

Wittgenstein em Debate

Diogo Gurgel & Wagner Teles de Oliveira
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Wittgenstein em Debate

Conselho Editorial

Diogo Gurgel

João Carlos Salles

Mirian Donat

Nuno Venturinha

Valério Hillesheim

Wagner Teles de Oliveira

Wittgenstein em Debate

Diogo Gurgel

Wagner Teles de Oliveira

Organizadores



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

W831

Wittgenstein em debate. / organizadores, Diogo Gurgel e Wagner Teles de Oliveira. 1. ed. (ebook) - Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2026.
132 p. (Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-241-3

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.221>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 190

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.

O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
Técnicas de Ajuste da Lida: um diálogo entre Alva Noë e Wittgenstein.....	15
Diogo Gurgel	
Caminho para pensar a Ética em Wittgenstein na obra <i>Da Certeza</i>	35
Valério Hillesheim	
Meinen (ter em mente), Lebensform (forma de vida) e compreensão: relações e implicações nas <i>Investigações Filosóficas</i>	53
José Maria da Silva Filho	
Como a busca excessiva por precisão gera vagueza	67
Thiago Pereira Maia	
Contexto e linhas gerais da discussão sobre aspectos na filosofia da psicologia de Wittgenstein	93
Thiago Andrade Ferreira Dória	
Persuasão em Wittgenstein: aportes para a superação de conflitos entre forma(s) de vida	105
Marcelo Ferreira Ribas	
Sobre a Verdade e a Certeza em Wittgenstein.....	117
Wagner Teles de Oliveira	

Apresentação

A história da leitura da obra de Wittgenstein no Brasil compreende um rico e diverso conjunto de perspectivas exegeticas. É natural, então, que o GT Wittgenstein da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) seja um espaço capaz de abrigar e representar a pluralidade epistemológica que caracteriza o trabalho sobre o pensamento de Wittgenstein no país.

Os textos reunidos neste volume constituem uma amostra pequena, mas significativa, da diversidade das explorações da obra de Wittgenstein, que envolvem desde leituras detidas na disciplina do comentário filosófico até desenvolvimentos no sentido de fazer o pensamento wittgensteiniano enfrentar questões não formuladas diretamente no *corpus* de sua própria obra. Além disso, a reunião desses textos realiza, em boa medida, a vocação natural do GT Wittgenstein de abrigar uma tal diversidade.

Os textos que ora vêm a público, na forma de capítulos deste livro, foram apresentados no XX Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), que teve lugar em Recife, no ano de 2024. Nem todos os textos apresentados integram esta publicação. Ainda assim, é possível, a partir da leitura dos textos publicados, quando menos, esboçar a paisagem das diferentes modalidades de exploração às quais a obra de Wittgenstein se presta e está submetida no Brasil.

A diversidade de perspectivas que a obra de Wittgenstein possibilita e da qual aqui temos uma boa amostra, é devida tanto à sua

considerável envergadura e agudeza quando à engenhosidade interpretativa daqueles que se embrenham em sua pesquisa. Uma maior ênfase nessa passagem ou naquela (ou, ainda, num possível elo subterrâneo entre as duas) pode sempre oferecer uma vereda hermenêutica promissora. A aplicação de um velho conceito em uma nova direção (ou campo) pode sempre mostrar o que estava ali e não se via.

E não devemos jamais descartar os entrelaçamentos virtuosos entre uma empreitada e outra. Como sabemos, a obra de Wittgenstein, em meio aos diferentes rumos dos apontamentos ali expressos, é atravessada pela ideia de que observações filosóficas não resultam na construção de uma doutrina. Com independência do modo que se pretenda encarar essa recusa de Wittgenstein, a leitura de sua obra, em alguma medida, reflete essa perspectiva.

Assim como a filosofia, para o filósofo vienense, não é uma doutrina, não parece ter sentido pretender construir uma espécie de doutrina interpretativa de seus textos. O estilo e a concepção de filosofia de Wittgenstein dão forma a uma obra bastante propícia à exploração em diversos pontos de vista interpretativos e de variadas formas de exploração de seu pensamento. Por isso, pode-se compreender que uma espécie de tolerância epistemológica é um dos principais legados da obra para quem aceita o desafio de interpretá-la.

A tolerância, nesse caso, é condição imprescindível à crítica e ao debate, na medida em que cria condições para a convivência de perspectivas diferentes e, por vezes, antagônicas. Todas elas orientadas pelos mais elevados padrões de rigor e excelência, cuja vigência depende da constância do debate de ideias. A publicação deste volume, sem dúvida, é uma contribuição nesse sentido, pois cumpre o propósito de prolongar o debate de ideias que emergiram nas sessões de apresentação de trabalhos do GT Wittgenstein ou de suscitar novos debates e questões, criando condições para refinamento do trabalho acerca da obra de Wittgenstein no país.

Ao reunir uma amostra significativa dos trabalhos apresentados e debatidos no GT Wittgenstein, este livro compreende uma breve fotografia da diversidade das pesquisas produzidas no Brasil e possibilita que seus rumos e resultados sejam postos ao alcance da crítica da comunidade wittgensteiniana. Além disso, acreditamos que a sua leitura possa servir como um convite às novas gerações de pesquisadores, despertando-os para as clareiras e labirintos da lida filosófica com a linguagem.

Rio de Janeiro/Salvador, 28 de fevereiro de 2025

Diogo Gurgel

Universidade Federal Fluminense (UFF)

Wagner Teles de Oliveira

Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)

Técnicas de Ajuste da Lida: um diálogo entre Alva Noë e Wittgenstein

Diogo Gurgel¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.221.01>

1 Introdução

Já faz mais de duas décadas que a obra de Wittgenstein (seus escritos de maturidade, mais precisamente) vem sendo visitada e comentada por adeptos do enativismo². Danièle Moyal-Sharrock e Dan Hutto, em suas abordagens naturalistas de conceitos como certeza e forma de vida são bons exemplos dessa corrente. Já expus, em outra ocasião (Gurgel; Zürcher, 2023), as ressalvas que tenho com relação a

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF). Membro do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (PFI/UFF). E-mail: diogo.gurgel@gmail.com

² O enativismo, de um modo geral (com a devida advertência de que não devemos nos descuidar de suas divisões internas) é um movimento surgido no âmbito da ciência cognitiva ao início da década de 90 que tem como marca fundamental a abordagem da mente como algo corporificado que emerge das relações entre cérebro, organismo e ambiente. É também notória a oposição (em maior ou menor grau), por parte dos integrantes desse movimento, ao conceito tradicional de representação mental. Seu antir-representacionismo é deflacionário, procurando explicar o que se toma tradicionalmente como pensamento proposicional nas bases de processos cognitivos sensório-motores (em outras palavras, procurando reduzir o *know-that* ao *know-how*). Trata-se de uma dissidência do cognitivismo — que reinava em campos experimentais, como a psicologia cognitiva, a neurociência e a inteligência artificial, bem como em campos teóricos como a filosofia da mente — segundo o qual a mente pode ser compreendida em termos computacionais, nas bases de inputs, processamentos de informação e outputs comportamentais.

leituras enativizantes de Wittgenstein, na medida em que terminamos por atribuir ao filósofo certos compromissos com alguma variedade de biologia evolucionista (aquela propugnada por Varela e Maturana, por exemplo). Do modo como compreendo, não há compatibilidade possível entre os métodos de investigação gramatical (marcada pela constatação de uma diversidade normativa inexorável dos jogos de linguagem) e qualquer postura teórica essencialista que admita o privilégio epistemológico e mesmo ontológico de um jogo de linguagem em detrimento de outros.

Contudo, gostaria de submeter a exame, nessa oportunidade, as apropriações que Alva Noë, outro filósofo enativista (enativista moderado ou “acionista”, como ele parece preferir) faz de conceitos cunhados por Wittgenstein. Isso porque, em que pesem os contrastes metodológicos, não me parece inconcebível que muitos dos apontamentos gramaticais feitos por Wittgenstein em sua obra de maturidade possam servir a uma orientação de pesquisas de natureza empírica – nesse caso, sobre a nossa cognição e, mais especificamente, sobre a nossa cognição de ordem perceptual³. Uma tal colaboração se dá, assim entendendo, para além da esfera da tarefa terapêutica (de combate a abusos e dissolução de mal-entendidos), constituindo-se como parte de uma agenda positiva da atuação da filosofia wittgensteiniana: trata-se de mostrar a configuração gramatical em jogo, mesmo em suas conexões conceituais insuspeitas, subterrâneas, de modo a “tornar visível” o estado arte de um certo campo do saber que nos inquieta (Wittgenstein, PI 125)⁴.

³ Gostaria de demarcar, logo de saída, que este é ainda um trabalho em progresso e que tenho como meta mais geral um exame das relações íntimas entre a investigação gramatical e recursos como a analogia. Ou seja: em um momento futuro usarei as conclusões a que chego ao fim desse capítulo para iniciar um estudo sobre a própria concepção wittgensteiniana de atividade filosófica.

⁴ Adotarei, ao longo deste texto, as seguintes abreviaturas para as obras de Wittgenstein: PI – Philosophical Investigations; PI II – Philosophical Investigations parte II ou Philosophy of Psychology – A Fragment; RPP I – Remarks on the Philosophy of Psychology, v.1; RPP II – Remarks on the Philosophy of Psychology, v.2; Z – Zettel.

No artigo “Concept Pluralism, Direct Perception, and the Fragility of Presence” (2015) e, mais recentemente, no livro *The Entanglement: How Art and Philosophy Make Us What We Are* (2023), Alva Noë recorre ao aparato conceitual cunhado por Wittgenstein para delinear a sua posição acionista. De acordo com o autor, a cunhagem levada a cabo por Wittgenstein (em seus escritos de maturidade) de conceitos como imagem e técnica abre espaço para um pluralismo conceitual, o qual, com as devidas complementações, admite a existência de operações híbridas entre a cognição básica (de cunho perceptual) e a cognição superior (de cunho proposicional). Nessa esteira, Noë assume que o domínio de certas habilidades de conceitualização permitiria a um agente acessos mais eficazes ao ambiente e ajustes de lida. Ele toma esses acessos como casos de “compreensão perceptual” (*perceptual understanding* – NOË, 2015, p. 13) em um cenário em que se leva em conta os diferentes graus e estilos de engajamento em uma ação, bem como a fragilidade desse engajamento (i.e., põe em relevo o caráter problemático e os desafios da performance satisfatória em um jogo de linguagem).

No que se segue, submeterei a exame a plausibilidade da aplicação dos conceitos wittgensteinianos levada a cabo por Noë. Esse estudo demandará algumas considerações sobre o que seria um posicionamento wittgensteiniano em meio ao debate sobre a lida habilidosa e, ainda, sobre o papel das imagens na própria atividade filosófica.

2 Noë e o *continuum* entre percepção e conceitualização

É pública e notória a relevância do trabalho de Alva Noë no campo da Teoria da Percepção desde a obra *Action in Perception* (2006). Suas considerações sobre a natureza ativa da experiência perceptual fizeram carreira. Contudo, mais recentemente, o filósofo vem assumindo certas posições que, se por um lado, distanciam-no consideravelmente das posições típicas de um enativismo radical (assumidas, por exemplo, por Hutto e Myin), por outro lado, parecem aproximar mais esse

autor de certas observações feitas por Wittgenstein acerca de nossa, por assim dizer, gramática da percepção.

Uma de teses mais contundentes desenvolvida por Noë é aquela segundo a qual já há processos genuínos de cognição ocorrendo no âmbito sensório-motor (não só genuínos como também independentes de qualquer processo de cunho reputadamente intelectual). Em artigo publicado em 2015, ele defende mais explicitamente um pluralismo conceitual que admite a atuação de conceitos (ou de certos tipos de conceitos) na constituição da experiência perceptual. A esse respeito, Noë procura se mostrar debitário do pensamento de Wittgenstein, como se vê na seguinte passagem:

One resource for such a pluralism is Wittgenstein (1953). Wittgenstein proposed that a concept is a technique, and that understanding, therefore, is a form of mastery, akin to an ability. An important fact about abilities is that they can be exercised in a multiplicity of ways. I can exercise my understanding of what a house is by building one, looking at one, painting one, living in one, talking about one, or buying one. So, from this standpoint, there is nothing more surprising about the fact that my knowledge can find expression in what I do, as well as in my knowledge of a proposition, than there is in the fact that my ability to read gets exercised both when I read a novel and also when I blush at the words on the bathroom wall. (Noë, 2015, p. 11)

Noë parece alocar o filósofo austríaco (não sem razão) entre os pensadores que conduziram o conceito tradicional de conceito a uma crise de grande porte⁵. Ele se apropria do conceito wittgensteiniano de técnica e enfatiza a primazia semântica da ação ao afirmar que “It is rather that we see *with* concepts. Concepts are techniques by which we take hold and secure access. Their job is not to represent what is there;

⁵ De acordo com a concepção tradicional (consolidada, sobretudo, por Kant), representações com estruturas intensionais exprimíveis em definições e compostas, por propriedades necessárias e suficientes para operações de categorização. Outros pensadores que, na segunda metade do século XX, contribuíram para a crise dessa concepção foram, por exemplo, Eleanor Rosch, Edward Smith e Douglas Medin.

their job is to enable what is there to be present to us” (Noë, 2015, p. 13).

