uma figuração da realidade de que trata. Mas tampouco a escrita musical parece ser, à primeira vista, uma figuração da música; ou nossa escrita fonética (alfabética), uma figuração de nossa linguagem falada.

E, no entanto, essas notações revelam-se figurações, no próprio sentido usual da palavra, do que representam. (*Tractatus*, 4.011).

O disco gramofônico, a ideia musical, a escrita musical, as ondas sonoras, todos mantêm entre si a mesma relação interna afiguradora que existe entre a linguagem e o mundo. A construção lógica é comum a todos [...]. (*Tractatus*, 4.014)

Em outras palavras, todas as formas de figuração (espacial, temporal, predicativa, relacional, etc.) serão sempre figurações lógicas. Isto é, elas são produzidas pelo pensamento e qualquer que seja a sua forma, esta espelhará uma propriedade do mundo. Logo, se a forma de afiguração é a forma lógica, então toda figuração é também uma figuração lógica (pode afigurar o mundo). Mas apesar de uma sentença poder afigurar a realidade, ela não é capaz de fazê-lo no que respeita à sua própria forma de representação, ou seja, ela não pode afigurar sua própria forma de afiguração, pode apenas exibi-la. Apresentados esses pontos é possível prosseguir ao próximo passo a ser trabalhado no

*Tractatus*, que é a conclusão de que a linguagem é composta por aquilo que pode ser *dito* e aquilo que não pode ser dito, apenas *mostrado*.

#### 1.1.4 – As proposições com sentido.

Retomando rapidamente o que foi dito no último tópico. Para Wittgenstein, a figuração lógica dos fatos é o pensamento e é a totalidade dos pensamentos (verdadeiros ou falsos) que nos proporciona uma figuração do mundo. Segundo o autor do *Tractatus*, aquilo que é pensável também é possível. Em outras palavras, não se pode representar na linguagem algo que contradiga as leis da lógica, não podemos pensar algo que seja ilógico. Podemos verificar essa ideia no seguinte parágrafo: “Podemos muito bem representar espacialmente um estado de coisas que vá contra as leis da física, mas não que vá contra as leis da geometria” (*Tractatus*, 3.0321).

Isso significa que, para Wittgenstein, nós não conseguimos exprimir os nossos pensamentos se não for por meio da linguagem e é a proposição que faz essa ponte, a qual nos possibilita projetar nossos pensamentos ao mundo por meio dos sinais proposicionais. Segundo ele: “O que não podemos pensar, não podemos pensar; portanto, tampouco podemos *dizer* o que não podemos pensar” (*Tractatus*, 5.61). Em outras palavras, a proposição traduz nossos pensamentos<sup>5</sup>, logo, ela deve ser articulada. Ela não pode ser apenas uma mistura de palavras, pois ela exprime de maneira específica o que queremos dizer. No entanto, cabe destacar que a ela pertence somente a possibilidade do que queremos projetar, não a própria coisa projetada, ou seja, a proposição contém a possibilidade de exprimir seu sentido e não o sentido em si, ela contém a forma de seu conteúdo. Para Wittgenstein, “Não é o sinal complexo ‘*aRb*’ que diz que *a* mantém a relação *R* com *b*, mas é o fato de *a* manter uma certa relação com *b* que diz ‘*aRb*’”. (*Tractatus*, 3.1432).

Os objetos do pensamento podem corresponder aos elementos do sinal proposicional. Esses elementos empregados na proposição são os “sinais simples” ou os “nomes”. Como foi visto no início, os objetos são a forma fixa do mundo e são substituídos na proposição pelos nomes. Logo, os nomes também são fixos, não podem mais ser desmembrados por meio de definições e é por isso que são chamados de

---

<sup>5</sup> Cabe destacar que os estudos de Wittgenstein são exclusivamente sobre a linguagem e não sobre os processos de pensar. Esse estudo ele deixa para a psicologia.

‘sinais primitivos’. A proposição é uma combinação de signos simples. Ela faz a concatenação dos nomes como elos de uma corrente.

Para Wittgenstein, as definições são as regras que possibilitam a tradução de uma linguagem para a outra e são essas regras que nos mostram o que todas as linguagens possuem em comum. Já os nomes, que são sinais primitivos, não possuem sentido, somente referência, e seus significados são adquiridos pelo contexto da proposição ou podem também ser dados por meio de elucidações. Além disso, os valores de verdade das proposições nos são dados pela comparação com a realidade. O nome mostra, na proposição, o objeto que ele representa.

Um nome toma o lugar de uma coisa, um outro de outra coisa, e estão ligados entre si, e assim o todo representa – como um quadro vivo – o estado de coisas. (*Tractatus*,4.0311)

De acordo com Wittgenstein, o nome é um signo cujo significado é decorrente do objeto que ele nomeia e, por sua vez, a proposição é uma combinação ordenada de nomes. O sentido da proposição é determinado por sua bipolaridade e pela figuração da realidade (se os objetos nomeados estão combinados na realidade do mesmo modo como os nomes estão combinados na proposição). Apesar de uma proposição ser uma combinação ordenada de nomes, a maneira pela qual ela se torna significativa não é a mesma pela qual os nomes ganham seus significados. A diferença se apresenta ao observarmos que quando um nome não representa um objeto ele passa a ser apenas um signo desprovido de significado, porém, se uma proposição não representa um fato, ela não deixa de ser significativa, ela passa a ser considerada falsa, mas mesmo assim ainda possui um sentido. Isso explica bem a tese da bipolaridade e o princípio de independência do sentido, pois demonstra que a proposição é capaz de preservar seu sentido independente das circunstâncias ligadas à existência ou inexistência dos fatos descritos.

De acordo com Wittgenstein: “a possibilidade da proposição repousa sobre o princípio da substituição de objetos por sinais” (*Tractatus*, 4.0312). Esse aforismo do *Tractatus* serve como exemplo para retomar a ideia de que a possibilidade da estrutura da proposição depende do modo de combinação efetivo dos nomes na figuração, contanto que este modo seja semelhante à combinação dos objetos nos estados de coisas, pois, somente assim, é possível afirmar que a proposição figura a realidade. Entretanto, apesar da necessidade de os



nomes que compõem as proposições terem que estar para os objetos por eles representados, tal relação entre os objetos e os signos proposicionais não é simétrica, ou seja, somente o nome está pelo objeto e não o contrário<sup>6</sup>.

As proposições possuem algo em comum umas com as outras e o que proporciona essa possibilidade é o que Wittgenstein denomina como “expressão”. A expressão é representada por uma variável que se chama “variável proposicional”, cujo significado é adquirido somente no contexto da proposição. Ela torna notável uma forma e também um conteúdo, sendo, desse modo, crucial para estabelecer o sentido da proposição. As variáveis da proposição podem assumir valores e esses valores são fixados. A fixação é uma descrição das proposições e ela trata de símbolos, não de significados.

Wittgenstein atenta para o fato de que nós convencionamos arbitrariamente as variáveis da proposição e concebemos significados às partes constituintes dela, porém, mesmo se tentarmos transformar em variáveis todos os sinais aos quais concebemos significados, ainda assim haverá uma classe cujos valores não dependerão de qualquer tipo de convenção, dependerão apenas da natureza da proposição. Segundo o próprio autor, a concepção de proposição pensada por ele no *Tractatus* segue, em parte, as teorias de Frege e Russell, pois “[...] elas funcionam como função das expressões nelas contidas” (*Tractatus*, 3.318).

Wittgenstein também aponta para o fato de que em nossa linguagem corrente encontramos casos em que uma mesma palavra designa símbolos diferentes, por exemplo, a palavra “é” que pode aparecer em uma proposição como um sinal de igualdade, como um indicativo de adjetivo ou um sinal de existência, dentre outros empregos. Ele exemplifica isso no aforismo 3.323, onde escreve: “[...] Na proposição “Rosa é rosa” – onde a primeira palavra é um nome de pessoa, a última é um adjetivo – essas palavras não têm simplesmente significados diferentes, mas são símbolos diferentes”. Esse exemplo nos ajuda a perceber como é que surge grande parte das confusões mais fundamentais da filosofia.

A solução para evitar tais equívocos (citada no início deste capítulo) é a utilização de uma notação que exclua essas ambiguidades responsáveis pelas confusões conceituais<sup>7</sup>. É neste ponto que

---

<sup>6</sup> É por este motivo que Wittgenstein afirma que os nomes devem possuir uma referência.

<sup>7</sup> A própria distinção entre dizer e mostrar pode ser notada como um pano de fundo para resolução dessas confusões.

Wittgenstein adota a ideografia de Frege e Russel, porém aponta para a falha deles, alegando que tal notação não conseguiu excluir todas as ambiguidades, todos os erros. Ele afirma que, ao formular a “Teoria dos Tipos”, Russell fundamentou as regras dessa teoria baseando-se na ideia de que uma proposição poderia enunciar algo sobre ela mesma, ou seja, de que o significado de um sinal poderia desempenhar um papel específico na proposição. Portanto, o erro da teoria dos tipos consiste em utilizar o significado dos sinais para estabelecer as regras notacionais. Segundo Wittgenstein:

Na sintaxe lógica, o significado de um sinal nunca pode desempenhar papel algum; ela deve poder estabelecer-se sem que se fale do significado de qualquer sinal, ela pode pressupor apenas a descrição das expressões. (*Tractatus*, 3.33)  
 Nenhuma proposição pode enunciar algo sobre si mesma, pois o sinal proposicional não pode estar contido em si mesmo (isso é toda a “Theory of types”). (*Tractatus*, 3.332)

Do mesmo modo que uma proposição não pode enunciar algo sobre si mesma, uma função também não pode ser seu próprio argumento, ou seja, as regras da sintaxe lógica devem ser autoevidentes. Uma proposição pode representar toda a realidade, porém, ela não consegue representar aquilo que existe de comum entre ela e a realidade, que é a forma lógica. Só podemos representar a forma lógica se estivermos fora da lógica, ou seja, fora do mundo (o que não é possível).

A proposição representa uma situação, isto é, ela representa a existência e a inexistência dos estados de coisas; descreve um estado de coisas quando comparada com a realidade. Para comunicar uma determinada situação, a proposição deve ser essencialmente vinculada a ela. Tal vínculo, denominamos figuração lógica da situação. É importante lembrar que, como foi visto no tópico acima sobre a bipolaridade, não é a afirmação ou a negação que confere sentido à proposição, “[...] toda proposição já deve ter um sentido” (*Tractatus*, 4.064) e nós a podemos entender sem que saibamos o seu valor de verdade.

A partir dessas observações, é possível apontar algumas condições que possibilitam a construção de proposições que dizem algo com sentido e, conseqüentemente, mostrar os limites do dizível. A primeira condição, discutida nos parágrafos acima, é que os nomes

simples devem ter referência e devem ser organizados proposicionalmente. E a segunda condição, abordada nos tópicos sobre a bipolaridade e sobre a figuração, é a de que a forma da combinação dos nomes deve ser idêntica à forma da realidade para que, partindo desse ponto, seja possível atribuir um valor de verdade às proposições. Portanto, caso a linguagem não obedeça a tais condições, pode-se afirmar que ela não respeita as condições do sentido e, portanto, não faz parte do domínio do que pode ser dito. Esse assunto terá continuidade na próxima seção, onde serão detalhadas as diferenças entre proposição e pseudoproposição para que se possa, a partir dessa distinção, compreender bem quais são os limites do dizível.

### **1.1.5 – As pseudoproposições.**

Retomando alguns pontos citados, pode-se afirmar que Wittgenstein concorda com Frege e Russell quanto à tese de que a proposição deve ser entendida como um complexo que é formado por elementos mais simples. Porém, o problema que se coloca diante dessa tese é explicar como a significação da proposição se determina a partir da significação de seus constituintes. O diferencial de Wittgenstein em relação a esses dois autores é que ele atribui um novo tratamento às proposições. Wittgenstein desenvolve ao longo do *Tractatus* as condições de possibilidade sob as quais as proposições terão sentido, que são de grande importância para entendermos a distinção entre proposições e pseudoproposições. Tais condições estão descritas nos tópicos acima, mas, para uma exposição mais resumida e didática, vale conferir a descrição apontada por Dall’Agnol sobre as condições de possibilidade de sentido proposicional:

I-) Nomenclatura ou princípios da substituição objetos/nomes: (TLP, 4.0312); II-) Concatenação dos nomes (nomes “lado a lado” não fazem sentido algum, é preciso organizá-los de maneira proposicional) (TLP, 3.14); III-) Forma lógica é idêntica à forma da realidade (TLP, 2.18); IV-) A verdade de uma proposição complexa depende da verdade das proposições elementares (tabelas de verdade na lógica) (TLP, 5). (DALL’AGNOL, 2011, p.27).

É preciso ter em mente que, para Wittgenstein, o valor de verdade de uma proposição complexa depende da combinatória do valor de verdade de proposições mais simples, ou seja, depende do cálculo de suas possíveis combinações (assim como é feito em uma tabela de verdade). Já os valores de verdade das proposições elementares são adquiridos pela comparação com a realidade. E é importante ressaltar que as proposições elementares são necessárias (em sentido lógico), pois funcionam como argumentos de verdade das proposições mais complexas.

Existem duas situações em que essas condições não são respeitadas e que os limites das funções de verdade são extrapolados. Um desses casos é a tautologia, cujo resultado da combinatória será sempre verdadeiro, ou seja, ela é verdadeira para todas as possibilidades de verdade das proposições elementares. E o outro caso é a contradição, cujo resultado da combinatória será sempre falso para todas as possibilidades de verdade. As tautologias e as contradições não são bipolares, elas sempre serão verdadeiras (no primeiro caso) e falsas (no segundo caso), portanto, elas não possuem sentido, mas mesmo assim nos mostram algo.

Ao afirmar que tanto a tautologia quanto a contradição são carentes de sentido (pois não são bipolares), pode-se também afirmar, conseqüentemente, que elas também não são uma figuração, visto que elas não representam nenhum estado de coisas. Por exemplo, a frase “chove ou não chove hoje” é uma tautologia e nada diz, apenas permite concluir que qualquer que seja o estado do mundo, ela será sempre verdadeira. Logo, o que podemos constatar a seu respeito é que ela nos permite perceber todos os possíveis estados de coisas. Nesse sentido, podemos considerá-la como sendo um espelho da realidade <sup>8</sup>:

Tautologia e contradição não são figurações da realidade. Não representam nenhuma situação possível. Pois aquela admite toda situação possível, esta não admite nenhuma.

---

<sup>8</sup> Ao dizer que podemos considerar a tautologia um espelho da realidade, refiro-me ao fato de que ela nos permite enxergar (nos mostra) quais são as situações possíveis em determinada situação, ou seja, ela pode “refletir” todos os possíveis estados de coisas, pois ela não mantém uma relação representativa com a realidade. Diferente de uma proposição figurativa, por exemplo, que “reflete” apenas um estado de coisas.

Na tautologia, as condições de concordância com o mundo – as relações representativas – cancelam-se mutuamente, de modo que ela não mantém nenhuma relação representativa com a realidade. (*Tractatus*, 4.462).

O que Wittgenstein afirma, então, é que a tautologia nada diz, apenas mostra algo. E o que ela mostra, de fato, são as propriedades da linguagem e algo a respeito da forma do mundo, ou seja, ela mostra os limites da linguagem que, por sua vez, são os limites do mundo. A tautologia e a contradição são apenas dois exemplos de proposições que são carentes de sentido e que, por sua vez, pertencem a um conjunto maior, o qual Wittgenstein qualifica como pseudoproposições. As pseudoproposições, ao contrário das proposições com sentido, são todas as sentenças que não podem ser ou verdadeiras ou falsas. Existem ao menos dois<sup>9</sup> tipos diferentes de pseudoproposições: *os contrassensos* (*unsinnig*), que tentam dizer aquilo que só é possível mostrar, por exemplo, as afirmações filosóficas, e as *proposições sem sentido* (*sinnlos*), que são os exemplos citados acima, as tautologias e as contradições.

O que o autor do *Tractatus* pretende dizer ao afirmar que grande parte das questões filosóficas fundamentais são destituídas de sentido, é que elas são contrassensos, ou seja, elas ultrapassam o limite do dizível ao tentar dizer aquilo que só pode ser mostrado. Em suas palavras:

A maioria das proposições e questões que se formularam sobre temas filosóficos não são falsas, mas contrassensos. Por isso, não podemos de modo algum responder a questões dessa espécie, mas apenas estabelecer seu caráter de contrassenso. A maioria das questões e proposições dos filósofos provém de não entendermos a lógica de nossa linguagem. (São da mesma espécie que a questão de saber se o bem é mais ou menos idêntico ao belo). E não é de admirar que os problemas mais profundos *não* sejam propriamente problemas. (*Tractatus*, 4.003)

---

<sup>9</sup> Ou mais tipos: os puros absurdos não se enquadram nos contrassensos nem nas tautologias.

É por isso que grande parte das questões acerca dos problemas filosóficos sequer pode ser caracterizada como problema, mas sim como pseudoproblema, pois não pode ser respondida, apenas reconhecida como contrassenso. O que Wittgenstein pretende esclarecer ao afirmar isso é que quando perguntamos por algo no intuito de obter uma resposta concreta, que nos traga uma certeza, devemos ter em mente que para que tal pergunta seja formulada é necessário que ela tenha uma resposta e só encontramos tal resposta se o algo que estivermos nos perguntando puder ser dito. Nunca encontraremos esse tipo de resposta nas coisas que só podem ser mostradas, tomando como exemplo a citação acima, nunca saberemos responder com certeza “se o bem é mais ou menos idêntico ao belo”.

Após compreender esse conceito de que as proposições com sentido nos dizem algo e as pseudoproposições nos mostram algo, é possível resumir as principais relações entre dizer e mostrar nos seguintes pontos: 1-) toda proposição que diz, ao mesmo tempo, mostra; 2-) há pseudoproposições que nada dizem, mas mostram algo; 3-) a tentativa de dizer aquilo que somente pode ser mostrado produz contrassensos; 4-) pode-se apenas mostrar aquilo que é “indizível”. Por conseguinte, podemos dizer que as pseudoproposições nada dizem, mas devido ao uso que é feito dos signos, elas sempre mostram algo, e aquilo que mostram é necessário. É importante compreender esse ponto, pois assim podemos esclarecer o que ocorre com as pseudoproposições éticas, cujo resultado gera um discurso de contrassenso:

Desse modo, quando utilizo o conceito de mostrar, apresento as condições da dizibilidade que são, por sua vez, indizíveis. Entretanto, o uso mostra o que é indizível. “O que não vem expresso nos sinais, seu emprego mostra, o que os sinais escondem, seu emprego manifesta.” (3.262). O uso de um signo exhibe o que é indizível. E atenção: o uso é ação. E isto é algo importante para a Ética: as ações mostram. (DALL’AGNOL, 2005, p. 54).

Com essa distinção entre proposições e pseudoproposições, isto é, entre aquilo que pode ser dito e o que pode apenas ser mostrado, o autor do *Tractatus* tenta apontar para os limites da ciência (que abrange a totalidade das proposições com sentido) e salvaguardar certos

domínios que transcendem os limites do dizível, como, por exemplo, a estética e a ética, visto a importância que ele concebe a elas ao afirmar que não podem ser expressas ou julgadas por valores de verdade. Portanto, elas são salvaguardadas da restrição de sentido para que possam expressar-se sem comprometimento ou pretensão de verdade<sup>10</sup> proposicional. David Pears também é partidário dessa interpretação. Segundo ele:

Recusando-se a situar as verdades da religião e da moralidade no interior do discurso factual, não as estava rejeitando, mas, ao contrário, tentava preservá-las. São elas desprovidas de sentido porque lhes falta sentido factual. Todavia, acentuar esse ponto a respeito delas não equivale a condená-las como ininteligíveis. É, em verdade, dar o primeiro passo na direção de seu entendimento. (PEARS, 1973, p.59/60).

Outro ponto para o qual Pears chama a atenção é que Wittgenstein em momento algum julgou que uma investigação filosófica da linguagem fosse capaz de conduzir a uma conclusão no campo da ética. Além disso, para o autor do *Tractatus* não era possível tratar juízos de valor como se fossem proposições factuais ou mesmo como tautologias. É por esse motivo que Wittgenstein concede um tratamento transcendental à ética, situando-a “fora do mundo” (*Tractatus*, 6.41).

Como pudemos notar, Wittgenstein tenta demonstrar que a metafísica e a ética são destituídas de sentido quando são expressas por meio de “proposições”. Porém, é preciso atentar para o significado de duas expressões citadas acima: “transcendental” e “fora do mundo”, pois elas nos conduzem facilmente a interpretações que não condizem com a proposta de Wittgenstein. Digo isso, pois, dependendo do sentido em que interpretarmos esses termos, podemos cair em teorias metafísicas e, como sabemos, Wittgenstein não quer produzir metafísica. É verdade que o autor do *Tractatus* diz que a ética é “transcendental”, mas não é porque ela está “fora do mundo” em sentido literal – de certo modo, podemos afirmar isso, mas é preciso explicitar em que sentido para evitar possíveis equívocos.

---

<sup>10</sup> Isso não significa que não haja alguma “verdade” na ética. De certo modo, há uma “verdade” na vivência moral, mas que nada tem a ver com a verdade proposicional.

Em outros termos, se o mundo é a totalidade dos fatos, o “fora” aqui não é algo transcendente no sentido extra mundano, devemos entender o “fora” como relativo ao sujeito. Para Wittgenstein, o sujeito volitivo é o limite do mundo e, ao mesmo tempo, é o portador da ética, o que significa que a ética está no limite do mundo (não fora do mundo em sentido literal). Não há nada fora do mundo; para Wittgenstein, são os limites do mundo que coincidem com o sujeito volitivo. Sujeito esse, que é condição da linguagem, pois é ele quem dá referencialidade aos nomes, quem produz proposições elementares que concatenam os nomes, quem aplica as operações de verdade, etc. Portanto, a ética é “transcendental” no sentido de Kant, pois ela é condição de possibilidade (entendendo por “transcendental” aquilo que é relativo ao sujeito).<sup>11</sup>

Essas observações são muito importantes para demonstrar que as ideias apontadas por Wittgenstein no *Tractatus* não dizem respeito apenas à noção de que é através da análise lógica das proposições que podemos entender o modo como as regras da linguagem refletem a estrutura da realidade (e de como ela, a realidade, pode ser descrita pelas proposições das ciências naturais, ou seja, pelas proposições com sentido). Como será mostrado na próxima seção, Wittgenstein também concede grande importância à ética e a seus desdobramentos.

## 1.2 - A ÉTICA NO *TRACTATUS*.

### 1.2.1 – A ética não pode ser dita, só pode ser mostrada.

Retomando brevemente o que foi exposto nos últimos tópicos, a crítica da linguagem elaborada no *Tractatus* visa traçar uma fronteira entre as proposições com sentido (aquilo que pode ser dito) e as pseudoproposições (aquilo que pode apenas ser mostrado). Utilizando a analogia da bolha feita por Pears (1973, p.69/70), podemos afirmar que dentro da bolha encontra-se tudo aquilo que pertence ao campo da experiência possível, isto é, as proposições das ciências naturais e, por outro lado, fora da bolha encontramos todos os domínios que transcendem os limites do dizível, ou seja, encontramos o místico, a ética, a estética, a filosofia, a religião, etc.

---

<sup>11</sup> A ética é transcendental no *Tractatus* porque ela é relativa ao sujeito volitivo, logo, como veremos adiante, é a Vontade boa ou má do sujeito que muda o mundo, quando o sujeito continua afirmando sua Vontade ou negando-a.



O domínio daquilo que se pode falar significativamente é restrito e abrange apenas as proposições das ciências naturais. Já o domínio daquilo que ultrapassa os limites do sentido é amplo e, para Wittgenstein, essa é a parte que mais importa na vida: “Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sequer sido tocados. [...]” (*Tractatus* 6.52). Isso nos remete à ideia de que, enquanto as ciências se ocupam da construção de figurações do mundo que podem ser verdadeiras ou falsas, a moralidade ocupa-se do sentido do mundo, sentido esse que se encontra no sujeito volitivo.

De acordo com Glock (1998, p. 29), o *Tractatus* chamou a atenção do Círculo de Viena, um grupo de filósofos de orientação científicista e com uma forte inclinação antimetafísica, que, devido a seus interesses filosóficos, acabaram apresentando uma interpretação parcial e equivocada da obra de Wittgenstein.

A ideia de que os dizeres metafísicos não passavam de pseudoproposições agradou-lhes por conta do fervor antimetafísico que lhes era peculiar, e eles descartaram a sugestão de que haja verdades metafísicas inefáveis. A restrição da filosofia à análise da linguagem, destacando-se aqui as proposições da ciência, foi subordinada à convicção científicista de que a ciência é a única fonte de conhecimento e compreensão, uma visão que repugnava Wittgenstein. (GLOCK, 1998, p.29).

É importante esclarecer isso, pois devido ao fato de que a maior parte do *Tractatus* se ocupa em mostrar, através da lógica proposicional, quais são as condições necessárias para expressarmos proposições com sentido, muitos leitores acreditaram que essa era uma obra que tratava exclusivamente de lógica, ou mesmo que Wittgenstein tinha uma predileção pelas ciências naturais. Em decorrência disso, acabou-se acreditando que por dedicar apenas poucos parágrafos no fim de sua obra a temas como o místico e a ética, Wittgenstein concedia-lhes importância secundária.<sup>12</sup> Entretanto, logo no prefácio do *Tractatus* Wittgenstein afirma:

---

<sup>12</sup> Grande parte dessa fama (do *Tractatus* ser uma obra que trata apenas de lógica) se deve à Bertrand Russell, que ao escrever o prefácio do *Tractatus* acabou priorizando as linhas do seu atomismo lógico, contribuindo assim para a

O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor – não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos: a fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado). (WITTGENSTEIN, 2010, p.131).

Ao realizar uma leitura mais atenta da obra, é possível compreender que há aí justamente o contrário daquela suposta hipótese inicial, ou seja, a maior preocupação do autor do *Tractatus* não é com a lógica proposicional e sim com a ética. E é através de uma carta que Wittgenstein escreveu a Ludwig Von Ficker, datada de Outubro de 1919, que se tornou explícito que a abordagem principal do *Tractatus* é ética, como podemos conferir no trecho a seguir:

*O ponto central do livro é ético. Em certa ocasião quis incluir no prefácio uma frase que, de fato, não se encontra nele, mas que transcreverei para que você encontre a chave da obra. O que quis escrever era isso: meu trabalho consta de duas partes, a exposta nele e mais tudo o que não escrevi. E esta segunda parte é precisamente a mais importante. Meu livro traça os limites da esfera do ético, por assim dizer, desde dentro e estou convencido de que esta é a ÚNICA maneira rigorosa de traçar esses limites. (apud DALL’AGNOL, 2011, p. 26).*

Isso nos leva a perceber que se e a ética está em primeiro plano na redação do *Tractatus*, então a lógica deve ser entendida como um recurso técnico que Wittgenstein utilizou para atingir seu objetivo. Em outras palavras, Wittgenstein dedicou a maior parte de seu livro à análise lógica da linguagem justamente pelo fato de que este é o domínio do qual podemos falar com sentido e que a ética, por ser transcendental, não se deixa exprimir por proposições factuais: “É claro que a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental.[...]”

---

interpretação logicista da obra e, além disso, como já foi mencionada no texto, ela se deve também aos pensadores do Círculo de Viena, que adotaram e difundiram essa interpretação de acordo com suas convicções filosóficas.

(*Tractatus*, 6.421). Além de Dall’Agnol, outro adepto dessa interpretação (de que o ponto principal do *Tractatus* é ético) é João Santos Cardoso, que afirma:

Apesar das aparências que o fazem passar por um livro de lógica, são as preocupações éticas que predominam no *Tractatus* e constituem o seu sentido mais profundo. Eis porque não há uma dicotomia no *Tractatus* entre ética e linguagem, mas uma grande unidade que é estabelecida através da famosa distinção entre *dizer* e *mostrar*. (CARDOSO, 2005, p. 128/129).

Para Cardoso (2005, p.129), quando Wittgenstein estabelece a distinção entre dizer e mostrar o que ele pretende é delimitar o campo das ciências naturais ao domínio do discurso factual e, ao fazer isso, seu intuito é impedi-las de ultrapassar os limites do sentido. Como foi mencionado acima, os valores éticos não se encontram na esfera do dizível, ou seja, não podem ser representados pelos fatos contingentes do mundo. Do mesmo modo, os juízos morais<sup>13</sup> não podem ser ditos, podem apenas mostrar o que deve ou não ser feito. É essa esfera “indizível” que constitui essa segunda parte do *Tractatus*, a qual Wittgenstein menciona na carta a Von Ficker. Portanto, o sentido ético do *Tractatus* pode ser entendido pela separação entre ciência e moral, que é feita com a intenção de reservar o domínio dos valores éticos e protegê-los do cientificismo que pretende abarcar todos os domínios, isto é, que tenta, inadvertidamente, tratar de coisas que estão fora de seu alcance.

Isso significa que Wittgenstein é contra o cientificismo que tenta englobar tudo e que, por exemplo, tenta tratar a ética como uma ciência. É importante destacar esse ponto, pois é através dele que podemos afirmar que, para Wittgenstein, a ética não deve ser entendida como uma doutrina moral normativa que visa estabelecer regras e condutas específicas que devem ser seguidas.

---

<sup>13</sup> Gostaria de destacar que ao usar o termo ‘pseudoproposição ética’ me refiro àquilo que é uma pseudoproposição segundo os termos do *Tractatus*. E ao utilizar ‘juízos morais’ me refiro a tudo aquilo que eu posso *falar*, no sentido da distinção feita por Dall’Agnol” entre *dizer* e *falar*, ou seja, o *falar* é quando se pretende expressar algo sem que sejam cumpridas as condições do sentido proposicional – essa distinção será explicitada logo adiante.

A interpretação dos estudiosos<sup>14</sup> de Wittgenstein acerca desse tema nos permite um melhor entendimento sobre a relação da ética com a distinção entre dizer e mostrar, que é fundamental para se entender que, em se tratando de ética, as proposições normativas nada podem *dizer*; já os juízos morais podem *mostrar* o que deve ou não ser feito. Além disso, também facilita a compreensão de que Wittgenstein é contra a ideia de que o mundo é limitado aos fatos e que é por esse motivo que a ética não pode ser uma ciência, pois a ciência somente descreve os fatos. Portanto, sob o ponto de vista ético, termos como “bom” e “mau” ou “bem” e “mal” não podem ser representados figurativamente no mundo, o que remete à conclusão de que no *Tractatus* não cabe a pergunta sobre a verdade ou a falsidade de uma regra moral, pois as regras morais (se as houver) não são bipolares.

Para Wittgenstein, o sujeito volitivo é o portador do ético, ou seja, termos éticos como “bom” e “mal” estão no sujeito e não no mundo. Em suas palavras, “o mundo é independente de minha vontade” (*Tractatus*, 6.373), o que significa que não há conexão entre os fatos do mundo e a nossa vontade (entendendo vontade enquanto “representação” do sujeito na esfera dos valores éticos). Segundo Wittgenstein, “ainda que tudo que desejássemos acontecesse, isso seria, por assim dizer, apenas uma graça do destino, pois não há nenhum vínculo lógico entre vontade e mundo que o garantisse [...]”. (*Tractatus*, 6.374).