Atento às evidências linguísticas apresentadas por Wittgenstein, Noë investiga como pode se dar o “controle cognitivo” *top-down*, i.e., as habilidades de ajuste da lida a partir de conteúdos mentais de natureza híbrida (nem percepção simples, nem representação mental propriamente dita). Desde sua primeira obra de destaque, *Action in Perception*, o filósofo vem explorando essas figuras híbridas e falando em uma “virtualidade” da percepção (Noë, 2006, p. 193) – isto é, da atuação de “habilidades protoconceituais” (Noë, 2006, p. 183) e perfis sensório-motores transmodais” (Noë, 2006, p. 102) na complementação ativa dos estímulos sensoriais. Sua tese amadurece no sentido de uma defesa do pluralismo conceitual e, nessa esteira, ele assume que certos preenchimentos (ou complementações) da experiência perceptual (como a antecipação de trajetórias) possam também ser chamados de “conceitos”. Procedendo desse modo, Noë chega à tese de que:

All this—the concepts and skills, attitudes, and valuations—is better thought of as *the means* by which we achieve direct access to the world around us. They are the adjustments in which perceiving consists. It is our competent negotiation and adjustment along these dimensions, and perhaps others too, as with the microscope, that lets there be anything there for us. They are the means by which we bring it all into focus. We don’t first see the thing, or the situation, and then categorize it; our mastery of categories is a condition on the thing’s, or the situation’s, first showing up as what it is. Perception may be conceptual, in some ways and respects, but that does not mean that it is judgmental; it is not a predicative act. Think of our understandings as the techniques whereby we “pick up” what there is rather than rules for categorizing what we antecedently detect. (Noë, 2023, p. 99)

Como se vê, ele traça uma relação direta entre conceitos e ajustes da percepção (orientação da atenção). De um modo mais amplo, Noë se aproxima de outros tantos pesquisadores da cognição que, desde as últimas décadas do século passado, têm investido no estudo das

habilidades humanas de acesso e seleção atencional e mnemônica (levando em conta, é evidente, os modos como tais habilidades condicionam e orientam nossas ações).

Em sua última obra, *The Entanglement* (Noë, 2023), Noë admite que, apesar de ter passado toda a carreira defendendo a tese (e apresentando evidências empíricas) de que a experiência perceptual apresenta uma “virtualidade” (i.e., que a mesma demanda uma complementação ou preenchimento ativo mediante o acionamento de algo como “protoconceitos”), não logrou esclarecer satisfatoriamente qual seria a natureza desse processo cognitivo que não se confunde com representações mentais propriamente ditas. Assim, ele passa a se perguntar sobre a medida em que essa compreensão perceptual, apesar de seu caráter de *know-how*, envolve (ou pode envolver) habilidades pictóricas.

But one thing I have never been able to explain, to my own satisfaction, is why it is that despite criticism like mine—as well as that of Merleau-Ponty, Austin, Gibson, Dennett, or Latour—the dubious and wrongheaded pictorial conception refuses to die. [...] No, picture consciousness won’t die rather because we live in a picture world, and because we have lived in a picture world our species life long. We have learned to use our fluency with pictures not only to think about what seeing is, but *to see*. We literally see with pictures, sometimes at least, just as we may sometimes literally think with words or with notations. (Noë, 2023, p. 57)

[...] Among the skills and attitudes on which we rely for the actions and adjustments in which our perceiving consists are (1) *sensorimotor skills* (i.e., the general understanding of how one’s own movements produce and modulate the sensory); (2) *conceptual techniques* (practical knowledge of how to engage things, as well as intellectual knowledge about what things are); and, finally, (3) general facts about, as I will put it, our *affective orientation* (Noë, 2023, p. 98)

Em seus trabalhos mais recentes, Noë procura explorar o que assume ser um campo aberto por Wittgenstein no que diz respeito à elaboração do conceito de técnica e tematiza os desafios do

acionamento técnico de conceitos com vistas a uma ação eficaz. Ou seja, ao invés de partir do caráter compartilhamento que uma parte considerável do mundo anglófono atribuía ao engajamento em ações e ao próprio significado em meados do século XX, Noë se aproxima da fenomenologia e nos convida a pensar na precariedade e nos desafios desse compartilhamento. Ele chama essa precariedade de “fragilidade da presença”.

I stated earlier that understanding in the active and perceptual modes leaves no room for the application of understanding in the judgemental mode. I suggested this was a reason for thinking that judgement can't be operating behind the scenes when we perceive and act. But we can amend this now in light of our consideration of fragility. It is internal to the very character of our perceptual and active involvements that they are liable, not so much to breakdown, in Dreyfus's sense, as to error, confusion, and other stuttersteps that require precisely that one now *think* about what one is seeing and what one is doing. Judgement and thought can, in this sense, live cheek-by-jowl with perception and action without, therefore, getting in their way. (Noë, 2015, p. 10)

A constatação da fragilidade dos engajamentos perceptuais e motores, conduz naturalmente a uma pergunta pela técnica, pelos modos de superação (sempre metaestável) dessa fragilidade. A tese de Noë a esse respeito é de que, dentre outros recursos, somos capazes de recorrer a conceitos e a imagens (*pictures*) em nossa busca de lida habilidosa com o ambiente. Noë passa a admitir que a máxima enativista de que “The world shows up to consciousness, so I argued, not as *in here*, as *represented*, but rather, as *available*, as *within reach*” (Noë, 2023, p. 56) é compatível com a atuação de imagens e esquemas ordenando e orientando a experiência perceptual.

Na visão de Noë, esse modelo do controle cognitivo já tem em Wittgenstein um precursor. E ele parece entrar em acordo com autores como John Sutton e Barbara Montero (envolvidos no célebre debate, iniciado por Dreyfus e McDowell, acerca da lida habilidosa) ao

entender que, mesmo no mais alto grau de expertise, por vezes, o hábito falha (Noë, 2023, p. 99) e, deste modo, em muitas situações de lida habilidosa, “we need to labor to bring the world into focus” (Noë, 2023, p. 100). Do contrário, não se explicam, por exemplo, situações de improviso, de controle da ansiedade, de aperfeiçoamento da técnica.⁶

Em seu pluralismo conceitual, Noë não tem pudores em tomar imagens (constructos imaginativos) como recursos que caem sob a alcunha de “conceito”. Mas ele não está sozinho nessa inclinação: desde meados do século XX linguistas, psicólogos cognitivos, pesquisadores de I.A. e integrantes das mais diversas áreas da Ciência Cognitiva vêm procurando superar a lacuna explanatória que insiste em se instalar entre a cognição básica (sensório-motora) e a cognição superior (proposicional e inferencial). Trata-se de uma verdadeira cruzada em busca do graal que reside entre percepção e conceitualização propriamente dita — e tal empreitada parece exigir uma espécie de revisão do esquematismo. Os estudos sobre *frames* (Fillmore), *scripts* (Tomkins; Schank) e *image schemas* (Lakoff & Johnson), por exemplo, seguem nessa mesma direção. Os estudos de Gibson sobre a atuação de *affordances* na navegação do ambiente (tão caros aos enativistas) também se alimentam da crise do conceito tradicional de conceito e também se apresentam como uma busca de alternativas. No caso de Noë, a tese é de que conceitos são multimodais e estão atuando mesmo em situações que não envolvem qualquer articulação de linguagem verbal. Os desafios da performance satisfatória da ação demandam o desenvolvimento de habilidades de acesso, de técnicas que, se por um lado, podem parecer mais *mindless* (como dirigir um carro em situações cotidianas), por outro lado, podem demandar alguma forma de organização controlada (por atos volitivos e imaginativos) da ação (como improvisos de jazz).

A leitura um tanto heterodoxa dos conceitos de técnica e imagem e o enveredamento por uma discussão que foge ao escopo da obra

⁶ Cf.: Gurgel, 2023b.

de Wittgenstein nos permitem perguntar se e em que medida as posições assumidas por Noë em seu modelo de cognição perceptual (segundo o qual nossa experiência perceptual envolve a complementação de estímulos sensoriais por certas formas de imagem e mesmo conceitos) encontram efetivamente chancela nas observações gramaticais feitas por Wittgenstein na chamada segunda fase de seu pensamento.

3 Imagem e técnica em Wittgenstein

É controversa a afirmação de que Wittgenstein esteja tratando de imagens do mesmo modo que o fazem adeptos de algum modelo de cognição corporificada – como é o caso de Alva Noë. Uma objeção que se pode fazer a tal afirmação é a seguinte: ao empregar o termo *Bild* e variações (*Vorbild*, *Urbild*) Wittgenstein está, em geral, atacando a tendência filosófica de confundir interpretação habitual (Moreno, 1993, p. 41) e regra de aplicação (“método de projeção”)⁷.

Ademais, em muitas passagens das *Investigações* em que emprega o termo, o filósofo claramente não trata de representações mentais privadas, mas de algo compartilhável (sua expressão linguística), que pode se instaurar como convicção no fundo de nosso sistema de referências público e que surge “ao interpretarmos mal (*missdeuten*) nossas expressões cotidianas e ao tirarmos daí ‘as mais estranhas conclusões’ (*die seltsamsten Schlüsse*)” – Moreno, 1993, p.33. Ou seja: longe de serem logicamente anteriores ou cognitivamente mais básicas do que atos de conceitualização, as imagens atuam restringindo o escopo de conceitos (o escopo de seus usos), de modo que “não se deve atribuir a elas o estatuto de ‘pré-juízo’ (*Vorurteil*)” – Moreno, 1993, p. 41. Desse modo, longe de tomá-las como elementos híbridos entre a percepção e a conceitualização, Wittgenstein as estaria situando no nível dos

⁷ Cf.: Wittgenstein, PI 139-141.

conceitos, i.e., o nível da cognição superior, intelectual (ou melhor: da expressão linguística do que se passa nesse nível de pensamento).

Uma tal objeção, contudo, pode ser mitigada ao notarmos que o filósofo não nega as evidências da linguagem corrente (nas nossas descrições de lidas) de que imagens, modelos e esquemas possam ter papel relevante em nossas práticas cotidianas.

É preciso salientar, todavia, que as próprias imagens “fazem parte”, legitimamente, dos jogos de linguagem, uma vez que elas também exercem funções importantes em nossa vida. Assim, por exemplo, é importante para nossa vida pensar que a dor é uma sensação privada, que o amor é uma emoção muito íntima, que a leitura é um estado mental característico e consciente, etc. Vivemos em torno destas interpretações e assim organizamos nossas formas de vida. Não se trata, para Wittgenstein, de colocar em questão a “validade” (*Gültigkeit*), nem a “correção” (*Richtigkeit*) das imagens. (Moreno, 1993, p. 40)

As imagens não aparecem nas *Investigações* pura e simplesmente como o inimigo a ser combatido por terapias gramaticais. É inegável que Wittgenstein sublinha, por diversas vezes, que uma imagem por si só ainda não determina sua aplicação e, logo, que ela não pode ser responsável pela constituição do significado e é também inegável que ele chama a nossa atenção para o fato de que, ao filosofarmos, podemos nos deixar aprisionar por certas imagens (Wittgenstein, PI 115) como a da pureza cristalina da lógica ou das palavras como etiquetas. Contudo, o filósofo não fica alheio ao fato de que a palavra “imagem” (*Bild*) ela mesma recebe muitos usos (inclusive aquelas variações presentes no *Tractatus*) e que alguns desses não são abusivos – são tentativas genuínas de expressão (e não de descrição) do que se passa privadamente em nós e, como tais, contam como lances em jogos de linguagem corriqueiros.

Seguindo nessa direção, é preciso salientar que as considerações feitas nas *Investigações* sobre as imagens (ou no que algumas edições antigas tomam como parte I da obra), em geral, ainda não tematizam a

gramática do “ver como” e a cegueira para aspectos (fruto de interlocução com a psicologia da *Gestalt*) e o papel da imagem como “expressão convincente de uma convicção” (fruto de interlocução com os artigos de Moore sobre o senso-comum)⁸. No grupo de manuscritos e datiloscritos que se convencionou chamar de *Observações sobre a Filosofia da Psicologia*, flagramos Wittgenstein explorando não somente outros usos da palavra “imagem” (inclusive aqueles que não associam imagens a interpretações), mas, sobretudo, explorando suas conexões com a orientação da percepção (de um perceber para agir). Vimos que, de acordo com Noë, a investigação levada a cabo pela filosofia é também uma investigação sobre as habilidades conceituais de constituição do foco atencional e sobre os ajustes e complementações imaginativas da percepção. Dada essa orientação, causa estranheza o fato de que o filósofo estadunidense não vá mais a fundo nas relações gramaticais delineadas por Wittgenstein entre “ver como”, “imagem” e “técnica” nos escritos mencionados. Não seriam os ajustes habilidosos da lida, de que falamos acima, frequentemente expressos na linguagem corrente por meio da expressão “ver como”? Procurarei desenvolver essa ideia.

No conjunto de textos que se convencionou chamar *Observações sobre a Filosofia da Psicologia*, muitos dos apontamentos feitos por Wittgenstein procuram mostrar as semelhanças e diferenças de uso das expressões “ver” e “ver como”. Para além do caráter proposicional

⁸ Enativistas mais radicais, como Shaun Gallagher, também recorrem a Wittgenstein em busca de evidências gramaticais para suas teses sobre a atuação da cognição na mente corporificada. Gallagher e colaboradores recorrem aos apontamentos feitos pelo filósofo austríaco sobre os usos da expressão “ver como” (*sehen als; seeing as*) para elaborar sua concepção de metáforas enativas (Gallagher; Lindgren, 2015). Tais processos cognitivos, por hipótese, não dependeriam de nenhuma atuação *top-down* para ocorrer. Em outro trabalho, apresento de modo mais detido as falhas dessa abordagem (Gurgel, 2023b), o que me interessa aqui, ao fazer tal consideração, é mostrar que as observações de Wittgenstein sobre o ver como são muito mais compatíveis com o modelo de cognição desenvolvido por Noë do que com o modelo desenvolvido por Gallagher — isso tendo em vista que esse último não admite uma atuação *online* ou situada da imaginação.

(inferencial e interpretativo) do seguir regras, o filósofo explora nosso engajamento em ações em um nível mais básico: ele examina nossas expressões linguísticas de experiências perceptuais e de transições entre as mesmas (emergência de aspectos) – por exemplo, quando trata de enigmas gráficos e demais objetos de estudo da Gestalt.

Os insistentes exames a que Wittgenstein submete a expressão “ver como”, em seu diálogo com a psicologia da *Gestalt* de Köhler, giram em torno de usos curiosos da linguagem. A investigação gramatical leva o filósofo a afirmar que, por um lado, “o ‘ver como...’ não pertence à percepção” (Wittgenstein, PI II xi, 137), dado que seus usos divergem dos usos de “ver”, dado que há compromissos volitivos e imaginativos que aproximam os campos semânticos do “ver como” e do “pensar”. Mas, por outro lado, ao não envolver a interpretação e a abertura de hipóteses (Wittgenstein, PI II xi, 249), o ver como também não pode ser tomado como uma forma do pensar proposicional típico. “E por isso, a revelação do aspecto parece ser meio vivência visual e meio pensamento” (Wittgenstein, PI II xi, 140).

Wittgenstein se depara com uma questão intrincada acerca do papel das imagens na orientação da ação (ou, ao menos, do papel das imagens em nossas descrições de ações) e empreende um esforço considerável para elucidar o que se passa gramaticalmente. Se, por um lado, é preciso combater um abuso teórico: o besouro dentro da caixa (conteúdo mental) cai fora de consideração com relação à fonte de significação das palavras, por outro lado, é preciso fazer justiça aos fatos da linguagem ordinária e procurar elucidar as diferenças gramaticais que se apresentam, por exemplo, entre “ver um garfo como um garfo” e “ver um garfo como o tridente de Netuno”.

Um primeiro ponto de consonância entre Wittgenstein e Noë, nesse sentido, ocorre de modo explícito na seguinte passagem:

Eu gostaria de dizer: Há aspectos que são determinados principalmente por pensamentos e associações, e outros que são “puramente

ópticos”, que entram em cena e variam automaticamente, quase como imagens residuais. (Wittgenstein, RPP I 970)

Wittgenstein nota que os usos correntes de nossa linguagem sugerem um *continuum* entre perceber e pensar por imagens. Ao examinar as regras de uso de expressão como “aspecto”, “ver” e “ver como”, o filósofo conclui que a nossa percepção dos objetos é sempre seletiva, estando condicionada ao jogo de linguagem em que estamos inseridos. Daí a advertência: “O conceito desencaminhador é: ‘a descrição completa daquilo que se vê’” (Wittgenstein, RPP I 984).

Ao tematizar (comparar e contrastar) os diversos usos de “ver”, Wittgenstein nos fornece evidências linguísticas de que nossa percepção pode ser parcialmente modificada (enriquecida) por meio de conceitos. Tal modificação apresenta, em maior ou menor grau, as marcas da imaginação e da vontade. Passagens como as que se seguem sugerem que essa atuação da imaginação e da vontade sobre nossa atenção e, logo, sobre nossa lida com o ambiente, envolve habilidades e mesmo o domínio de técnicas (que podem ser aprendidas e ensinadas).

Aquilo de que Köhler não trata é o fato de que se pode olhar para a figura 2 deste ou daquele jeito, de que o aspecto, ao menos até certo grau, está submetido à vontade. (Wittgenstein, RPP I 971)

Nada poderia estar mais errado do que dizer que ver e imaginar são atividades diferentes. Isto é como se alguém dissesse que, no xadrez, movimentar peças e perder são atividades diferentes. (Wittgenstein, Z 645; RPP II 138)

É claro que há certa afinidade entre o imaginar e uma ação, afinidade que se exprime justamente na possibilidade da ordem; mas o grau dessa afinidade ainda está por ser investigado. (Wittgenstein, RPP II 125)

O protagonismo de Wittgenstein na abertura dessa via de exploração pela qual enveredam Noë e tantos outros se mostra, primeiramente, na assunção de uma postura filosófica geral: o filósofo austríaco não padece de pudores intelectualistas (Noë, 2015, p. 4), por

exemplo, ao mostrar que a analogia entre conceito e distrito é desorientadora (Wittgenstein, PI 71). Conceitos não só podem ser vagamente delimitados, como parecem poder operar diretamente sobre a percepção, atuando como “véus organizadores” sobre os objetos da percepção.

É como se tivéssemos trazido um conceito para dentro do que é visto, e agora víssemos os dois simultaneamente. Muito embora o conceito em si mesmo seja praticamente invisível, ele estende um véu organizador sobre os objetos. (Wittgenstein, RPP I 961)

Nesse ponto, uma advertência deve ser feita: Wittgenstein claramente pontua que imagens (nesta acepção do termo) não são representações propriamente e admite também a existência de imagens primitivas ou arquétipos como o da insuficiência.

Em que medida pode-se chamar o desejo, a expectativa, a crença, etc. de “insatisfatórios”? Qual é nossa imagem primitiva [Urbild] de insatisfação? É uma cavidade? E diríamos que ela é insatisfatória? Não seria isso também uma metáfora? -- O que chamamos de insatisfação, não é um sentimento - a fome, por exemplo? (Wittgenstein, PI 439)

Esses apontamentos podem incitar diversas áreas da ciência cognitiva a um estudo do possível *continuum* entre percepção e conceitualização e das possíveis figuras híbridas previstas no pluralismo conceitual de Noë⁹.

Penso que, por essa perspectiva, podemos afirmar que Wittgenstein não só se mostra um precursor de exame do tema da

⁹ Passagens como essa convidam a uma aproximação entre aquilo que Wittgenstein chama aqui de “Urbild” e aquilo que Lakoff, Johnson e entusiastas da teoria da metáfora conceitual denominam “image schemas”. De acordo com Gibbs e Colston “one of the important claims of cognitive semantics is that much of our knowledge is not static, propositional and sentential, but is grounded in and structured by various patterns of our perceptual interactions, bodily actions, and manipulations of objects (Johnson 1987, 1993; Lakoff 1987, 1990; Talmy 1988). These patterns are experiential gestalts, called *image schemas*, that emerge throughout sensorimotor activity as we manipulate objects, orient ourselves spatially and temporally, and direct our perceptual focus for various purposes (Johnson 1991)” (Gibbs; Colston, 1995, p. 347).

compreensão perceptual (ainda que não um precursor das metodologias de estudo atuais) como talvez tenha avançado um bom bocado no mesmo. Ele delinea, pelas vias da investigação gramatical (e não por investigações empíricas), as relações entre o ver como (perceber como) e o licenciamento ou interdição de ações.

Outro ponto digno de nota é que o filósofo chama nossa atenção para a importância das habilidades de enxergar semelhanças nesses processos. Ser cego para um aspecto pode significar ser incapaz de agir de um modo requerido na dinâmica intersubjetiva de um jogo de linguagem. Alguém que carece de ouvido musical simplesmente não consegue perceber com clareza a diferença entre cantar no tom e fazer uma segunda voz (diferentes níveis de consonância) – Wittgensten, PI II xi, 260. O fato de que Wittgenstein, em meio a essas investigações, seja conduzido a um exame aprofundado dos usos possíveis da palavra “semelhança” (*Ähnlichkeit*) não deve ser negligenciado. A cegueira para um aspecto pode se mostrar também (e esse é um apontamento fundamental para a linha argumentativa que aqui estabeleço) alguém a quem escapam certas “relações internas” de semelhança entre um objeto e outro – sendo que esse outro objeto não se apresenta no ambiente e sim no pensamento¹⁰.

À cor dos objetos corresponde a cor na impressão visual (este mata-borrão parece-me cor-de-rosa, e é cor-de-rosa-, à forma do objeto cores ponde a forma na impressão visual (parece-me retangular, e é retangular) - mas o que percebo na revelação do aspecto não é a propriedade do objeto, é um a relação interna entre ele e outros objetos.

É quase como se o 'ver o signo neste contexto' fosse um eco de um pensamento.

“Um pensamento que ecoa no ver” - dir-se-ia. (PI II xi, p.,209)

¹⁰ Aqui fica bem claro que Wittgenstein não está tratando de imagens como constructos de fantasia pervasivos em uma cultura, mas sim da expressão linguística de processos mentais que parecem ocorrer concomitantemente aos estímulos sensoriais de modo a constituir a experiência perceptual.

O resgate do conceito tractariano de relações internas salta aos olhos nessa passagem. É preciso ressaltar que Wittgenstein vem discutindo (nos parágrafos anteriores) o papel da semelhança (do notar uma semelhança) na revelação de um aspecto. Alguém nota uma semelhança entre A e seu pai (o qual pode, inclusive, não estar presente). Uma coisa é notar a calvície de A – não dizemos “Vejo A *como* calvo” – outra bem distinta é notar uma semelhança entre A e seu pai – dizemos “Vejo A *como* seu pai” ou “Vejo o rosto do pai de A em A”. Ao que tudo indica, Wittgenstein admite a semelhança como uma forma de relação gramatical interna. Uma relação interna que, em muitos casos, pode ser evocada voluntariamente e que demanda imaginação (Wittgenstein, PI II xi, 217) e que pode se estabelecer de modo *ad hoc*: em um dado contexto e para certos fins, podemos perceber X como semelhante a Y. É nessas bases, assim entendo, que devemos ler uma das passagens da obra que mais aproxima Wittgenstein de Noë e dos autores que discutem a lida habilidosa (como Dreyfus, Montero e Sutton):

Dir-se-ia que *está em condição* de fazer certos empregos da figura com familiaridade apenas aquele que vê agora *deste modo*, e agora *deste modo*.