É importante destacar que o termo ‘volitivo’ é empregado no sentido de se referir à vontade enquanto portadora do bem e do mal em sentido ético e não no sentido de se referir à vontade empírica, cujo interesse é puramente psicológico: “Da vontade enquanto portadora do que é ético, não se pode falar. Da vontade enquanto fenômeno interessa apenas à psicologia”. (*Tractatus*, 6.423). Relembrando o que foi apresentado no início do capítulo, Wittgenstein utiliza uma metáfora de Schopenhauer para descrever a relação entre o sujeito metafísico e o mundo dos fatos, afirmando que o sujeito é aquele que tudo conhece, sem ele mesmo ser conhecido, isto é, podemos afirmar que nada no mundo permite inferir que exista um sujeito, apesar deste ser o responsável pela representação do mundo.

Onde no mundo se há de notar um sujeito metafísico?

---

<sup>14</sup> Como, por exemplo, Pears (1973), Marion (2012), Dall’Agnol (2005) e Cardoso (2005).

Você diz que tudo se passa aqui como no caso do olho e do campo visual. Mas o olho você realmente não vê.

E nada no campo visual permite concluir que é visto a partir de um olho. (*Tractatus*, 5.633).

Para compreender melhor essa ideia do sujeito volitivo enquanto portador dos juízos morais é preciso antes destacar quais são os limites do mundo. Segundo Wittgenstein: “O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo” (*Tractatus*, 5.632), além disso, ele também afirma que “os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo” (*Tractatus*, 5.6) e também que se “a realidade empírica é limitada pela totalidade dos objetos. O limite volta a evidenciar-se na totalidade das proposições elementares” (*Tractatus*, 5.5561). Finalmente, Wittgenstein também alega que o conjunto dos fatos que existem também é um limite do mundo.

Essas são as definições de limite de mundo que se encontram no *Tractatus*. Uma vez estabelecidos esses limites, pode-se afirmar que a vontade deve somente adequar-se ao mundo, sem contudo pertencer a ele. Isto é, os fatos se apresentam para um sujeito volitivo e este, por sua vez, ao querer afirmar sua vontade, deseja que alguns fatos aconteçam e que outros não aconteçam, e essa preferência dada a alguns fatos e não a outros gera uma hierarquia entre eles. Contudo, isso ocorre devido a uma incompreensão da independência da vontade em relação ao mundo.

A realidade empírica é limitada pela totalidade dos objetos. O limite volta a evidenciar-se na totalidade das proposições elementares.

As hierarquias são, e devem ser, independentes da realidade. (*Tractatus*, 5.5561).

Sob o ponto de vista ético, porém, isso é um equívoco, pois todos os fatos possuem o mesmo valor, ou seja, nenhum. Portanto, quando Wittgenstein afirma no aforismo 6.43 que: “Se a boa ou má volição altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos: não o que pode ser expresso pela linguagem [...]”, ele quer reforçar a ideia de que a vontade modifica a si própria quando se adequa ao mundo e este, por sua vez, é modificado por ela quando todos os fatos são colocados numa mesma dimensão, ou seja, quando a vontade deixa de querer influenciar os fatos. O sujeito volitivo não pode alterar os fatos do mundo, pode alterar apenas os seus limites, o que significa que ele pode apenas mudar sua própria atitude diante do mundo e,

segundo Wittgenstein, quando isso ocorre o mundo se torna diferente: “[...] o mundo deve então, com isso, tornar-se a rigor um outro mundo. Deve, por assim dizer, minguar ou crescer como um todo. O mundo do feliz é diferente do mundo do infeliz” (*Tractatus*, 6.43). Dall’Agnol apresenta a seguinte interpretação para esse trecho:

O mundo cresce quando o sujeito volitivo continua desejando que certos fatos aconteçam e outros não. Desse modo, o sujeito volitivo atribui, equivocadamente, valor aos fatos. O mundo decresce quando, ao contrário, o sujeito volitivo, aceitando a facticidade, deixa todos os fatos de lado, isto é, não lhes atribui nenhum valor. Qualquer coisa que possa acontecer no domínio factual não possui relevância para a Ética. Dito de outro modo: o mundo cresce quando o sujeito problematiza o sentido do mundo, quando teme a morte, quando tem esperança que algo aconteça, etc.: o mundo decresce quando todas estas questões factuais são deixadas de lado e a vida é vivida *sub specie aeterni*. (DALL’AGNOL, 2005, p.129).

A expressão “a vida vivida *sub specie aeterni*” significa viver sem problematizar a razão de nossa existência, ou seja, viver aceitando a facticidade do mundo. Segundo Wittgenstein: “A intuição do mundo *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade – limitada” (*Tractatus*, 6.45). E isso, transcrito em outras palavras, significa o mesmo que afirmar que podemos dizer somente aquilo que pode ser dito e podemos mostrar somente aquilo que pode ser mostrado. Portanto, a solução para que possamos enxergar além dos limites do discurso factual seria *olhar* o mundo dos fatos na sua totalidade e, desse modo, alcançar um sentimento ético do mundo (que seria senti-lo como totalidade limitada, ou seja, contemplá-lo *sub specie aeterni*). Finalmente, quando se atinge esse ponto nos deparamos com o silêncio místico, pois o inefável de modo algum poderia receber uma formulação significativa (semelhante a que é dada a uma proposição com sentido, por exemplo).

Novamente, os valores de verdade só podem ser constatados nas proposições que respeitam todas as quatro condições de sentido que foram citadas no tópico 1.1.5. Logo, as pseudoproposições da ética não possuem valores de verdade. Neste sentido, o valor ético se encontra fora do mundo, pois, reafirmando o que foi colocado na seção sobre a

ontologia do *Tractatus*, no mundo não existe relação necessária, tudo que ocorre na realidade é contingente, ou seja, tudo no mundo pode ser de outro modo. Portanto, se quisermos encontrar algum valor ético, esse deve situar-se fora do mundo. Wittgenstein afirma isso no seguinte aforismo:

O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há nele valor – e se houvesse, não teria valor.

Se há um valor que tenha valor, deve estar fora de todo acontecer e ser-assim. Pois todo acontecer e ser-assim é casual.

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

Deve estar fora do mundo. (*Tractatus*, 6.41).

Para complementar o que foi exposto sobre a ética até agora, gostaria de acrescentar que após compreender como funciona a distinção entre dizer e mostrar (e também qual é o seu propósito dentro do *Tractatus*) é possível apontar outra importante distinção criada por Dall’Agnol (2005, p.70), que é a distinção entre *dizer* e *falar*. Seguindo as especificações de Wittgenstein, o *dizer* ocorre quando se expressa algo cumprindo todas as condições do sentido proposicional. O diferencial nessa proposta é a implantação de um novo termo, o *falar*, que é quando se pretende expressar algo sem que sejam cumpridas as condições do sentido proposicional. Portanto, a proposta dessa nova distinção, pensada juntamente com a diferença entre proposições e pseudoproposições, não é apenas entender o porquê não é possível *dizer* o que não pode ser dito, mas, em contrapartida, explicar que é possível *falar* sobre aquilo que não pode ser dito. Em outras palavras, é tornar evidente que não nos é negada a possibilidade de *falar* sobre questões metafísicas ou éticas por exemplo. O que é negado é a tentativa de *dizer* tais questões, ou seja, de tentar atribuir sentido proposicional a elas ao pretender afirmá-las como verdadeiras ou falsas (tratá-las como proposições factuais).

### 1.2.2 – “Conclusão” do *Tractatus* e seu sentido ético.

Retomando algumas ideias abordadas no início, sobre a concepção de filosofia no *Tractatus*, lembramos que, para Wittgenstein, a filosofia não é uma teoria e nem ao menos deve ser tratada como uma construtora de teorias, pois teorias são constituídas por proposições

genuínas e são legítimas apenas para a ciência. Para ele, a filosofia é uma atividade de caráter elucidativo, cujo papel fundamental é apontar para os limites da linguagem (esclarecendo a distinção entre dizer e mostrar e “mostrando” quando algum limite da linguagem é excedido). Portanto, se entendermos o *Tractatus* como uma obra filosófica, entenderemos também que ele não ambiciona a formulação de doutrinas, muito menos a construção de teorias, ou seja, ele visa apenas elucidar os limites do dizível por meio de proposições esclarecedoras, de modo a evitar, assim, as confusões conceituais. Esse fato remete à conclusão de que sua obra é constituída por proposições que são consideradas contrassensos, justamente pelo fato de tentarem dizer aquilo que se mostra e de apenas ambicionarem a elucidação de nossa compreensão em relação aos pseudoproblemas filosóficos e aos limites da linguagem.

Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contrassensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela). Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente. (*Tractatus*, 6.54).

Em outras palavras, ao traçar os limites do dizível e estabelecer a distinção entre dizer e mostrar, Wittgenstein pretende nos mostrar/dizer que grande parte dos problemas fundamentais da filosofia são, na verdade, pseudoproblemas e que a razão pela qual criamos tais problemas é que a nossa tendência natural é correr contra os limites da linguagem. Cabe aqui, recorrer à sua *Conferência sobre Ética*, texto em que Wittgenstein apresenta de maneira brilhante a sua conclusão a respeito da nossa tentativa fracassada (e recorrente) de tentarmos dizer algo sobre a ética.

Em outras palavras, vejo agora que as expressões carentes de sentido não careciam de sentido por não ter ainda encontrado as expressões corretas, mas sua falta de sentido constituía sua própria essência. Isto porque a única coisa que eu pretendia com elas era, precisamente, *ir além do mundo*, o que é o mesmo que ir além da linguagem significativa. Toda minha tendência – e creio que a de todos aqueles que tentaram alguma vez escrever ou falar de Ética ou Religião – é



correr contra os limites da linguagem. Esta corrida contra as paredes de nossa gaiola é perfeita e absolutamente desesperançada. A Ética, na medida em que brota do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, sobre o bem absoluto, o absolutamente valioso, não pode ser uma ciência. O que ela diz nada acrescenta, em nenhum sentido, ao nosso conhecimento, mas é um testemunho de uma tendência do espírito humano que eu pessoalmente não posso senão respeitar profundamente e que por nada neste mundo ridicularizaria. (WITTGENSTEIN, 2005, p. 224).

Logo, a tarefa que Wittgenstein propõe à filosofia no *Tractatus* é a de mostrar que quando formulamos essas questões éticas ou metafísicas ultrapassamos o limite do dizível, ou seja, não estamos concebendo sentido algum a elas. Por exemplo, a questão ética referente ao sentido do mundo pode ser facilmente resolvida se tivermos a clareza de perceber que não se trata de um problema real. Essa questão pode ser dissolvida, por exemplo, se aceitarmos a facticidade do mundo e passarmos a contemplá-lo *sub specie aeterni*, ou seja, como totalidade limitada. Usando as palavras do próprio autor: “Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema” (*Tractatus*, 6.521).

No prefácio do *Tractatus* ele afirma: “Poder-se-ia talvez apanhar todo o sentido do livro com estas palavras: o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (p.131), e repete tal afirmação no último aforismo de seu livro, dizendo: “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (*Tractatus*, 7). Não restam mais dúvidas de que Wittgenstein está se referindo respectivamente à ciência e ao místico nesses parágrafos. Resumindo, o que o autor do *Tractatus* quer nos comunicar nesses dois parágrafos é que no campo das ciências, isto é, no âmbito do dizível, tudo o que pode ser pensado pode ser dito, “tudo que pode ser em geral pensado pode ser pensado claramente. Tudo que se pode enunciar, pode-se enunciar claramente” (*Tractatus*, 4.116). Portanto, nesse âmbito do dizível não existe enigma algum: “Para uma resposta que não se pode formular, tampouco se pode formular a questão. O enigma não existe” (*Tractatus*, 6.5), o que significa dizer que os enigmas da vida não podem ser formulados pela linguagem científica, pois eles se encontram no âmbito do místico, que engloba “aquilo que **não** se pode falar”.

Com isso, Wittgenstein deixa claro que a sua pretensão é solucionar os equívocos gerados pela má compreensão da lógica de nossa linguagem e que o caminho para tal solução é firmar os limites do dizível. Porém, como esses “problemas” filosóficos não passam de pseudoproblemas, ele afirma que mesmo as suas resoluções são de pouca importância, que o que mais importa é a elucidação dos pensamentos. Por isso, ao entender claramente essa distinção entre dizer e mostrar, é possível enxergar que a ética tem o mesmo estatuto que a filosofia, ou seja, suas proposições são contrassensos. Esclarecido isso, chegamos à conclusão de que o *Tractatus* é inteiramente constituído de proposições contrassensuais.

Em suma, ao definir a filosofia como crítica da linguagem, Wittgenstein partiu de uma interpretação kantiana para estabelecer as condições apriorísticas do sentido – delimitando as sentenças da nossa linguagem que podem ser chamadas de proposições com sentido. Assim, as pseudoproposições filosóficas, éticas ou estéticas do *Tractatus* são apenas contrassensos, segundo a teoria tractatiana de verdade como correspondência, mas disso não se segue, por exemplo, que elas são absurdas ou despropositadas – como afirmavam os positivistas lógicos – , elas apenas não cumprem os pré-requisitos do sentido proposicional. Portanto, Wittgenstein não quer abolir a moralidade dos nossos juízos cotidianos, até porque os juízos morais tentam mostrar aquilo que nós devemos fazer. O que ele pretende é mostrar que a ética não pode ser fundamentada por uma teoria metafísica ou por certa concepção de teoria metaética. Logo, o sentido ético do *Tractatus* está nesse esforço para separar a ciência da moralidade e, contrariamente ao espírito positivista, salvaguardar o domínio dos valores (não só os morais, mas os artísticos, religiosos etc.) contra o cientificismo. Todo esse esforço em traçar esses limites tem como objetivo trazer paz aos nossos pensamentos, pois tenta demonstrar que grande parte dos problemas que nos perturbam não passa, na realidade, de pseudoproblemas. Essa finalidade ética, que está na ideia de trazer paz aos pensamentos e em salvaguardar os valores contra o cientificismo, percorre o pensamento de Wittgenstein do *Tractatus* às *Investigações* como uma espécie de fio condutor, o que poderá ser percebido com a leitura do próximo capítulo.

## **CAPÍTULO II: INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS: O DESENVOLVIMENTO DA LINGUAGEM NO SEGUNDO WITTGENSTEIN.**

### **2 – CARACTERÍSTICAS MARCANTES NO PENSAMENTO DO SEGUNDO WITTGENSTEIN.**

#### **2.01 – Um panorama geral do pensamento de Wittgenstein durante o período de transição entre o *Tractatus logico-philosophicus* e as *Investigações Filosóficas*.**

Após a publicação do *Tractatus*, em 1921, Wittgenstein distanciou-se da filosofia, pois acreditava que sua obra resolvera todos os problemas filosóficos ocasionados pelo mal entendimento da lógica de nossa linguagem. Durante alguns anos ele dedicou-se a outras ocupações, por exemplo, foi professor de uma escola primária na zona rural da Áustria, jardineiro em um monastério e supervisor da construção da casa de sua irmã. No período em que realizava essas ocupações, Wittgenstein manteve alguns diálogos com filósofos membros do Círculo de Viena (Schlick, Carnap, Waismann) e outros estudiosos de sua obra como o jovem matemático F.P. Ramsey, com quem tivera grandes discussões filosóficas que foram de extrema importância para algumas reformulações realizadas no *Tractatus* em 1933. Esses diálogos intelectuais acabaram despertando novamente o interesse de Wittgenstein pela filosofia e em 1929, com um forte incentivo de Ramsey, o autor do *Tractatus* retornou a Cambridge e retomou os estudos.

O pensamento de Wittgenstein é comumente separado em duas fases, a fase do “primeiro Wittgenstein” e a do “segundo Wittgenstein”. A proposta dessa seção é mostrar rapidamente alguns pontos importantes que marcaram o período de transição entre o pensamento do primeiro e do segundo Wittgenstein. E, deste modo, evidenciar algumas mudanças significativas entre as ideias presentes nas *Investigações Filosóficas* em relação ao *Tractatus*, assim como evidenciar também alguns pontos em comum entre essas obras. Para desempenhar essa proposta, será utilizado como base para essa seção os comentários presentes no *Dicionário Wittgenstein* de Hans J. Glock (1998).

Na introdução do *Dicionário Wittgenstein*, Glock (1998, p.30-32) sinaliza que o período de transição entre as ideias presentes no *Tractatus* e as ideias expostas nas *Investigações Filosóficas* abrange, em especial, os anos de 1929 a 1933 (período em que Wittgenstein retorna a Cambridge e retoma seus estudos filosóficos). Após produtivas

conversas com Ramsey, a intenção inicial do filósofo austríaco era reformular alguns pensamentos presentes no *Tractatus*, porém, ao passo que retomava e avaliava seus antigos pensamentos sentiu ser necessária uma reavaliação mais detalhada de sua primeira obra.

Além do matemático Ramsey, outro pensador que proporcionou grande contribuição para a reformulação de algumas ideias de Wittgenstein foi o economista marxista Piero Sraffa, a quem o autor do *Tractatus* concedeu o mérito de lhe proporcionar uma perspectiva “antropológica” acerca dos problemas filosóficos. Essa mudança de perspectiva torna-se evidente na nova abordagem sobre o tema da linguagem que Wittgenstein traz nas *Investigações*, pois ele “deixa de vê-la como um sistema abstrato de condições quase transcendentais para a representação, passando a encará-la como parte das práticas humanas, como parte de uma forma de vida”. (GLOCK, 1998, p.30).

Wittgenstein reconhece a grande contribuição que esses dois pensadores proporcionaram à sua mudança filosófica e demonstra isso ao mencioná-los no prefácio das *Investigações Filosóficas*, escrito 16 anos após ter retomado seus estudos em Cambridge. Ao final do prefácio, após escrever sobre a relação entre seu atual modo de pensar (das *Investigações*) e o antigo (do *Tractatus*), Wittgenstein faz a seguinte afirmação:

Com efeito, desde que há dezesseis anos comecei novamente a me ocupar de filosofia, tive de reconhecer os graves erros que publicara naquele primeiro livro. Para reconhecer esses erros, contribuiu – numa medida que eu mesmo mal posso avaliar – a crítica que minhas ideias receberam de Frank Ramsey a quem pude expô-las em numerosas conversas durante os dois últimos anos de sua vida<sup>15</sup>. Mais ainda que a essa crítica – sempre vigorosa e segura -, agradeço àquela que um professor desta universidade, P. Sraffa, exerceu incessantemente durante muitos anos em meus pensamentos. A esse estímulo devo as ideias mais fecundas desta obra. (WITTGENSTEIN, 1999, p.26).

Glock destaca algumas das transformações mais significativas do pensamento wittgensteiniano nesse período de transição e, para fins

---

<sup>15</sup> Frank Ramsey morreu em 1930.

didáticos, as classifica em cinco tópicos. O primeiro tópico diz respeito às mudanças concernentes à *Filosofia da Lógica*. Neste tópico ele alega que Wittgenstein começou a repensar o complexo sistema lógico apresentado no *Tractatus* através do “problema da exclusão das cores”, que diz respeito à análise das proposições elementares logicamente independentes. Em outras palavras, no *Tractatus*, as proposições como “A é vermelho” e “A é verde” não são compatíveis do ponto de vista lógico e, portanto, devem ser analisadas como proposições elementares independentes.

Cabe, aqui, a abertura de um parêntese para lembrar que, no *Tractatus*, é inconcebível a ideia de que a análise proposicional não tenha um término definido. Logo, é necessária a existência de proposições elementares como garantia de que cada análise tenha um fim e, conseqüentemente, proporcione um sentido definido para as proposições. A retomada dessa ideia é importante para compreendermos a importância das proposições elementares no *Tractatus*, pois são elas que fundamentam toda a representação linguística e constituem o centro da teoria pictórica. Também é importante lembrar que Wittgenstein não determina quais são as proposições elementares, apenas especifica algumas condições básicas para a existência delas<sup>16</sup>.

Voltando ao problema da exclusão das cores, ao repensar enunciados tais como “A é vermelho” e “A é verde” Wittgenstein percebe que eles não podem ser analisados em termos de proposições elementares, pois eles não são logicamente independentes, isto é, eles apenas apresentam a algo uma propriedade determinada contida dentro de um leque determinado de possibilidades. Como resultado dessas observações, Wittgenstein abandona “a exigência de que as proposições elementares sejam logicamente independentes, passando a sustentar, em vez disso, que elas formam sistemas proposicionais de exclusão e implicação mútua.” (GLOCK, 1998, p.30).

A tese da independência lógica das proposições elementares era peça fundamental na estrutura lógica do *Tractatus* e estava entrelaçada com diversas outras teses que compunham a obra. Neste sentido, o abandono dessa tese gera um efeito cascata que, obrigatoriamente, acarreta na queda de outras teses fundamentais do livro. Por exemplo, sem ela torna-se insustentável a defesa de duas ideias: a primeira é a de que haja uma forma proposicional única e a segunda é a de que a lógica dependa unicamente da bipolaridade essencial das proposições.

---

<sup>16</sup> As quatro condições básicas estão descritas no tópico 1.1.5 do capítulo anterior.

O segundo tópico é referente à mudança de perspectiva de Wittgenstein quanto à *Metafísica do atomismo lógico*. Decorrente das mudanças enunciadas no primeiro tópico, a tese do atomismo lógico (de que os nomes são indecomponíveis) e a noção de verdade como correspondência também são forçadas a passar por uma revisão. Wittgenstein conclui, então, que a distinção feita no *Tractatus* entre elementos simples e objetos complexos não deve ser posta como absoluta, isto é, “o mundo não consiste de fatos em lugar de coisas, porquanto fatos não são concatenações de objetos, e tampouco podem ser localizados no espaço e no tempo” (GLOCK, 1998, p.31). Como resultado disso, cai por terra a tese da verdade como correspondência, o que, conseqüentemente, abala a teoria pictórica do *Tractatus* (a noção de figuração).

Dando seguimento à cadeia de mudanças, o terceiro tópico apontado por Glock diz respeito justamente ao colapso da *Teoria pictórica da proposição* que, basicamente, é resultado de todas as mudanças listadas acima. Em outras palavras, se não há mais a independência entre proposições elementares, nem a existência de componentes últimos dos fatos que garantam uma base sólida para que haja uma correspondência, então não existem nas proposições elementos simples que sejam correspondentes aos fatos de maneira absoluta. Portanto, Wittgenstein abandona a ideia da obrigatoriedade de uma forma lógica comum entre a proposição e aquilo que ela pretende afigurar e passa a formular a hipótese de que a tão defendida “harmonia” entre a linguagem e a realidade seja apenas um reflexo resultante de uma convenção linguística. O principal responsável por abrir os olhos do autor do *Tractatus* para uma nova perspectiva quanto a esse tema foi o economista Sraffa, que através de uma simples objeção ao argumento de Wittgenstein acabou colocando em xeque a noção de que proposições e fatos devem ter uma forma lógica comum. Segundo Glock:

O encantamento por essa ideia se quebrou em uma conversa com Sraffa, que, mostrando-lhe um gesto napolitano de desacato, perguntou-lhe: “Qual é a forma lógica disso?”. A teoria pictórica estava correta ao insistir na natureza pictórica das proposições, o que significa que sua relação com o fato que as verifica é lógica e não contingente. Erra, contudo, em explicar essa relação lógica sustentando que proposições e fatos compartilham

uma forma lógica, ou que uma entidade vaga (um estado de coisas possível) funciona como intermediário entre eles. (GLOCK, 1998, p.31).

O abandono desses pensamentos destacados até o momento, que foram tão defendidos no *Tractatus*, torna-se evidente logo nos primeiros parágrafos de suas *Investigações Filosóficas*, quando Wittgenstein, após citar um trecho da obra *Confissões* de Santo Agostinho (em que este descreve sua hipótese sobre como a aquisição da linguagem é feita de maneira ostensiva e pela associação direta de palavras a objetos), afirma que o exemplo dado representa exatamente uma visão comum a um grande número de teorias filosóficas que dizem respeito à essência da linguagem e que tal visão está descrita (de forma mais ou menos explícita) no próprio *Tractatus*:

Nessas palavras temos, assim me parece, uma determinada imagem da essência de linguagem humana. A saber, esta: as palavras da linguagem denominam objetos – frases são ligações de tais denominações. – Nesta imagem da linguagem encontramos raízes da ideia: cada palavra tem uma significação. Esta significação é agregada à palavra. É o objeto que a palavra substitui. (WITTGENSTEIN, 1999, p. 27).

Isso significa que para o segundo Wittgenstein as definições ostensivas (mencionadas por Santo Agostinho) não representam a totalidade da linguagem, elas apenas demonstram que os objetos apontados são amostras que nos fornecem padrões para compreendermos o uso adequado de palavras em conformidade com as regras gramaticais. Neste caso, a intenção de Wittgenstein ao retomar sua concepção de linguagem do *Tractatus* é apenas a de tentar esclarecer que esta é apenas uma dentre as inúmeras formas nas quais a linguagem pode se manifestar. Em outras palavras, a forma como ele estruturou a linguagem no *Tractatus* não abrange a sua totalidade, **ela diz respeito apenas a um modo de uso da linguagem**<sup>17</sup>. Isto é, mesmo em casos

---

<sup>17</sup> É importante destacar essa última afirmação, pois ela é a base para iniciarmos a compreensão da nova abordagem que Wittgenstein concede à linguagem. Abordagem essa que traça uma forte relação entre significado e uso e que visa superar a estreita visão da linguagem da referencialidade a objetos e do sentido proposicional (trabalhada no *Tractatus*).

onde são utilizadas expressões referenciais, afirmar que os significados de tais expressões correspondem aos objetos referenciados é fazer um mau uso do termo ‘significado’<sup>18</sup>. Portanto, a crítica de Wittgenstein não se direciona propriamente à concepção de linguagem do *Tractatus* com o intuito de aboli-la, ela incide mais especificamente sobre a ideia de uniformidade que é imposta por tal concepção.

É importante destacar também que quando Wittgenstein faz a crítica à concepção de linguagem agostiniana, sua intenção não é afirmar que ela é falsa ou equivocada, ele apenas pretende mostrar que essa é uma concepção parcial, ou seja, ela representa apenas “um jogo de linguagem” que funciona em determinados casos e em outros não. No parágrafo 2 das *Investigações*, Wittgenstein cita o exemplo de um construtor e seu ajudante, onde o construtor grita “lajota” e o seu ajudante traz o objeto pedido. Ao mencionar esse exemplo e associá-lo à concepção de linguagem de Santo Agostinho, ele pretende demonstrar que esse sistema de linguagem representa um meio de comunicação. Isto é, esse sistema linguístico desempenha algumas funções, por exemplo, a função comunicativa, porém, o que Wittgenstein pretende demonstrar é que ele é restrito e parcial, pois não nos permite, por exemplo, categorizar os elementos (levando em consideração que nomeação e categorização são aspectos diferentes da linguagem). Podemos visualizar isso ao ler o terceiro parágrafo das *Investigações*, em que Wittgenstein escreve o seguinte:

Santo Agostinho descreve, podemos dizer, um sistema de comunicação; só que esse sistema não é tudo aquilo que chamamos de linguagem. E isso deve ser dito em muitos casos em que se levanta a questão: “Essa representação é útil ou não?”. A resposta é, então: “Sim, é útil; mas apenas para esse domínio estritamente delimitado, não para o todo que você pretendia apresentar”. (WITTGENSTEIN, 1999, p.28).

Prosseguindo com a lista das transformações mais significativas no pensamento wittgensteiniano, chegamos ao quarto tópico, que é denominado *Metafísica do simbolismo*. Nele, já é possível enxergar com clareza algumas diretrizes que nortearão o pensamento do segundo

---

<sup>18</sup> Significado de uma palavra é seu uso em conformidade com as regras gramaticais (esse ponto será trabalhado mais adiante).



Wittgenstein na redação das *Investigações Filosóficas*. Como foi mencionado acima, para o primeiro Wittgenstein (no *Tractatus*) as regras da linguagem deveriam refletir a estrutura da realidade, já para o segundo Wittgenstein (das *Investigações*) não existe mais esse vínculo obrigatório, isto é, a linguagem passa a ser dinâmica. Portanto, em sua nova abordagem filosófica, as regras da linguagem não podem ser justificadas “pela realidade empírica ou por significados habitantes de um domínio platônico” (GLOCK, 1998, p.31). Isto é, na segunda fase de seu pensamento Wittgenstein reconhece que as regras da linguagem também estão sujeitas a restrições pragmáticas. Essa dissolução da relação nome-objeto e a adoção da perspectiva pragmática de significado torna-se evidente no parágrafo 58, em que Wittgenstein afirma: [...] “X existe” deve significar tanto quanto “X” tem uma significação, - então não é uma frase que trata de X, mas sim uma frase sobre o nosso uso da linguagem, a saber, o uso da palavra “X”. (WITTGENSTEIN, 1999, p.49).

É possível verificar uma linha de interpretação semelhante nos comentários feitos por Arley R. Moreno (1995) em sua obra intitulada *Wittgenstein através das imagens*. Segundo ele, Wittgenstein deixa claro nas *Investigações* que a ligação entre nome e objeto nunca é direta, ela sempre será mediada por práticas convencionais ligadas à linguagem. Isso remete à compreensão de que há uma substituição da exigência semântica tractatiana, que defende a necessidade da existência extralinguística de objetos que representem a substância do mundo, por uma nova forma de exigência semântica, cuja condição de possibilidade da significação depende da necessidade de um estatuto linguístico derivado de práticas institucionais convencionadas ligadas à linguagem. Em suas palavras:

Isto mostra que mesmo as ligações mais primitivas entre linguagem e mundo não são jamais imediatas, nem definitivas, nem uniformes. Elas serão, pelo contrário, sempre mediatizadas por práticas ligadas à linguagem; serão sempre fruto de convenções, isto é, não serão necessárias, não terão fundamentos últimos; serão sempre multiformes, isto é, serão relativas a jogos variados. (MORENO, 1995, p.22).

Isto significa que, para o segundo Wittgenstein, não existe mais apenas uma única sintaxe lógica que abranja todos os sistemas de signos, o que existe são diferentes formas de representação. Como

podemos conferir na citação do terceiro parágrafo das *Investigações* (enunciada acima), Wittgenstein não quer mais limitar-se ao pensamento sobre “se há uma representação correta ou não”, ele pretende abrir margem para a possibilidade de pensarmos uma representação como mais ou menos “útil” (de acordo com o uso e conforme os propósitos relacionados a ela).

Para alguns intérpretes, como Loparic e Rorty, por exemplo, isso implica a admissão de um relativismo conceitual, o que significa dizer que o significado de uma palavra varia de acordo com o jogo de linguagem em que ela está sendo usada, ou seja, o significado é relativo a um contexto particular de uso. Dizendo de maneira bem resumida, essa ideia baseia-se na noção de que cada jogo de linguagem possui um conjunto interno de regras que determinam um padrão particular de correção e, muitas vezes, usamos dois jogos de linguagem diferentes para tratar um mesmo assunto e isso faz com que um mesmo termo assumam dois significados diferentes. Neste caso, nos deparamos com uma situação onde o uso de uma palavra pode ser correto em um determinado jogo de linguagem e, ao mesmo tempo, pode ser incorreto num outro jogo de linguagem. Dizendo de forma generalizada, é como se os jogos de linguagem, em geral, possuíssem certos conceitos que são incomensuráveis uns em relação aos outros, o que implica que o que é certo num contexto de uso pode não ser certo em outro contexto.