O substrato desta vivência é o domínio de uma técnica. (Wittgenstein, PI II, xi, 222)

Não é de se admirar que, nesse momento, o filósofo acione o conceito de técnica (um conceito central das *Investigações Filosóficas*) para tratar, de modo direto, dos usos linguísticos de figuras (ou seja, de expressões figuradas de pensamentos), mas, de modo indireto, das próprias habilidades de modificação das formas da atenção por meio da apresentação de figuras. Um certo agente se mostra competente em uma dada lida quando consegue transitar de modo controlado entre um modo A e um modo B organização da figura. Que Wittgenstein compreenda o ver aspectos (a expressão linguística do mesmo) e suas modificações em termos de técnica fica ainda mais explícito em: “A

expressão do aspecto é a expressão de uma apreensão (portanto de uma maneira de lidar, de uma técnica); mas é usada como descrição de um estado.” (Wittgenstein, RPP I 1025)

Ao trabalhar deste modo o conceito de técnica, Wittgenstein parece retomar e complementar certos apontamentos que havia feito na parte um das *Investigações Filosóficas* (Wittgenstein, PI 232) nos quais traça uma distinção entre seguir uma inspiração e seguir uma regra. Entendo que, nesses escritos sobre nosso vocabulário psicológico feitos após 1945, o conceito de técnica é repensado à luz do ver como. Se, em um primeiro momento, uma distinção cabal havia sido exigida pelo interlocutor e aceita pelo filósofo: só posso ensinar alguém uma técnica se posso determinar uma regra e que imagens não trazem consigo as regras de sua aplicação, o que agora aparece é que podemos ensinar uma técnica de cunho perceptual (de modificação de aspecto, por exemplo) por meio de uma descrição que “pressupõe conceitos que não fazem parte da descrição da própria figura” (Wittgenstein, RPP I 1030). Mas o que descrevem esses conceitos? Quando digo, diante do enigma gráfico do pato-coelho, “Veja isto como as orelhas” ou “Veja isto como um bico”, estou, por meio da linguagem, ensinando uma técnica perceptual, um modo de ver. E, se peço a alguém que me traga algo *desse* tipo, essa pessoa só pode executar a ação caso seja capaz de ver o aspecto (por exemplo, a figura pato-coelho como um coelho).

4 Considerações Finais

No presente capítulo, desenvolvi a seguinte ordem de razões: em um primeiro momento, apresentei o modelo de pluralismo conceitual de Noë e suas ramificações (como a tese da presença ou fragilidade da performance excelente e o lugar das técnicas de acesso frente a essa fragilidade). A seguir, examinei em que medida as observações gramaticais feitas por Wittgenstein acerca de nosso vocabulário perceptual oferecem chancela lógica para o modelo elaborado por Noë (como é

reivindicado por esse último). Em meio a esse exame, procurei avaliar se é possível extrair mais contribuições dos escritos tardios de Wittgenstein (sobretudo, aqueles que tratam das gramáticas de expressões como “ver como”, “técnica” e “aspecto”) para os estudos contemporâneos da cognição perceptual e do controle cognitivo (*top-down*) da percepção em casos de orientação da lida habilidosa.

Espero ter deixado patente que Wittgenstein nos fornece evidências lógicas de que nossa gramática comporta a presença de figuras híbridas entre a percepção e a conceitualização *tout court*. O resgate do conceito de relações internas na (anteriormente) chamada parte II das *Investigações*, bem como a vinculação do mesmo à percepção de semelhanças talvez seja a cereja do nosso bolo. Ao levar a cabo tal resgate, o filósofo aponta para uma direção ainda muito pouco explorada pelos estudiosos da cognição corporificada: as latências semânticas e a existência de esquemas *goal-derived* (proto-conceitos, *frames*, *scripts*, *image schemas*, *affordances*,...) que podem nem mesmo assumir forma verbal, mas que atuam na orientação da ação.

Penso que é ainda um trabalho em progresso a exploração do conceito de semelhança *ad hoc* e a reunião de evidências gramaticais suficientes para dar suporte à tese de que há um papel relevante para as imagens (e suas variantes: esquemas, modelos e arquétipos) na constituição de habilidades ou técnicas de orientação da ação e pretendo publicar um trabalho sobre o tema em breve.

Tendo chegado ao fim da exposição projetada, resta ainda uma ressalva importante: a compatibilidade que vejo entre os pensamentos de Wittgenstein e Noë, e que procurei estabelecer aqui, está longe de ser sem ruídos. A filiação desse último a um enativismo moderado (o qual se compromete aqui e ali com certos pressupostos de uma biologia evolucionista) e mesmo o seu engajamento em um projeto geral de uma filosofia da ciência cognitiva são aspectos decisivos para a constatação de uma incompatibilidade metodológica. Divergindo das leituras de Wittgenstein desenvolvidas por enativistas como Moyal-Sharrock e

Hutto, minha posição é de que o filósofo austríaco não admitiria, em nenhum cenário, que algum jogo de linguagem da ciência (e, no seu bojo, algum paradigma naturalista) pudesse prevalecer como pano de fundo normativo das investidas filosóficas de investigação gramatical. Diversas são as evidências textuais de que Wittgenstein não poderia assumir compromissos com nenhuma forma de naturalismo (nem mesmo aqueles mais disfarçados que vigoram em certos estudos de antropologia). Tome-se como exemplo a seguinte passagem:

Se se pode explicar a formação de conceitos por fatos da natureza, não nos deveria interessar, em vez da gramática, aquilo que na natureza lhe serve de base? - Interessam-nos também a correspondência de conceitos com fatos muito gerais da natureza. (Aqueles que, por causa da sua generalidade, quase sempre não nos chamam a atenção.) Mas nosso interesse não se volta para essas possíveis causas da formação de conceitos; não fazemos ciência natural nem história natural, - pois podemos também inventar algo de história natural para nossas finalidades. (Wittgenstein, PI II xii, 365)

Um outro possível ruído de interpretação que gostaria de evitar é o seguinte: não me parece que o modelo de percepção defendido por Noë seja *inteiramente* compatível com as observações de Wittgenstein sobre o ver como. Em seu ataque a um modelo *snapshot* de visão (e de percepção como um todo), Noë parece, por vezes, aproximar-se mais de gestaltistas como Köhler do que de Wittgenstein em suas distinções entre “ver” e “ver como”. A tese defendida por Noë de que nossa percepção é *sempre* ativa, que *sempre* envolve uma virtualidade pictórica ou proto-conceitual, pode sugerir que o nosso perceber seria sempre um perceber como. Se isso é assim, as objeções feitas por Wittgenstein a Köhler também se aplicariam a Noë: é preciso observar com rigor a distinção gramatical que há, por exemplo, entre “Vejo este garfo como um garfo” (que dificilmente teria um uso em nossos jogos de linguagem correntes) e “Vejo este garfo como o tridente de Netuno”. Noë estaria negligenciando a diferença de usos de “ver” e “ver como” que

fazemos em nossos usos correntes da linguagem. No limite, sua teoria da percepção estaria forçando uma redução de todo ver a um ver como.

Referências

- GALLAGHER, S.; LINDGREN, R. "Enactive Metaphors: Learning Through Full-Body Engagement". *Educational Psychology Review*, v.27, 2015, p. 391-404, 2015
- GIBBS, R.; COLSTON, H. "The Cognitive Psychological Reality of Image Schemas and Their Transformations". *Cognitive Linguistics*, v.6, n.4, 1995, p. 347-378.
- GURGEL, D.; ZÜRCHER, T. "Para além da terapia gramatical: o papel da analogia na agenda positiva de Wittgenstein". *Revista Ideação*, n.47, 2023a, p. 199-224.
- GURGEL, D. "'In the Zone': metáfora e percepção imaginativa na lida habilidosa". *Pensando – Revista de Filosofia*, v.14, n.33, 2023b, p. 148-166.
- MORENO, A. *Wittgenstein: através das imagens*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.
- NOË, A. *Action in Perception*. Cambridge: The MIT Press, 2006.
- NOË, A. "Concept Pluralism, Direct Perception, and the Fragility of Presence". In: METZINGER, T.; WINDT, J. (Eds.). *Open MIND*: 27(T). Frankfurt am Main: MIND, 2015.
- NOË, A. *The Entanglement: How Art and Philosophy Make Us What We Are*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2023.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Transl. G.E.M Anscombe and Joachim Schulte. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- WITTGENSTEIN, L. *Remarks on Philosophy of Psychology*. G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright (Eds.). Trad. G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1980.
- WITTGENSTEIN, L. *Zettel*. Ed. ANSCOMBE, G. E. M. & WRIGHT, G. H. von. Transl. ANSCOMBE, G. E. M. Berkeley and Los Angeles: University California Press, 1970.

Caminho para pensar a Ética em Wittgenstein na obra *Da Certeza*

Valério Hillesheim¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.221.02>

1 Introdução

O objetivo do trabalho é apresentar um caminho possível para pensar a ética em Wittgenstein na obra *Da Certeza*. Ao observar boa parte das pesquisas sobre ética em Wittgenstein, constatamos que grande parte dos estudos sobre ética estão centrados em sua *Conferência sobre Ética*. Muitos estudos priorizam o *Tractatus*, e outros mesclam com *Cadernos*, *Diários* e *Cartas*. Mais recentemente, estão surgindo pesquisas que analisam como se pode pensar a ética no pensamento tardio, sobretudo nas *Investigações Filosóficas* e no *Da Certeza*. A proposta desta comunicação é mostrar que, embora as referências sobre ética na obra *Da Certeza* sejam praticamente inexistentes, o tema e os problemas da ética podem ser pensados a partir da análise do papel gramatical das proposições, enquanto expressam valores ou juízos morais. Em sua análise terapêutica das proposições, Wittgenstein distingue a necessidade natural da necessidade valorativa, as proposições descritivas e as proposições normativas e mostra a necessidade de analisar as razões que estão em jogo na oscilação do estatuto das proposições. Diversos

¹ Professor titular na Universidade do Estado da Bahia (UNEB); doutor em Ensino, Filosofia e História das Ciências (UFBA/UEFS); mestre em Filosofia (PUC-RS). E-mail: vhillesheim@uneb.br

objetivos estão em jogo nessa análise, mas o essencial é evitar as confusões conceituais.

O ponto de partida de sua análise conceitual e terapêutica é a concepção de filosofia como prática, como ação, afinal, “palavras são também atos” (Wittgenstein, 1996, p. 197). Nessa perspectiva, os jogos de linguagem são entendidos como instrumentos que expressam modos de agir, a partir de um sistema ou quadro de referência imbricado com as formas de vida. Com isso, o problema do sentido da vida e da vida feliz estão no centro da finalidade da análise conceitual. Dissolver os mal-entendidos e mostrar como os valores objetivos da ética estão na base de uma vida que vale a pena ser vivida é uma atividade fundamental da filosofia. A relevância e a atualidade deste trabalho situam-se, justamente, neste ponto, pois visam a esclarecer o sentido dos valores morais objetivos em vista de uma vida autêntica, em conformidade com o que dá sentido à vida e permite ao ser humano fazer uma experiência de vida que seja feliz, como se fosse possível a seguinte descoberta: qual é a vida da vida ou qual é o sentido da vida. O imperativo ético “viva feliz!” pode ser tomado como uma base inamovível dos jogos de linguagem envolvendo práticas morais.

Acreditamos que a concepção dos valores que Wittgenstein tinha, desde os *Cadernos* (1914-1916) até os anos 1929 e 1930, época da *Conferência sobre Ética*, ainda permanece no final de sua vida, momento em que elabora os aforismos que compõem o *Da Certeza*. Os valores são tidos como absolutos e objetivos. A dificuldade é entender, então, como os valores assim concebidos possam estar na base do comportamento moral que ocorre sempre em circunstâncias determinadas, em que reina a contingência, em contextos específicos. O trabalho filosófico depara-se com a necessidade de esclarecer a tensão entre os valores absolutos como base da prática moral e os atos praticados como expressão desses valores.

2 A Gramática dos conceitos na obra *Da Certeza*

Boa parte da análise conceitual no *Da Certeza* envolve a diferenciação entre as proposições descritivas e as proposições normativas, sobretudo a partir do diálogo com o pensamento de Moore. O interesse principal gravita em torno das proposições vinculadas à epistemologia, e o esclarecimento filosófico incide sobre a natureza das proposições e a mudança de estatuto das proposições.

Poderia imaginar-se que algumas proposições, com a forma de proposições empíricas, se tornavam rígidas e funcionavam como canais para as proposições empíricas que não endureciam e eram fluidas, e que esta relação se alterava com o tempo, de modo que as proposições fluidas se tornavam rígidas e vice-versa (Wittgenstein, 2000, p. 41).

O que é determinante para saber se uma proposição é normativa ou descritiva é o uso em determinado contexto. Wittgenstein diz: “Contudo, isso é certo: a mesma proposição pode ser tratada uma vez como coisa a verificar pela experiência, outra vez como regra de verificação” (Wittgenstein, 2000, p. 41). A mudança de estatuto de gramatical para empírica ou de empírica para gramatical não é trivial, pois faz toda a diferença no entendimento sobre o que é necessário e o que é contingente; entre o que é certo e o que é hipotético, entre outras distinções. Na dimensão normativa, existe uma “[...] correspondência entre os conceitos de ‘regra’ e “significado” (Wittgenstein, 2000, p. 31).

As proposições empíricas são analisadas em função do que é tido como base inamovível nos jogos de linguagem. “A verdade de certas proposições empíricas pertence ao nosso quadro de referência [...] é o quadro de referência herdado que me faz distinguir o verdadeiro do falso” (Wittgenstein, 2000, p. 35, 41). Com esse gesto, tudo aquilo que é da ordem do empírico, psicológico, antropológico e natural, é descartado para compreensão do significado dos conceitos implicados nas mudanças de categoria das proposições. As diferentes situações possíveis de uso das proposições são analisadas tomando como condição o

quadro de referência e as formas de vida. Por isso, “Representar uma linguagem equivale a representar uma forma de vida” (Wittgenstein, 1996, p. 23).

Wittgenstein esclarece as razões das confusões conceituais. Assim sendo, a atividade filosófica pode ser tida como terapia conceitual.

Nada é mais vulgar do que o significado de uma expressão oscilar, do que um fenômeno ser às vezes considerado um sintoma, às vezes um critério, de um estado de coisas. E, na maior parte das vezes, a mudança de significado não é então notada. Na ciência, é normal fazer dos fenômenos que permitem uma medição exata de critérios definidos de uma expressão; depois tende-se a pensar que o significado verdadeiro foi encontrado. Inúmeras confusões surgiram deste modo (Wittgenstein, 1989, p. 103).

Sem invadir o terreno da ciência, a filosofia esclarece as condições que levaram às confusões. Mesmo no pensamento tardio, ciência e filosofia são bem distintas. A filosofia analisa as condições gerais do que se entende por conhecimento. Em Wittgenstein, o que importa são as condições gramaticais de significação. “O que interessa a nós no signo, o significado que importa para nós é o que está incorporado na gramática do signo” (Wittgenstein, 2003, p. 62). Nessa perspectiva, o que passa a importar é a dimensão expressiva das palavras e suas possibilidades. O esclarecimento da gramática de conceitos como saber, certeza, dúvida, evidência, verdade, crença, objeto e conceitos derivados ou aproximados são uma constante na obra *Da Certeza*. Wittgenstein permanece, portanto, fiel à “[...] reflexão gramatical” (1996, p. 65).

De todos os conceitos analisados gramaticalmente, interessam, prioritariamente, os conceitos de verdade, vontade, liberdade e valores. Para Wittgenstein, em ética, são essenciais também os conceitos de dever fazer, consciência, vergonha, culpa e mal. Não seria possível analisar a possibilidade de uma ética no pensamento tardio sem passar por esses conceitos, derivados ou semelhantes. A verdade epistêmica e sua gramática são fundamentais para noções como sinceridade,

autenticidade e responsabilidade na moralidade. A verdade depende do uso, pois “[...] precisamos compreender o que as pessoas dizem para podermos julgar se estão falando a verdade” (Glock, 1998, p. 177). E o dizer, o expressar, o mostrar são identificados a partir dos jogos de linguagem: “Os jogos de linguagem estão aí muito mais como objeto de comparação, os quais, por semelhança e dessemelhança, devem lançar luz nas relações de nossa linguagem” (Wittgenstein, 1996, p. 76). Como complemento dessas considerações, podemos lembrar de Hacker, que diz:

A gramática (lógica) é antecedente à verdade. As questões filosóficas dizem respeito aos limites dos sentidos, e estes são determinados pelas regras para o uso de palavras, pelo que faz sentido de se dizer em uma língua. Esta é a fonte de preocupação da filosofia com as regras gramaticais. Por seus esclarecimentos e disposições, as questões e confusões filosóficas típicas podem ser resolvidas e paradoxos solucionados (HACKER, 1985, p. 54. Tradução nossa).

Essa análise conceitual pode ser usada para esclarecer a concepção e o papel da ética.

3 A Ética no *Da Certeza*

Na *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein faz um esclarecimento de certas diferenças gramaticais necessárias para compreender a ética, por exemplo: a diferença entre o absoluto e o relativo. Os valores são absolutos, mas os atos praticados a partir desses valores são relativos. A ética estaria preocupada na investigação do que é bom e valioso. Muito distinta, portanto, da descrição factual e suas implicações. As reflexões sobre a ética são, de certa forma, um convite a passar das considerações factuais, em sua multiplicidade e relatividade, para o absoluto transcendente da ética. A ética cuida do que é elevado, transcendente e sobrenatural. As proposições da ética, seriam, portanto, absurdas, no sentido do *Tractatus*. Não poderíamos elaborar proposições na

ética, pois elas nada dizem, não representam, pois extrapolam os limites do que pode ser dito com sentido. Elas estão envoltas em um enigma, envolvendo o indizível, o sobrenatural e a inefabilidade. Sendo assim, as proposições da ética são semelhantes às proposições filosóficas e metafísicas. Elas podem, no máximo, mostrar o que pretendem dizer. Por isso, o silêncio é o resultado da análise ética a partir do *Tractatus* e da *Conferência sobre Ética*.

No pensamento tardio, como podemos pensar a ética a partir das mudanças significativas na filosofia de Wittgenstein? Podemos dizer poucas coisas se nos apegarmos ao que está escrito em suas obras. Para tentar apresentar como o pensamento ético aparece na obra *Da Certeza*, precisamos interpretar e usar analogias a partir do esclarecimento gramatical de conceitos aparentados com os conceitos centrais em ética. O ponto central para essa interpretação são as analogias e exemplos que podemos apresentar a partir da ideia de que aprender um jogo de linguagem é compreender sua relação intrínseca com as formas de vida.

Sob a perspectiva das ações humanas e de como elas poderiam ser tidas como éticas, isso depende, talvez, da compreensão do significado dos valores a partir de uma sensibilidade para o que é essencial para o sentido da vida feliz. A certeza moral alcançável nesse nível depende, obviamente, de uma prática esclarecida que situa o valioso para além dos acontecimentos socioculturais. “Tranquilidade nos pensamentos: eis ao que aspira alguém que filosofa” (Wittgenstein, 1996, p. 69). Os valores são apreciados a partir da importância que têm em relação aos atos que não são praticados como resultado do apego ao passado, nem da projeção de possibilidades futuras, mas com uma satisfação plena com o presente vivido em cada instante da existência humana.

O esclarecimento gramatical deve possibilitar uma forma de pensar e viver em que os próprios atos expressem a dimensão valorativa que é constitutiva. Nesse sentido, o desafio que a ética sugere é um

trabalho sobre si próprio, sobre os modos de entender a natureza gramatical das proposições criteriosas da ética e as que expressam juízos morais. O esclarecimento deve possibilitar vivências mergulhadas na presença da vida (vivências), no presente. A clarividência ética é fundamental para o sentido da vida e a certeza da vida feliz. Nos acontecimentos da vida, as vivências éticas são tidas como “evidências imponderáveis”. Se podemos compreender certa atmosfera que rodeia o nome ou certas palavras, por que não poderíamos compreender a atmosfera que rodeia os valores vividos no que é tido como comportamento ético?

Os valores são inexprimíveis, porém, enquanto tais, eles podem ser tidos como condição de possibilidade do que podemos exprimir. Numa carta a Engelmann, ele escreve: “o inexpressável está contido no expressado” (Wittgenstein, 2009, p. 38). Tudo o que é valioso, na ordem valorativa do pensamento ético, deve ter relação direta com o bem. Para Wittgenstein, “o bem é tudo o que conduz ao bem-estar geral”² (Bouwsma, 2015, p. 87). É claro que a compreensão de uma tentativa de definição do que é o bem é sempre algo complexo e ambíguo. Para tentar diminuir os possíveis mal-entendidos, em relação ao conceito de bem, devem-se descrever certos aspectos dos usos da palavra bem ou bom.

A gramática da palavra “bem” cumpre um papel central na ética. Os usos das palavras são semelhantes aos usos de uma peça em um jogo. No caso de uma peça de xadrez, por exemplo, o cavalo, não podemos compreender o seu significado como peça isolada, independente das outras peças do tabuleiro. Nem mesmo independente das regras de movimentação de cada peça. Dessa forma, a inteligibilidade sobre o que é a peça, seu papel no jogo e que espécie de movimento é possível fazer só é possível quando fizermos relação com as outras peças. Da mesma forma, os usos dos conceitos de bem ou bom, em ética,

² Embora tenha apresentado essa definição, em uma conversa com Bouwsma, reconhece a complexidade dizendo: “O uso da palavra bem é extremamente complicado. Está fora de causa uma definição” (Bouwsma, 2015, p. 89).

só serão inteligíveis na interconexão conceitual com outros conceitos. O intercâmbio com outras palavras é uma condição necessária para a compreensão do seu significado, assim como observar o contexto de uso e a familiaridade com conceitos correlatos.

A compreensão do papel da ética na conduta das pessoas depende, também, das ações concretas das pessoas e o modo como reagem às situações em que aparecem imperativos como “tu deves”, “tu não deves” e todos os conceitos correlatos à pergunta, o que devo fazer? Pergunta essencial em ética, segundo o próprio Wittgenstein. Qualquer que seja a definição, deve ser contextualizada, o que poderia diminuir a possibilidade de confusões. Diz Wittgenstein, “[...] por referência a ‘bem’, o uso da palavra bem serve também para nomear as coisas que são boas” (Bouwsma, 2015, p. 88). Isso pode, em determinadas culturas, mostrar-se como algo completamente problemático. “Podemos ficar horrorizados não só pelo facto de as pessoas considerarem certas coisas como sendo boas, mas também pelo facto de lhes chamarem boas” (Bouwsma, 2015, p. 88). Em oposição ao risco do bem ser reduzido ao nível das coisas boas, segundo opiniões, Wittgenstein sugere que “O que é bom é também divino. Por mais estranho que tal possa parecer, essa afirmação resume a minha ética. Só algo de sobrenatural pode expressar o sobrenatural” (Wittgenstein, 2010, p. 15).

A filosofia, ao observar a gramática dos conceitos essenciais de ética, não pode se comportar aos moldes da filosofia clássica e deve saber parar na hora certa, não apresentando ou levantando problemas quando eles não existem. Uma passagem de *Cultura e Valor* é bem ilustrativa: “Um homem está prisioneiro num quarto se a porta não estiver trancada e abrir para dentro, enquanto não lhe ocorrer que é preferível puxá-la a empurrá-la” (Wittgenstein, 2000, p. 68). Muitas vezes, para fazer diferente é necessário observar as diferentes possibilidades, o contexto e as correlações envolvidas na situação. Aprender a ter diferentes atitudes é fundamental em ética, pois estão em jogo problemas vitais que estão para além da tecnociência.

Wittgenstein, ao fazer a análise gramatical dos conceitos éticos, era cuidadoso, exigente, minucioso e atento às dificuldades existentes na compreensão do significado desses conceitos. O dever do gênio era uma autoimposição rigorosa em quase todos os momentos de sua vida. “O elevado grau de exigência que Wittgenstein se impõe como filósofo ao escrever seus textos nasce de um impulso ético e deve ser visto em estreita conexão com o ethos que ele, também em sua vida pessoal, procurava satisfazer” (Wittgenstein, 2012, p. 74). Nesse sentido, a ética pode ser entendida como uma atividade de busca de esclarecimento do que é valioso para a existência. Deve implicar um trabalho sobre si próprio, eliminando a hesitação entre escolhas egoístas e triviais e escolhas voltadas ao bem comum, que corroborem para o aperfeiçoamento da existência. “Em termos morais e espirituais isso significa uma pureza (de coração)³ que não tolera nenhuma ‘mancha’, nenhum vestígio de torpeza. E, em termos filosóficos, significa uma clareza, uma transparência que não permite nenhuma turvação” (Wittgenstein, 2012, p. 80).