Por outro lado, há interpretes, como Willians e Dall’Agnol, por exemplo, que defendem a ideia de que o segundo Wittgenstein não é um relativista conceitual. Segundo eles, a ideia geral que Wittgenstein utiliza como pano de fundo para fundamentar as *Investigações Filosóficas* é semelhante à ideia que norteou a escrita do *Tractatus*. Isto é, eles baseiam-se na prerrogativa de que a preocupação central de Wittgenstein ao redigir as *Investigações* é descrever o que é necessário para toda e qualquer linguagem funcionar, ou seja, para ser um sistema de comunicação, descrever coisas etc. Nesse sentido, o que Wittgenstein pretende demonstrar nas *Investigações* é que toda linguagem é constituída por múltiplos jogos de linguagem e que essa multiplicidade não implica em um relativismo, pois essa multiplicidade é a própria linguagem. Essa perspectiva pode ser sustentada pelo parágrafo 90 das *Investigações*, em que Wittgenstein afirma não estar preocupado em estudar os fenômenos empíricos da linguagem de um povo X ou de um povo Y, mas apenas esclarecer quais são as condições de possibilidade de toda e qualquer linguagem (que, nesse caso, é que todas sejam

constituídas por jogos de linguagem)<sup>19</sup>.

Finalmente, o quinto e último tópico, denominado *Análise e Filosofia*, nos permite contrapor as concepções de ‘filosofia’ e ‘análise da linguagem’ presentes no *Tractatus* e nas *Investigações*, proporcionando uma visão inicial do percurso filosófico traçado nas *Investigações* (mostrando onde esse percurso foi se afastando do *Tractatus* e onde foi mantendo características comuns). Dizendo de maneira bem resumida, no que diz respeito à análise da linguagem, houve mudanças significativas entre as duas obras, pois o segundo Wittgenstein abandona a ideia de que a análise lógica é a única forma de se alcançar a elucidação dos pensamentos. Para ele, a linguagem não pode mais ser pensada como uma espécie de “cálculo de regras definidas escondidas sob a superfície gramático-normativa das línguas naturais” (GLOCK, 1998, p. 32).

Em outras palavras, não é a análise lógica que nos levará à clareza acerca das questões conceituais e sim a descrição de nossas ‘práticas linguísticas’, as quais Wittgenstein descreve como um conjunto variado de ‘jogos de linguagem’, em suas palavras: “Chamarei também de ‘jogos de linguagem’ o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada” (WITTGENSTEIN, 1999, p.30). Contudo, é importante destacar que mesmo havendo essa mudança de perspectiva quanto à descrição e ao estudo de nosso sistema linguístico, Wittgenstein manteve sua ideia de que a única forma de se alcançar a elucidação dos problemas filosóficos é por meio do exame detalhado da própria linguagem. Outra ideia que ele preserva em suas obras diz respeito ao papel da Filosofia, como pode ser conferido abaixo nas palavras de Glock:

Em lugar de abandonar as ideias metodológicas do *Tractatus*, as *Investigações* as transformam. A filosofia não é uma disciplina cognitiva – não existem proposições que expressem conhecimento filosófico – e não pode tentar igualar-se à ciência em seus métodos. Isso não configura, entretanto, uma forma de obscurantismo. Wittgenstein mantém-se firmemente na tradição filosófica crítica inaugurada por Kant, embora sua ênfase antropológica sobre as práticas humanas e sua

---

<sup>19</sup> Esse debate acerca do relativismo será aprofundado no terceiro capítulo, após verificarmos com mais detalhes a noção de jogos de linguagem descrita nas *Investigações Filosóficas*.

simpatia schopenhaueriana por um voluntarismo anti-racionalista estejam em desacordo com o intelectualismo de Kant. As concepções metodológicas de Wittgenstein se baseiam na convicção de que, diferentemente da ciência, a filosofia se preocupa não com a verdade, ou questões de fato, mas sim com o significado. Os problemas filosóficos revelam as confusões conceituais decorrentes da distorção ou apreensão equivocada de palavras com as quais, fora do âmbito da filosofia, estamos perfeitamente familiarizados. Esses problemas não deveriam ser respondidos por meio da construção de teorias, mas sim pela descrição das regras para o uso das palavras em questão. Por isso, se houvesse teses em filosofia, todos estariam de acordo com elas, pois seriam truísmos, lembretes de regras gramaticais. (GLOCK, 1998, p. 35/36).

Resumindo, podemos extrair ao menos três semelhanças entre o pensamento do primeiro e o pensamento do segundo Wittgenstein através da citação acima. A primeira delas é que nas *Investigações* ele continua carregando alguns traços do pensamento de Kant e de Schopenhauer que o haviam influenciado na construção do *Tractatus*. A segunda é que ele continua mantendo a distinção entre filosofia e ciência. E a terceira é que os problemas filosóficos continuam sendo resultantes da má compreensão de nossa linguagem e que não cabe à filosofia a construção de teorias para resolver seus problemas (esse é o papel das ciências), cabe a ela somente elucidá-los por meio da descrição das regras linguísticas. Finalmente, após levar em consideração essas observações acerca das mudanças e continuidades no pensamento de Wittgenstein, podemos passar para a apresentação da obra *Investigações Filosóficas* e compreender que esta, na verdade, deve ser entendida não só como uma correção de alguns pontos do *Tractatus*, mas também como uma continuação dele.

## **2.1 – A CONCEPÇÃO DE LINGUAGEM NAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS.**

**2.1.1 – A perspectiva pragmática da linguagem: a noção de uso como significação; investigação gramatical e os jogos de linguagem.**

Em 1945, cerca de 27 anos após ter redigido o *Tractatus*, Wittgenstein organizou e reuniu seus pensamentos dos últimos 16 anos com a intenção de publicar uma obra que viesse a esclarecer suas atuais concepções filosóficas. Tais escritos compõem a primeira parte de sua obra intitulada *Investigações Filosóficas*. Contudo, essa obra foi publicada postumamente e, segundo uma nota dos editores ingleses, sua segunda parte é composta por notas do autor escritas entre 1947 e 1949, as quais foram anexadas por eles para compor a totalidade do livro. O enfoque, nesse capítulo, é priorizar a exposição de ideias presentes na primeira parte das *Investigações* (que trabalha mais com as questões relacionadas à linguagem e à representação linguística) e, quando for necessário, fazer rápidas menções a algumas ideias da segunda parte (considerada mais voltada às reflexões sobre a filosofia da psicologia).

Esclarecido esse ponto, gostaria de iniciar essa seção reforçando o argumento apontado no final da seção anterior, de que as *Investigações* mantém um vínculo com o *Tractatus*, isto é, que há uma continuidade de ideias entre as duas obras. A segunda obra não representando uma guinada de 180° em relação à primeira. Wittgenstein não somente expõe suas novas ideias nas *Investigações*, como também estabelece um diálogo constante com suas ideias antigas ao longo da obra, ora complementando alguns pontos do *Tractatus*, ora corrigindo-os. Ao longo desse capítulo, conforme serão apresentadas as ideias do segundo Wittgenstein, será possível perceber esse diálogo recorrente travado entre as *Investigações Filosóficas* e o *Tractatus*. Logo no prefácio das *Investigações* Wittgenstein pretende esclarecer que sua intenção era publicá-la acompanhada de sua primeira obra, em um único volume, pois isso auxiliaria o processo de compreensão das suas ideias:

Há quatro anos, porém, tive a oportunidade de reler meu primeiro livro (o *Tractatus logico-philosophicus*) e de esclarecer seus pensamentos. De súbito, pareceu-me dever publicar juntos aqueles velhos pensamentos e os novos, pois estes apenas poderiam ser verdadeiramente compreendidos por sua oposição ao meu velho modo de pensar, tendo-o como pano de fundo. (WITTGENSTEIN, 1999, p.26)

Em outros termos, a expressão: “tendo-o como pano de fundo”, enunciada pelo autor, demonstra que não podemos descartar completamente seus antigos pensamentos, pois nem ele mesmo o faz, visto que sua investigação continua sendo feita a partir de uma análise

da linguagem. Entretanto, a diferença fundamental em sua análise dá-se pelo fato de que no *Tractatus* a perspectiva é semântica/transcendental e nas *Investigações* a perspectiva é pragmática (busca esclarecer o uso que fazemos das palavras). Isso quer dizer que além de algumas mudanças aparentes em suas ideias, houve também uma mudança metodológica na forma de conduzir sua investigação acerca da linguagem. Wittgenstein sai do plano formal e do rigor lógico do *Tractatus* e parte para uma nova perspectiva (pragmática) em que procura compreender o funcionamento da linguagem em suas práticas naturais e cotidianas. Em outras palavras, o autor das *Investigações* procura, através de observações minuciosas da linguagem empírica, descrever o funcionamento da *práxis* da linguagem e, desta maneira, tentar entender quais são as condições que proporcionam sentido à linguagem<sup>20</sup>.

É importante mencionar que apesar de Wittgenstein adotar uma perspectiva pragmática na condução das *Investigações Filosóficas* ele não irá defender nenhuma espécie de teoria proposicional cuja concepção de verdade seja correspondente ao uso para toda e qualquer sentença da linguagem. A meu ver, ele não pretende cometer o mesmo equívoco do *Tractatus*, que é tentar adotar uma única teoria da verdade e aplicá-la à linguagem como um todo. Portanto, ele está apenas adotando outra perspectiva para conduzir seu estudo sobre a linguagem e, com isso, aumentando o leque de significados que a linguagem pode adquirir. Como veremos mais adiante, ele deixará claro que haverá jogos de linguagem em que a verdade como coerência será suficiente, outros jogos de linguagem em que a verdade como correspondência será mais adequada, outros em que o uso determinará a verdade da proposição e assim por diante. Não podemos cometer o equívoco de pensar que o valor de verdade de uma proposição se dá apenas de uma única maneira e que esta maneira exclui as demais.

Em outras palavras, Wittgenstein não aceita a teoria da verdade

---

<sup>20</sup> É importante esclarecer que a afirmação: “Wittgenstein se baseou em observações minuciosas da linguagem empírica para descrever seu funcionamento” não implica que ele reduziu a filosofia ao método científico ou que houve uma mudança em sua concepção de filosofia, pois, em sua segunda fase, Wittgenstein continua a fazer uma distinção entre filosofia e ciência e também mantém sua ideia de que a filosofia não é construtora de teorias. Para reforçar essa questão do método, cabe destacar que Wittgenstein alegava que sua maior preocupação não eram os resultados que suas investigações alcançariam, mas sim o método sob o qual elas estavam sendo feitas (que nos permitiriam “caminhar com as próprias pernas”).

dos pragmatistas, pois para ele o uso determina o significado das coisas em grande parte dos casos, mas não em “todos” os casos. O que ele faz é apenas incorporar elementos do pragmatismo em seu novo modo de descrever o funcionamento da linguagem. Esses traços pragmatistas presentes nas *Investigações* são expressivos e caracterizam uma importante mudança em seu pensamento acerca da linguagem (em contraposição ao *Tractatus*) e é somente por esse motivo que chamarei essa nova perspectiva de pragmática.

A partir desse novo método, a noção de “uso” (como condição de significado para um grande número de casos) passa a desempenhar um papel fundamental no desenvolvimento do pensamento do filósofo austríaco. Como já foi mencionado rapidamente na seção anterior, nas *Investigações Filosóficas* Wittgenstein faz uma análise crítica de suas primeiras reflexões e define a linguagem como sendo funcional de acordo com seus usos. Porém, é importante esclarecer aqui o que Wittgenstein quer dizer quando menciona o termo “uso”<sup>21</sup> nas *Investigações*, noção esta que é compreendida de modo diferente daquela definida no *Tractatus*.

No *Tractatus*, Wittgenstein faz a seguinte afirmação: “Para reconhecer o símbolo no sinal, deve-se atentar para o uso significativo” (*Tractatus*, 3.326). Entretanto, quando Wittgenstein refere-se ao uso dos signos no *Tractatus*, ele pensa nele apenas como uma possibilidade combinatória, isto é, o uso *mostra* apenas uma possibilidade combinatória de determinado signo dentro da totalidade dos fatos. Isso significa que os signos terão seus significados determinados pela possibilidade combinatória dos objetos aos quais serão atrelados por meio de uma ligação direta entre nomes e objetos (base para a visão pictórica da linguagem).

Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein submete a duras críticas essa sua visão tractatiana de que o significado de uma expressão se dá pelos objetos aos quais ela se refere. De acordo com a interpretação de Moreno (1995, p.16), há uma mudança na relação que Wittgenstein estabelece entre a linguagem e o mundo, pois no *Tractatus* havia uma isomorfia<sup>22</sup> entre mundo e linguagem, já nas *Investigações* há

---

<sup>21</sup> Essa noção de *uso* trabalhada nas *Investigações* já aparece no *Diário Filosófico de 1914 - 1916*, em que Wittgenstein afirma que a pergunta pelo uso das palavras sempre nos leva a resultados significativos.

<sup>22</sup> Essa isomorfia pode ser entendida como uma premissa metafísica – “o nome está ligado ao objeto e o objeto é a substância do mundo” – o que, em outras palavras, significa afirmar que tanto a linguagem quanto o mundo devem

também uma relação forte e delicada entre linguagem e mundo, porém essa relação não é isomórfica. Quer dizer, a linguagem passa a ser entendida como um produto do nosso pensamento ao agirmos sobre o mundo, o que significa que ela é resultado de uma construção social e não um dado do mundo.

Uma linha de raciocínio semelhante a essa de Moreno é seguida por Pears (1973, p.19), que defende que houve uma mudança de perspectiva em relação ao significado dos signos na transição do *Tractatus* para as *Investigações*, cujo resultado demonstra uma inversão da relação “linguagem-realidade”. Em outras palavras, na primeira obra se pensava que era a estrutura da realidade que determinava a estrutura da linguagem e na segunda obra ocorre o contrário, a nossa linguagem é produto de uma convenção social e é ela que nos permite formular concepções sobre a realidade, pois é por intermédio dela que compreendemos, conceituamos e significamos as coisas ao nosso redor. Essa “construção social” se dá com base em um acordo básico entre os homens, que é um acordo na forma de vida humana. Isto é, naquilo que nós, de um modo geral, por partilharmos a forma de vida humana, concordamos e convencionamos através da linguagem<sup>23</sup>.

Essa mudança de perspectiva do autor em relação à sua obra anterior torna-se aparente já nos primeiros parágrafos das *Investigações*, pois ao mencionar a concepção de linguagem agostiniana e suas aplicações, ele deixa explícito que quando uma criança aprende uma palavra pelo ensino ostensivo ela deve aprender também o uso que tal palavra tem (através de um treinamento) e, deste modo, ela vai assimilando o significado das expressões no processo de aquisição da linguagem. O termo “uso”, nesse caso, deve ser entendido como um *modo de aplicação de uma regra*, ou seja, como uma combinação específica de regras tipificadoras de usos singulares e que são radicados em uma forma de vida<sup>24</sup>. Isso demonstra que, para muitos casos, o

---

apresentar uma estrutura formal comum. É interessante ressaltar que somente nos é possível fazer uma afirmação desse tipo se partirmos de uma premissa forte, que é a de que exista uma ligação entre o objeto e o nome (atomismo lógico) e de que os fatos do mundo sejam bivalentes, caso contrário não nos é possível alegar uma isomorfia entre linguagem e mundo. E é neste sentido que compreendo esse isomorfismo tractatiano mais como uma premissa do que como uma consequência.

<sup>23</sup> Isso será melhor detalhado adiante, quando vermos sobre o conceito de “forma de vida” (*lebensform*).

<sup>24</sup> Vale destacar que isso não significa que devemos entender por “uso” qualquer



significado de um signo é o seu uso em determinado contexto e em conformidade com as regras gramaticais. Cabe uma observação aqui para outra diferença entre o *Tractatus* e as *Investigações*, pois na primeira obra o princípio do contexto é aplicado somente aos nomes, já em sua segunda obra esse princípio estende-se aos demais signos, às sentenças em si e também aos conjuntos de sentenças (aos jogos de linguagem).

Novamente, essa mudança de perspectiva com relação à significação dos signos não implica a exclusão da perspectiva do *Tractatus*, de que o significado depende da relação direta “Nome-Objeto”, pois Wittgenstein entende sua antiga perspectiva como sendo apenas mais uma dentre muitas outras formas preparatórias para se alcançar a significação de palavras. Ele inclusive admite que há casos nos quais a significação ocorre pela simples ligação entre nome e coisa nomeada; no parágrafo 43 das *Investigações* ele afirma: “A significação de um nome elucida-se muitas vezes apontando para o seu portador” (WITTGENSTEIN, 1999, p.43). Contudo, ele deixa claro que essa forma de denominarmos algo é semelhante ao método de colar uma etiqueta em um objeto e que tanto a significação, quanto a linguagem como um todo, não se reduzem apenas à denominação:

Acredita-se que o aprendizado da linguagem consiste no fato de que se dá nomes aos objetos: homens, formas, cores, dores, estados de espírito, números etc. Como foi dito, - denominar algo é análogo a pregar uma etiqueta numa coisa. Pode-se chamar isso de preparação para o uso de uma palavra. Mas sobre o que se dá a preparação? (WITTGENSTEIN, 1999, p.36).

Esse questionamento acerca das condições que dão suporte ao uso significativo dos signos direciona Wittgenstein à conclusão de que apenas a definição ostensiva não é suficiente para elucidar o uso das palavras. Como pode ser conferido na citação acima, a definição ostensiva (a apresentação de um modelo) é apenas uma preparação para o uso de uma palavra, ela corresponde a uma técnica “primitiva” na qual se atribuem nomes a objetos. Wittgenstein apresenta exemplos dessa técnica ao mencionar, no início de sua obra, o modelo de linguagem de

---

possibilidade de existência espaço-temporal de uma expressão, pois nesse caso teríamos que admitir que cada palavra apresentaria um número infinito de significados (o que não é o caso).

Santo Agostinho, o exemplo da caixa de maçãs vermelhas e o exemplo dos dois construtores que estabelecem uma linguagem primitiva utilizando as palavras “cubos, colunas, lajotas e vigas” como meio de comunicação para levarem adiante a construção em que trabalham.

Enfim, o que ele pretende ao citar esses exemplos é demonstrar que o simples ato de nomear algo, de apresentar um modelo, muitas vezes não é suficiente para significá-lo. Isso quer dizer que a definição ostensiva somente elucida o uso de alguma palavra quando os falantes já possuem uma noção prévia do papel que tal palavra desempenha na linguagem. E essa noção prévia só é possível através do conhecimento mínimo das regras gramaticais sob as quais estarão submetidos os falantes. No parágrafo 30 Wittgenstein faz a seguinte afirmação: “Deve-se já saber (ou ser capaz de) algo, para poder perguntar sobre a denominação. Mas o que se deve saber?” (WITTGENSTEIN, 1999, p.38). E ele continua sua linha de raciocínio no parágrafo seguinte com o exemplo do jogo de xadrez:

Quando se mostra a alguém a figura do rei no jogo de xadrez e se diz: “Este é o rei do xadrez”, não se elucida por meio disso o uso dessa figura, a menos que esse alguém já conheça as regras do jogo, até esta última determinação: a forma de uma figura de rei. [...] Considere ainda este caso: elucido para alguém o jogo de xadrez; começo apontando uma figura e dizendo: “Este é o rei. Pode ser movido assim-assim etc.” – Neste caso, diremos as palavras “Este é o rei” (ou “Isto chama-se rei”) são apenas elucidações de palavras, se o que aprende já sabe o que é uma figura do jogo. (WITTGENSTEIN, 1999, p38/39).

Em outras palavras, não adianta eu apenas mostrar uma peça de tabuleiro e dizer “isso se chama rei” se meu interlocutor nunca tiver visto um jogo de xadrez ou se ele desconhecer completamente as regras de um jogo de xadrez. Para que essa afirmação faça sentido ela precisa ser contextualizada e inserida num conjunto de regras que lhe proverá sentido e auxiliará na compreensão do interlocutor para a frase “isso se chama rei”. Portanto, o simples ato de dizer “isso se chama rei” ainda não constitui uma significação para a peça “rei”. É somente uma preparação para o uso dessa peça no jogo, que apenas será possível após o conhecimento prévio das regras básicas do xadrez. Para complementar essa afirmação recorro à interpretação que Glock (1998, p.225) expõe

no verbete sobre *jogo de linguagem*. Segundo ele, o que Wittgenstein pretende ao citar esse exemplo é demonstrar que nós não aprendemos a jogar xadrez simplesmente pela associação de nomes às peças do tabuleiro, mas sim quando aprendemos os movimentos básicos que cada peça pode executar no jogo, ou seja, quando aprendemos as regras do jogo.

O que podemos extrair ao comparar este exemplo do xadrez com a linguagem é a ideia de que, em determinados casos, nós aprendemos o significado de uma palavra quando aprendemos a utilizá-la dentro de um conjunto de regras convencionado. Portanto, uma condição essencial para que haja um suporte no uso das palavras é o *contexto* de regras no qual elas estão inseridas, em outros termos, é a elucidação e a compreensão das regras gramaticais sob as quais estão inseridas as palavras. Além disso, o contexto de regras é de grande importância para que sejam evitados erros banais relativos à compreensão das palavras ou definições, como os exemplos que Wittgenstein escreve no parágrafo 28:

Pode-se, pois definir um nome próprio, uma palavra para cor, um nome de matéria, uma palavra para número, o nome de um ponto cardeal etc., ostensivamente. A definição do número dois “isto se chama dois” – enquanto se mostram duas nozes – é perfeitamente exata. – Mas, como se pode definir o dois assim? Aquele a que dá a definição não sabe então, o que chamar com “dois”; suporá que você chama de “dois” *este* grupo de nozes! – Pode supor tal coisa; mas talvez não o suponha. Poderia também, inversamente, se eu quisesse atribuir a esse grupo de nozes um nome, confundi-lo com um nome para número. E do mesmo modo, quando elucidado um nome próprio ostensivamente, poderia confundi-lo com um nome de cor, uma designação de raça, até com o nome de um ponto cardeal. Isto é, a definição ostensiva pode ser interpretada em cada caso como tal e diferente. (WITTMENSTEIN, 1999, p.37).

Visto isso, é possível concluir que para que não ocorram esses equívocos linguísticos uma definição (seja ostensiva ou não) deve sempre ser contextualizada de acordo com sua finalidade, pois se não houver indicações sobre o contexto de aplicação e sobre a finalidade de

tal definição ela poderá ser interpretada de diferentes maneiras, como mostra a citação acima. Portanto, a aplicação de um signo, ou de uma definição, sempre ocorrerá no interior de uma prática coletiva (de um jogo de linguagem), isto é, no interior de um contexto *convencional* de regras de uso. Para esclarecer melhor o modo como usamos um signo ou uma definição dentro de um contexto (em que há uma convenção de regras gramaticais), Wittgenstein retoma o exemplo do jogo de xadrez no final do parágrafo 33, onde afirma o seguinte:

Um lance de xadrez não consiste somente no fato de que uma peça seja movida de tal ou qual modo no tabuleiro, e também não consiste nos pensamentos e sentimentos daquele que a move e que acompanham o lance; mas sim nas circunstâncias a que chamamos: “jogar uma partida de xadrez”, “resolver um problema de xadrez” e coisas do gênero. (WITTGENSTEIN, 1999, p.40).

Essa citação reforça a ideia de que a definição de uso dentro de um contexto de regras gramaticais é importante para percebermos que Wittgenstein não sai de um extremo, que é a definição de uma linguagem que contenha uma estrutura lógica absolutamente rígida que determine condições nítidas e bem delimitadas de sentido (presente no *Tractatus*), e vai para o outro extremo onde a linguagem perde completamente seu contorno fixo e apresenta sentidos imprecisos, ganhando vida de acordo com um número infinito de usos dentro de práticas sociais distintas (como entendem alguns intérpretes, como Loparic, por exemplo, que alega haver um relativismo extremo nas *Investigações*). Isso significa que a afirmação wittgensteiniana de que “a linguagem é funcional de acordo com seus usos” não implica na afirmação “tudo é relativo na linguagem, portanto, não há padrões de regras”.

É evidente que a linguagem perde a rigidez tractatiana e adquire um caráter dinâmico nas *Investigações*, porém, conforme Wittgenstein vai apresentando as condições necessárias para que a linguagem ganhe sentido (por exemplo, o *uso* dentro de um contexto de *regras gramaticais* com uma finalidade determinada, a noção de *jogos de linguagem*, do *seguir regras* e de *forma de vida*) é possível perceber que há certa regularidade a ser seguida dentro das várias formas que a linguagem apresenta, caso contrário não haveria entendimento entre os

falantes. É importante lembrar que, pelo fato de nossa linguagem estar intimamente ligada às nossas práticas não linguísticas, isto é, por fazer parte de nossa forma de vida, ela necessita de alguns requisitos prévios para seu funcionamento, ou seja, alguns requisitos que garantam certa estabilidade para o uso dos signos. Um deles é citado no parágrafo 142, em que Wittgenstein afirma que para nossa linguagem cotidiana ganhar sentido é preciso haver uma regularidade no comportamento das coisas:

[...] E se as coisas se comportassem de modo totalmente diferente do que se comportam de fato – e se não houvesse, por exemplo, expressão característica da dor, do terror, da alegria; se o que é regra se tornasse exceção e o que é exceção, regra, ou se as duas se tornassem fenômenos de frequência mais ou menos igual – então nossos jogos de linguagem normais perderiam seu sentido. – O procedimento de colocar um pedaço de queijo sobre uma balança e fixar o preço segundo o que marca o ponteiro perderia seu sentido, se acontecesse frequentemente que tais pedaços, sem causa aparente, crescessem ou diminuíssem repentinamente. (WITTGENSTEIN, 1999, p.72).

Além disso, um pouco mais adiante, no parágrafo 206, podemos encontrar outra afirmação em que Wittgenstein reforça essa ideia e a estende do comportamento das coisas para o comportamento humano. Ao citar o exemplo de um pesquisador que vai a um país cuja língua nativa lhe é completamente desconhecida, ele afirma que é o modo de agir comum entre o pesquisador e as pessoas do país estrangeiro que servirá de referência para a comunicação entre eles, em suas palavras: “O modo de agir comum a todos os homens é o sistema de referência, por meio do qual interpretamos uma linguagem desconhecida.” (WITTGENSTEIN, 1999, p.93). Isso significa que para estabelecermos uma linguagem é preciso que haja certa regularidade entre os eventos do mundo, pois isso garantirá a possibilidade de se instituir certos tipos de convenções. Além disso, também é preciso que haja uma regularidade entre as expressões linguísticas e o comportamento dos falantes, isto é, uma regularidade entre palavras e ações, pois isso possibilitará o entendimento entre os falantes.

A própria noção de que o significado depende do uso dentro de um contexto específico de regras reforça a ideia de que a linguagem é

uma prática coletiva e, conseqüentemente, quebra com a ideia de arbitrariedade do significado e também do “vale tudo” na linguagem. Wittgenstein, no parágrafo 38 das *Investigações*, afirma que há uma diferença entre o “querer dizer” e o “representar-se algo”. Segundo ele, eu “posso querer dizer com a palavra ‘bububu’: ‘Se não chover irei passear’? Apenas numa linguagem posso querer dizer algo com algo.” (WITTGENSTEIN, 1999, p.41). Contudo, essa afirmação não me permite concluir que porque a linguagem me possibilita dizer qualquer coisa (gramática do “querer dizer”) eu possa sair por aí fazendo afirmações como a do exemplo acima e pensar que serão compreendidas por qualquer falante. Como é possível perceber pela noção de uso abordada acima, há uma lacuna que separa o “querer dizer” do “representar-se algo”, lacuna essa que é preenchida pelo contexto convencionalizado de regras gramaticais, pois a representação ocorre quando há entendimento e o entendimento só é possível quando uma afirmação está inserida em um contexto de regras no qual estamos acostumados a fazer uso de determinados signos.

Para reforçar esse aspecto de que a linguagem é uma prática social coletiva e evitar qualquer argumento que seja favorável a uma concepção de linguagem privada, gostaria de recorrer ao parágrafo 257, em que Wittgenstein afirma que o próprio ato de se nomear algo (pregar uma etiqueta) não é um ato isolado, isto é, a nomeação não ganha significação por si só. O equívoco neste tipo de pensamento é que comumente “esquece-se o fato de que já deve haver muita coisa preparada na linguagem para que o simples denominar tenha significação.” (WITTGENSTEIN, 1999, p.101). Em outras palavras, a significação de um nome, ou mesmo a representação de uma sequência de signos, ocorre quando ao menos dois interlocutores compartilham e seguem um mesmo conjunto de regras gramaticais<sup>25</sup> (caso contrário não há jogo de linguagem).

Acho importante destacar que quando Wittgenstein fala em gramática nas *Investigações* ele não está se referindo à noção comum que temos de gramática, aquela que diz respeito à descrição normativa das regras morfológicas e sintáticas, mas refere-se às regras não escritas

---

<sup>25</sup> Neste caso, entende-se o “conjunto de regras gramaticais” como sendo um padrão de correção para o uso adequado do signo denominado. Portanto, um padrão de correção é obtido pelo contexto de regras convencionadas, o que nos remete à conclusão de que não há critério algum que sirva de padrão de correção em uma denominação privada. (conferir paragrafo 258 das *Investigações*).

que regulam nossa linguagem, ou seja, apenas à descrição dos padrões para o uso das palavras. Portanto, para o segundo Wittgenstein, a gramática não impõe um padrão a ser seguido, ela apenas descreve o uso dos signos em conformidade com os inúmeros e variados conjuntos de regras que compõem a linguagem. No parágrafo 496, Wittgenstein escreve:

A gramática não diz como a linguagem deve ser construída para realizar sua finalidade, para ter tal ou tal efeito sobre os homens. Ela apenas descreve, mas de nenhum modo explica o uso dos signos. (WITTGENSTEIN, 1999, p.137).

Essa nova noção de gramática ultrapassa o conceito limitado da bipolaridade, que trata os sistemas simbólicos apenas como funções de verdadeiro ou falso, e também nos permite superar a ideia de que existe um padrão de correção único que direciona a linguagem como um todo. Ela nos insere em um sistema onde nos deparamos com múltiplos padrões de correção, isto é, ela descreve um sistema onde a linguagem passa a ser composta por um aglomerado de inúmeras formas de representação, cada qual com seus contextos de regras internas e padrões de correção correspondentes (os jogos de linguagem). Portanto, ao invés de trabalharmos em função de um padrão de correção único, trabalhamos agora em função de vários padrões de correção, cada qual correspondente ao contexto de regras com o qual estaremos lidando.