A ética, como algo sobrenatural, transcendente é uma prática esclarecida em busca do sentido da vida, tendo como referência o maior grau de perfeição possível na existência. Ela pode levar o ser humano a contemplar a vida *sub specie aeternitatis*. É a contemplação clara que permite compreender a liberdade humana. A ética é um convite a superar as práticas vis resultantes do apego às práticas culturais comprometidas com a violência e com toda forma de negação da vida. Wittgenstein diz:

Eu gostaria de ser incorruptível! Nisso residiria o que há de valioso. Como é difícil conhecer [213] a si mesmo, admitir honestamente para si mesmo o que se é! [...] é terrível conhecer a si mesmo, porque ao

³ “Pensei ontem na expressão: ‘limpos de coração’: por que não tenho um coração limpo? Isso quer dizer: por que meus pensamentos são impuros! Vaidade, trapaça, inveja estão sempre de novo em meus pensamentos” (Wittgenstein, 2010, p. 147).

mesmo tempo se conhece a exigência vital (Wittgenstein, 2010, p. 144-145).

A superação dos determinismos que comprometem a liberdade humana era uma busca constante. Até mesmo na análise da gramática dos conceitos religiosos diz: “Não seja servil em sua religião! Ou tente não ser! Pois esse é o caminho para a superstição” (Wittgenstein, 2010, p. 136). A busca pela vida autêntica a partir do conhecimento verdadeiro e do autoconhecimento é fundamental. Wittgenstein parece afirmar que há essa potência de discernimento quanto ao que é valioso para a vida.

O ser humano vive a vida habitual com o brilho de uma luz da qual ele não tem consciência até que ela se apague. Quando ela se apaga, a vida é subitamente privada de todo valor, de todo sentido, ou como se queira dizer. [...] é em si ainda totalmente desértica [...] a pessoa está então morta em vida. Ou, mais precisamente: essa é a verdadeira morte, que devemos temer, pois não experienciamos o mero fim da vida (Wittgenstein, 2010, p. 136. Tradução nossa).

A busca de superação das diversas formas de negação da vida não se dá somente pelo viés de uma ética teológica ou da fé religiosa. É uma busca, também, racional e, conforme ele diz: “[...] guiada em todas as suas ações, por inspirações, e tenho agora de acreditar que essa é a vida mais elevada” (Wittgenstein, 2010, p. 133). Creio que boa parte das crises de Wittgenstein a esse respeito tem a ver com a tensão entre os limites da vida humana e o conseqüente apego à imperfeição da finitude e a esperança ou expectativa de viver esclarecido por uma luz que o ilumine para assumir a vida tal como ela deve ser. O desafio principal parece ser a conciliação entre a máxima que diz: “A vida tem que aspirar o absoluto”, que se conjuga com a “Viva de uma tal maneira que você possa morrer bem” (Wittgenstein, 2010, p. 128), com ideias como “Quão longe do bem e quão próximo da extremidade inferior” eu estou (Wittgenstein, 2010, p. 123).

Tem algo que Wittgenstein atribui aos seus escritos e pensamentos que cabe, também, para as reflexões em torno da gramática dos conceitos da ética. “A minha exposição será difícil de seguir: porque diz algo de novo, mas também porque tem a si agarradas as cascas do velho ponto de vista” (Wittgenstein, 2000, p. 71). Essa oscilação pode ser entre o novo do *Da Certeza* e o velho do *Tractatus*. Embora haja essa oscilação, o que deve valer isso: “Uma vez estabelecida a nova maneira de pensar, os velhos problemas desaparecem; na realidade, torna-se difícil retomá-los” (Wittgenstein, 2000, p. 76). Outra tensão que pode ser localizada no pensamento de Wittgenstein é a busca pelo esclarecimento gramatical dos conceitos e o seu medo da loucura. Entre esses dois extremos, podemos situar o homem razoável.

O homem razoável, creio, deve possuir a virtude de superar as limitações impostas pela ignorância e fugir da sabedoria intelectualista. “A sabedoria é cinzenta. A vida e a religião, por outro lado, estão cheias de cor” (Wittgenstein, 2000, p. 95). A ética, como busca do esclarecimento das condições de possibilidade da vida feliz deve ser, então, colorida. A análise gramatical deve levar a um esclarecimento das razões que estão em jogo na prática ética. Por isso, “Quando filosofas, tens que descer ao caos primordial e sentires-te em casa” (Wittgenstein, 2000, p. 98). O caos primordial pode ser o reconhecimento da confusão conceitual e da dificuldade de se livrar de certos embaraços. “[...] mas a verdade é que não sei exatamente o que suscita o bem e o que origina o mal” (Wittgenstein, 2010, p. 108). Aí vemos, pois, porque “Os problemas da vida são insolúveis à superfície e só podem resolver-se na profundidade. São insolúveis nas dimensões da superfície” (Wittgenstein, 2010, p. 110). A educação para a ética é condição para reconhecer, também, os mistérios incompreensíveis.

O que faz o homem razoável no *Da Certeza*, e como sua postura pode auxiliar na compreensão da ética? O homem razoável, provavelmente, está ocupado, no presente, com o esclarecimento do que é ineável e o misterioso, na ética. “O inexprimível (que considero

misterioso e não sou capaz de exprimir) talvez seja o pano-de-fundo a partir do que recebe sentido seja o que for que eu possa exprimir” (Wittgenstein, 2010, p. 33). O sentido da vida buscado pela ética deve proporcionar certa harmonia no pensamento. “O prazer que me dão os meus pensamentos é o prazer que me dá a minha própria e estranha vida. Será isso a alegria de viver?” (Wittgenstein, 2010, p. 41). A racionalidade do homem razoável está na procura da harmonia entre o “contorno e o molde da vida”. Acreditamos que a análise de Wittgenstein está ocupada com as condições que levaram e levam, muitas vezes, ao seguinte: “As pessoas viverão sob uma tirania absoluta, palpável, embora sem serem capazes de dizer que não são livres” (Wittgenstein, 2010, p. 49).

É fácil de reconhecer a dificuldade que, em geral, muitas pessoas têm de reconhecer que estão sob o jugo de formas opressoras que impedem o exercício da liberdade. Na filosofia que se volta para a ética, a tarefa pode ser vista como a de fazer o esclarecimento entre a diferença de categoria de proposições normativas, implicadas com o “tu deves” e as descritivas que relatam atos praticados nos diferentes contextos de vida. Se há proposições, como dobradiças, na lógica e na epistemologia, elas também podem ser encontradas na ética. São aquelas proposições que expressam valores. Nessas proposições é que estão contidos os valores, os quais são inexprimíveis; por isso, “o inexpressável está contido no expressado”, conforme indicado acima. Elas devem ser cotejadas com “[...] o solo mesmo da formação dos juízos, ou seja, para o confronto entre formas de vida, que apenas em aparência dialogam, mas permanecem imiscíveis” (Salles, 2024, p. 113). Quer dizer, as proposições que expressam valores são distintas das proposições descritivas das ações e práticas que podem ser descritas por proposições com sentido.⁴ Os valores seriam transcendentais, ao passo que os atos

⁴ A possibilidade de pensar a ética, no *Da Certeza*, pode ser amparada em tentativas como esta: “Curiosamente, o projeto de Rhees para a edição de *Sobre a Certeza* previa a junção da conferência sobre a ética, das anotações sobre *O ramo dourado* e os parágrafos

praticados tendo como base esses valores seriam empíricos. Podemos usar uma afirmação de Salles (2024), como analogia para dizer que o transcendental e o empírico se tocam também na ética.

As ações empíricas estão envolvidas, em algum grau, com fenômenos naturais ou com determinismos culturalmente construídos. Por essa razão, não podemos situar os valores no campo do empírico, pois seriam pensados como relativos e contingentes, bem diferente do que Wittgenstein os concebe. Por essa perspectiva, a própria liberdade seria ameaçada. A separação definitiva e universal de lógica e experiência não é mais buscada no pensamento tardio de Wittgenstein, com isso “[...] os limites gramaticais não mais coincidem com limites lógicos universais” (Salles, 2024, p. 165). Os limites são buscados internamente aos jogos, sem, contudo, relativizar as regras que coordenam os lances possíveis em cada jogo. Certa perplexidade pode surgir quando entra em jogo a oscilação entre o estatuto das proposições.

E não preciso admitir que amiúde proposições são usadas na fronteira da lógica e da empiria, de modo que / seu sentido muda de um lado para outro // elas mudam de um lado para outro // e elas / ora são expressão de uma norma, ora expressão / da // de uma // experiência // ora são tratadas como expressão de uma norma, ora como expressão / da // de uma // experiência //? (Wittgenstein, 2009, p. 69).

Pelos usos da linguagem, saberemos se as proposições pertencem a uma categoria ou a outra. Assim é também para as proposições que expressam valores e as que descrevem ações. É no interior de jogos que nossos valores e expressão dos valores são reconhecidos. A nossa concordância sobre quais valores e o seu papel no comportamento ético decorre do acordo sobre as formas de julgar, calcadas em formas de vida. Formamos o senso comum valorativo a partir de uma imagem de mundo, a partir de um quadro de referência onde as distinções sobre o

sobre a certeza, opondo-se à linha editorial de Ascombe, que prevaleceu” (Salles, 2024, p. 143, nota).

valioso são feitas e o esclarecimento sobre as razões que justificam o nosso comportamento são estabelecidas.

E quem não comunga das regras dos jogos valorativos, como procede? “Eu afirmo: Quem não pode jogar este jogo não tem este conceito” (Wittgenstein, 2009, p. 101). Tanto os acordos para um comportamento ético desejável, quanto os desacordos para o comportamento tido como eticamente não adequado são sempre, portanto, gramaticais. Por essa perspectiva, podemos dizer que a gramática dos conceitos valorativos deve ser compartilhada pelos utentes da linguagem. Somente assim, podemos imaginar um comportamento aceitável. Para Salles (2024, p. 198), “apenas a instalação em formas de vida nos torna culturalmente humanos”.

Pensar a ética a partir de jogos de linguagem que expressam valores, engastados em formas de vida, pode induzir muitos a reduzirem o pensamento de Wittgenstein a um relativismo ético.⁵ Pensamos que isso não se sustenta.⁶ Concordamos com a posição de Salles (2024, p. 225): “O perspectivismo que consideramos incontornável, não redundando em relativismo, sendo-nos, portanto, necessárias as medidas e a linguagem de nossa cultura”.

A linguagem conforma jogos, performa-se através de jogos. Ou seja, suas possibilidades combinatórias sugerem aplicações efetivas de palavras e estas possibilidades transpiram formas de vida. Um jogo composto de ordens e apenas de ordens passaria bem a ideia de uma forma de vida limitada, prisioneira de alguma servidão (SALLES, 2024, p. 230).

Para que as ações não sejam a reprodução das condições de servidão, os jogos de linguagem e as formas de vida correspondentes devem ser jogados com valores compatíveis com a liberdade e a autonomia, com uma vida digna e feliz. A reflexão filosófica da ética seria,

⁵ Sobre isso, tem já um debate estabelecido entre Darlei Dall’Agnol e Loparic.

⁶ Vide o meu artigo, Relatividade e Relativismo nos usos da Linguagem em Wittgenstein, *Ideação*. Trata da diferença entre relativismo e relatividade.

pois, uma tentativa de decifrar o sentido da vida, através da gramática. Uma aproximação necessária, portanto, entre o pensamento e a vida.

4 Considerações finais

A sabedoria filosófica de procurar por diferenças não pode, contudo, ser radical ao ponto de instaurar uma assimetria entre os valores como fundamento e as práticas embasadas nesses valores. Os valores, em Wittgenstein, não podem sofrer variações. Não poderíamos dizer que são gerais, como fundamentos de certas práticas e específicos como fundamentos de outras práticas. Não pode haver essa oscilação entre o relativo e o absoluto nos valores. Eles são gerais, e as práticas são sempre específicas. Assim sendo, podemos dizer que o bom ou o bem é um valor geral; procurar fazer o bem, ajudando um necessitado, seria uma prática específica. A gramática dos valores deve mostrar a diferença do que são os valores em si mesmos e por si mesmos e as ações motivadas ou fundamentadas por esses valores. Dessa forma, poderíamos entender que “matar” é uma ação contrária ao valor da vida. Assim como a formulação, o suicídio não deve ser praticado, tem como fundamento o valor da vida. A descrição do ato de matar ou do ato do suicídio não consegue descrever o valor que estava na base da ação.

Como compreender, então, quando as pessoas estão agindo com fundamento no valor ou motivadas por qualquer outra razão, seja por medo da lei ou por qualquer outra inclinação? Parece não ser fácil identificar e emitir juízos a esse respeito, se certo ou errado, pois não estamos cientes de todas as implicações do ato, das motivações do sujeito agente, da coercitividade externa ou interna, de possíveis complicações de ordem psíquica, entre outras coisas. Entendemos que Wittgenstein parte do pressuposto que já ouve o desenvolvimento moral. Portanto, ações morais seriam de pessoas conscientes, minimamente maduras e que saibam diferenciar razões subjetivas e egoístas e razões comuns que podem ser compartilhadas nos jogos morais de

linguagem. A educação e a sensibilidade moral estariam na base, incluindo a imagem de mundo, o quadro de referências e o compartilhamento de formas de vida que nos acomunariam quanto ao sentido do valoroso como fundamento das ações.