Tal mudança no conceito de gramática ilustra claramente um abandono na busca por condições de sentido *a priori* que determinem uma estrutura universal da linguagem. Ela também demonstra que Wittgenstein vai além da noção tractatiana de que há um limite fixo na linguagem que separa proposições com sentido de pseudoproposições. Isso significa que, para o segundo Wittgenstein, não há uma fronteira externa nítida que separe aquilo que faz parte da linguagem daquilo que não faz (lembrando a metáfora da bolha de Pears), mas sim que dentro da própria linguagem existem diversas fronteiras internas que são flexíveis e não possuem contornos estritamente precisos<sup>26</sup>. É neste sentido que Wittgenstein se distancia de sua proposta tractatiana de examinar a linguagem através de sua forma e passa a examiná-la através

---

<sup>26</sup> Essa ideia das fronteiras internas será discutida com mais detalhes na próxima seção, onde serão expostas as noções de multiplicidade dos *jogos de linguagem* e de *semelhança de família*.

da observação de seu uso em diversos contextos. Essa nova proposta de análise da linguagem recebe o nome de “investigação gramatical”. No parágrafo 90, Wittgenstein faz a seguinte afirmação:

(...) Nossa consideração é, por isso, gramatical. E esta consideração traz luz para o nosso problema, afastando os mal-entendidos. Mal-entendidos que concernem ao uso das palavras; provocados, entre outras coisas, por certas analogias entre as formas de expressão em diferentes domínios da nossa linguagem. Muitos deles são afastados ao se substituir uma forma de expressão por outra; isto pode chamar de “análise” de nossas formas de expressão, pois esse processo assemelha-se muitas vezes a uma decomposição. (WITTGENSTEIN, 1999, p.61).

Tendo em vista essas considerações feitas até o momento, é possível afirmar que para o segundo Wittgenstein a linguagem possui um caráter dinâmico, o que implica que ela não pode ser entendida como algo fixo e acabado. Para esclarecer melhor essa ideia, o autor das *Investigações* faz uma analogia, no parágrafo 18, entre a linguagem e uma cidade velha, de modo a ilustrar que a linguagem está em um processo de constante modificação, pois, assim como uma cidade antiga, ela é uma rede de conexão entre elementos velhos e novos, onde uns se perdem e são esquecidos, outros nascem, outros são modificados ou incorporados, etc. Além disso, essa nova concepção de linguagem é diretamente associada à forma de vida humana, nas palavras de Wittgenstein: “[...] representar uma linguagem significa representar-se uma forma de vida”. (WITTGENSTEIN, 1999, p.32). Cabe aqui uma observação feita por Moreno (1995) que segue a mesma linha desta interpretação. Segundo ele:

Após o *Tractatus*, como sabemos, o filósofo não mais considera a linguagem como uma entidade fixa da qual se pudesse exibir a essência através de um simbolismo formal. A linguagem passa a ser um caleidoscópio de situações de uso das palavras em que o contexto pragmático não pode mais ser eliminado. A palavra “linguagem” indica, a partir de então, um conjunto aberto de diferentes atividades envolvendo palavras, uma “família” de situações em que usamos palavras relativamente a



circunstâncias extralinguísticas.

Sendo específica em seu funcionamento, a linguagem não é, todavia, algo de único ou de inaudito; ela é um dos muitos exemplos de “formas de vida” tais como beber, andar, comer – diz Wittgenstein, e podemos acrescentar – perceber, ler, compreender, prestar atenção, aprender, ter sensações ou sentimentos, querer dizer, medir etc. (MORENO, 1995, p.15).

Essa citação nos permite visualizar a tentativa de Wittgenstein em superar a tese essencialista do *Tractatus*, que prezava por um ideal de exatidão, sob o qual, por intermédio de aparatos lógicos, se buscava a construção de uma linguagem exata, fixa e imutável (a forma geral da proposição). Essa forma de análise que parte do pressuposto da existência de uma essência da linguagem nos leva ao equívoco de pensar que podemos resolver qualquer questão concernente à linguagem de maneira definitiva, independente de qualquer experiência futura, e este é o ponto para o qual Wittgenstein direciona sua crítica. No parágrafo 97 ele apresenta de maneira nítida essa ideia ao mencionar um trecho do *Tractatus*, que demonstra sua tentativa anterior de buscar uma essência para a linguagem, e, logo em seguida, afirma que tal modelo de análise da linguagem não passa de uma ilusão:

O pensamento esta rodeado de um nimbo. – Sua essência, a lógica, representa uma ordem, e na verdade a ordem *a priori* do mundo, isto é, a ordem das possibilidades que devem ser comum ao mundo e ao pensamento. Esta ordem, porém, ao que parece, deve ser *altamente simples*. Está *antes* de toda a experiência; deve se estender através da totalidade da experiência; nenhuma perturbação e nenhuma incerteza empíricas devem afetá-la. – Deve ser do mais puro cristal. Este cristal, porém, não aparece como uma abstração, mas como alguma coisa concreta, e mesmo como a mais concreta, como que *a mais dura* (*Tractatus Logico-philosophicus*, nº 5.5563).

Estamos na ilusão de que o especial, o profundo, o essencial (para nós) de nossa investigação residiria no fato de que ela tenta compreender a essência incomparável da linguagem. Isto é, a ordem que existe entre os conceitos de frase,

palavra, conclusão, verdade, experiência etc. Esta ordem é uma *super* ordem entre – por assim dizer – *superconceitos*. Enquanto as palavras “linguagem”, “experiência”, “mundo”, se têm um emprego, devem ter um tão humilde quanto as palavras “mesa”, “lâmpada”, “porta”. (WITTGENSTEIN, 1999, p.63).

Além de destacar aquilo que Wittgenstein chama de “a ilusão em se tentar compreender a essência da linguagem”, o parágrafo 97 também demonstra que o modelo tractatiano de linguagem nos permite pensar que há uma hierarquia entre os diferentes sistemas simbólicos. No parágrafo 81 das *Investigações*, Wittgenstein comenta sobre esse equívoco cometido ao se pensar que a lógica nos permite alcançar uma linguagem ideal que seja superior à linguagem cotidiana e que funcione como um modelo a ser seguido, isto é, que funcione como um padrão de correção inflexível que pode ser aplicado na linguagem comum de nosso dia a dia<sup>27</sup>. Em suas palavras:

Nós, notadamente em filosofia, *comparamos* frequentemente o uso das palavras com jogos, com cálculos segundo regras fixas, mas não podemos dizer que quem usa a linguagem *deve* jogar tal jogo. – Se se diz, porém, que nossa expressão linguística *apenas se aproxima* de tais cálculos, encontramos-nos à beira de um mal entendido. Pois pode parecer como se, em lógica, falássemos de uma linguagem *ideal*. Como se nossa lógica fosse uma lógica, por assim dizer, para o vazio. Ao passo que a lógica não trata da linguagem – ou do pensamento – no sentido em que uma ciência natural trata de um fenômeno natural e no máximo pode-se dizer que *construímos* linguagens ideais. Mas aqui a palavra “ideal” induziria a erro, pois soa como se estas linguagens fossem melhores, mais completas que nossa linguagem cotidiana; e como se fosse necessário um lógico para mostrar finalmente aos

---

<sup>27</sup> Esta é outra evidência de que Wittgenstein utiliza uma perspectiva pragmatista para conduzir suas investigações acerca da linguagem, pois aqui ele tenta superar a tradicional dicotomia filosófica entre teoria e prática, onde há uma supervalorização da teoria em relação à prática.

homens que aparência deve ter uma frase correta.  
(WITTGENSTEIN, 1999, p.58).

O ponto que quero reforçar aqui é o de que nas *Investigações* a noção de linguagem adquire outro contorno, pois passa a ser entendida como uma prática social cotidiana, que é dinâmica e, sobretudo, convencional. Isso significa que, diferentemente do *Tractatus* que estabelece que o sentido da linguagem depende do cumprimento das condições necessárias do sentido, as *Investigações* estabelece que o sentido da linguagem passa a depender também do uso e da capacidade de seguir determinadas regras intersubjetivas convencionadas. De acordo com Moreno (1995, p.42), nessa nova concepção de linguagem (como uma forma de vida) não há uma hierarquia entre sistemas simbólicos, todos estão situados em um mesmo plano, nem mesmo há critérios de exatidão que impeçam a comunicação entre diferentes sistemas linguísticos. É neste sentido que compreendo as últimas palavras que Wittgenstein escreve no parágrafo 97: “as palavras “linguagem”, “experiência”, “mundo”, se têm um emprego, devem ter um tão humilde quanto as palavras “mesa”, “lâmpada”, “porta”.”

No parágrafo 100, Wittgenstein alega ter criado interesse por “aquilo que aqui se tornou impuro” (WITTGENSTEIN, 1999, p.63), ou seja, ele perde o interesse pelo rigor e a “cristalinidade” da lógica e direciona sua atenção ao solo áspero da pragmática e às coisas do pensamento cotidiano. Ele continua essa linha de pensamento até o parágrafo 106, onde afirma que devemos evitar cair no “mau caminho” em que nos é imposta a exigência de que devemos descrever as últimas sutilezas de nossa linguagem e buscar alcançar a sua forma mais pura e perfeita, pois essa é uma tarefa que não podemos concluir, é “como se devêssemos reconstruir com nossas mãos uma teia de aranha destruída” (WITTGENSTEIN, 1999, p.63). Isso significa que esse ideal de exatidão é uma exigência criada por nós e que nos envolve em uma falsa ideia de que ele é um dado do mundo (e não uma convenção). Sua proposta, portanto, é a de que precisamos nos desprender desse ideal de exatidão e “levantar a cabeça” para observar o funcionamento da linguagem em suas práticas cotidianas.

Nesse sentido, uma interpretação que pode ser feita da afirmação de Wittgenstein no parágrafo 371, o qual diz que: “a *essência* está expressa na gramática” (WITTGENSTEIN, 1999, p.120), é a de que, nesse caso, a palavra “essência” é empregada em um sentido diferente do convencional (é empregada em um sentido provocativo). Aparentemente, a frase acima não é paradoxal, já que em seu uso

habitual a palavra “essência” é entendida como aquilo que é único e imutável e a palavra “gramática” é utilizada e entendida como norma ou padrão único de correção, porém, quando se recorre à noção de gramática proposta pelo Wittgenstein das *Investigações* (descrita nos parágrafos acima) é possível perceber que tal afirmação se apresenta como paradoxal, pois ao assumir que o termo “gramática” deve ser entendido como a “descrição dos padrões de uso das palavras”, isso significa também que assumimos a ideia de que existem vários padrões de correção para os usos das palavras, logo, a vinculação da palavra “essência” (aquilo que é único) à palavra “gramática” (descrição de múltiplos padrões) torna-se inconsistente. Portanto, a palavra “essência” nesse parágrafo é empregada em um sentido provocativo, apenas para reforçar a ideia de que esse termo é uma exigência nossa para atingirmos certas finalidades e não um dado do mundo. Este argumento pode ser reforçado ao se conferir o parágrafo 107, em que Wittgenstein justifica o motivo pelo qual substituiu algumas concepções tractatianas relativas à essência da linguagem por uma concepção mais voltada à pragmática, presente nas *Investigações*:

Quanto mais exatamente consideramos a linguagem de fato, tanto maior torna-se o conflito entre ela e nossas exigências. (A pureza cristalina da lógica não se *entregou* a mim, mas foi uma exigência.) O conflito torna-se insuportável; a exigência ameaça tornar-se algo vazio. – Caímos numa superfície escorregadia onde falta o atrito, onde as condições são, em certo sentido, ideais, mas onde por esta mesma razão não podemos mais caminhar; necessitamos então do *atrito*. Retornemos ao solo áspero! (WITTGENSTEIN, 1999, p.64).

Visto isso, é possível avançar ao ponto em que Wittgenstein afirma que aquilo que correntemente denominamos linguagem é, na verdade, um conjunto de “jogos de linguagem”, que constituem as mais diversas formas de expressão humana e se encontram imersos em nossa forma de vida. Essa analogia tem por objetivo admitir uma pluralidade de linguagens ou, neste caso, de “jogos de linguagem”. Quer dizer, a linguagem (ou o conjunto dos “jogos de linguagem”) faz parte de nossa forma de vida, que apresenta como uma de suas características o fato de ser contingente. Nas palavras de Glock: “as atividades linguísticas se

encontram interligadas com nossas práticas não linguísticas, estando nelas imersas” (GLOCK, 1998, p.229). O parágrafo 23 das Investigações faz uma boa síntese do que foi abordado até aqui no que diz respeito às questões sobre as diferentes formas de uso de palavras em diferentes conjuntos de regras gramaticais, juntamente com a noção da linguagem como uma atividade e seu contraste com a visão tractatiana. Nele, Wittgenstein escreve o seguinte:

Quantas espécies de proposições há? Talvez asserção, pergunta e ordem? Há um número incontável de espécies: incontáveis espécies diferentes da aplicação daquilo a que chamamos “símbolos”, “palavras”, “proposições”. E esta multiplicidade não é nada de fixo, dado de uma vez por todas; mas antes novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, surgem e envelhecem e são esquecidos.

A expressão jogo de linguagem deve aqui realçar o fato de que falar uma língua é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida.

Imagine a multiplicidade de jogos de linguagem nestes exemplos e em outros:

Dar ordem e agir de acordo com elas –

Descrever um objeto a partir do seu aspecto e das suas medidas-

Construir um objeto a partir de uma descrição (desenho)-

Relatar um acontecimento-

Fazer conjecturas sobre o acontecimento-

Formar e examinar uma hipótese-

Representação dos resultados de uma experiência através de tabelas e diagramas-

Inventar uma história e lê-la-

Representação teatral-

Cantar numa roda-

Resolver adivinhas, fazer uma piada e assimilá-la-

Resolver um problema de aritmética aplicada-

Traduzir de uma língua para outra-

Pedir, agradecer, praguejar, cumprimentar, rezar.-

- É interessante comparar a multiplicidade das ferramentas da linguagem e seus modos de emprego, a multiplicidade das espécies de palavras e frases com aquilo que os lógicos

disseram sobre a estrutura da linguagem. (E também o autor do *Tractatus logico-philosophicus*).  
(WITTGENSTEIN, 1999, p. 36).

A analogia que Wittgenstein faz entre as atividades linguísticas e a noção de jogo tem por objetivo explicitar que a linguagem é uma prática social específica, ou seja, é algo que as pessoas fazem de um modo puramente convencional e regido por regras que funcionam como padrões de correção. Em outras palavras, o conceito de jogo de linguagem é introduzido com o intuito de reforçar que a noção de significado deve ser compreendida como algo que a linguagem exerce em um contexto específico, com objetos específicos e finalidades específicas, pois, segundo o próprio autor, até as expressões mais comuns de nossa linguagem possuem muito mais nuances de significados do que aparentam. Isso indica que o significado pode variar de acordo com o contexto em que a palavra é utilizada e também de acordo com o propósito de seu uso.

É nesse ponto que Wittgenstein distancia-se da semântica tradicional, que supõe que as palavras devem ser usadas para descrever a realidade, pois, para ele, as palavras não são usadas somente para descrever a realidade, mas também são usadas para realizar coisas objetivas como, por exemplo, uma saudação, um pedido, uma ordem etc. Além de outros usos, como é bem explicado no parágrafo 23 citado acima. Portanto, a linguagem não se reduz apenas à tentativa de copiar e descrever o que existe, ela passa a ser um conjunto de ferramentas que utilizamos para compreender, representar e modificar a realidade que nos envolve.

### **2.1.2 - A multiplicidade dos jogos de linguagem, a noção de semelhanças de família e a nossa capacidade de seguir regras.**

De acordo com o que foi exposto na seção acima é possível concluir que o estabelecimento de uma multiplicidade de jogos de linguagem implica que a nossa linguagem não possui uma função única, nem mesmo uma unificação baseada numa estrutura lógica e formal. Isso significa que devemos compreender a linguagem, em sua totalidade, como resultante de uma convenção social, baseada em nossa forma de vida, e que é composta por inúmeros jogos de linguagem que são interligados e podem ser empregados de diferentes formas, em diferentes contextos de regras. Além disso, também é possível notar que Wittgenstein preocupa-se em tentar nos mostrar que a busca pela

essência da linguagem é uma ilusão, uma exigência formal criada por nós mesmos na tentativa de compreendermos a estrutura da linguagem, uma espécie de armadilha da linguagem.

Retomados esses pontos, é possível avançar mais um passo na exposição das ideias de Wittgenstein e iniciar essa seção destacando que ao fazer a analogia entre nossa linguagem e os jogos, o autor das *Investigações* esclarece que assim como há diversos tipos de jogos, por exemplo, jogos de cartas, de tabuleiro, de quadra, de campo, dentre outros, cada qual com seus conjuntos internos de regras e suas características particulares, há também diversos tipos de jogos de linguagem que constituem os mais variados modos de comunicação. Entretanto, é importante destacar que essa analogia entre as atividades linguísticas e os jogos tem um objetivo ilustrativo (metafórico), que visa facilitar nossa compreensão no que diz respeito ao funcionamento da linguagem. De acordo com o que Glock (1998, p.229) menciona no verbete *Jogos de linguagem*, há um ponto em que essa analogia se desfaz, pois diferente dos nossos jogos (de cartas, de tabuleiro, etc.), que são independentes e podem ser separados em diversos conjuntos ou mesmo serem vistos isoladamente, os jogos de linguagem são intimamente interligados e inter-relacionados, constituindo um sistema global. Nesse sentido, a noção de jogos de linguagem visa esclarecer que a linguagem é uma atividade humana que se encontra imersa em nossa forma de vida, isto é, que é uma atividade que entrelaça práticas linguísticas com práticas não linguísticas.

Logo após fazer essa analogia com os jogos e mencionar a existência de uma multiplicidade dos jogos de linguagem, Wittgenstein nos adverte sobre a tentação de se buscar descobrir algo que seja comum a todos os jogos de linguagem, algo que possamos denominar de “O jogo de linguagem principal”, uma espécie de fio condutor que esteja presente em todos os jogos de linguagem. Segundo ele, esse trabalho é semelhante ao esforço em se tentar descobrir a essência da linguagem e, como foi demonstrado acima, esse tipo de preocupação é algo que ele abandona nas *Investigações*. No parágrafo 65, ele nos deixa claro que não há algo que seja comum a todos os jogos de linguagem, em suas palavras:

Aqui encontramos a grande questão que está por trás de todas essas considerações. Pois poderiam objetar-me: “Você simplifica tudo! Você fala de todas as espécies de jogos de linguagem possíveis, mas em nenhum momento disse o que é o

essencial do jogo de linguagem, e portanto da própria linguagem. O que é comum a todos esses processos e os torna linguagem ou partes da linguagem. Você se dispensa pois justamente da parte da investigação que outrora lhe proporcionara as maiores dores de cabeça, a saber, aquela concernente à *forma geral da proposição* e da linguagem”.

E isso é verdade. – Em vez de indicar algo que é comum a tudo aquilo que chamamos de linguagem, digo que **não** há coisa comum a esses fenômenos, em virtude da qual empregamos para todos a mesma palavra, - mas sim que estão *aparentados* uns com os outros de muitos modos diferentes. E por causa desse parentesco ou desses parentescos, chamamo-los todos de “linguagens”. (WITTGENSTEIN, 1999, p. 52).<sup>28</sup>

É a partir desse parágrafo que Wittgenstein introduz um conceito fundamental para a compreensão de sua nova concepção de linguagem, que é a noção de “semelhança de família”. No parágrafo 66, ele faz uma observação do conjunto de práticas que são denominadas de “jogo” e tenta observar características comuns e características discordantes em suas mais variadas formas de manifestação. Por exemplo, começa pela observação do conjunto dos jogos de tabuleiro e, ao compará-los entre si, nota que há vários traços comuns entre eles, mas também há muitas divergências entre suas regras internas, finalidades, modo de jogar, habilidades exigidas etc. Ele prossegue comparando os jogos de tabuleiro com os jogos de cartas, em seguida os jogos de cartas com os jogos de bola e prossegue dessa maneira sucessivamente, concluindo que “muitos traços comuns desaparecem e outros surgem” (WITTGENSTEIN, 1999, p.52). Pode-se tentar encontrar características comuns entre todos esses jogos e formular uma hipótese do tipo: “todos eles possuem uma característica comum: os elementos ganhar e perder”, mas a este tipo de indagação Wittgenstein responde da seguinte maneira:

---

<sup>28</sup> Esse parágrafo, como tantos outros que se apresentam no mesmo formato, deve ser lido na forma de um diálogo, onde a primeira frase (que está entre aspas) refere-se a uma afirmação que Wittgenstein pretende refutar e o restante do parágrafo é a resposta de Wittgenstein para tal afirmação.



- São todos ‘recreativos’? Compare o xadrez com o jogo de amarelinha. Ou há em todos um ganhar e um perder, ou uma concorrência entre os jogadores? Pense nas paciências. Nos jogos de bola há um ganhar e um perder; mas se uma criança atira a bola na parede e apanha outra vez, este traço desapareceu. [...] Pense agora nos brinquedos de roda: o elemento divertimento está presente, mas quantos outros traços característicos desapareceram! E assim podemos percorrer por muitos, muitos outros grupos de jogos e ver semelhanças surgirem e desaparecerem. (WITTGENSTEIN, 1999, p.52).

Em outras palavras, podemos passar horas pensando em diferentes exemplos de jogos com o intuito de compará-los entre si e o resultado dessa investigação é que encontraremos características comuns e características divergentes em cada um deles, isto é: “vemos uma rede complicada de semelhanças, que se envolvem e se cruzam mutuamente. Semelhanças de conjunto e de pormenor”. (WITTGENSTEIN, 1999, p.52). O importante aqui é perceber que, ao mencionar que não existe algo comum a todos os jogos de linguagem, o autor das *Investigações* tenta direcionar nossa atenção para que observemos as diversas formas que a linguagem pode assumir, isto é, tenta nos mostrar que nossa linguagem é composta por múltiplos jogos de linguagem que apresentam pequenos segmentos entre si que se combinam e inter cruzam de maneira dinâmica. Ele também afirma que estes segmentos apresentam certas semelhanças, cuja denominação dada é “semelhanças de família” ou “ar de família”. No parágrafo 67, Wittgenstein explica sua ideia de semelhança de família e afirma que a tentativa de achar algo comum aos jogos é apenas outro jogo com uma palavra:

Não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que com a expressão “semelhanças de família”; pois assim se envolvem e se cruzam as diferentes semelhanças que existem entre membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, andar, temperamento etc. – E digo: os “jogos” formam uma família.

E do mesmo modo, as espécies de número, por exemplo, formam uma família. Por que chamamos algo de “número”? Ora, talvez porque tenha um

parentesco – direto – com muitas coisas que até agora foram chamadas de número; e por isso, pode-se dizer, essa coisa adquire um parentesco indireto com outras coisas que chamamos também assim. E estendemos nosso conceito de número do mesmo modo que para tecer um fio torcemos fibra com fibra. E a robustez do fio não está no fato de que uma fibra o percorre em toda sua longitude, mas sim em que muitas fibras estão entrelaçadas umas com as outras.

Quando porém alguém quisesse dizer: “Assim pois todas essas figuras tem algo em comum – a saber, a disjunção de todas as suas características comuns” – então eu responderia: aqui você está apenas jogando com uma palavra. Da mesma forma, poder-se-ia dizer: algo percorre inteiramente o fio – a saber, o trançado sem lacunas dessas fibras. (WITTGENSTEIN, 1999, p. 53).

Essa metáfora do fio de corda é muito interessante e ilustra claramente essa nova concepção que Wittgenstein faz da linguagem, como uma espécie de corda que é constituída “de muitas fibras entrelaçadas umas com as outras” sem, contudo, haver uma fibra principal que percorra toda a longitude da corda (partindo de uma interpretação onde a corda represente a linguagem e as fibras os jogos de linguagem). Relacionando esta metáfora com a da cidade velha, pode-se pensar a linguagem como uma corda antiga e inacabada, que é trançada constantemente por uma comunidade de fiadores e vai ganhando volume, forma e comprimento ao longo do tempo. Por se tratar de uma corda antiga, ela já sofreu muitos desgastes naturais o que a fez perder muitos fios, mas também ganhou vários fios novos, tanto numa espécie de reparo, para garantir sua continuidade, quanto em seu processo sucessivo de construção. E estes processos de perda, reparo e construção coletiva fazem dela uma corda irregular, constituída de partes finas e frágeis, também de partes com fios soltos, outras partes bem robustas e volumosas, algumas num formato bem simétrico etc. O que demonstra que não há um padrão exato de trançado das fibras ou uma regularidade precisa em sua confecção, assim como não há uma única maneira de usar esta corda (ela pode ser usada em uma brincadeira, em uma medição, em uma escalada, etc.).

Essa analogia entre a linguagem e a corda que é trançada e

usada por um conjunto de fiadores também auxilia a compreender a afirmação que Wittgenstein faz no parágrafo 569 “A linguagem é um instrumento. Seus conceitos são instrumentos.” (WITTGENSTEIN, 1999, p.147). Isto é, a linguagem é um instrumento criado e utilizado por nós, ela não é um fim em si mesma (em termos platônicos). E neste sentido, é possível interpretar que o objetivo de Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas* é, através da observação do funcionamento da linguagem, tentar apontar para os eventuais nós que surgem nesta corda.

A partir do parágrafo 68, Wittgenstein prossegue sua descrição dos jogos de linguagem e aborda outros dois pontos importantes: um diz respeito à noção de limite entre os jogos de linguagem e o outro refere-se às regras que compõem os jogos de linguagem. Novamente ele faz uma crítica àqueles que procuram um ideal de exatidão e, neste caso, a crítica é direcionada àqueles que procuram por jogos “perfeitos”, isto é, jogos que possuam a especificação de todas as suas regras, que sejam completamente “fechados” em regras.

De acordo com o autor das *Investigações*, “o conceito ‘jogo’ é um conceito com contornos imprecisos” (WITTGENSTEIN, 1999, p.54), isso significa que não há limites rígidos que encerrem um jogo em regras, não há um jogo inteiramente limitado por regras. Para exemplificar esse argumento, Wittgenstein afirma, no final do parágrafo 68, que o jogo de tênis – assim como qualquer outro jogo – é composto por regras, mas que não há nenhuma regra dentro dele que prescreva ao jogador a altura máxima que se pode lançar a bola ou mesmo com que força se deve bater nela. O ponto mais importante a se perceber com esse exemplo é que o fato de não haver regras desse tipo no jogo de tênis não faz dele um jogo inútil ou impraticável.

Pensando nesses termos, é como se os jogos estivessem sempre abertos a determinadas possibilidades e, pelo fato de possuírem contornos imprecisos, não nos é possível enxergar nitidamente suas fronteiras, “não conhecemos os limites, porque nenhum está traçado.” (WITTGENSTEIN, 1999, p.53). Isso leva Wittgenstein a afirmar que os limites são obtidos de maneira impositiva, isto é, são traçados por nós para uma finalidade particular e que podem ser convencionados de acordo com nosso interesse para um determinado uso, contudo, ele ressalta o fato de que não é o ato de traçar um limite específico que torna um jogo útil, por exemplo, eu posso utilizar um conceito que não tenha uma significação “rígida” (um limite preciso) e isso “prejudica tão pouco o seu uso quanto o uso de uma mesa estaria prejudicada pelo fato de repousar sobre quatro pernas e não sobre três, e que por isso, em certos casos, trepada” (WITTGENSTEIN, 1999, p.57). É um equívoco

pensar que uma afirmação sempre deve se seguir de uma definição exata. No parágrafo 70 Wittgenstein escreve o seguinte:

Mas se o conceito ‘jogo’ é deste modo não delimitado, então você não sabe propriamente o que você quer dizer com ‘jogo’. – Se eu der a descrição: “O solo estava inteiramente coberto de plantas”, você dirá que eu não sei do que falo enquanto eu não puder dar uma definição de planta?

Uma explicação daquilo que eu quero dizer seria talvez um desenho e as palavras “O solo tinha mais ou menos esta aparência”. Eu diria talvez: “Ele tinha *exatamente* esta aparência”. – Pois bem, estavam lá exatamente *esta* grama e *estas* folhas, nesta posição? Não, não é assim. E neste sentido eu não identificaria nenhuma imagem como sendo a exata. (WITTGENSTEIN, 1999, p.54).

Isso nos leva a pensar que a dinâmica da linguagem está justamente no fato de não haver limites precisos que encerrem os jogos de linguagem, pois são justamente essas lacunas presentes em seus contornos que nos permitem realizar criações, improvisações e até mudanças dentro de um jogo conforme o jogamos. No parágrafo 83, Wittgenstein escreve que há casos em que criamos as regras conforme jogamos e também casos em que modificamos as regras durante um jogo, o que reforça ainda mais o aspecto pragmático de sua descrição do funcionamento da linguagem.

Há, portanto, um desapego à ideia de que para se jogar um jogo é necessário que ele seja composto exclusivamente por regras rígidas, não podendo haver regras flexíveis em sua composição. Um pouco mais adiante, no parágrafo 564, Wittgenstein afirma que está “inclinado a diferenciar entre regras essenciais e regras inessenciais” (WITTGENSTEIN, 1999, p.146) e isto corresponde a afirmar que um jogo é composto por várias regras, e que algumas são mais rígidas e outras mais flexíveis. As regras mais rígidas são mais difíceis de mudar e sua mudança implica a mudança da estrutura de um jogo, já as regras mais flexíveis (inessenciais), como o próprio nome sugere, são mais fáceis de modificar e sua troca não influencia no andamento do jogo. Por exemplo, no parágrafo 563 é citado o caso do jogo de xadrez, onde existe uma regra rígida que dita os movimentos e a função da peça rei

no contexto do jogo, porém, também existe uma regra secundária que diz que antes do jogo iniciar é preciso fazer um sorteio com os reis para escolher quem irá jogar com as peças pretas e quem irá jogar com as brancas. É como se o rei neste caso exercesse duas funções, a sua principal que é se manter sempre protegido durante a partida e a sua secundária que é ser empregado em um sorteio. Se tentarmos mudar a função principal do rei, mudamos com isso a estrutura e a configuração do jogo de xadrez. Com isso, estaremos jogando outro jogo que não é mais o xadrez. Contudo, se mudarmos alguma regra secundária, neste caso a regra do sorteio, e, por exemplo, fizermos o sorteio com dois peões ou tirarmos no par ou ímpar etc. isso não irá interferir no andamento do jogo.

Cabe aqui uma observação para notarmos a forte relação que há entre as concepções de linguagem, jogos e regras. No início desse capítulo, foi mencionado que de acordo com o parágrafo 4 das *Investigações* podemos afirmar que a linguagem nos é ensinada através de um treinamento. Prosseguindo com a leitura chega-se ao parágrafo 71, em que Wittgenstein afirma que os jogos de linguagem são explicados através de exemplos e espera-se do aprendiz determinada aplicação destes exemplos (uso). Agora, retornando à descrição das regras, Wittgenstein afirma que “uma regra se apresenta como um indicador de direção.” (WITTGENSTEIN, 1999, p.59 - § 85), ela é uma prática social. Nossa capacidade de seguir regras também é obtida através de um treinamento (juntamente com o ensino da linguagem) e torna-se um costume. Em suas palavras: “Seguir uma regra é análogo a: seguir uma ordem. Somos treinados para isto e reagimos de um determinado modo.” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 93 - § 206). No parágrafo 198, Wittgenstein diz: “[...] alguém somente se orienta por um indicador de direção na medida em que haja um uso constante, um hábito”. (WITTGENSTEIN, 1999, p.92) e no parágrafo seguinte (199) ele prossegue sua afirmação e reforça seu argumento alegando que seguir uma regra não é algo que uma pessoa faça apenas uma vez na vida, pois faz parte de uma atividade, de um hábito.

- Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são *hábitos* (costumes, instituições).

Compreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica. (WITTGENSTEIN, 1999, p.92).

Outro ponto importante a ser destacado aqui, para evitar possíveis confusões mais adiante, é que Wittgenstein encontra-se em uma espécie de linha intermediária entre o que se denomina “platonismo de regras” e o que se denomina “ceticismo de regras”<sup>29</sup>. Isto é, apesar de mencionar esses dois casos ao longo de sua argumentação sobre o seguir regras, sua postura não cai em um extremo onde se pensa que as regras funcionam de maneira implacável como uma espécie de trilho mecânico perfeito, “[...] trilhos invisíveis estendidos até o infinito” (WITTGENSTEIN, 1999, p.96 - § 218) e também não cai no outro extremo onde as regras são pensadas como indeterminadas e que necessitam de uma interpretação correspondente a cada aplicação, “[...] todo agir segundo a regra é uma interpretação” (WITTGENSTEIN, 1999, p.93 -§ 201). Como é possível notar, Wittgenstein entende a aplicação e o seguimento de regras como um processo dinâmico e que seu aprendizado é semelhante ao aprendizado de um jogo. Para ele, os conteúdos normativos das regras são construídos socialmente e se consolidam ao tornarem-se hábitos, costumes. É nesse sentido que ele afirma, no parágrafo 202, que “eis porque ‘seguir a regra’ é uma práxis”. (WITTGENSTEIN, 1999, p.93).

A criação de regras, e o desenvolvimento do hábito de segui-las, é de extrema importância para o funcionamento da linguagem e para nossa compreensão das coisas. No parágrafo 108, o autor reforça novamente sua postura pragmática e nos chama a atenção para o fato de que para um grande número de casos, aprendemos as coisas através da indicação de suas regras de uso, não aprendemos pela simples descrição de suas propriedades:

Falamos dos fenômenos espaciais e temporais da linguagem, não de um fantasma fora do espaço e do tempo. [*Nota marginal*: Pode-se interessar apenas por um fenômeno, de diferentes modos.] Mas falamos deles tal como falamos de figuras do

---

<sup>29</sup> Há todo um debate metaético contemporâneo sobre o dilema entre o “platonismo de regras” e “ceticismo de regras” e a recepção da argumentação elaborada por Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*. O debate acerca desse tema é trabalhado por vários estudiosos e pode ser conferido, por exemplo, em: GÜNTHER, K. *The sense of appropriateness*. Albany: SUNY Press, 1993. Ou em: DALL’AGNOL, D. “As observações de Wittgenstein sobre seguir regras e a tese da indeterminação do direito”. In: DUTRA, D. (org.) *Habermas em discussão: Anais do Colóquio Habermas*. Florianópolis: NEFIPO/UFSC, 2005.

jogo de xadrez, indicando suas regras e não descrevendo suas propriedades físicas. (WITTGENSTEIN, 1999, p.65).

Esse exemplo que Wittgenstein menciona das figuras do jogo de xadrez esclarece bem esse ponto, pois quando ensinamos alguém a jogar xadrez não começamos dizendo “este é um jogo que possui 32 peças talhadas em madeira X, pintadas com um tipo de tinta preta Y e outro tipo de tinta branca Z, que possuem tais e tais pesos e são repousadas num tabuleiro de 64 divisões simétricas de tantos centímetros cada uma etc.”. Geralmente começamos nomeando as peças e indicando suas respectivas formas de uso dentro do contexto de regras que compõe o jogo. Ou seja, mesmo que uma pessoa saiba a descrição completa das propriedades físicas de cada peça do jogo de xadrez ela não pode ainda afirmar que, de fato, saiba jogar xadrez, pois desconhece as regras do jogo e as formas de uso de cada peça dentro do contexto de regras do xadrez.

### **2.1.3 - O surgimento dos problemas filosóficos e o entrecruzamento de diferentes jogos de linguagem.**

De acordo com o que Glock (1998, p.163) escreve no verbete *Filosofia*, Wittgenstein foi o filósofo que, desde Kant, mais se empenhou na reflexão sobre a natureza da filosofia. Seu modo de entender a filosofia o levou a defender que o mais importante ao se filosofar é o método ou a atividade reflexiva (aquilo que nos “capacita caminhar com nossas próprias pernas”) e não os resultados específicos de uma pesquisa ou mesmo a produção de conhecimento (assim como os objetivos científicos). Para Glock, a maneira pela qual Wittgenstein pensa a filosofia é inovadora e contrasta com toda a sua história, sobretudo com o cientificismo do século XX, pois quebra com a ideia de que a filosofia, assim como as ciências, é produtora de conhecimento sobre a realidade.

Como foi possível ver mais acima, há algumas mudanças significativas entre as duas fases do pensamento wittgensteiniano, mas não podemos afirmar que haja um rompimento do segundo Wittgenstein com o primeiro. Conforme avançamos a leitura dos parágrafos das *Investigações Filosóficas* é possível notar que Wittgenstein trava um diálogo recorrente com seu antigo modo de pensar, no intuito de facilitar o esclarecimento de suas novas ideias, o que reforça sua proposta de manter o *Tractatus* como um “pano de fundo” para as *Investigações*.

A leitura do parágrafo 109 das *Investigações* permite identificar

um dos pontos em que se afirma haver uma continuidade em suas ideias. Nele Wittgenstein diz o seguinte: “[...] nossas considerações não deviam ser considerações científicas. [...] E não devemos construir nenhuma espécie de teoria.” (WITTGENSTEIN, 1999, p.65). O que comprova que Wittgenstein manteve sua distinção tractatiana entre a filosofia e as ciências e também manteve a ideia de que a filosofia não deve ser construtora de teorias. Contudo, prosseguindo a leitura do parágrafo 109 é possível notar uma mudança significativa que diz respeito ao método filosófico, que agora consiste em descrever o funcionamento da *práxis* da linguagem e identificar as confusões que “nascem quando a linguagem, por assim dizer, caminha no vazio [...]” (WITTGENSTEIN, 1999, p.68 - § 132). Em outros termos, podemos afirmar que a noção de que os problemas filosóficos são originários de confusões linguísticas permanece ao longo de suas duas fases, o que se modifica é o método pelo qual ele caracteriza e tenta descrever esses problemas (que antes se dava pela análise lógica da estrutura da linguagem e agora se dá pela descrição do funcionamento da linguagem). Para esclarecer melhor essa semelhança quanto à finalidade e a diferença quanto ao método, podemos retomar o aforismo 4.112 do *Tractatus* em que é feita a seguinte afirmação:

O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos.

A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações.

O resultado da filosofia não são “proposições filosóficas”, mas é tornar proposições claras. Cumpre à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos. (*Tractatus*, 4.112).

Semelhante ao que é exposto no *Tractatus*, o papel da filosofia, nas *Investigações*, continua sendo o de apenas apontar para os problemas e não tentar resolvê-los. Para o segundo Wittgenstein, “a filosofia não deve, de modo algum, tocar no uso efetivo da linguagem; em último caso, pode apenas descrevê-lo. Pois também não pode fundamentá-lo. A Filosofia deixa tudo como está.” (WITTGENSTEIN, 1999, p.67 - § 124). Em outras palavras, a afirmação de Wittgenstein de que “a filosofia não deve tocar no uso efetivo da linguagem” significa que ela não deve tocar no uso cotidiano da linguagem e, quanto a isso,



também não há diferenças entre o *Tractatus* e as *Investigações*.

É importante destacar que Wittgenstein não tenta construir uma linguagem ideal no *Tractatus*, algo semelhante ao projeto leibniziano de língua universal. Ao conferir o aforismo 5.5563 do *Tractatus*, em que Wittgenstein escreve: “De fato, todas as proposições de nossa linguagem corrente estão logicamente, assim como estão, em perfeita ordem”, é possível perceber que Wittgenstein diz que a linguagem cotidiana, tal como ela está, está em perfeita ordem lógica. Isso quer dizer que não é preciso construir uma linguagem supostamente ideal para corrigir a linguagem cotidiana. Pensar que a notação lógica utilizada no *Tractatus* pudesse ter sido isso uma tentativa de estabelecer uma linguagem ideal foi um erro de Frege e Russell. Portanto, o fato de o autor do *Tractatus* tentar definir, através de notações, uma estrutura lógica comum a toda linguagem não significa que ele tentou construir uma linguagem ideal que corrigisse a linguagem cotidiana.

Relembrando rapidamente o que foi exposto no início do primeiro capítulo, para o primeiro Wittgenstein a filosofia é responsável por traçar os limites do dizível e o papel do filósofo é o de elucidar nossos pensamentos apontando para esses limites e nos advertindo quando os extrapolamos. E nas *Investigações*, Wittgenstein continua se interessando pelos equívocos originários de nossas confusões linguísticas (ele inclusive confirma isso no parágrafo 109 dizendo que a finalidade de sua investigação são os problemas filosóficos), porém, o trabalho da filosofia não é mais traçar os limites do dizível, mas sim de descrever a práxis da linguagem e mostrar que “os problemas filosóficos nascem quando a linguagem entra em férias” (WITTGENSTEIN, 1999, p.42 - § 38), isto é, nascem quando a linguagem é descontextualizada das práticas convencionais que lhe proporcionam sentido. Retornando ao parágrafo 109, é possível notar que o autor das *Investigações* pretende substituir a noção tractatiana de “elucidação” pela noção de “descrição”, em suas palavras:

Toda *elucidação* deve desaparecer e ser substituída apenas por descrição. E esta descrição recebe sua luz, isto é, sua finalidade, dos problemas filosóficos. Estes problemas não são empíricos, mas são resolvidos por meio de um exame do trabalho de nossa linguagem e de tal modo que este seja reconhecido: *contra* o impulso de mal compreendê-lo. Os problemas são resolvidos não pelo acúmulo de novas experiências, mas pela combinação do que é já há

muito tempo conhecido. A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem. (WITTGENSTEIN, 1999, p.65).

A afirmação de que “toda elucidação deve desaparecer e ser substituída apenas por descrição” reforça essa ideia de que, apesar de haver uma continuidade em relação à tarefa da filosofia, há uma diferença de métodos para a resolução dos problemas filosóficos entre as duas obras de Wittgenstein. Nesse sentido, o papel do filósofo, nas *Investigações Filosóficas*, não é o do “esclarecimento lógico dos pensamentos”, ou seja, não é o de traçar um limite definitivo para o alcance representativo da nossa linguagem, pois isto pressupõe que haja uma essência oculta que fundamente nossas formas de representar as coisas por intermédio da linguagem e que essa forma pura do entendimento possa ser descoberta e apontada pelo filósofo. Como foi tentado demonstrar, essa ideia é abandonada por Wittgenstein, pois de acordo com sua nova forma de entender a linguagem, as noções de “essência”, “ideal”, “completude dos jogos” e “perfeição das regras” são todas imposições criadas por nós para guiarmos nossa forma de tentar representar as coisas e que não condizem com a própria estrutura de nossa linguagem. Estrutura essa, que passa a ser compreendida como dinâmica e, que por este motivo, não permite que ocorra em nossa práxis linguística um jogo perfeito - que seja completamente inabalável ao longo dos tempos.

No parágrafo 111, o autor das *Investigações* nos diz que “os problemas que nascem de uma má interpretação de nossas formas linguísticas têm o caráter da **profundidade**”. (WITTGENSTEIN, 1999, p.65). Isto significa que estes problemas estão profundamente enraizados em nós, os incorporamos com a mesma intensidade com que incorporamos nossas formas de linguagem. É por esse motivo que eles possuem uma enorme importância, de proporções semelhantes à importância que damos a nossa linguagem, e também nos provocam tantas inquietações. Sua proposta, portanto, é nos mostrar que tais inquietações são provocadas por confusões que a linguagem gera em nosso entendimento<sup>30</sup>. Para ilustrar melhor este ponto, gostaria de citar os parágrafos 112, 113, 114 e 115, em que Wittgenstein afirma o seguinte:

---

<sup>30</sup> Proposta essa que também está presente no *Tractatus*.

Uma metáfora que é incorporada às formas de nossa linguagem causa uma falsa aparência; esta nos inquieta: “Não é *assim!*” – dizemos. “Mas é preciso que *seja assim!*”, (§ 112)

“É *assim*” – não paro de repetir. É como se eu devesse apreender a *essência* da coisa, como se eu pudesse fixar *agudamente* esse fato e situá-lo no foco do meu olhar. (§ 113).

*Tractatus Logico-philosophicus* (4.5): “A forma geral da proposição é: isto está *assim*.” – Esta é uma proposição do gênero que se repete inúmeras vezes. Acredita-se seguir sem cessar o curso da natureza, mas andamos apenas ao longo da forma através da qual a contemplamos. (§ 114).

Uma *imagem* nos mantinha presos. E não pudemos dela sair, pois residia em nossa linguagem, que parecia repeti-la para nós inexoravelmente. (WITTGENSTEIN, 1999, p.65 - § 115).

Podemos, nesse momento, fazer uma rápida retrospectiva e tentar sintetizar tudo o que já foi exposto neste capítulo sobre a caracterização de nossa linguagem (as noções de significado e uso, os jogos de linguagem e as semelhanças de família, o abandono pela busca de uma essência e o seguir regras). Ao pensar em todas essas ideias, é possível afirmar que a preocupação de Wittgenstein nesses parágrafos é a de tentar nos mostrar que, pelo fato de nossa linguagem ser uma construção coletiva e histórica, isto é, uma prática social institucionalizada, nós somos os responsáveis pela criação das regras que a constituem e lhe dão forma. Contudo, a linguagem possui um efeito “enfeitiçador” que faz com que nos aprisionemos dentro das regras criadas por nós mesmos. Em virtude desse aprisionamento, há, em geral, uma dificuldade em levantarmos nossos olhos para enxergar o panorama geral que nos envolve e percebermos o funcionamento de nossa linguagem como um todo. Talvez seja por este motivo que nos incomodamos tanto e nos sentimos perdidos quando algo escapa às regras convencionadas em determinado(s) jogos de linguagem, quando algo foge do padrão pré-estabelecido:

O fato fundamental aqui é que fixamos regras, uma técnica, para um jogo e que, quando seguimos as regras, as coisas não se passam como havíamos suposto. Que portanto nos

aprimosamos, por assim dizer, em nossas próprias regras.

Este aprisionamento em nossas regras é o que queremos compreender, isto é, aquilo de que queremos ter uma visão panorâmica. (WITTGENSTEIN, 1999, p.67 - § 125).

Esclarecendo esses pontos, é possível interpretar que o objetivo de Wittgenstein, portanto, é tentar realizar uma descrição dos processos pelos quais nossa linguagem adquire sentido e forma, e tentar nos apontar que muitos de nossos problemas filosóficos são derivados de ilusões gramaticais<sup>31</sup>. Em suas palavras: “A linguagem (ou pensamento) é algo único” – isto se revela como uma superstição (não erro!) produzida mesmo por ilusões gramaticais. E sobre essas ilusões, sobre esses problemas é que recai o *pathos*.” (WITTGENSTEIN, 1999, p.65 - § 110). É neste sentido que interpreto sua afirmação de que a filosofia deve ser entendida como a “luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem”. Pois, como foi dito logo acima, a linguagem é criadora de superstições que “enfeitiçam nosso entendimento”. Superstições estas que nos aprisionam (por exemplo, nos levam a buscar tentativas de encontrar uma essência oculta na linguagem) e nos induzem a cometer confusões linguísticas. Portanto, a filosofia tem como tarefa principal partir da descrição do funcionamento da linguagem e através dessa atividade prática tentar neutralizar, na medida do possível, estes efeitos “enfeitiçadores” que a linguagem exerce sobre nosso entendimento. No parágrafo 309, Wittgenstein escreve o seguinte: “Qual o seu objetivo em filosofia? – Mostrar à mosca a saída do vidro.” (WITTGENSTEIN, 1999, p.109).

Compreendendo desse modo a tarefa da filosofia, também penso que o objetivo de Wittgenstein seja evitar qualquer tipo de dogmatismo filosófico e apontar para o fato de que a noção de jogos de linguagem não deve ser entendida como uma noção introdutória para a regulamentação de nossa linguagem, muito menos como pré-juízos aos quais a realidade deva corresponder, mas sim que os jogos de linguagem devem ser entendidos como instrumentos, isto é, devem ser vistos apenas como objetos de comparação cuja finalidade é “lançar luz sobre as relações de nossa linguagem”. As palavras de Wittgenstein nos

---

<sup>31</sup> Lembrando que esse objetivo é semelhante ao objetivo do *Tractatus*. Porém, a perspectiva pela qual Wittgenstein tentou atingi-lo em sua primeira obra foi outra.

parágrafos 130 e 131 esclarecem melhor esse ponto:

Nossos claros e simples jogos de linguagem não são estudos preparatórios para uma futura regulamentação da linguagem, - como que primeiras aproximações, sem considerar o atrito e a resistência do ar. Os jogos de linguagem figuram muito mais como *objetos de comparação*, que, através de semelhanças e dessemelhanças, devem lançar luz sobre as relações de nossa linguagem. Só podemos evitar a injustiça ou o vazio de nossas afirmações, na medida em que apresentamos o modelo como aquilo que ele é, ou seja, como objeto de comparação – por assim dizer, como critério - ; e não como pré-juízo, ao qual a realidade *deva* corresponder. (O dogmatismo, no qual facilmente caímos ao filosofar). (WITTGENSTEIN, 1999, p.68).

Como já foi mencionado acima, essa recusa ao dogmatismo filosófico e ao pensamento de que a linguagem possui uma função única é uma característica forte do pensamento do segundo Wittgenstein. Ela também pode ser vista no parágrafo 304, em que o autor das *Investigações* reforça sua posição de que a linguagem não funciona apenas de um modo: “O paradoxo desaparece quando rompemos radicalmente com a ideia de que a linguagem funciona sempre de **um** modo, serve apenas ao mesmo objetivo: transmitir pensamentos – sejam estes pensamentos sobre casas, dores, bem e mal, ou o que seja.” (WITTGENSTEIN, 1999, p.109). Inclusive, mais adiante (no parágrafo 593) ele afirma que “uma causa principal das doenças filosóficas – dieta unilateral: alimentamos nosso pensamento apenas com uma espécie de exemplos.” (WITTGENSTEIN, 1999, p.150). Tais afirmações contribuem para a ideia de que não devemos situar o pensamento de Wittgenstein nem no extremo do absoluto, nem no extremo do completamente relativo (pois penso que ambas as formas expressam dogmatismos filosóficos).

Mas afinal, como surgem os problemas filosóficos? Essa é uma pergunta para a qual Wittgenstein, de modo condizente com sua própria proposta de realizar uma descrição da linguagem, não fornece uma

resposta definitiva<sup>32</sup>. Ele apenas descreve algumas situações em que os problemas filosóficos ocorrem. Uma delas, que já foi enunciada logo acima, alega que os problemas filosóficos surgem quando a linguagem é descontextualizada das práticas convencionais que lhe proporcionam sentido. Podemos conferir essa afirmação ao consultar o parágrafo 116, que diz:

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

*Nós* reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano. (WITTGENSTEIN, 1999, p.66).

Outra situação que é mencionada por diversos estudiosos de Wittgenstein, dentre eles posso citar como exemplo Glock (1998, p.228) e Dall’Agnol (2011, p.28-35), é a de que uma confusão filosófica pode originar-se tanto pela transgressão **inadvertida** das regras de um jogo de linguagem, quanto pelo entrecruzamento entre diferentes jogos de linguagem. Em outras palavras, uma confusão filosófica pode surgir quando usamos palavras que fazem parte de um determinado jogo de linguagem segundo as regras de outro jogo de linguagem. Fazendo uma analogia com nossos jogos comuns para exemplificar esse ponto, é como tentar aplicar as regras do futebol de salão para o jogo de basquete, apesar de ambos possuírem algumas semelhanças como, por exemplo, os dois são caracterizados como esporte, ambos são jogados em quadra, com uma bola, com dois times de cinco pessoas cada lado, etc., mesmo assim eles possuem um conjunto de regras internas específicas que não podem ser aplicadas de uma modalidade para a outra (não posso no meio de uma partida de futsal pegar a bola com a mão e sair quicando ela no chão e arremessá-la na cesta e gritar “gol”).

Antes de prosseguir, gostaria de justificar o motivo pelo qual

---

<sup>32</sup> Aliás, quem procura respostas prontas e definitivas para noções como as de: “linguagem”, “jogos de linguagem”, “formas de vida”, “investigação gramatical”, etc., não ficará muito satisfeito ao ler as *Investigações Filosóficas*, pois Wittgenstein não apresenta nenhuma definição rígida para qualquer conceito trabalhado em sua obra. Ele apenas faz descrições, aponta exemplos, comparações, mas não fecha a definição de nenhum conceito (até mesmo porque se ele fizesse isso estaria contradizendo seu próprio método).

deixei a palavra “inadvertida” em destaque, pois não quero correr o risco de transmitir a ideia de que somos meras vítimas do “enfeitamento” da linguagem, que por isso somos levados a cair em armadilhas, e que acabamos cometendo confusões conceituais de maneira absolutamente ingênua. Não quero anular (ou mascarar) nosso papel de agentes ativos da linguagem, construtores de ideologias e manipuladores de discursos, assim como também não quero dar a entender que a sentença “os problemas filosóficos surgem do entrecruzamento de diferentes jogos de linguagem” implique em afirmar que “é proibido todo e qualquer entrecruzamento de jogos de linguagem”, pois este não é o caso.

Como foi visto mais acima, nossos jogos de linguagem não são “pacotes” de regras individuais, isto é, eles não devem ser pensados como independentes (semelhante ao modo como pensamos nossos jogos comuns – futebol, pôquer, xadrez, etc.). Os jogos de linguagem possuem suas regras internas (algumas mais essenciais outras mais flexíveis) e suas peculiaridades, mas nem por isso estão separados, eles estão intimamente entrelaçados entre si e seu conjunto constitui aquilo que é denominado linguagem.

Esse entrelaçamento entre os diversos jogos de linguagem facilita a sua “mistura” em nossas práticas linguísticas cotidianas e, frequentemente, nos aventuramos em cruzar as diversas fronteiras internas entre os jogos quando, por exemplo, fazemos poesias, ou criamos metáforas, ou utilizamos figuras de linguagem, etc. (criando, assim, outros jogos de linguagem). Contudo, ao utilizarmos essas formas de expressão em nosso dia a dia, não as associamos a problemas filosóficos ou mesmo as entendemos como equívocos linguísticos. O que podemos caracterizar como problema filosófico é quando cruzamos as fronteiras dos jogos, ou entrecruzamos diferentes jogos de linguagem, e tentamos legitimar essa atividade ou, por exemplo, tentamos normatizar algum conceito ou defender um argumento através do entrecruzamento de diferentes jogos de linguagem.

É claro que esse entrecruzamento pode ser feito de maneira inconsciente, pois podemos facilmente interiorizar um discurso que contenha confusões conceituais e reproduzi-lo de maneira espontânea e acrítica, aceitando-o como legítimo. Mas o que quero chamar a atenção é para o fato de que o entrecruzamento também pode ser feito de maneira tendenciosa, isto é, que posso facilmente entrecruzar jogos de linguagem para facilitar uma argumentação, ou reforçar um ponto de vista, uma teoria. Por exemplo, posso utilizar dados empíricos ou até métodos e teorias científicas para tentar legitimar uma crença religiosa

ou tentar provar um ponto de vista estético. E é nesse ponto que se encaixa a filosofia, ou seja, é nele que a filosofia deve assumir seu papel investigativo, de descrição e apontamento das confusões filosóficas e conceituais que surgem dos mal-entendidos da linguagem.

Os resultados da filosofia consistem na descoberta de um simples absurdo qualquer e nas contusões que o entendimento recebeu ao correr de encontro às fronteiras da linguagem. Elas, as contusões, nos permitem reconhecer o valor dessa descoberta. (WITTGENSTEIN, 1999, p.66).

Esclarecido esse ponto, também gostaria de destacar que, no *Tractatus*, há um único modo de dissolver um pseudoproblema metafísico que é demonstrar ao falante que ele não está concebendo sentido ao proferir uma afirmação desta natureza, ou seja, apontar que ele está desrespeitando as condições de possibilidade do dizer. Já nas *Investigações*, não há, porém, uma única maneira de se analisar e dissolver os pseudoproblemas metafísicos. Por exemplo, eles podem ser analisados pelo contraste entre o sentido da palavra em seu uso cotidiano e o seu sentido quando empregada metafisicamente, podem ser analisadas através da observação das regras de uso segundo as quais determinadas palavras são empregadas, dentre outras maneiras. Isso se deve ao fato de que não há mais um único e rigoroso método filosófico, mas sim diferentes métodos. Nas palavras do próprio autor: “Não há um método filosófico, mas certamente diferentes métodos, como diferentes terapias” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 68).

## **2.2 – A INTERPRETAÇÃO DA NOÇÃO JOGOS DE LINGUAGEM E SUAS IMPLICAÇÕES ÉTICAS.**

### **2.2.1 – Os jogos de linguagem morais.**

A noção de jogos de linguagem é fundamental para compreendermos os diversos domínios que o pensamento wittgensteiniano alcança nas *Investigações Filosóficas*, por exemplo, o domínio epistemológico, o domínio ético, o filosófico etc. No que diz respeito à ética, Wittgenstein não escreveu muita coisa, não há nenhuma obra exclusiva sobre esse assunto, mas o tema da ética transita pela totalidade de seus escritos e é de fundamental importância para a composição e o entendimento de sua atividade filosófica. Como foi exposto no primeiro capítulo, podemos encontrar algumas citações sobre



ética no *Tractatus*, em algumas cartas do autor, em sua *Conferência sobre Ética*, também há alguns comentários no *Diário Filosófico*, dentre outros escritos. Já nas *Investigações Filosóficas*, a palavra ética é mencionada apenas uma vez (no parágrafo 77), como exemplificação da argumentação de Wittgenstein acerca da correspondência de uma figura nítida com uma figura difusa. Neste parágrafo Wittgenstein afirma o seguinte:

[...] imagine que você tivesse de projetar uma figura nítida que ‘correspondesse’ a uma figura difusa. Neste há um retângulo um vermelho esmaecido; você o substitui por um vermelho vivo. Certamente, pois pode-se traçar muitos retângulos nítidos que correspondam aos poucos nítidos. Quando, porém, no original as cores fluem umas nas outras sem o menor vestígio de um limite, não se tornaria uma tarefa insolúvel desenhar uma figura nítida correspondendo a uma difusa? Então você não precisaria dizer: “Neste caso eu poderia tanto desenhar um círculo como um retângulo ou um coração; pois todas as cores se mesclam uma às outras. Tudo está certo; e nada está certo”. E nesta situação encontra-se, por exemplo, aquele que busca na estética ou na ética definições que correspondam a nossos conceitos. Nesta dificuldade, pergunte sempre: como *aprendemos* o conceito da palavra (“bom”, por exemplo)? Segundo que exemplos; em que jogos de linguagem? Você verá então, mais facilmente, que a palavra deve ter uma família de significações. (WITTGENSTEIN, 1999, p.56).

Fazendo uma interpretação desta passagem, posso, por exemplo, pensar em uma situação onde a figura difusa seja equivalente ao conjunto de valores morais que estão intimamente mesclados e interligados e que seu baixo grau de nitidez demonstra se tratar de um jogo de linguagem flexível e sem contornos precisos. Partindo dessa analogia, posso imaginar que as figuras mais nítidas (retângulos, círculos, corações etc.) são projeções feitas a partir da primeira figura, porém, com a tentativa de estabelecer limites (contornos) mais precisos – por exemplo, posso substituir essas figuras mais nítidas por sistemas éticos, como a ética de virtudes, a ética kantiana, a ética utilitarista, etc. Entretanto, o que não posso perder de vista é o fato de que não há uma

hierarquia entre essas figuras que determine qual representa melhor ou mais fielmente a figura difusa. Todas elas estão situadas em um mesmo nível e todas apresentam certas semelhanças e certas diferenças (seguindo a noção de semelhança de família). Todas devem ser vistas como modelos, ou seja, como objetos de comparação cuja finalidade é facilitar nosso entendimento acerca de determinados juízos, valores e modos de agir, porém, nenhuma delas deve cometer o equívoco de se assumir como a norma absoluta a ser seguida, pois isto pressupõe o estabelecimento de uma hierarquia entre os jogos de linguagem morais.

Relembrando o que foi dito no primeiro capítulo, Wittgenstein procura, no *Tractatus*, demonstrar que as pseudoproposições da ética não são bipolares, pois não possuem valor de verdade (não podemos saber se são verdadeiros ou falsos). Consequentemente, nada se pode dizer sobre a ética, pois um dos requisitos para uma proposição ter sentido (e poder ser dita) é que esta seja bipolar, o que significa que a ética pertence ao domínio das coisas que só podem ser mostradas. De maneira bem sucinta, o *Tractatus* visa, ao traçar os limites da linguagem, demonstrar que a ética está além desses limites, sustentando uma distinção entre ética e ciência, onde uma não se reduz à outra. De acordo com Dall’Agnol (2011, p. 38), de maneira semelhante a essa ideia tractatiana, nas *Investigações* também há uma distinção entre os jogos de linguagem morais e os jogos de linguagem científicos e ambos não podem ser reduzidos um ao outro, pois, como foi descrito acima, isso acarretaria num entrecruzamento de jogos de linguagem, produzindo assim uma confusão conceitual (um pseudoproblema, em termos tractatianos). Em outras palavras, tentar aplicar o método científico à moralidade produz os “absurdos metafísicos”.

Apesar de nas *Investigações* pouca coisa ser dita sobre ética, é possível extrair algumas implicações a partir da noção de jogos de linguagem e aplicá-las à moralidade, por exemplo: a noção de que diferentes jogos de linguagem, “aparentados” entre si, podem constituir um sistema moral complexo. Tal ideia é desenvolvida por Dall’Agnol, no capítulo 5 de seu livro *Seguir Regras: uma introdução às Investigações Filosóficas de Wittgenstein* (2011), onde, de acordo o autor, se associarmos a ideia de que um sistema moral é um conjunto complexo de elementos inter-relacionados<sup>33</sup> com a noção de jogos de linguagem nas *Investigações*, podemos inferir que um sistema moral é constituído por diferentes jogos de linguagem morais. Tomando o

---

<sup>33</sup> Por exemplo, é uma mescla de regras, sentimentos, modos de ser, etc.

cristianismo como exemplo de sistema moral complexo, podemos afirmar que ele é constituído por diferentes tipos de jogos de linguagem morais, dentre eles:

i-) jogos de linguagem morais normativos (sentenças que enunciam princípios – guias gerais de ação – e regras, enfim, leis particulares prescrevendo comportamentos, seja tornando-os obrigatórios, permitidos ou proibidos, por exemplo, “Lula não deve mentir”.); esses jogos normativos estão vinculados à prática de regramento das relações humanas: nesse sentido, regras particulares podem ser verdadeiras se forem coerentes com os princípios aceitos;

ii-) jogos de linguagem morais valorativos (sentenças que avaliam certas formas de comportamento, de atitudes ou de caráter, por exemplo, “Lula é um presidente honesto”); esses jogos valorativos estão vinculados à prática de avaliação do caráter, das atitudes e das formas de comportamento dos agentes morais; tais sentenças podem ser ditas verdadeiras num sentido correspondencial se existirem padrões objetivos claramente reconhecíveis, por exemplo, de virtudes tais como a honestidade;

iii-) jogos de linguagem morais performativos (sentenças através das quais realizamos certas ações, por exemplo, o presidente Lula, ao assumir o mandato, afirmou: “Prometo cumprir a constituição”); tais juízos estão vinculados à práticas cujas ações são desempenhadas através do próprio ato de falar; essas sentenças são verdadeiras num sentido pragmático, isto é, se forem efetivas; (DALL'AGNOL, 2011, pg.78/79).