Dessa forma, a própria prática ou o comportamento iria mostrar que as ações foram fruto de deliberações a partir da análise das razões. As ações éticas seriam, então, expressões de uma vida com sentido e feliz. O valor das ações estaria nas próprias ações, e a própria vida seria testemunho de que não há o contraditório entre os valores e a prática valorativa. O esclarecimento gramatical dos conceitos epistêmicos como: dúvida, saber e certeza auxiliam, essencialmente, no modo como a lógica da vida ética do homem razoável é exercida.

Referências

- BOUWSMA, O. K. *Conversas com Wittgenstein, 1949-1951*. Rio de Janeiro: Relógio D'Água Editores, 2005. Tradução de Miguel Serras Pereira.
- GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. Tradução de Helena Martins.
- HACKER, P. M. S. & BAKER, G. P. **Volume 2 - Wittgenstein - Rules, Grammar and Necessity**. Oxford: Basil Blackwell, 1985.
- HILLESHEIM, Valério. *Linguagem, Conhecimento e Formas de Vida em Wittgenstein*. Curitiba: Appris, 2022.
- HILLESHEIM, Valério. Relatividade e Relativismo nos usos da Linguagem em Wittgenstein. *Revista Ideação*, n. 47, janeiro/junho2023. Disponível em: www.periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/9948/8271. Acessado em 20 ago. 2024.
- SALLES, João Carlos. *Gatos, peixes e elefantes: a gramática dos acordos profundos*. São Paulo: Aretê Editora e Comunicação, 2024.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2000a. Tradução de Maria Elisa Costa.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cultura e Valor*. Lisboa, Portugal; Edições 70, 2000b. Tradução de Jorge Mendes.

- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Luz e sombras: uma experiência (onírica) noturna e uma fragmento de carta*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Tradução de Edgar da Rocha Marques.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Movimentos de pensamentos. Diários de 1930-32/1936-37*. Tradução de Edgar da Rocha Marques. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. 2. ed. Tradução de Marcos G. Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 1996.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Wittgenstein-Engelmann: Cartas, Recuerdos*. Valencia: Pré-Textos, 2009.

Meinen (ter em mente), Lebensform (forma de vida) e compreensão: relações e implicações nas *Investigações Filosóficas*

José Maria da Silva Filho¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.221.03>

1 Introdução

Wittgenstein, em sua obra póstuma, *Investigações Filosóficas*, coloca em embate, desafia e reformula muitos conceitos considerados centrais para a tradição filosófica, particularmente no que diz respeito à linguagem, à compreensão e à maneira como percebemos a relação entre pensamento e mundo. Nosso objetivo nesse texto consiste em abordar três conceitos que julgamos estarem inter-relacionados e que desempenham um papel importante, e que nos fornece uma chave de leitura para compreender sua obra tardia no que toca esses aspectos. São eles: “ter em mente”², “forma de vida” e “compreensão”.

Esses três conceitos, em nossa concepção, são fundamentais para entender a crítica que Wittgenstein faz ao modelo tradicional de significação e, inerente a ela, à ideia de que o significado é uma

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP); Professor Assistente 1 do Curso de Filosofia da UNICAP.

E-mail: jose.maria@unicap.br

² Nas traduções das IF em nossa língua, *Meinen* é traduzido como “querer dizer”, “ter em mente”; há ainda situações em que encontramos traduzido como “significar”, “dar significação”. Nossa opção por “ter em mente” se deu justamente pela aparente vinculação ao conceito de mente, interno.

instância que se estabelece numa conexão estática entre palavras e objetos no mundo, como era o caso, rasteiramente falando, por ele apresentado em sua primeira obra, o *Tractatus Logico-Philosophicus*, publicado em 1921. Esse modelo, de certa forma, é retomado, de modo a representar a tradição filosófica a esse respeito, na citação do texto de Agostinho, das *Confissões* (IF 1), que, embora não tenha sido o texto em que este filósofo trate especificamente sobre aspectos relacionados à linguagem, como é o caso do *De Magistro*, o exceto contido no parágrafo especificado reproduz a tradição filosófica até então sobre a relação linguagem e mundo.

Essa citação, segundo Glock, (1998, p. 371, grifo nosso),

compreende [...] quatro posições: uma concepção referencial das palavras, uma concepção descritivista das sentenças. A ideia de que a definição ostensiva fornece os fundamentos da linguagem e a ideia de que uma linguagem do pensamento subjaz às nossas linguagens públicas.

E é justamente isso que Wittgenstein busca “desconstruir” ao longo de seus vários exemplos, recorrendo aos usos do termo “ter em mente”, também no processo de significação.

De cunho estritamente bibliográfico, ao longo deste texto, buscaremos mostrar brevemente como esses conceitos estão relacionados e como Wittgenstein os explora com a finalidade de propor uma nova maneira de entender a linguagem e, conseqüentemente, a própria atividade filosófica.

2 *Meinen* (ter em mente) nas Investigações Filosóficas

Wittgenstein, nas *Investigações Filosóficas*, vai de encontro à ideia cartesiana – e por muitos filósofos compartilhada – de que pensar ou “ter em mente” algo seja uma atividade de cunho estritamente mental, interna, e, por conseguinte, separada do mundo externo (basta lembrar

a máxima cartesiana). De acordo com essa concepção, no que implica o ato de significar, “toda vez que significamos (*mean*) algo com uma palavra ou frase, deve haver algum processo correspondente na ‘corrente do pensamento’. E se identificássemos tal processo, teríamos identificado aquilo que determina o nosso significado.” (Spaniol, 1989, p. 24).

Ao contrário dessa concepção, ele argumenta que a linguagem e, por extensão, o próprio pensamento, estão profundamente enraizados no contexto das atividades humanas cotidianas, conforme veremos ao abordamos o outro conceito a ele relacionado, que é o de “forma de vida”. Para ele, “ter em mente” não tem a ver com o ato de possuir uma imagem mental clara de algo, ao contrário, ele está engajado em uma prática linguística que envolve o uso correto das palavras em contextos apropriados. E, se quisermos compreender o papel desempenhado pelo “ter em mente”, devemos atentar para os usos que dele fazemos, a fim de identificarmos sua gramática. Isso é importante, pois de acordo com Morgado (2009, p. 6), “o uso [...] passa a ser o elemento norteador dos contributos do filósofo, constituindo-se [...] como fonte da gramática profunda (aquela que determina o significado semântico) das palavras e proposições por elas formadas”.

A fim de compreender melhor o que Wittgenstein quer dizer (aqui seria outra tradução para *Meinen*) com “ter em mente”, faz-se necessário considerar sua crítica à concepção mentalista do pensamento. Tradicionalmente, filósofos como Descartes, argumentavam que, ao pensarmos em algo, formamos uma espécie de representação interna ou imagem mental do objeto em questão. No entanto, o segundo Wittgenstein questiona essa visão, quando enfatiza o fato de que “ter algo em mente” não é uma questão de introspecção ou de encontrar a imagem correspondente a esse algo na mente. Ao contrário, “ter algo em mente” consiste no fato de saber como usar essa expressão no curso normal das interações humanas. Como, pois, poderíamos significar uma ordem ou pedido, ao invés de significar um nomear, ou dizer o que a coisa é, assim dizendo, no exemplo que serve como pano de

fundo para mostrar o que ele quer dizer com o “ter em mente”? Vejamos o exemplo: “Porque se você gritar ‘Laje!’ você realmente quer dizer [meint]: ‘Traga-me uma laje. – Mas como você faz isso: como você quer dizer [meinen] isso enquanto diz ‘Laje?’” (IF 19)³.

Isso só é possível porque há uma relação intimamente veiculada do significado, oriunda de um dos vários jogos de linguagem, expressão tão mais explorada, quando o assunto são as *Investigações Filosóficas*, e que Wittgenstein usa também para mostrar como as palavras adquirem significado. Sobre esse aspecto, basta ver os diversos jogos presentes no início de sua obra (como esse do pedreiro e do servente). Todos eles com a finalidade de mostrar que, na verdade, o significado se dá através de seu uso em atividades compartilhadas. “Ter em mente” algo, sob essa ótica, seria, pois, similar a seguir regras de um jogo, ou seja, quando alguém diz que tem em mente (quer dizer) uma determinada coisa, quer dizer que essa pessoa sabe como utilizar essa palavra ou expressão de acordo com as normas sociais e os contextos em que ela é aplicável.

Isso não se aplica única e exclusivamente ao ter em mente. “O pensar, acreditar, intencionar [ter em mente], desejar, etc. não são tipicamente estados mentais, mas são definidos por nossa gramática, criada por nós” (Backer e Hacker, 1984b, apud Lampreia, 1992, p. 324), fazem parte de nossa forma de vida, termo este que abordaremos no próximo ponto.

Se “ter em mente” fossem estritamente estados mentais, “qualquer significação poderia ser oriunda de uma intenção interna” (Silva Filho, 2022, p. 73). Contra essa visão, encerramos aqui com dois exemplos extraídos das IF: “Digo a frase: ‘O tempo está bom’; mas as palavras são, afinal, sinais arbitrários – então vamos colocar ‘a b c d’ em seu lugar.” (IF 508). Em que situação “a b c d” teria o significado de “o

³ Todas as citações das *Investigações Filosóficas* serão feitas indicando as iniciais da obra em questão e o número do parágrafo.

tempo está bom”? Ou ainda: “Faça a seguinte experiência: diga ‘Está frio aqui’ e signifique [*meine*] ‘Está quente aqui’. Você pode fazer isso? – E o que você está fazendo ao fazê-lo? E só existe uma maneira de fazer isso?” (IF 510). Esses dois exemplos mostram que o ato de significar, se fossem estados mentais, poderia levar ao estado da Torre de Babel dos significados, pois, se cada um significasse o “interno à sua mente”, a ação simples de comprar pão se tornaria uma instância quase impossível em nossa realidade.

Ao contrário, o processo de significação é algo que ocorre no interior de jogos em uma comunidade linguística, ou seja, é algo compartilhado, algo inerente a nossa “forma de vida”, assunto sobre o qual discorreremos brevemente a seguir.

3 *Lebensform* (forma de vida) como base significativa para a compreensão

A expressão “forma de vida” (*Lebensform*) ou “formas de vida”, embora com bem menos aparições nas *Investigações Filosóficas*, apenas 5 vezes, (IF 19, 23, 241 – primeira parte –, e nas páginas 174 e 226 da segunda parte), em nossa concepção, tem um destaque central na filosofia de Wittgenstein, pois é ela que desempenha um papel crucial se quisermos entender o que ele quer dizer com “ter em mente” e com “compreensão”. Em sua obra, Wittgenstein introduz o termo “forma de vida” com o intuito de se referir às práticas e atividades compartilhadas, a princípio, por uma comunidade; e as duas, conjuntamente, dão significados às palavras e expressões linguísticas. Quer-se dizer com isso que não podemos entender linguagem isoladamente; mais do que isso, ela está sempre inserida em um contexto social e cultural mais amplo. A linguagem, que é o *medium* pelo qual o ser humano é no mundo com os demais, está inserida no conjunto de todas as

práticas, que é o que Wittgenstein denomina de “forma de vida”. Segundo Arruda (2017, p. 210):

O conjunto resultante dessa especial imbricação entre a linguagem e as atividades a ela associadas – também designada pelos termos: “o jogo de linguagem”, “jogo de linguagem total”, “jogo de linguagem humano”, “nosso jogo de linguagem” – constitui aquilo a que o autor das *Investigações Filosóficas* chamou preferencialmente de forma de vida humana.

Na mesma linha, Santos; Martins; Silva (2016, p. 25) nos diz que “forma de vida parece se referir ao conjunto maior de práticas linguísticas e não linguísticas que delimitam a nossa natureza humana”.

Contudo, mesmo dizendo que é isso que Wittgenstein significa com esse termo, segundo Velloso (2003, p. 160): “as passagens em que o termo ocorre explicitamente não esclarecem com precisão como devemos compreendê-lo”.