Esses são alguns exemplos dos inúmeros jogos de linguagem morais que podem constituir um sistema moral. O ponto principal, portanto, é a compreensão de que as mesmas características descritas nos parágrafos acima (que explicam a constituição da linguagem e o funcionamento dos jogos de linguagem) podem ser aplicadas aos diferentes jogos de linguagem morais, ou seja, podemos dizer que eles possuem alguns traços em comum, seguindo a noção de semelhança de família, mas não que esses traços sejam exclusivos de um único sistema

moral. Voltando ao exemplo do cristianismo, não podemos afirmar que os jogos de linguagem morais que o constituem lhes sejam exclusivos, podemos encontrar alguns deles em sistemas morais diferentes, como o budismo ou o islamismo, por exemplo. Isto é, não há uma única forma de juízo moral, apesar do fato de que todos eles estejam vinculados às diversas atividades humanas.

Uma das interpretações que os estudiosos<sup>34</sup> de Wittgenstein apresentam é a de que, no *Tractatus*, partindo de observações feitas a partir da discussão do papel da filosofia (de não ser construtora de teorias, apenas uma atividade de caráter elucidativo) e da distinção entre *dizer* e *mostrar* é possível compreender que a totalidade das proposições que compõem a obra são contrassensos e que, portanto, resolver os “problemas” filosóficos passa a ter importância nenhuma, o que é prioritário é a elucidação dos pensamentos. Em outros termos, sua prioridade é dissolver os pseudoproblemas filosóficos e trazer paz aos pensamentos, além disso, como foi demonstrado logo acima, Wittgenstein concede maior importância àquilo que pode apenas ser mostrado, o que remete à ideia de que sua proposta é salvaguardar o domínio dos valores contra o cientificismo. Isso nos leva a compreender o sentido ético de sua primeira obra. E nas *Investigações*, ao compreender que o intuito do autor é propor uma “terapia filosófica” que visa livrar o leitor dos pseudoproblemas metafísicos, percebe-se que Wittgenstein também tenta proporcionar tranquilidade aos seus pensamentos. Além disso, em sua segunda obra ele também transparece uma preocupação em salvaguardar o domínio dos valores. Logo, é possível concluir que o procedimento metodológico de Wittgenstein nessa obra também é de caráter ético. Em outras palavras, Wittgenstein continua vendo na filosofia uma finalidade ética, o que nos leva a concluir que essa finalidade não mudou entre as obras. Portanto, partindo dessa interpretação de que a finalidade ética possui grande importância tanto para o primeiro quanto para o segundo Wittgenstein, e tratando esse assunto nessas duas obras, é possível introduzir a discussão que vem sendo feita entre duas correntes filosóficas antagônicas: a dos relativistas e dos não relativistas, que será o eixo central da discussão no próximo capítulo.

---

<sup>34</sup> Como: Rhees, Glock, Vidarte e Dall’Agnol.

## CAPÍTULO III: WITTGENSTEIN E A QUESTÃO DO RELATIVISMO ÉTICO.

### 3 – RELATIVISMO CULTURAL E RELATIVISMO ÉTICO.

#### 3.01 – Diferenças entre relativismo cultural e o relativismo ético e a apresentação do debate entre relativistas e não relativistas.

Antes de apresentar alguns pontos sobre o debate que envolve as interpretações relativistas e não relativistas das obras de Wittgenstein, convém definir o que comumente se entende por relativismo cultural e fazer uma breve contextualização acerca do tema, pontuando alguns argumentos a favor e outros contra a perspectiva relativista. Após isso, será feita uma distinção entre relativismo cultural e relativismo ético, com a finalidade de evitar algumas possíveis confusões conceituais envolvendo essas duas perspectivas.

De acordo com James Rachels, no livro *Os Elementos da Filosofia Moral* (2006, p.27-31), o relativismo é uma forma de pensamento que sustenta que cada indivíduo ou cada grupo social possui concepções, modelos ou valores que lhes são próprios e que, por esse motivo, a noção de verdade é relativa aos valores que cada grupo possui. Com base nessa definição, ele afirma que, para a grande maioria dos casos, o relativismo cultural pode ser descrito como uma teoria que defende que a moral não pode ser separada das experiências e crenças de uma cultura em particular, ou seja, conceitos como “certo” e “errado” devem ser estabelecidos conforme os costumes de uma cultura (podendo variar de uma sociedade para outra) e, por se tratar de construções humanas, estão sujeitos a mudanças ao longo do tempo histórico.

Segundo essa concepção de relativismo cultural, seria uma ingenuidade acreditar que nossos ideais éticos são partilhados por todas as culturas, pois a noção de “correto”, por exemplo, depende do acordo interno entre os membros de um determinado contexto social. Para clarificar essa ideia, Rachels pontua cinco argumentos frequentemente utilizados pelos relativistas para reforçar essa teoria:

1. Sociedades diferentes têm códigos morais diferentes.
2. O código moral de uma sociedade determina o que é certo dentro daquela sociedade, isto é, se o código moral de uma sociedade diz que uma ação

é correta, então aquela ação é correta, ao menos dentro daquela sociedade.

3. Não há padrão objetivo que pode ser usado para julgar o código de uma sociedade como melhor do que o de outra sociedade. Não há verdades morais que valham para todas as pessoas em todos os tempos.

4. O código moral de nossa própria sociedade não tem um *status* especial. Ele é somente mais um código entre muitos.

5. É arrogante de nossa parte julgar outras culturas. Devemos sempre ser tolerantes em relação a elas. (RACHELS, 2006, p.28).

Podemos encontrar uma definição de relativismo cultural semelhante à apresentada por Rachels, no livro *Ethics: A contemporary introduction*, de Harry J. Gensler (1998, p.10-20). Gensler, no primeiro capítulo de seu livro, parte da definição de que “bem” (no sentido moral) significa aquilo que é “socialmente aprovado”. Através dessa definição, ele caracteriza o relativismo cultural como a teoria que defende que os princípios morais são convenções sociais baseadas nas normas de cada cultura.

De acordo com essa descrição, Gensler afirma que um relativista cultural defende a ideia de que a moralidade possui uma profunda base cultural. Em outras palavras, para um relativista cultural, a moralidade é uma construção social, logo, diferentes sociedades criam diferentes códigos morais. Em decorrência dessa ideia, um relativista afirma que não existem verdades objetivas acerca do bem e do mal. Qualquer tentativa de objetivar um juízo moral seria uma forma de impor um ponto de vista moral de uma cultura sobre a outra. Portanto, a melhor forma de lidar com desacordos morais é a tolerância e o respeito aos costumes e regras de uma cultura diferente.

Um relativista cultural diria, por exemplo, que a afirmação “o infanticídio é um mal” **não** deve ser pronunciada no sentido de revelar uma verdade objetiva, pois ela significa o mesmo que dizer “eu só considero o infanticídio um mal porque a minha sociedade desaprova essa prática. Porém, existem outras sociedades que não a desaprovam, ou seja, o infanticídio pode ser um mal numa sociedade e um bem noutra”. Rachels também apresenta esse mesmo exemplo do infanticídio como um argumento utilizado pelos relativistas. Segundo ele, um relativista diria:

1. Os esquimós não viam nada de errado com o infanticídio, ao passo que os americanos acreditam que ele é imoral.
2. Portanto, o infanticídio não é nem objetivamente certo, nem objetivamente errado. É meramente uma questão de opinião que varia de uma cultura para outra. (RACHELS, 2006, p.29).

Em outras palavras, segundo essa visão do relativismo cultural, podemos definir que a afirmação “X é um bem” significa o mesmo que “a maioria (na sociedade em questão) aprova X”. Consequentemente, outros conceitos morais como “mal” ou “correto”, podem ser definidos da mesma forma. Isso significa que não há como fundamentar qualquer juízo de valor sem tomar como pressuposto os padrões vigentes em nossa própria cultura. Portanto, as pessoas que falam do bem e do mal de forma absoluta, limitam-se a absolutizar as normas que vigoram na sua própria sociedade. Ou seja, consideram as normas que lhes foram ensinadas como fatos objetivos e tentam aplicá-las a todas as outras culturas que seguem normas diferentes.

Tanto Rachels (2006, p.29-31) quanto Gensler (1998, p.14-20), demonstram que essa perspectiva relativista é problemática em diversos aspectos e que existem várias objeções a ela. Em primeiro lugar, se aceitarmos como válidos os argumentos listados acima, não poderíamos mais fazer qualquer espécie de julgamento de valor sobre outras culturas, nem mesmo sobre a nossa própria cultura. Em outras palavras, não poderíamos condenar os costumes de outras sociedades como moralmente inferiores aos nossos, nem ao menos criticar um valor moral de nossa própria sociedade, pois, se o relativismo cultural for verdadeiro, o seguinte raciocínio seria válido: “X é algo socialmente aprovado. Logo, X é um bem, independente do que seja X”. Portanto, com base nesse raciocínio, posso dizer algo do tipo: “Em minha cultura, a intolerância e o preconceito são socialmente aprovados. Logo, intolerância e preconceitos são bens”. Segundo os críticos, isso demonstra claramente uma inconsistência no discurso dos relativistas, pois a tolerância é uma das bandeiras mais fortes levantada por eles e, aparentemente, ao sustentarem a definição acima, eles estão aceitando a intolerância como um bem.

Em seus livros *Razão, Verdade e História* (1992) e *Realism with a human face* (1990), Hilary Putnam trabalha com questões referentes às teses relativistas e teses objetivistas. As críticas apresentadas nessas obras têm por objetivo demonstrar que as teses que

defendem essas duas perspectivas apresentam incoerências e que, portanto, deve-se buscar uma espécie de via média que não contenha incoerências autodestrutivas. Putnam trabalha com a noção de referencial semântico para analisar as teses e denomina essa via média de *realismo interno*, que é uma espécie de meio termo entre o que ele chama de *realismo metafísico* e *relativismo epistemológico*.

O relativismo, assim como o realismo, assume que se pode estar, ao mesmo tempo, dentro e fora de uma linguagem. No caso do realismo, isso não é uma contradição imediata, pois todo o conteúdo do realismo subjaz na afirmação de que faz sentido pensar em um ponto de vista do olho de Deus (ou melhor, de uma “visão a partir de lugar algum”); mas, no caso do relativismo, isso constitui uma autorrefutação. (PUTNAM, 1990, p.23).

Putnam, ao trabalhar com as questões do relativismo, identifica uma inconsistência em suas teses e afirma que o relativismo, quando levado ao extremo, é autocontraditório, pois seus argumentos geram autorrefutações formais (que são aquelas que surgem quando a verdade de uma sentença implica em sua falsidade):

Uma ‘suposição autorrefutante’ é aquela cuja verdade implica sua própria falsidade. Por exemplo, considere a tese segundo a qual *todos os enunciados gerais são falsos*. Este é um enunciado geral. Assim, se ele é verdadeiro, então ele deve ser falso. Por conseguinte, ele é falso. (PUTNAM, 1992, p.7-8).

Nesse sentido, Putnam afirma que não há como um relativista sustentar sua posição, ou mesmo distinguir quando ele ‘está certo’ de quando ele apenas ‘pensa que está certo’. Esse tipo de relativização implicaria a falência da capacidade cognitiva do ser humano, uma espécie de ‘suicídio mental’. Para Putnam, não é só possível, mas também é necessário assumir a existência de padrões imparciais de avaliação cognitiva. Tais padrões não são, por um lado, meramente relativos nem, por outro lado, independentes da capacidade humana de conhecer. Portanto, voltando ao exemplo acima que trata das práticas culturais, se algumas práticas são socialmente aprovadas em minha



cultura, isso não significa que devo aceitá-las e reproduzi-las. Eu posso consistentemente discordar dessas práticas, se, por exemplo, elas causam alguma espécie de mal ou sofrimento, mesmo sendo elas aprovadas pela minha sociedade. Em outras palavras, podemos afirmar que uma prática é socialmente aprovada e, ao mesmo tempo, negar que ela seja um bem.

Outra objeção levantada ao relativismo cultural é que ele coloca em xeque a própria noção de “progresso moral” da humanidade, pois progredir significa substituir algo que não está tão bem por algo melhor, mas se não há critérios para distinguir práticas boas de ruins, então a noção de progresso cai por terra. Em outras palavras, para que possamos avaliar se determinadas mudanças sociais contribuíram ou não para o avanço moral de uma cultura é necessário estabelecer critérios que discriminem práticas “boas” de “ruins”. Contudo, esse tipo de valoração acerca das práticas culturais é justamente o que o relativismo tenta coibir. “Dizer que fizemos progresso implica que a sociedade atual é melhor – exatamente o tipo de julgamento transcultural que o relativismo cultural proíbe” (RACHELS, 2006, p.32).

O fator positivo do relativismo cultural é que ele percebe que para compreendermos melhor as sociedades e culturas diferentes, é necessário considerar o ponto de vista de cada uma delas. Contudo, afirmar que nenhum dos dois lados pode estar errado limita a nossa capacidade para aprender, pois se a nossa cultura não pode estar errada, então ela não pode aprender com os seus próprios erros. Isso nos leva a concluir que a objeção levantada acima tem por finalidade demonstrar que um relativismo extremo nos leva à suspensão da crítica. Em outros termos, “não posso sustentar o valor de uma moeda se permito a todos cunhá-la na quantidade desejada” (BLACKBURN, 2006, p.76).

Para reforçar a perspectiva não relativista (e, inclusive, trabalhar com uma distinção entre relativismo cultural e relativismo ético), há uma distinção importante que deve ser levada em consideração, que é a diferença entre *costumes* e *valores*. Para exemplificar essa diferença, Rachels (2006, p.33) tenta demonstrar que há inúmeros fatores que contribuem para a formação de costumes de uma sociedade, por exemplo, crenças religiosas, crenças factuais, ambiente físico, etc. Ele retoma o exemplo do infanticídio, que era uma prática comum para os esquimós e uma prática condenável para os americanos, para demonstrar que muitas vezes há divergência de costumes entre diferentes sociedades, mas não há divergência de valores. Ao analisar com mais cautela o caso do infanticídio para os esquimós, nota-se que essa prática

resulta das condições ambientais às quais estavam submetidos e não dos valores morais de sua cultura.

Uma série de fatores é levantada por Rachels para sustentar essa hipótese: 1- Os esquimós eram nômades (o clima severo em que viviam não permitia qualquer espécie de cultivo), a escassez de alimentos fazia com que houvesse racionamento de comida e obrigava as famílias esquimós a se deslocarem constantemente. 2- O ambiente severo e outras séries de condições locais demandava um maior tempo de cuidado com as crianças. 3- Crianças pequenas tinham que ser carregadas e as mães não conseguiam carregar mais de uma criança enquanto realizavam suas viagens, ou enquanto realizavam trabalhos fora de casa. 4 - O controle de natalidade não era algo presente em sua sociedade. 5 – A adoção era uma prática comum, entretanto, não contemplava boa parte dos casos. O infanticídio era praticado como último recurso e como forma de preservar o grupo.

Ao analisar essas considerações, é possível reconhecer que o infanticídio é resultado de uma estratégia necessária para a sobrevivência do grupo e não de uma prática sádica que demonstra um profundo desprezo à vida de crianças, afinal, os esquimós cuidavam de seus bebês (caso contrário, já estariam extintos). O ponto a ser destacado com esse exemplo é que, muitas vezes, os dados antropológicos são analisados superficialmente e isso nos leva a conclusões precipitadas. Neste caso, podemos dizer que há uma grande divergência entre os costumes da sociedade esquimó e os costumes da sociedade americana. Porém, no que diz respeito aos valores morais (a preservação da vida e a sobrevivência do grupo) é possível perceber certa semelhança entre as duas sociedades. Portanto, podemos afirmar que diferentes culturas possuem diferentes hábitos ou costumes, mas, por outro lado, apresentam semelhanças quanto a alguns valores morais.

Segundo essa perspectiva não relativista, o fato de haver um desacordo entre diferentes sociedades não implica a não existência da verdade neste domínio (que nenhum dos lados está certo ou errado). O exemplo citado acima, sobre a questão do infanticídio, nos leva a questionar se as diferentes culturas realmente divergem tão profundamente no que se refere a determinados valores morais. Por exemplo, na maior parte das culturas existem normas muito semelhantes quanto a juízos como matar, roubar e mentir. E muitas das diferenças podem ser explicadas como resultado da aplicação dos mesmos valores básicos em diferentes situações.

Há um ponto geral aqui, a saber, que *existem algumas regras morais que todas as sociedades têm que adotar porque tais regras são necessárias para que a sociedade exista*. As regras contra mentir e matar são dois exemplos. (RACHELS, 2006, p.35).

A pluralidade de costumes e hábitos nas diferentes sociedades é algo evidente. Porém, dessa pluralidade de costumes decorre uma pluralidade de valores? A resposta de alguns críticos ao relativismo, como Dall’Agnol (2011) e Willians (2005), é a de que essa regra não se aplica a todos os casos. Em outros termos, o problema com essa perspectiva do relativismo cultural é que ela começa analisando os fatos empíricos sobre as culturas e termina extraindo uma conclusão sobre a moralidade. Isso, em termos wittgensteinianos, gera confusões conceituais, pois entrecruza diferentes jogos de linguagem ao reduzir a um mesmo jogo os valores éticos (normativos) e os valores culturais (descritivos).

Uma estratégia que pode ser utilizada para evitar essa confusão conceitual é fazer uma distinção entre relativismo cultural e relativismo ético. Além de evitar equívocos de interpretação, essa distinção também nos auxiliará na compreensão das ideias de Wittgenstein, pois, tanto no *Tractatus* quanto nas *Investigações*, ele se empenha em fazer uma clara distinção entre aspectos descritivos de nossa linguagem e aspectos normativos, justamente na tentativa de evitar confusões filosóficas.

Com base nessas considerações, podemos definir o relativismo cultural como uma teoria que afirma que cada cultura apresenta costumes, hábitos e crenças que lhes são próprias, resultados de suas práticas sociais e de suas interações internas. Tais padrões de comportamento estão sujeitos a mudanças ao longo do tempo. Portanto, a tentativa de universalizar padrões culturais, por exemplo, comer de garfo e faca, vestir determinadas roupas, acreditar em determinados deuses, seguir certas tendências ou estilos de vida, é um erro, pois essas práticas sociais são inerentes a cada ambiente cultural, não cabendo um julgamento de valor sobre elas.

Em contrapartida, podemos afirmar que o relativismo ético é mais forte do que isso, pois trata-se de uma teoria metaética que nega a existência de verdades morais universais. Isto é, o relativismo ético afirma que juízos morais antagônicos, por exemplo, “não se deve matar” e “deve-se matar”, podem ser ambos corretos, pois dependem da concepção de moral que cada indivíduo ou cada sociedade possui. Em

outras palavras, o relativista ético afirma algo do tipo: “sua noção de moral pode ser diferente da minha noção de moral, portanto não cabe um julgamento de valor que pretenda afirmar a sua validade; cada uma está certa de acordo com seu ponto de vista”.

Como forma de esclarecer a diferença entre eles, podemos dizer que o relativismo cultural é oposto ao *etnocentrismo*, enquanto o relativismo ético é oposto ao *universalismo moral*. Isto é, o relativismo cultural é baseado em questões de fato, em observações e descrições de fatos empíricos (de hábitos, costumes, etc.) de uma cultura em comparação a outra, enquanto o relativismo ético é baseado em questões normativas, no estabelecimento de normas e condutas morais dos indivíduos. A própria distinção feita logo acima entre *valores* e *costumes* serve de base para reforçar essa diferença entre o ético e o cultural. E também para esclarecer que um pluralismo de costumes não leva necessariamente ao relativismo ético. Portanto, podemos concluir que uma pluralidade de descrições (relativismo cultural) não leva, necessariamente, a uma pluralidade de normas (relativismo ético).

### **3.1 – A QUESTÃO DO RELATIVISMO ÉTICO NO *TRACTATUS* E NAS *INVESTIGAÇÕES*.**

#### **3.1.1 – Conferência sobre Ética.**

Com relação a essa distinção feita entre aspectos descritivos e aspectos normativos, podemos recorrer a um texto de Wittgenstein intitulado *Conferência sobre Ética*, escrito entre 1929 e 1930, em que ele reforça a ideia tractatiana de que a Ética não pode ser uma ciência, pois ela não é descritiva. Nesse texto, ele descreve uma série de afirmações que possuem traços comuns que são característicos da Ética, como: “a Ética é a investigação sobre o que é valioso, ou sobre o que realmente importa, [...] ou a investigação sobre o significado da vida, ou sobre a maneira correta de se viver e sobre a maneira correta de se viver” (WITTGENSTEIN, 2005, p.216), para que possamos montar uma imagem geral daquilo de que a Ética se ocupa.

Na tentativa de demonstrar que as experiências éticas podem ter valor absoluto, Wittgenstein apresenta a diferença entre, por exemplo, os termos “bom” e “mau” ou “bem” e “mal”, quando tratados no sentido empírico e quando tratados no sentido ético. Mas, antes de adentrar nessa distinção, cabe apontar que logo no início de sua conferência, Wittgenstein menciona que adota o conceito de Ética utilizado por Moore: “Meu tema, como sabem, é a Ética e adotarei a explicação que

deste termo deu o professor Moore em seu livro *Principia Ethica*. Ele diz: ‘A Ética é a investigação geral sobre o que é bom’.” (WITTGENSTEIN, 2005, p. 216).

No *Principia Ethica*, G.E. Moore destaca que a maioria das afirmações que envolvem termos como “virtude”, “vício”, “dever”, “bom”, “mau”, etc. emitem juízos de ordem ética e, segundo ele, “muitos filósofos éticos estão dispostos a aceitar como uma definição adequada da “Ética” a afirmação de que esta versa sobre o problema do que é bom ou mau no comportamento humano” (MOORE, 1974, p.232). Essa definição acaba por reduzir a investigação ética à conduta humana, mas Moore não concorda com essa redução. Ele acredita que, apesar de obviamente a Ética tratar de questões que envolvem “a boa conduta humana”, esse não é o primeiro problema a ser investigado pela ética, pois a expressão “conduta humana” constitui uma noção complexa (há condutas boas, outras más, outras indiferentes ou neutras, etc.). Antes de chegar a questões desse tipo, a ética deve se ocupar de questões que tratem de noções simples, como: “O que é bom?”. Portanto, Moore define a Ética como “a investigação geral sobre aquilo que é bom” (MOORE, 1974, p.232).

O caminho traçado por Moore o levou à conclusão de que o termo “bom”, que é a categoria fundamental da Ética, é indefinível. E o fato que faz o termo “bom” ser indefinível é ele se referir-se a uma propriedade simples, que por isso não é passível de análise, como é o caso das propriedades complexas.

Meu ponto de vista é que “bom” é uma noção simples, assim como “amarelo” é uma noção simples. Em outros termos, da mesma forma como não podes, de maneira alguma, explicar o que é amarelo a uma pessoa que já não saiba o que é, assim também não podes explicar o que é bom. Definições do tipo que procuro, definições que descrevem a natureza real do objeto ou noção designadas por uma palavra, e que não se limitem a dizer-nos o que a palavra tenciona significar, somente são possíveis quando o objeto ou a noção em pauta são de alguma forma complexos. Podes dar uma definição de um cavalo, pelo fato de um cavalo ter muitas propriedades e qualidades diferentes que és capaz de enumerar, uma por uma. Entretanto, depois que tiveres enumerado todas, quando tiveres reduzido um cavalo aos seus

termos mais simples, já não poderás mais definir ulteriormente tais termos. Esses termos são simplesmente algo em que pensas ou que percebes, sendo-te impossível, através de qualquer definição, ilustrar a sua natureza a qualquer pessoa que não consiga imaginá-los ou percebê-los. [...] É neste sentido que afirmo ser “bom” indefinível. Afirmo que o bom não se compõe de partes, partes estas que, em nossa inteligência, possamos colocar em seu lugar quando pensamos no “bom”. (MOORE, 1974, p.236/237).

Para Moore, toda vez que tentarmos definir uma propriedade simples, nesse caso o termo “bom”, acabaremos por tentar dizer algo semelhante a essa propriedade, mas que não é a mesma coisa. Pode-se, por exemplo, tentar definir “bom” como “aquilo que nos causa prazer”, mas, de acordo com Moore, “não tem sentido algum dizer que o prazer é bom, a não ser que bom seja algo de diferente do prazer” (MOORE, 1974, p.242). Nesse sentido, qualquer tentativa de definir o termo “bom” pode ser refutada pelo *argumento da questão em aberto*, que pode ser apresentado da seguinte forma: para qualquer definição de “bom” que for apresentada, pergunte se aquilo que foi definido como “bom” é realmente “bom”, se tanto a pergunta quanto a resposta fizerem sentido, então a definição está incorreta, pois se tratam de coisas diferentes. Logo, “o simples fato de compreendermos muito bem o que se entende por pô-lo em dúvida, demonstra a evidência que temos duas noções diferentes diante de nós” (MOORE, 1974. p.243). Portanto, enquanto for possível fazer a pergunta mencionada acima, a questão “o que significa bom?” permanece aberta<sup>35</sup>.

Muito do que Wittgenstein escreveu na *Conferência sobre Ética* pode ser lido sob a lente do *Tractatus*. E relacionando a noção de ética tractatiana com as ideias apresentadas por Moore em seu *Principia Ethica*, é possível notar algumas semelhanças no pensamento dos dois autores. Um dos pontos em que Wittgenstein concorda com Moore é que o termo “bom” não pode ser definido nem analisado. Isto é, qualquer definição que se queira dar a esse termo será equivocada, pois, além de se tratar de uma propriedade simples, ele não possui, por exemplo, valor de verdade. Em outros termos, no *Tractatus*, ao fazer a

---

<sup>35</sup> Para Moore, não reconhecer que o termo “bom” é indefinível é cometer uma *Falácia Naturalista*.

distinção entre dizer e mostrar, Wittgenstein afirma que as proposições da ciência são figurações de estados de coisas e que, devido a isso, elas são bipolares. Em contrapartida, as pseudoproposições da ética não são figurações, o que significa que elas não podem ser verdadeiras ou falsas. Nesse sentido, Wittgenstein sustenta que não existem proposições éticas<sup>36</sup>, isto é, a linguagem figurativa das ciências é incapaz de expressar aquilo que tem valor absoluto (o sentido ético do termo “bom”, por exemplo). Além disso, Wittgenstein também concorda com Moore quanto à ideia de que o papel do filósofo não é o de determinar as regras de ação, mas sim elucidar a natureza dos juízos éticos.

Um fato para o qual Wittgenstein aponta em sua *Conferencia sobre Ética* (e que é um bom exemplo para mostrar como podemos facilmente cometer equívocos e acabar fazendo um mau uso da linguagem) é o de que alguns termos, ou expressões, que são utilizados pela Ética nem sempre possuem um valor moral. Ou seja, termos como, por exemplo, “bom”, “mau”, o imperativo “deve”, etc., possuem dois sentidos: o sentido trivial ou relativo e o sentido ético ou absoluto. E tais sentidos variam de acordo com o emprego que lhes damos.

Por exemplo, ao empregarmos o termo “bom” na expressão: “Este carro é bom”, estamos nos referindo ao seu sentido relativo, ele pode ser substituído pelos termos “econômico”, “eficiente”, “potente”, “seguro” dentre inúmeros outros adjetivos e o sentido da expressão permaneceria o mesmo, pois o termo “bom”, nesse caso, refere-se meramente a um enunciado de fatos do mundo e nenhum enunciado de fatos pode implicar um juízo de valor absoluto. Já o uso do termo “bom” do qual a Ética trata não é esse citado acima. No sentido ético, ele é utilizado, por exemplo, quando se quer indicar um comportamento melhor, porém, esses comportamentos não podem ser comparados ou descritos por fatos (caso isso aconteça, não serão mais juízos absolutos e, conseqüentemente, estaremos fazendo um mau uso da linguagem). Nas palavras do autor:

A Ética, se ela é algo, é sobrenatural e nossas palavras somente expressam fatos, do mesmo modo que uma taça de chá pode conter um volume determinado de água, por mais que se

---

<sup>36</sup> O que o caracteriza, no que se refere à metaética, como um não-cognitvista, pois ele nega a existência de conhecimento moral, ou seja, que a moral pode ser expressa por meio de proposições. Nesse sentido metaético, Wittgenstein e Moore apresentam posições contrárias.

despeje um galão nela. Disse que com relação a fatos e proposições há somente valor relativo e correção e bondade relativas. (WITTGENSTEIN, 2005, p.219).

Utilizando outro exemplo, citado pelo próprio Wittgenstein na *Conferência sobre Ética* (2005, p.217), será possível compreender melhor qual é o sentido ético dos termos “bem” e “mal”. Ele parte da suposição de que, se uma pessoa praticasse algum esporte, por exemplo, estivesse jogando tênis e alguém, ao vê-la jogando, proferisse a frase: “*Você joga bastante mal*”. E a pessoa contestasse: “*Sei que estou jogando mal, mas não quero fazê-lo melhor*”. Nesse caso, o interlocutor poderia muito bem responder “*Ah, então tudo bem*”. Agora, supondo que uma pessoa estivesse contando uma mentira escandalosa e alguém lhe dissesse: “*Você se comporta muito mal*”. E o mentiroso contestasse: “*Sei que minha conduta é má, mas não quero comportar-me melhor*”. Certamente não lhe responderiam: “*Ah, então tudo bem*”. Com certeza a resposta seria algo do tipo: “*Bem, você deve desejar comportar-se melhor*”. Essa última afirmação é um exemplo de um juízo de valor absoluto, pois ela apenas indica (*mostra*) a expectativa de um comportamento melhor, sem, todavia, compará-lo a algum fato. O “deve”, neste caso, indica uma necessidade moral prática (que é absoluta).

Nessa conferência, Wittgenstein se esforça para esclarecer que todos os juízos de valor relativos são meros enunciados de fatos e justamente por este motivo é que nenhum juízo de valor relativo pode implicar um juízo de valor absoluto. Em outras palavras, o que Wittgenstein pretende demonstrar com o exemplo acima é que quando usamos os termos “bem” e “mal” no sentido ético, estamos indo contra os limites da linguagem (pensando nos limites do *Tractatus*). É nesse sentido que ele diferencia um uso relativo e um uso absoluto. Por exemplo, se eu disser “esta é uma boa caneta”, o “bom” aqui é empregado em um sentido relativo, um sentido não moral (ela é boa para escrever). Agora, quando eu digo “ele é um bom ser humano”, estou utilizando uma expressão genuinamente moral. Quando utilizo um termo em sentido moral, isso *nada diz*, no sentido de ser verdadeiro ou falso de acordo com o sentido figurativo da proposição no *Tractatus*, porém, isso *mostra*. Portanto, no exemplo da mentira escandalosa, Wittgenstein pretende mostrar que não há como dizer que está tudo bem e deixar por isso mesmo, ele está dizendo que a pessoa **deve** querer comportar-se melhor. E esse uso de “deve” é o absoluto. Esse tipo de



uso absoluto não pode ser justificado pela linguagem proposicional, isto é, não pode ser *dito*. Ele apenas é *mostrado* a cada vez que o usamos.

Como é possível notar, essa ideia central defendida em sua *Conferência sobre Ética* é semelhante à ideia exposta no *Tractatus*. Inclusive podemos comparar alguns trechos desses dois textos e confirmar que, apesar de haver uma distância de mais de 10 anos entre eles, é possível perceber que muita coisa do pensamento tractatiano de Wittgenstein foi conservado em sua *Conferência sobre Ética*. Por exemplo, no *Tractatus*, após estabelecer a relação entre as proposições das ciências naturais e as pseudoproposições da ética, Wittgenstein faz a seguinte afirmação: “Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sequer sido tocados. [...]” (*Tractatus* 6.52) e ao abordar esse mesmo assunto em sua conferência, porém, colocado em outros termos (juízos relativos e juízos absolutos), ele diz:

Permitam-me explicar: suponham que alguém de vocês fosse uma pessoa onisciente e, por conseguinte, conhecesse todos os movimentos de todos os corpos animados ou inanimados do mundo e conhecesse também os estados mentais de todos os seres que tenham vivido. Suponham, além disso, que este homem escrevesse tudo o que sabe num grande livro. Então, tal livro não incluiria nada do que pudéssemos chamar de juízo ético nem nada que pudesse implicar logicamente tal juízo. Conteria, certamente, todos os juízos de valor relativo e todas as proposições científicas verdadeiras que se possam formar. Mas, tanto todos os fatos descritos como todas as proposições estariam, digamos no mesmo nível. Não há proposições que, em qualquer sentido absoluto, sejam sublimes, importantes ou triviais. (WITTGENSTEIN, 2005, p.218).

Ao observar esses dois trechos destacados acima, percebe-se que tanto no *Tractatus* quanto em sua *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein tenta salvaguardar a ética e protegê-la do cientificismo. Portanto, fica clara, nessas duas obras, a sua posição de que a ética é inefável e absoluta, de que ela não deve ser confundida com os juízos descritivos e os valores relativos das ciências. A questão agora é verificar se ele continua seguindo esse pensamento nas *Investigações*

*Filosóficas* ou se, como afirmam alguns autores, ele se tornou de fato um relativista ético na segunda fase de seu pensamento.

### **3.1.2– *Tractatus e Investigações Filosóficas: um debate entre relativistas e não relativistas.***

Analisando as definições mencionadas na seção 3.01, é possível pensar o relativismo cultural sob o âmbito descritivo, como a constatação de que há um pluralismo de costumes entre as diferentes sociedades, isto é, existem diversos padrões de comportamento e uma enorme variedade de hábitos no mundo. Por outro lado, podemos pensar o relativismo ético sob o âmbito normativo/valorativo, como uma teoria metaética que defende a não existência de padrões morais objetivos, ou seja, que sustenta que não há um único padrão de correção (um único critério) para distinguir o bom e o mau, o justo e o injusto, o correto e o incorreto, etc., e que por esse motivo podemos considerar que dois juízos morais conflitantes podem ser ambos verdadeiros.

Essas definições terão grande importância para o desenvolvimento das discussões a seguir, sobretudo a relação entre juízos descritivos e juízos absolutos (ou entre fatos e valores). Conforme o mencionado acima, a grande questão a ser analisada nessa seção é a seguinte: Wittgenstein tornou-se um relativista na segunda fase de seu pensamento? Em geral, grande parte dessa discussão gira em torno das diferentes interpretações feitas sobre dois conceitos desenvolvidos por Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*: o conceito “forma de vida” e da noção de “jogos de linguagem”.

De acordo com alguns comentadores de Wittgenstein adeptos da interpretação relativista, como Loparic (2008) e Rorty (1997), a substituição da concepção essencialista da linguagem, defendida no *Tractatus*, pela noção de “multiplicidade” de jogos de linguagem, descrita nas *Investigações Filosóficas*, é um forte indício de que o pensamento de Wittgenstein teria se tornado relativista em sua segunda fase. Em outras palavras, a partir da descrição que Wittgenstein faz dos jogos de linguagem seria possível argumentar algo do tipo: ‘Se existem regras que determinam nossos modos de falar e agir, e se tais regras são derivadas da forma de vida de um grupo (ou seja, de um contexto social específico), então, o fato de existir inúmeros contextos sociais, onde cada qual segue suas regras locais, torna impossível generalizar qualquer coisa<sup>37</sup>. Essa interpretação tem como fundamento o

---

<sup>37</sup> O que, além do relativismo, remete a um forte ceticismo.

pressuposto de que o conceito “forma de vida”, presente nas *Investigações*, refere-se ao entrelaçamento entre cultura, linguagem e valores.

Como foi visto no capítulo anterior, ao descrever os jogos de linguagem no parágrafo 19 das *Investigações*, Wittgenstein afirma que imaginar uma língua é imaginar uma forma de vida. Logo em seguida, no parágrafo 23, ele destaca que falar uma língua é parte de uma atividade guiada por regras e que faz parte de uma forma de vida. Portanto, de acordo com essas passagens, é possível pensar a noção ‘forma de vida’ como uma condição necessária para o desenvolvimento da linguagem. Apoiando-se nesse conceito, Loparic (2008) utiliza outra passagem das *Investigações*, situada na segunda parte da obra<sup>38</sup>, em que Wittgenstein diz o seguinte: “O que é aceito, o dado – poder-se-ia dizer – são *formas de vida*.” (WITTGENSTEIN, 1999, p.203). Nesse parágrafo, o conceito forma de vida aparece no plural, o que abre margem para a interpretação de que não existe apenas uma, mas várias formas de vida. Com base nisso, segue a interpretação de que o conceito de forma de vida refere-se às formações culturais ou sociais. Ou seja, ela diria respeito ao conjunto de práticas linguísticas e não linguísticas imersas em determinadas culturas ou comunidades. Logo, a existência de uma diversidade cultural implicaria a existência de várias formas de vida e, conseqüentemente, implicaria a existência de diferentes padrões de correção, o que leva à impossibilidade de se absolutizar ou generalizar qualquer coisa.

Para alguns intérpretes, como Loparic e Vidarte, adotar essa interpretação implica aceitar não só um relativismo cultural, mas também um relativismo ético. A base dessa argumentação é que os desacordos morais existentes entre diferentes culturas (provavelmente provenientes dos diferentes jogos de linguagem morais) nos mostram a impossibilidade de se chegar a uma verdade ou justificação absoluta dos julgamentos morais, pois elas variam de uma sociedade para a outra.

---

<sup>38</sup> Como foi dito no início do segundo capítulo (na seção 2.1), essa segunda parte das *Investigações* é composta de notas de Wittgenstein datadas de 1947 a 1949 que foram anexadas postumamente pelos editores ingleses. Nesse sentido, vale reforçar que essa segunda parte da obra não foi revisada por Wittgenstein antes de ser anexada e talvez não devesse ter sido incluída. Portanto, pode haver controvérsias entre as interpretações que se baseiam na comparação entre a noção forma de vida descrita na primeira parte das *Investigações* com a noção descrita na segunda parte, pois, como foi dito, não há indícios suficientes de que Wittgenstein gostaria de anexar essa parte à primeira.

Essa, por exemplo, é a posição defendida por Zeljko Loparic em seu artigo intitulado *Ética Originária e Práxis Racionalizada* (2008).

Loparic alega que a concepção de jogos de linguagem desenvolvida pelo segundo Wittgenstein não pode servir para estabelecer usos normativos que vão além de uma comunidade, muito menos para estabelecer usos normativos universalmente válidos. Ele defende a ideia de que o segundo Wittgenstein abandonou a concepção transcendental da condição de possibilidade de sentido e adotou uma nova concepção, a antropológica (sócio-pragmática). Em outras palavras, Wittgenstein substituiu a concepção de linguagem única (do *Tractatus*) por uma concepção de linguagem baseada na observação e análise das práticas sociais (*Investigações*). Nesse sentido, afirma que os jogos de linguagem são sempre formas de práticas sociais – de ‘formas de vida’ – e que, por isso, não extrapolam o âmbito de uma comunidade. Portanto, os jogos de linguagem não possibilitam a ampliação da nossa compreensão das coisas e do mundo, pelo contrário, eles geram uma espécie de aprisionamento, pois restringem a nossa compreensão ao âmbito comunitário.

A linguagem, reduzida à prática social, parece mesmo ser uma *gaiola* do tipo que não apenas impossibilita pensar à transcendência, mas também torna impraticável esboçar qualquer gesto em direção do “fora”. A tendência ética de sair do mundo é substituída pelo exame de um número infundável de bifurcações dos modos de falar, todos mundanos e horizontais. (LOPARIC, 2008, p. 298).

A ideia de Loparic é a de que a forma como o segundo Wittgenstein expõe sua concepção de linguagem deixa transparecer o modo como ele compreende a ética: “esse ‘método antropológico’ da filosofia da linguagem do Wittgenstein tardio reflete-se na sua nova concepção de ética” (LOPARIC, 2008, p. 299). Portanto, a mudança de pensamento, que caracteriza a separação entre um primeiro Wittgenstein e um segundo Wittgenstein, não se dá apenas no âmbito da linguagem, mas também no âmbito da ética, logo, quando Wittgenstein substitui a noção de “linguagem única” do *Tractatus* por uma “multiplicidade aberta de jogos de linguagem” nas *Investigações Filosóficas*, ele também se compromete com um pluralismo ético.

Loparic afirma que as conversas entre Wittgenstein e Rush

Rhees são uma boa fonte para compreender a concepção de ética em Wittgenstein. Ele aponta para trechos dessas conversas em que Wittgenstein afirma, por exemplo, “que os livros de ética não formulam problemas genuínos” ou que “não existe sistema algum que nos possibilite estudar a essência da ética”, e utiliza essas afirmações para reforçar a ideia de que o autor das *Investigações* possui uma visão relativista da ética. Nesse sentido, Loparic afirma que essa visão de Wittgenstein é prejudicial e aponta para o fim da filosofia:

Vê-se, portanto, para onde se encaminham as análises sobre a ética do tipo do segundo Wittgenstein: para o fim da filosofia e a sua substituição pela administração de jogos de linguagem sociais, dotados de certa eficácia na comunicação, mas incapaz de determinar, com qualquer grau de generalidade não meramente grupal, a nossa responsabilidade para com os nossos modos de *falar e agir*. (LOPARIC, 2008, p.299).

Também de acordo com Rorty (1997), o segundo Wittgenstein descarta a ideia de que a linguagem seja uma tentativa de representar a realidade com precisão, assim como a ideia de que a verdade consista na correspondência com a realidade. Tais mudanças permitiram Wittgenstein deixar de lado certas perguntas, por exemplo, se a mente humana é ou não capaz de apreender a verdadeira natureza das coisas. Segundo Rorty, Wittgenstein abandona por completo a tendência essencialista que fora apresentada em sua primeira obra. Ele afirma que a própria noção de progresso científico, de acordo com a perspectiva wittgensteiniana tardia, não se trata de chegar mais próximo de algo que já existia (por exemplo, a “Verdade” ou “o mundo como ele realmente é”), mas sim de encontrar maneiras de falar que nos capacitem a prever o que vai acontecer. Nesse sentido, o progresso moral é questão de capacitar grupos cada vez maiores de humanos a levar vidas mais livres e mais felizes e não de alcançar clareza maior quanto à chamada “realidade moral”. Portanto, Rorty alega que a partir do parágrafo 309 das *Investigações*, em que Wittgenstein diz que seu objetivo em filosofia é “mostrar à mosca a saída do vidro”, é possível pensar que o autor das *Investigações* pensa o progresso filosófico não como uma questão de resolver problemas ou penetrar mistérios, mas sim de ampliar horizontes.

Outra interpretação relativista é apresentada por Vicente Sanfélix Vidarte, que afirma que o *Tractatus* pode ser entendido como uma obra que critica os valores assumidos pela tradição ocidental a partir da modernidade. Segundo Vidarte, Wittgenstein vai criticar a ideia de que o que importa são os fatos e o controle que a ciência proporciona sobre eles, ou seja, ele faz uma crítica dos valores imperantes em uma sociedade que termina por ser positivista. E, neste sentido, ele pensa que a filosofia de Wittgenstein tem um sentido contestador dos valores vigentes em nossa sociedade (uma filosofia subversiva) e que não há como compreender bem as ideias de Wittgenstein sem antes fazer uma relação entre sua biografia e sua teoria.

Segundo Vidarte, a filosofia de Wittgenstein sofre influência do pensamento de Goethe e de Spengler. De acordo com Spengler, em seu livro *A decadência do ocidente* (1973), os seres humanos geram culturas e, nesse sentido, todos compartilham uma forma comum, mas essa forma comum se manifesta de maneiras muito diferentes, isto é, não são continuidades umas das outras (não há linearidade, como afirmavam Hegel ou Aristóteles). Sob a influência de Goethe, Spengler afirma que toda cultura possui uma forma orgânica, ou seja, assim como qualquer ser vivo, ela nasce, cresce, alcança sua maturidade, começa a decair e morre. Quando começa a decair, a cultura se converte no que Spengler denomina por “civilização” e, de acordo com Vidarte, esta distinção entre cultura e civilização é aceita por Wittgenstein, que parte da ideia de que a nossa cultura está em decadência ou, em termos spenglerianos, está na fase “civilizatória”.

Para elaborar sua concepção de cultura, Spengler adota um conceito criado por Goethe que é o conceito de “protoforma” (*Urform*). Goethe, em sua obra *A Metamorfose das Plantas*, afirma que há algo como uma forma originária (protoforma) que se pode vislumbrar por detrás de todas as espécies botânicas. Entretanto, essa não é uma ideia essencialista, Goethe não pensa que havia uma essência comum entre as diferentes espécies de plantas, o que há é um esquema que pode ser percebido por detrás de fenômenos muito distintos. Com base nessa ideia, Spengler afirma que há uma protoforma que podemos reconhecer em distintas culturas, por exemplo, todas as culturas tratarão do problema da violência ou da questão da religiosidade, etc., inclusive pode haver um esquema parecido de desenvolvimento entre as

diferentes culturas. Porém, não há uma única cultura e não há uma relação de continuidade entre as diversas culturas<sup>39</sup>.

Essa relação de “não continuidade” entre diferentes culturas gera um problema de compreensão e, sobretudo, um problema de valoração. Por exemplo, um muçulmano não pode compreender completamente um cristão, pois cada um dos lados representa um “sistema fechado”, isto é, um sistema que possui valores internos que lhe são próprios. Nesse sentido, é um absurdo valorar uma cultura através de outra, pois não há um critério de correção que seja comum a elas, que permita fazer esse tipo de julgamento. Logo, não faz sentido afirmar que uma cultura é superior ou inferior a outra.

Para Spengler, também não faz sentido assumir um enfoque antropológico evolucionista (que afirma que não há diferentes culturas, mas diferentes níveis de desenvolvimento de uma única cultura), o que faz sentido é desenvolver uma análise, a partir do interior de cada cultura, e verificar em que fase ela se encontra (fase nascente, de esplendor ou de decadência). Segundo Vidarte, Wittgenstein concorda com essa noção de cultura de Spengler:

Em Wittgenstein não há rastro nem do esquema próprio do evolucionismo cultural, nem da heterodoxa versão tolstoyana. Wittgenstein não concebe as diferenças culturais como diferentes fases de um caminho que leva ineludivelmente a uma conclusão de progresso. Na realidade, sequer pensa que esta categoria, a de “progresso”, tenha sentido se entendida globalmente.

Longe de estar perto do peculiar evolucionismo de Tolstói, é a Spengler a quem Wittgenstein se aproxima na sua compreensão da cultura como uma pluralidade de sistemas, os quais Wittgenstein considera em perigo devido à expansão de nossa civilização; esta possibilidade de que, em comparação com alvoroço com que Tolstói cumprimenta a unificação do mundo que o progresso da ciência e da indústria poderia produzir, o filósofo austríaco continua a ver com apreensão. (VIDARTE, 2015, pg. 80).

---

<sup>39</sup> Isso remete à ideia de que não é possível se falar em progresso moral entre diferentes culturas, nem ao menos dentro de uma própria cultura no intervalo entre muitas gerações, pois as práticas que faziam sentido às gerações passadas são diferentes das práticas atuais.

Vidarte diz que podemos perceber essas ideias sobre a cultura quando nos atentamos para o que Wittgenstein diz sobre as “formas de vida”. De acordo com essa interpretação, as afirmações de Wittgenstein que dizem que “imaginar uma linguagem é imaginar uma cultura” ou que “imaginar uma linguagem é imaginar uma forma de vida”, remetem à ideia de que para o autor das *Investigações* a multiplicidade de linguagens decorre da multiplicidade das formas de vida (culturas). Ele também afirma que, no que diz respeito às formas de vida, Wittgenstein pensa ser possível encontrar uma espécie de protoforma entre elas, mas que ele tem consciência de que a forma de vida humana se concretiza em culturas praticamente incomunicáveis. Essa noção de protoforma nas culturas pode ser melhor compreendida ao se fazer uma analogia com a noção de semelhança de família desenvolvida por Wittgenstein para explicar o conceito de jogo de linguagem. No parágrafo 66 das *Investigações* Wittgenstein escreve o seguinte:

Considere, por exemplo, os processos que chamamos de “jogos”. Refiro-me a jogos de tabuleiro, de cartas, de bola, torneios esportivos etc. O que é comum a todos eles? Não diga: “Algo deve ser comum a eles, senão não se chamariam ‘jogos’”, - mas veja se algo é comum a eles todos. – Pois, se você os contempla, não verá na verdade algo que fosse comum a todos, mas verá semelhanças, parentescos, e até toda uma série deles. Como disse: não pense, mas veja! – Considere, por exemplo, os jogos de tabuleiro, com seus múltiplos parentescos. Agora passe para os jogos de cartas: aqui você encontra muitas correspondências com aqueles da primeira classe, mas muitos traços desaparecem e outros surgem. Se passarmos agora aos jogos de bola, muita coisa comum se conserva, mas muitas se perdem. – São todos ‘recreativos’? Compare o xadrez com o jogo de amarelinha. Ou há em todos um ganhar e um perder, ou uma concorrência entre os jogadores? Pense nas paciências. Nos jogos de bola há um ganhar e perder, mas se a criança atira a bola na parede e a apanha outra vez, esse traço desapareceu. Veja que papéis desempenham a habilidade e a sorte. E como é diferente a habilidade no xadrez e no tênis. Pense agora nos



brinquedos de roda: o elemento de divertimento está presente, mas quantos dos outros traços característicos desapareceram! Assim pode percorrer muitos, muitos outros grupos de jogos e ver semelhanças surgirem e desaparecerem.

E tal é o resultado desta consideração: vemos uma rede complicada de semelhanças, que se envolvem e se cruzam mutuamente. Semelhanças de conjunto e de pormenor. (WITTGENSTEIN, 1999, p.52).

Isso explica, em parte, porque é muito difícil compreender alguém que pertence a uma cultura diferente e porque não faz sentido tentar listar diferentes culturas em um ranking de menos evoluídas a mais evoluídas. Portanto, Vidarte afirma que há um relativismo cultural em Wittgenstein e que também há um relativismo ético, pois, de acordo com esse ponto de vista, um mesmo valor (honestidade, por exemplo) pode se manifestar de formas muito diferentes no interior de cada cultura. Segundo ele, de acordo com Wittgenstein, quando nos encontramos com alguém que é íntegro em seu credo, que é coerente com sua crença, não podemos lhe dizer nada, pois não faz sentido algum dizer, a partir de meu ponto de vista, que a crença do outro seja equivocada.

De acordo com Vidarte, podemos afirmar que existe “uma” forma de vida humana e que essa forma de vida se contrasta, por exemplo, às formas de vida leonina, canina, etc. Inclusive, Wittgenstein recorre a essa noção de forma de vida para explicar, por exemplo, a possibilidade de tradução entre linguagens completamente desconhecidas. Mas, de acordo com a segunda parte das *Investigações*, podemos inferir que a compreensão ou tradução de uma linguagem falada em uma cultura desconhecida não implica a inexistência de um estranhamento dos costumes alheios. Ao contrário, eu posso traduzir a linguagem de uma cultura desconhecida e, mesmo assim, não compreender completamente seus costumes e práticas. E, para Vidarte, essa ideia é fundamental para Wittgenstein elaborar seu conceito de forma de vida.

As relações interpessoais são fundamentais, pois formam uma parte da vida humana e, nesse sentido, quando tratamos de diferentes culturas, essas relações se tornam surpreendentes, pois o outro nunca será completamente conhecido. Em outras palavras, por mais que eu aprenda a falar bem o idioma de uma cultura estrangeira, por mais que eu interaja com as pessoas dessa outra cultura, elas ainda serão, de

alguma forma, misteriosas, incompreensíveis ou inexplicáveis em alguns aspectos. Essa “incompreensão” não é resultado de um problema de descrição empírica do comportamento de outra cultura, inclusive eu posso perfeitamente prever o que vão fazer, mas mesmo assim, não entendo completamente suas razões (como é o caso do exemplo citado acima, sobre a incompreensão entre muçulmanos e cristãos).

Vidarte afirma que esse tipo de estranhamento ocorre porque a forma de vida humana se consolida em diferentes códigos de atuação moral e em valorações das quais não há tradução, que justamente por esse motivo nos parecem imorais. Por exemplo, a escravidão não era algo condenável aos gregos, mas atualmente ela é condenável em nossa cultura. Contudo, isso não significa a aceitação de um relativismo em que tudo vale. Wittgenstein pensa que pode haver o choque de valores, inclusive afirma que quando há um choque de valores o que ocorre é o enfrentamento. Isso significa que se houvesse alguém que fosse completamente relativista esse enfrentamento não se daria. Mas a questão que surge é a seguinte: o que ocorre quando há o enfrentamento? Para responder isso, Vidarte recorre aos parágrafos 611 e 612 do livro *Da Certeza*, em que Wittgenstein afirma:

Quando se encontram dois princípios que não podem conciliar-se um com o outro, os que defendem um declaram os outros loucos e heréticos.

Eu disse que “combateria” o outro homem, mas não lhe poderia dar razões? Certamente; mas até onde estas chegam? No fim das razões vem a persuasão (Pense no que acontece quando os missionários convertem os nativos). (WITTGENSTEIN, 1990, p.173).

Nas palavras de Vidarte:

Wittgenstein, mais uma vez, não recomenda. Simplesmente observa. Quando os argumentos chegarem ao fim, é a vez do trabalho persuasivo, por exemplo, os missionários. E os frutos de persuasão não são uma convicção teórica simples (Wittgenstein, como vimos, é pragmático o suficiente para saber que uma convicção teórica simples não é possível), mas uma modificação das antigas formas de vida (que a substituição dos

antigos deuses é apenas uma nova parte).  
(VIDARTE, 2001, p.138).

Com base nesses parágrafos, a resposta para a questão acima é a de que a solução para o conflito é a persuasão. Isso, para Vidarte, representa uma espécie de relativismo em Wittgenstein, pois persuadir não é tentar encontrar algo que seja comum, que nos una, mas sim convencer o outro a aceitar meus valores. Em outras palavras, não é descobrir um princípio universal ou essencial, mas atrair o outro aos meus princípios. Portanto, Wittgenstein pressupõe a existência não apenas de diferentes culturas, mas também de distintas valorações pela vida. Além disso, Vidarte também destaca que os conceitos de “gramática” e de “jogos de linguagem” são fundamentais para compreender a noção da pluralidade de formas de vida e também para fornecer uma base para refutar as teorias essencialistas.

Aqui temos brevemente formulada uma tese fundamental para o segundo Wittgenstein: a autonomia da gramática. O que significa é que as nossas práticas linguísticas não obedecem qualquer utilidade extrínseca a si mesmas. O que é dado é a linguagem com seus muitos jogos; toda a variedade de formas de vida que implicam; mas também, poderíamos dizer, todo o conjunto de acordos que, por sua vez, eles envolvem.  
(VIDARTE, 2001, p.136).

Outra resposta para aqueles que buscam descobrir a existência de valores comuns segue de um argumento lógico, que pode ser exposto da seguinte maneira: Se quisermos encontrar algo em comum temos que pensar em conceitos mais gerais e, por conseguinte, quanto mais geral é um conceito, mais vazio ele é – e o extremo desse conceito é absolutamente vazio. Por exemplo, o conceito de “vermelho rubi” tem muito conteúdo porque exclui muitos outros tons de vermelho (o escarlata, salmão, carmesim, coral, etc.), mas o conceito de “vermelhidão” não exclui nenhum. Logo, a universalidade é atingida justamente quando há a vacuidade e o conceito mais universal de todos é uma tautologia.

Para Vidarte, é nesse sentido que Wittgenstein afirma que uma tautologia não diz nada. Mas, além da tautologia, há outro tipo de sem sentido, que pode se entender por “sem sentido ontológico”. Por exemplo, quando Wittgenstein menciona a expressão “o mundo é tudo o

que é o caso” parece que disse algo com essa afirmação. Contudo, se refletirmos um pouco sobre essa afirmação é possível perceber que ela diz que o mundo seria o que é o caso se os Estados Unidos fosse o país mais poderoso, mas ele também seria o caso se o Brasil fosse o país mais poderoso, e também seria o caso se o Paraguai fosse o país mais poderoso, etc. Logo, a afirmação geral “o mundo é tudo que é o caso” é vazia de significado. Nesse sentido, as máximas morais são como os princípios ou teses ontológicas, ou seja, são vacuidades. Elas são uma espécie de “pseudotautologia”, pois quando se expressa uma máxima moral ou quando se aconselha moralmente alguém, estamos dizendo algo semelhante a uma tautologia. E, segundo Vidarte, é por isso que Wittgenstein diz que devemos nos calar nesses casos, pois não se está dizendo nada com sentido. Portanto, quando se formula a questão “há valores morais que estão presentes em todas as culturas?”, a resposta é negativa, pois podemos até pensar em máximas morais que sejam universais, mas todas serão vazias de conteúdo. Com essa argumentação, Vidarte sustenta que Wittgenstein foi um relativista ético (e cultural) não apenas na segunda fase de seu pensamento, mas na primeira também.

Contrariando essas posições, aparece a interpretação feita pelos estudiosos, como Dall’Agnol, Putnam e Williams, que afirmam que Wittgenstein não se tornou um relativista em sua segunda fase e que nem mesmo as noções de jogos de linguagem e forma de vida permitem fazer esse tipo de afirmação. Como foi visto logo acima, Putnam (1992) afirma que um relativismo consequente deveria sustentar que a pretensão de verdade de cada enunciado para cada indivíduo é também relativa, mas isso tornaria sua posição insustentável (e autocontraditória). Para ele, a grande dificuldade do relativismo é que ele “não se dá conta de que a existência de algum tipo de correção objetiva é uma pressuposição do próprio pensamento” (PUTNAM, 1992, p.128).

Contrariamente aos intérpretes que afirmam que o segundo Wittgenstein teria se convertido ao relativismo, como Loparic e Rorty<sup>40</sup>,

---

<sup>40</sup> É importante destacar que há um debate de aproximadamente duas décadas, entre os filósofos norte-americanos Richard Rorty e Hilary Putnam, que marca um importante capítulo da história do pragmatismo contemporâneo. Esse debate está baseado em uma controvérsia que gira em torno do conceito de relativismo, onde Putnam acusa constantemente Rorty de ser um relativista e de ocupar uma posição “extremista” em relação à ideia de que não exista nada fora da linguagem e suas representações. Rorty, por sua vez, responde a esse argumento

Putnam defende que Wittgenstein não se tornou um relativista em sua segunda fase e que, além disso, suas ideias contribuíram para combater o relativismo. Segundo ele, o argumento de Wittgenstein da linguagem privada<sup>41</sup> deixa claro que o relativismo não pode sustentar nenhum critério para distinguir entre “estar certo” e “acreditar que se está certo”.

Já Dall’Agnol (2011), defende que a noção de forma de vida é fundamental para combater o relativismo. Semelhante ao que afirma Vidarte, Dall’Agnol parte do pressuposto de que o *Tractatus* possui uma ontologia que é formal, ou seja, as primeiras sentenças dessa obra dizem respeito a “como o mundo tem que ser para que a linguagem faça sentido”. Entretanto, essa ontologia desaparece nas *Investigações*, pois o segundo Wittgenstein não pensa mais ser necessário postular uma ordem do mundo para que a linguagem faça sentido. Em outras palavras, a linguagem, em seus múltiplos jogos, possui seus padrões internos de sentido (então, se um jogo de linguagem é descritivo ele irá depender da existência de fenômenos, mas se o jogo de linguagem é normativo ele trabalhará com prescrições de ações, etc.), logo, não há mais a necessidade de um substrato ontológico para dar sentido à linguagem<sup>42</sup>. Portanto, nas *Investigações*, as respostas para a indagação “que tipo de objeto algo é?” são dadas pela gramática. Nesse sentido, a gramática deve ser entendida como uma espécie de projeto filosófico, pois é através dela que estabelecemos que tipo de objeto algo é, se é empírico, físico, matemático, valorativo, etc.

Para Dall’Agnol, o parágrafo 90 das *Investigações* é de grande importância, pois é nele que Wittgenstein enuncia o que é uma “gramática filosófica” e afirma que ela se dirige às possibilidades dos fenômenos e não aos fenômenos em si. Essa afirmação abre margem para a interpretação de que Wittgenstein traz ideias que se encaixam com o conceito de espaço lógico elaborado no *Tractatus*<sup>43</sup>. De acordo com o parágrafo 90:

É como se devêssemos desvendar os fenômenos:  
nossa investigação, no entanto, dirige-se não aos

---

tentando mostrar que Putnam ainda é apegado a uma noção de objetividade que não condiz com as ideias pragmatistas de seus trabalhos recentes, especialmente com a tentativa filosófica de encontrar uma descrição da realidade que seja livre do ponto de vista de qualquer agente particular.

<sup>41</sup> Conferir o argumento na seção 2.1.1.

<sup>42</sup> O que **não** significa que Wittgenstein se tornou um idealista no sentido absoluto.

<sup>43</sup> Lembrando que o espaço lógico no *Tractatus* é o conjunto de possibilidades.

fenômenos, mas, como poderíamos dizer, às “possibilidades” dos fenômenos. [...]

Nossa consideração é, por isso, gramatical. E esta consideração traz luz para o nosso problema, afastando os mal-entendidos. Mal-entendidos que concernem ao uso das palavras; provocados, entre outras coisas, por certas analogias entre as formas de expressão em diferentes domínios da nossa linguagem. Muitos deles são afastados ao se substituir uma forma de expressão por outra; isto pode chamar “análise” de nossas formas de expressão, pois esse processo assemelha-se muitas vezes a uma decomposição. (WITTGENSTEIN, 1999, p.61).

Segundo essa interpretação, a noção de gramática filosófica nas *Investigações* pode ser interpretada como uma ampliação da noção de lógica no *Tractatus*. Porém, ela é ampliada para um tipo de investigação que é gramatical na medida em que se ocupa em avaliar quais são as regras que nós temos que seguir para empregar palavras ou sentenças com sentido. O que, como foi visto no capítulo anterior, caracteriza a gramática filosófica como algo diferente da gramática normativa (que apenas estabelece regras linguísticas).

Para Dall’Agnol, as linhas anticientificista e antimetafísica percorrem todo o pensamento wittgensteiniano. Apesar de as *Investigações* oferecer um aparato teórico diferente do oferecido no *Tractatus*, ela continua com a mesma finalidade: expurgar a metafísica. Logo, a ideia da filosofia como uma terapia aparece como uma proposta de curar “intelectos confusos”. Outra noção que surge nas *Investigações*, que tem por objetivo criticar uma metafísica essencialista (do tipo platônica), é a noção de semelhança de família, que é exatamente dirigida para mostrar que o requerimento apriorístico platônico não faz sentido. Isto é, nós nos comunicamos, descrevemos coisas, narramos, informamos, prescrevemos ações, etc. utilizando as palavras, sem pressupor que elas tenham uma essência comum. Por exemplo, com relação à justiça: ela pode ter o significado de equidade na justiça distributiva e, em outros contextos, um significado de imparcialidade, já em outros, o significado de legalidade etc., e nós nos comunicamos sem ter que pressupor que tenha que existir necessariamente uma característica comum a todos esses significados.

Até aqui não há diferenças significativas quanto às interpretações de Dall’Agnol e Vidarte. Contudo, no que diz respeito ao

aspecto do relativismo, eles possuem interpretações distintas, principalmente no que diz respeito à questão do relativismo ético no pensamento wittgensteiniano. Em resposta aos argumentos de Vidarte, Dall’Agnol, em seu artigo *Pluralismo razoável sem relativismo ético* (2014), faz a seguinte afirmação:

Vidarte é suficientemente cauteloso ao afirmar que Wittgenstein abraçou “**certo tipo de relativismo**” (ênfase minha). Cabe então perguntar: exatamente que tipo de relativismo Vidarte tem em mente? (DALL’AGNOL, 2014, p.38).

Segundo Dall’Agnol, para que essa discussão sobre o relativismo em Wittgenstein seja produtiva é preciso iniciá-la qualificando alguns tipos de relativismo, pois desse modo é possível avaliar em qual (ou quais) deles podemos situar o pensamento wittgensteiniano. Sobre os tipos de relativismo, destacam-se, por exemplo: o *relativismo subjetivista*, que afirma que tudo é relativo a um sujeito em particular; o *relativismo cultural*, que se baseia em termos descritivos para validar a posição de que há uma pluralidade de culturas e que o significado das coisas é construído no interior de cada grupo; e o *relativismo ético*, que alega que não há um modo objetivamente válido para justificar racionalmente os juízos morais, logo, juízos morais antagonísticos são igualmente legítimos.

É importante reforçar que Wittgenstein não é um absolutista em termos platônicos, pois, como foi visto logo acima, a noção de semelhança de família implode com a ideia de um essencialismo semântico por trás dos termos. Isso implica que podemos atribuir certo tipo de relativismo a Wittgenstein, mas a questão é saber qual. Dall’Agnol (2014) argumenta que no âmbito descritivo, é possível pensar que Wittgenstein adota uma forma de relativismo cultural ou antropológico, que se dá em um sentido de constatação empírica da diversidade de práticas culturais. Uma fonte para sustentar essa afirmação são os comentários de Rush Rhees, presentes no texto *Acerca de la concepcion wittgensteiniana de la ética* (1989). Nesse texto, Rhees relata que Wittgenstein reconhece que nós podemos fazer descrições de diferentes culturas e constatar empiricamente que seus costumes são diferentes dos nossos. Porém, ele afirma que para Wittgenstein esse tipo de investigação não pertence ao campo da ética, mas sim ao da antropologia ou da sociologia. Portanto, é possível afirmar que

Wittgenstein se enquadra naquilo que foi definido como relativismo cultural, que parte do pressuposto de que através de descrições empíricas podemos constatar uma pluralidade de costumes. Entretanto, afirmar que a partir disso é possível extrair um tipo de relativismo ético, como faz Vidarte, é algo que Dall’Agnol não aceita.

A argumentação usada para sustentar essa posição é a de que Wittgenstein faz uma distinção radical entre fatos e valores durante toda a sua trajetória filosófica e que ele insistiu, tanto no *Tractatus* quanto nas *Investigações*, na ideia de que nós não podemos transitar do domínio do descritivo para o domínio do normativo. Isto é, não se pode inferir que de fatos se seguem valores<sup>44</sup>. Segundo Dall’Agnol (2014), a diferença entre juízos de valor relativos e juízos de valor absoluto, trabalhada por Wittgenstein na *Conferência sobre Ética*, pode ser pensada através da distinção fato/valor do *Tractatus*. O que nos fornece um horizonte para pensar a questão do relativismo ético.

Rhees (1989) também faz uma análise sobre a questão dos valores enunciada por Wittgenstein e destaca que os enunciados éticos são expressos de modo distinto dos enunciados de fatos. Rhees aponta algumas observações acerca da relação entre valores relativos e valores absolutos, enunciada por Wittgenstein na *Conferência sobre Ética*, e ressalta que de acordo com o próprio Wittgenstein,<sup>45</sup> não faz sentido pensarmos que dentre os diversos sistemas éticos, cada qual seja correto a partir de seu ponto de vista.

Ou bem imaginemos que alguém nos diz: “Um dos sistemas de ética deve ser o correto, ou o que chegue mais próximo de sê-lo”. Bem, suponhamos que eu afirme que a ética cristã é a correta. Nesse caso, estou formulando um juízo de valor. O que equivale a adotar a ética cristã. Não é o mesmo que dizer que entre várias teorias físicas deverá haver uma que seja a correta. A maneira pela qual uma realidade corresponde –ou entra em

---

<sup>44</sup> Como foi visto nos primeiros capítulos, no *Tractatus*, Wittgenstein coíbe essa transição traçando o limite do dizível e separando claramente as proposições científicas das pseudoproposições éticas. Já nas *Investigações*, ele coíbe isso afirmando que não devemos entrecruzar inadvertidamente diferentes jogos de linguagem, pois isso gera problemas filosóficos, ou seja, não podemos entrecruzar jogos de linguagem descritivos com jogos de linguagem normativos, muito menos tentar reduzir um ao outro.

<sup>45</sup> Em uma comunicação oral feita em 1945.



conflito– com uma teoria física não tem contrapartida aqui.

Afirmar que existem diversos sistemas de ética não equivale a afirmar que todos eles sejam igualmente corretos. Isso carece de sentido. Da mesma maneira que careceria de sentido afirmar que cada um deles é correto a partir de seu próprio ponto de vista. Isso apenas significaria que cada um joga como joga. (RHEES, 1989, p.60).

Analisando essa citação de Rhees, é possível descartar a interpretação que sugere que Wittgenstein seja partidário de um relativismo do tipo subjetivista. Interpretação essa, defendida, por exemplo, por Blackburn<sup>46</sup>, que parte do pressuposto de que no âmbito da moral cada um pode jogar seu próprio jogo de linguagem sem prestar contas um ao outro. Por exemplo, seria algo do tipo: “você tem seu jogo de linguagem e eu tenho o meu jogo de linguagem. Logo, se é seu jogo, então ele é correto para você, assim como o meu é correto para mim”. Segundo essa interpretação de Blackburn:

O pluralismo de Wittgenstein nos mostra que o que serve para uma área não serve necessariamente para todas. Não há qualquer razão para a uniformidade. A pessoa pode ser perspectivista sobre algumas coisas, realista sobre a ciência, realista *sui generis* sobre a física, mas reducionista sobre as mentes, pode-se ser quase-realista sobre a ética e eliminativista sobre a teologia. Quaisquer dessas combinações simplesmente terão que defender seus próprios contrastes, e isso é parte do interesse. (BACKBURN, 2006, p.215).

Contrastando essa colocação de Blackburn com o comentário de Rhees, pode-se notar que não há como sustentar esse tipo de relativismo subjetivista, sobretudo com respeito aos juízos morais, pois o próprio Wittgenstein afirma que dizer que diversos sistemas éticos são igualmente válidos carece de sentido. Seguindo essa mesma linha de raciocínio, de acordo com Dall’Agnol, nada do que Wittgenstein escreveu nos permite usar a noção de jogos de linguagem morais nesse sentido relativista subjetivista. Nem mesmo quando ele comenta a

---

<sup>46</sup> E também por Loparic.

famosa frase do general nazista Goering<sup>47</sup>: “O correto é aquilo que nos agrada”, afirmando que até mesmo essa frase pode representar um tipo de ética, pois ela ajuda a silenciar certas objeções. Para Dall’Agnol, não dá para destacar apenas esse fragmento do comentário, pois Wittgenstein continua o comentário afirmando que temos que levar essa definição de Goering em conta no momento em que temos que enfrentá-la, porque se uma única pessoa diz que tem uma noção de correto e a sua noção é “aquilo que lhe agrada”, então ela não tem critério de correção algum. Em outras palavras, é o mesmo que afirmar “tudo e nada está certo”. Portanto, atribuir a Wittgenstein um tipo de relativismo subjetivista não é o caso.

Bernard Williams, em seu texto *Wittgenstein and realism* (1981), afirma que tanto a teoria do significado do *Tractatus*, quanto a teoria das *Investigações*, apontam em direção a um idealismo transcendental. Em relação ao pensamento moral, Williams destaca que, do *Tractatus* para as *Investigações*, há a passagem de um “solipsismo transcendental” para um “nós transcendental” – que, neste caso, representa a forma de vida humana. Entretanto, isso não significa assumir nenhum tipo de antropocentrismo em relação à moralidade, pois ele destaca que a trajetória do pensamento de Wittgenstein em relação a moral, parte de observações transcendentais. O que significa dizer que somos nós humanos que pensamos a moral assim (nós não sabemos, por exemplo, como os marcianos pensam moralmente – Logo, o pensamento moral é relativo a nós, seres humanos). Nesse sentido, podemos pensar que em Wittgenstein há uma espécie de relativismo, até mesmo ético normativo, que podemos chamar de antropomórfico.

De acordo com Dall’Agnol, até podemos aceitar um tipo de relativismo como esse descrito por Williams, mas não há como atribuir a Wittgenstein um tipo de relativismo ético na forma como Vidarte faz. Segundo essa linha de pensamento, a chave para negar os pressupostos relativistas referentes ao segundo Wittgenstein está justamente no conceito de forma de vida, que o autor das *Investigações* introduz para fundamentar sua noção de jogos de linguagem. O ponto principal dessa interpretação é que esse conceito não deve ser trabalhado como uma espécie de ciência empírica, como se fosse uma investigação antropológica que vise à formulação de hipóteses, pois trata-se de uma observação sobre as condições de possibilidade de um fenômeno (de

---

<sup>47</sup> Conferir essa citação em: RHEES, 1989, p.61.

acordo com uma perspectiva kantiana), ou seja, ele surge como uma condição de possibilidade de comunicação.

Em outras palavras, as práticas linguísticas adquirem sentido a partir do uso que fazemos delas e esse uso, por sua vez, só faz sentido se houver algo “anterior” que proporcione o suporte necessário, e esse suporte é dado pelo conceito de forma de vida. Portanto, a forma de vida humana é um conceito primitivo, que não pode ser derivado de nenhum outro e que justifica todas nossas interações sociais mediadas pela linguagem. Seguindo essa linha de raciocínio, o argumento não relativista destaca que, ao apresentar suas observações sobre seguir regras e sobre o conceito de forma de vida, Wittgenstein pensa em padrões de comportamento que são universais, como por exemplo, a regularidade entre fala e ação, que possibilita a compreensão da linguagem em diferentes sociedades:

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 outra de *outro modo* a uma ordem ao treinamento? Quem tem razão?

Imagine que você fosse pesquisador em um país cuja língua lhe fosse inteiramente desconhecida. Em que circunstância você diria que as pessoas ali dão ordens, compreendem-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. (WITTGENSTEIN, 1999, p. 93).

Segundo Dall’Agnol (2011), esse parágrafo demonstra que Wittgenstein traz a questão sobre seguir regras para “toda humanidade”. Aquilo que garante a aplicabilidade de uma determinada regra e que, de certa forma, justifica a confiança em uma resposta e não em outra, é o acordo com uma comunidade de seguidores de regras. Como a significação é definida em termos de um seguir regras, as atribuições de significado passam a exigir uma comunidade linguística com a qual o indivíduo irá compará-las ou testá-las.<sup>48</sup> O uso significativo se dá a

---

<sup>48</sup> Cabe lembrar que isso também implica na impossibilidade de uma linguagem privada, pois dado que um indivíduo isolado não pode ser considerado como

partir da concordância com os membros da comunidade na qual se está inserido e o entendimento entre diferentes comunidades só é possível porque elas partilham uma prática comum - a forma de vida humana. Portanto, o acordo entre as pessoas é na forma de vida. No parágrafo 241 das *Investigações*, Wittgenstein diz o seguinte: “Correto e falso é o que os homens dizem; e na *linguagem* os homens estão de acordo. Não é um acordo sobre as opiniões, mas sobre a forma de vida” (WITTGENSTEIN, 1999, p.98). Logo, de acordo com Dall’Agnol, esse conceito forma de vida representa algo comum a toda humanidade. Ele não deve ser analisado empiricamente, pois essa não era a proposta de Wittgenstein.

Há, é claro, mais interpretações das ideias de Wittgenstein acerca desse tema, mas a proposta desse trabalho não é cobrir todas elas. De acordo com o que foi visto até aqui, é possível perceber que não há um consenso entre os estudiosos. Talvez a explicação para tanta divergência entre as interpretações possa ser o fato de Wittgenstein não ter sido um filósofo que tentou construir teorias ou elaborar definições. Isso abre margem para várias interpretações, porém, como já foi destacado, não podemos selecionar fragmentos das ideias de Wittgenstein e montar qualquer tipo de interpretação e atribuir a ele, pois apesar de não ter criado definições, nem teorias, o conjunto de sua obra revela uma coerência em relação a sua forma de pensar e ver o mundo. Portanto, apesar da divergência entre as interpretações relativistas e as interpretações não relativistas, acredito que, no que diz respeito ao pensamento wittgensteiniano, é possível afirmar que há uma recusa das proposições metafísicas e dos dogmatismos filosóficos, tanto no *Tractatus* quanto nas *Investigações*. Por isso, penso que ao menos uma conclusão pode ser extraída desse trabalho, a saber, a de que Wittgenstein não foi nem partidário de um essencialismo platônico nem de um relativismo extremo, pois essas duas formas de pensar expressam pressupostos metafísicos e dogmatismo filosófico. Consequentemente, o pensamento de Wittgenstein está localizado entre esses dois extremos, o ponto agora é situar onde é que ele se encontra.

A questão que se faz presente é pensar como podemos avaliar o pensamento de Wittgenstein dentro das perspectivas do relativismo cultural e do relativismo ético, nos moldes em que foram definidos logo acima. No que diz respeito ao relativismo cultural, certamente podemos

---

seguindo uma regra, do mesmo modo esse indivíduo não pode ser considerado significando qualquer coisa.

relacioná-lo ao pensamento de Wittgenstein, pois, como foi visto, ele próprio reconhece a existência de múltiplas culturas, inclusive a existência de múltiplos significados que podem ser verificados no âmbito descritivo. Entretanto, concordo com a ideia de que não é possível passar de um relativismo cultural para um relativismo ético, pois há uma ideia que persistiu ao longo das obras de Wittgenstein que é a de que ciência e ética são coisas bem diferentes e que não podemos reduzir uma a outra. A própria distinção que ele faz, em *Conferência sobre Ética*, entre juízos relativos e juízos absolutos reforça essa posição. Para explicar melhor meu ponto de vista, penso que podemos utilizar a própria noção de protoforma enunciada por Vidarte e associá-la à interpretação do conceito forma de vida feita por Dall'Agnol. Por exemplo, podemos pensar que há uma protoforma dos humanos e que ela se manifesta diferentemente em cada cultura (relativismo cultural), porém, penso ser possível afirmar que não há nenhuma cultura que cultive o sofrimento e a dor desnecessários como algo bom, ou nenhuma cultura onde não seja coibido, de alguma forma, o assassinado de pessoas inocentes. Portanto, a possibilidade de se identificar uma protoforma implica que há algo em comum, que nesse caso pode-se dizer que aquilo que é comum aos seres humanos é a forma de vida humana (não relativismo ético).

Para reforçar esse ponto de vista, podemos pensar em como é possível aplicar o relativismo cultural e o relativismo ético em determinadas situações. Imaginemos um encontro entre duas pessoas de culturas diferentes, para utilizar o mesmo exemplo citado acima, o encontro de um cristão com um muçulmano. De acordo com o relativismo cultural, podemos claramente afirmar que existem diferentes religiões e cada qual manifesta seus valores e crenças a seu modo e isso é verificável empiricamente quando entramos em contato com culturas ou religiões diferentes. Agora, imagine que nesse encontro um deles está inventando uma mentira para o outro ou sobre o outro. De acordo com o não relativismo ético, se há uma máxima que afirma “é errado mentir” significa que é errado mentir em qualquer cultura. Ou seja, independentemente se uma pessoa é cristã ou se ela é muçulmana essa máxima vale para todas elas, isto é, o fato de uma pessoa pertencer a uma cultura diferente não a autoriza sair por aí dizendo mentiras, ou, por exemplo, sair matando pessoas. Logo, a ética não é redutível a convicções religiosas ou mesmo a convicções culturais, ela é aquilo que é comum aos seres humanos (não importa a qual cultura você pertença, vai ser errado mentir e vai ser errado matar). É nesse sentido que Wittgenstein diz que há uma distinção entre o uso relativo dos termos e

o uso absoluto dos termos. Portanto, no que diz respeito ao uso relativo, podemos relacioná-lo às descrições e, conseqüentemente, ao relativismo cultural e no que diz respeito ao uso absoluto, podemos relacioná-lo à ética e, conseqüentemente, ao não relativismo ético. Isso leva à conclusão de que o pensamento de Wittgenstein se encaixa em uma forma de “relativismo cultural moderado”, pois ele não cai em um relativismo extremo ou do tipo subjetivista, e, por outro lado, também se encaixa em uma forma de “não relativismo ético”, mas não do tipo essencialista platônico.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com o que foi exposto nos dois primeiros capítulos deste trabalho, acredito ter sido possível demonstrar que o “segundo Wittgenstein” não descarta completamente as ideias de sua primeira fase. Pelo contrário, ele reconhece as ideias do *Tractatus Logico-Philosophicus* como fundamentais para o desenvolvimento das *Investigações Filosóficas*. Ele inclusive aproveita alguns aspectos de sua primeira obra e os incorpora na segunda. Com base nisso, através da análise dos aspectos linguísticos e éticos do pensamento de Wittgenstein, foi demonstrado que, apesar de algumas rupturas notáveis, é possível perceber uma continuidade de pensamento entre o *Tractatus* e as *Investigações*, sobretudo no que diz respeito ao papel e à finalidade da filosofia (que apresenta, como pano de fundo, um caráter ético). Isso demonstra que o pensamento de Wittgenstein não se reduz apenas à análise da linguagem, ele também possui uma dimensão ética e essa dimensão possui grande importância para o filósofo.

A identificação dessa continuidade é crucial para a fundamentação da conclusão desse trabalho, pois, como foi possível perceber, a discussão sobre se Wittgenstein se tornou ou não um relativista em sua fase tardia depende de como interpretamos as mudanças e as continuidades entre suas “duas fases”. Caso seja assumida uma interpretação em que se afirme haver uma mudança radical em sua forma de pensar, isto é, que Wittgenstein transitou do essencialismo tractatiano para um pluralismo nas *Investigações*, a conclusão mais plausível seria afirmar que, de fato, Wittgenstein teria se tornado um relativista. Porém, como foi visto, não há uma ruptura radical entre suas obras e o próprio fato de Wittgenstein ter preservado suas ideias quanto à finalidade da filosofia e quanto à distinção entre ética e ciências, coibindo qualquer forma de reducionismo entre elas, já aponta para uma possível resposta ao debate apresentado.

Outra peça fundamental para auxiliar na conclusão é a distinção feita entre o uso relativo e o uso absoluto dos termos, apresentada na *Conferência sobre Ética*, pois essa distinção esclarece bem a diferença entre fatos e valores, ou seja, entre o descritivo (relativo) e o valorativo (absoluto). Wittgenstein despendeu um esforço enorme ao longo de sua trajetória filosófica para delimitar os domínios do entendimento humano e evitar ao máximo aquilo que, no *Tractatus*, ele denominou como pseudoproblemas e nas *Investigações* como confusões conceituais, que nada mais são do que transposições inadvertidas de um domínio para o

outro, um “entrecruzamento de diferentes jogos de linguagem”. Um exemplo disso seria reduzir a ética à uma ciência.

É nesse sentido que se faz necessária uma distinção entre tipos de relativismo, pois, ao distinguir o relativismo cultural do relativismo ético, conservamos essa distinção feita por Wittgenstein entre o domínio das ciências e o domínio da ética e evitamos eventuais pseudoproblemas filosóficos. Portanto, ao juntar todos esses pontos mencionados, penso que a interpretação mais plausível para esse debate é a que foi apresentada no final do terceiro capítulo, ou seja, a de que podemos encaixar o pensamento de Wittgenstein em uma perspectiva que podemos chamar de “relativismo cultural moderado”, visto que, no que diz respeito ao âmbito descritivo, ele não se encaixa de forma alguma em um relativismo extremo, do tipo “tudo vale”, e, ao mesmo tempo, podemos situá-lo em uma perspectiva que pode ser chamada de “não relativismo ético”, pois, para ele, a ética é absoluta, ou seja, ela é comum aos seres humanos (mas não no sentido essencialista de Platão).



## BIBLIOGRAFIA.

BLACKBURN, S. **Reply: Rule-Following and Moral Realism.** In: HOLTZMAN, S. & LEICH, C. **Wittgenstein : to follow a rule.** London: Routledge & Kegan Paul, 1981, p.163-187.

BLACKBURN, S. **Verdade: um guia para o perplexos.** Tradução Marilene Tombini. –Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

CACCIOLA, Maria Lúcia de Mello Oliveira. **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo.** São Paulo, SP: Editora da Univ. de São Paulo, 1994.

CARDOSO, João Santos. **Wittgenstein e a dimensão ética da linguagem.** *Kairós* – Revista acadêmica da Prainha. Ano II, N° 1, p. 125 – 151, Janeiro/Junho 2005.

CONDÉ, Mauro Lúcio. **Wittgenstein: linguagem e mundo.** São Paulo: Anna Blume, 1998.

DALL`AGNOL, Darlei. **Ética.** Florianópolis: FILOSOFIA/EAD/UFSC, 2014. 716p.

DALL`AGNOL, Darlei. **Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein.** Florianópolis/São Leopoldo: Editora UFSC/ Editora da Unisinos, 2005, 224 p.

DALL`AGNOL, Darlei. **Seguir Regras: uma introdução às Investigações Filosóficas de Wittgenstein.** Pelotas: Ed. Da UPel, 2011, 192 p.

DALL`AGNOL, Darlei. **Pluralismo razoável sem relativismo ético: Resposta a San Felix Vidarte.** In: NEVES FILHO, E. F.. & CARMO, J. S. **Wittgenstein: notas sobre lógica, pensamento e certeza.** 1° ed.-Pelotas: NEPFil online, 2014, 231 p.

DALL`AGNOL, D. & FATTURI, A. & SATTLER, J. (org.). **Wittgenstein em retrospectiva.** Florianópolis: Editora da UFSC, 2012, 244p.

DARWALL, Stephen; GIBBARD, Allan; RAILTON, Peter. **Metaética: algumas tendências.** Organização de Darlei Dall’Agnol; tradução de Janine Sattler. Florianópolis: Editora UFSC, 2013, 317 páginas.

FREGE, Gottlob. **Lógica e filosofia da linguagem** / Gottlob Frege; seleção, introdução, tradução e notas de Paulo Alcoforado. – 2. Ed. amp. e rev. – São Paulo; Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

FREGE, Gottlob. **Sobre o Sentido e a Referência.** In: **Lógica e filosofia da linguagem.** Seleção, introdução e notas de Paulo Alcoforado. São Paulo – Ed. da Universidade de São Paulo, 1978.

FREGE, Gottlob. **Sobre o Conceito e o Objeto.** In: **Lógica e filosofia da linguagem.** Seleção, introdução e notas de Paulo Alcoforado. São Paulo – Ed. da Universidade de São Paulo, 1978.

GENSLER, J. Harry. **Ethics: a contemporary introduction.** First published by Routledge, New York, 1998.

GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein.** Tradução, Helena Martins; revisão técnica, Luiz Carlos Pereira - Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

GLOCK, Hans-Johann. **Wittgenstein. A critical reader.** Oxford: Blackwell, 2001.

GÜNTHER, K. **The sense of appropriateness.** Albany: SUNY Press, 1993.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** 5ª edição da tradução portuguesa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. 693 p.

LOPARIC, Zeljko. “**Ética Originária e Práxis Racionalizada**” In: DALL’AGNOL, D. **Verdade e Respeito.** A filosofia de Ernst Tugendhat. Florianópolis: Edufsc, 2008. P.262-344.

MARION, Mathieu. **Ludwig Wittgenstein: introdução ao Tractatus logico-philosophicus,** tradução de Bento Prado Neto – São Paulo: Ed. Annablume, 2012.

- MOORE, G.E. **Princípios Éticos**. Os Pensadores XLII, Abril S.A. Cultural e Industrial - SP, p.229 -295, 1974, 1º Edição.
- MORENO, Arley R. **Wittgenstein: através das imagens**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, 2º Edição.
- MORTARI, Cezar A. **Introdução à lógica**. São Paulo - Ed. Unesp, 2001, 393 p.
- MUSSALIM, F. & BENTES, A. (org.). **Introdução à linguística: domínios e fronteiras**. Volume 2, 2ª edição – São Paulo: Ed. Cortez, 2006.
- PEARS, David Francis. **As ideias de Wittgenstein**. Tradução de Octanny Silveira da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.
- PRADO JR., Bento. **O relativismo como contraponto In: Erro, ilusão, loucura: ensaios**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004, p. 199-223.
- PUTNAM, Hilary. **Razão, Verdade e História**. Trad. António Duarte. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.
- PUTNAM, Hilary. **Realism with a Human Face**. Cambridge; Havard University Press, 1990.
- PUTNAM, Hilary. **Pragmatism**. Oxford: Blackwell, 1995.
- RACHELS, James. **Os elementos da filosofia moral**. Tradução de roberto Cavallari Filho; Revisão científica: José Geraldo. Barueri, SP. Manole, 2006.
- RHEES, Rush. **Acerca de la concepcion wittgensteiniana de la ética**. In: **Ludwig Wittgenstein Conferencia sobre ética**. Ediciones Paidós, ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1989. p.51-63.
- RORTY, Richard. **A Filosofia e o espelho da Natureza**. Lisboa: D.Quixote, 1988.

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

RORTY, Richard. **Solidariedade ou objetividade**: In: **Objetivismo, relativismo e verdade** - Escritos Filosóficos I. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997. p.37-53.

RORTY, Richard. **The World Well Lost**”, In: **Consequences of Pragmatism**, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.

RUSSELL, Bertrand. **Da Denotação**. In: **Os Pensadores**. Ensaios escolhidos, seleção de textos de Hugh Matthew Lacey, Tradução de Pablo Rubens Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (p. 9 – 20).

RUSSELL, Bertrand (1919) **Introdução à filosofia matemática**. Tradução: Maria Luiz X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

SANTOS, Luiz Henrique Lopes. **A essência da proposição e a essência do mundo**. In: *Tractatus Logico-philosophicus*; Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos; (Introdução de Bertrand Russell). 3ª edição, 2ª reimpressão – São Paulo: Ed. da USP, 2010.

SATTLER, Janyne. **A ética estoica no Tractatus de Wittgenstein**. In: DALL’AGNOL, D. & FATTURI, A. & SATTLER, J. (org.). **Wittgenstein em retrospectiva**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012, 244p.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Tradução: Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

SPENGLER, Oswald. **A decadência do ocidente. Esboço de uma morfologia da História Universal**. Tradução: Herbert Caro. 2ª edição – Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

TEIXEIRA, Elisângela Nogueira; MARTINS, Helena Franco. **Curso de Linguística Geral: reação e adesão à perspectiva representacionista**. *ReVEL*. Edição especial n. 2, 2008. ISSN 1678-8931 [www.revel.inf.br].

VIDARTE, Vicente Sanfélix. **La Mirada distante: Wittgenstein y el pragmatismo**. In: ARENAS, L.; MUÑOZ, J.; PERONA, A. (Eds.). El retorno del pragmatismo. Madrid: Editorial Trotta, 2001, p.123-140.

VIDARTE, Vicente Sanfélix. **Un alma enferma. La experiencia religiosa de Wittgenstein a la luz de Las variedades de la experiencia religiosa de William James**. Dianoia: anuario de Filosofía, ISSN 0185-2450, N°. 59, 2007, págs. 67-96.

VIDARTE, Vicente Sanfélix. **Reflexiones wittgensteinianas**. Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo, ISSN 1575-2259, N°. 40, 2012-2013 (Ejemplar dedicado a: El trauma, la culpa, el perdón), págs. 130-137.

VIDARTE, Vicente & RUIZ Javier. **"Yo te enseñaré diferencias": Tolstói y Wittgenstein sobre filosofía y religión**. Teorema: Revista internacional de filosofía, ISSN 0210-1602, Vol. 34, N°. 2, 2015, págs. 67-85.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-philosophicus*; Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos; (Introdução de Bertrand Russell). 3ª edição, 2ª reimpressão – São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**; Coleção Os Pensadores, Tradução de José Carlos Bruni – São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda, 1999.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Conferência Sobre Ética**. In: DALL'AGNOL, D. **Ética e Linguagem**: uma introdução ao *Tractatus* de Wittgenstein. Florianópolis/São Leopoldo: Editora da UFSC/ Editora da Unisinos, 2005, p. 213 -224.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Da Certeza**. Lisboa: Edições 70,1990.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Notebooks 1914-1916**. Chicago: The University of Chicago Press, 1984a.

WILLIAMS, Bernard. **An Inconsistent Form of Relativism**. In: J.M. Meiland e M. Krausz (eds.), **Relativism – Cognitive and Moral**,

University of Notre Dame Press, Notre Dame/London, 1982, p. 171-174.

WILLIAMS, Bernard. **Moral – Uma introdução à ética**, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WILLIAMS, Bernard. **Wittgenstein and idealism**. In: **Moral Luck**. Cambridge University Press, 144-164 (1981).