Quando falamos em “forma de vida”, referimo-nos ao conjunto de práticas, costumes, crenças e atividades que, mediados pela linguagem, se apresentam como o pano de fundo em que se desenvolve a vida humana e, por conseguinte, social. A linguagem para Wittgenstein não é algo abstrato, pairando sobre o mundo, mas uma prática deste mundo, que depende das formas de vida que, por sua vez são compartilhadas. É através dessas práticas que as pessoas aprendem a usar a linguagem e, dessa forma, aprendem a compreender o significado das palavras.

Quando, por exemplo, eu digo: compreendo “manga”, nesse caso a palavra manga, não acesso apenas uma representação mental da palavra, algo como uma abstração do ser da manga, mas me insiro numa “forma de vida”, e é justamente por isso que reconheço mangas no mundo, distinguindo seus diferentes tipos, e sabendo, sobretudo, em que contextos a palavra “manga” é usada de maneira adequada. (Poderia até dizer que, enquanto você lê esse texto agora, você manga das ideias de seu autor, mas isso só seria compreensível, ou seja, só teria

significado em parte da região Nordeste). Essa compreensão, nesse caso, se dá tanto de maneira prática quanto teórica, uma vez que a linguagem está relacionada intrinsecamente a formas de vida concretas.

Quando nos referimos aqui à compreensão inserida dentro de um contexto muito maior, nos referimos à linguagem em sua amplitude, como o conceito de linguagem que Wittgenstein apresenta no parágrafo 7 das IF:

Quero chamar esses jogos de “jogos de linguagem”, e falar às vezes de uma língua primitiva como um jogo de linguagem.

E poder-se-ia chamar os processos de denominação das pedras, e de repetição das palavras ditadas, também de jogos de linguagem. Pense em alguns usos de palavras que se faz nas brincadeiras de roda.

Chamarei também a totalidade: da linguagem e das atividades com ela entrelaçadas, de “jogo de linguagem”.

Essa totalidade, que aqui ele denomina “jogo de linguagem”, como se vê, engloba a linguagem e as atividades a elas entrelaçadas. E ao se referir aos processos inerentes a esses jogos de linguagem, vê-se, também, que eles não se resumem a algo que acontece no interior do sujeito como algo restrito ao interior. É claro que há processos que estamos denominando cerebrais. Não queremos de modo algum negar essa existência, o que buscamos é, mostrar, a partir das contribuições das IF, que a compreensão está para além de um ato estritamente interno, ela é oriunda dessa relação que faz parte da forma de vida humana. É isso que buscaremos apontar no próximo ponto.

4 Compreensão: para além do interno, uma habilidade prática

Wittgenstein não aceita que a compreensão seja um estado mental interno, dito de outro modo, algo relacionado a uma introspecção intelectual. Ao contrário, para ele, o ato de compreender é, mais

assertivamente, uma habilidade prática, ou seja, uma capacidade de participar corretamente dos jogos de linguagem que nela implica, e com isso ele quer dizer que quem compreende simplesmente não recorre a um processo interno como a algo que intui diante de uma situação em que alguém é submetido, ao contrário, quem compreende aprende a seguir regras que governam seu uso em uma determinada “forma de vida”.

A compreensão não é, pois, algo meramente teórico, interno, mas fundamentalmente prático. Ao compreendermos o significado de uma palavra ou expressão, o fazemos porque isso se manifesta na nossa habilidade de usá-la corretamente nas interações humanas. Vemos que Wittgenstein usa frequentemente exemplos que buscam mostrar esse aspecto, culminando no que ele nos apresenta, por exemplo, nas IF 199:

Seria o que chamamos de “seguir uma regra” algo que só um homem, apenas uma vez na vida, poderia fazer? – E isso é, naturalmente, uma anotação sobre a gramática da expressão “seguir a regra”.

Não se pode, uma única vez, só um homem ter seguido uma regra. Não se pode, uma única vez, ter sido feita uma comunicação, uma ordem dada, ou ter sido compreendida etc. – Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são costumes (usos, instituições).

Compreender uma sentença significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica.

E como se pode perceber, a esse conceito está ligado outro (muito mais que isso, uma ação), muito caro a ele, que é “seguir regras”. Para ele, “seguir uma regra” não é um ato mental, não há uma regra escrita na mente, não interpretamos como devemos segui-la. Ao contrário, saber como segui-la é aplicá-la às diversas circunstâncias em que fomos acostumados a usá-la, da mesma forma como que alguém que joga xadrez entende as regras de jogar xadrez e as segue, sem precisar se referir, ou melhor dizer, recorrer a um falso processo mental a elas explicitamente o tempo todo.

Outro exemplo de Wittgenstein sobre o ato de compreender refere-se à compreensão de uma piada. E aqui é muito interessante, pois se alguém conta uma piada, a capacidade de alguém compreendê-la não depende de uma explicação (ao menos para quem não partilha do uso que se faz no contexto em que ela foi contada), nem muito menos ao fato de recorrer a um processo mental que interpreta o que foi dito, ao contrário, depende muito mais da familiaridade desse alguém com as “formas de vida” que tornam aquela piada engraçada. O ato de rir ou não, revela, pois, se se compreende ou não o significado da piada dentro daquele contexto específico. Inclusive até o riso de quem escutou a piada pode ser alvo de compreensão de quem a contou, em muitos casos até em perceber que ele não foi original. É claro que excetuamos aqui as piadas da Alexa.

Esses comportamentos, e tantos outros relacionados ao ser humano, não são inatos, são criados por nós, enquanto humanos, pertencentes a uma comunidade linguística, meio que faz de nós quem nós somos, sempre mediados pela linguagem e suas práticas comuns. O que quisemos mostrar brevemente com esses três aspectos: ter em mente, forma de vida e compreensão, é que eles estão intimamente relacionados, ou melhor, inter-relacionados, o que buscaremos apresentar a seguir, não que implicitamente não tenha sido feito até então.

5 Ter em mente, forma de vida e compreensão: inter-relações

Quando analisamos as expressões “ter em mente”, “forma de vida” e “compreensão”, à primeira vista parece que estamos lidando com conceitos isolados. No entanto, basta uma reflexão mais profunda, especialmente no tocante à perspectiva filosófica de Wittgenstein, para revelar uma conexão intrínseca entre eles. Essas expressões só podem ser plenamente compreendidas se situadas no contexto da teoria dos

jogos de linguagem propostos pelo filósofo, e mais ainda da concepção por ele denominada “forma de vida”.

Wittgenstein rejeita a ideia de que “ter em mente” seja uma atividade exclusivamente interna, restrita ao âmbito da mente de um indivíduo, como falamos. Para ele, “ter em mente”, ou “querer dizer”, o ainda “significar” é essencialmente participar corretamente de um jogo de linguagem, ou seja, é agir de acordo com as regras que governam o uso das palavras em contextos específicos. Esse ponto de vista tem ao menos uma implicação: não podemos dissociar a linguagem da prática social. As palavras e suas aplicações não têm significado por si mesmas, mas apenas se inseridas em um conjunto de práticas que refletem uma forma de vida, que, como dito anteriormente, é compartilhada.

É precisamente nesse âmbito que aparece a noção de “forma de vida”, expressão fundamental na filosofia das IF. “Forma de vida”, como falamos, atua como o pano de fundo cultural, social e histórico que dá sentido às nossas ações, palavras e pensamentos. Participar de uma “forma de vida”, ou mais amplo ainda, participar da forma de vida humana significa inserir-se num contexto em que certas regras e práticas são vivenciadas. Só a partir desse pano de fundo é possível compreender como as palavras funcionam e como devem ser usadas. E isso traz, em si, outra implicação: a linguagem não é, pois, algo isolado da realidade social, mas está profundamente arraigada nela.

A compreensão, por sua vez, nesse contexto, também é vista de forma distinta das abordagens tradicionais, como falamos no início de nosso texto. Para além de um ato puramente intelectual ou mental, na perspectiva do Wittgenstein das IF, a compreensão é uma habilidade e, por conseguinte, uma prática. Com isso queremos dizer que compreender está sempre ligado à prática e à coletividade, em vez de ser um fenômeno estritamente individual.

A inter-relação entre “ter em mente”, “forma de vida” e “compreensão” é, pois, fundamental se quisermos compreender a visão wittgensteiniana da linguagem. Essas três expressões se conectam, se

complementam, formam uma visão integrada que ultrapassa uma abordagem representacional da linguagem. Para Wittgenstein, a linguagem não é apenas um meio de comunicação, mas a base para como nos entendemos no mundo. Ela é uma prática social que reflete as condições culturais e históricas de uma comunidade.

As implicações filosóficas da visão de Wittgenstein nesse sentido são profundas, principalmente se consideramos sua crítica às abordagens tradicionais da filosofia, quando de sua investigação sobre a mente e da linguagem. Se consideramos o deslocamento da linguagem como um conjunto de representações mentais para uma prática social determinada por nossa forma de vida, Wittgenstein coloca em questão a ideia de que o significado esteja na mente, ou que haja um tipo de relação fixa entre palavras e o mundo.

O que quisemos dizer com isso (e foi isso que intencionamos ao escrever esse texto), na perspectiva wittgensteiniana, é que “ter em mente”, “forma de vida” e “compreensão” são aspectos que se interconectam, são aspectos inter-relacionados de uma visão da linguagem para além de um simples ato comunicacional. Ela é, antes de tudo, o modo como nos entendemos no mundo, uma prática social. Uma das grandes contribuições de Wittgenstein é justamente situar o significado para além do interno. Para ele, o significado de uma palavra está em seu uso, e esse uso é determinado pelas “formas de vida” em que nos situamos e que é por nós compartilhada. Compreender uma palavra é, pois, uma questão de saber como ela se encaixa nessas práticas e atividades por nós compartilhadas numa comunidade de linguagem.

Isso implica também sobre o que entendemos por compreensão. Mais do que um ato puramente individual – e se assim o fosse, qual o critério de verificação de que o outro entendeu ou não? – ela está enraizada em nossas práticas que são comuns, coletivas.

6 Menos que considerações: um ponto de partida

As *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein nos colocam numa perspectiva diferente quando o assunto é pensar sobre linguagem, pensamento e compreensão. Ao se colocar contrariamente à visão tradicional em que o “ter em mente” é representar mentalmente o mundo, ele desloca nossa reflexão do interno e nos coloca frente a uma concepção mais dinâmica e prática da compreensão. Desse modo, “forma de vida”, “ter em mente” e “compreensão” são todos aspectos presentes nessa mesma perspectiva da linguagem como prática social, presente nas atividades cotidianas e compartilhada com os outros no mundo. Sua abordagem nos leva a refletir sobre muitas das considerações filosóficas tradicionais no que se refere à natureza do pensamento e da linguagem, e enfatiza a importância da prática e da ação como instância do significado.

Referências

- ARRUDA JÚNIOR, Gerson Francisco de. *10 lições sobre Wittgenstein*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017
- GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro-RJ: Jorge Zahar Ed, 1998.
- LAMPREIA, C. *As propostas anti-mentalistas no desenvolvimento cognitivo: uma discussão de seus limites*. 1992 Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. Rio de Janeiro, 1992. Disponível em: https://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/8526601_92_cap_06.pdf. Acesso em: 12/09/2021.
- MORGADO, Paulo. *Wittgenstein e a Mente*. O Interior/Exterior e a sua relação com o Pensar. Covilhã, 2009
- SANTOS, Arinalva Paula dos; MARTINS, Helena Franco; SILVA, Sofia Maria de Sousa. *Linguagem, forma de vida, heteronímia: pessoa e Wittgenstein*. 2016. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2016. Disponível em: http://www.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostrateses.php?open=1&arqtese=1211403_2016_Indice.html. Acesso em: 24/12/2021.

- SILVA FILHO, J. M. da. *Ter em mente (Meinen) e forma de vida (Lebensform): elementos estruturantes da negação do ato mental no segundo Wittgenstein*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Mestrado em Filosofia, 2022.
- SPANIOL, Werner. *Filosofia e método no segundo Wittgenstein: Uma luta contra o enfeitamento do nosso entendimento*. 1. ed. São Paulo: Loyola, 1989
- VELLOSO, Araceli. Forma de vida ou formas de vida? *Rev. Filósofos* 8 (2): 159-184, jul. /dez.2003.
- WITTGENSTEIN. *Investigações Filosóficas*. Tradução de João José R. L. de Almeida. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2017.

Como a busca excessiva por precisão gera vagueza

Thiago Pereira Maia¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.221.04>

1 Introdução

Um dos principais temas da filosofia do Wittgenstein (Daqui para a frente, W.) em seu período intermediário e tardio é a ideia de que muitos dos problemas da filosofia são na verdade causados pelos filósofos tropeçando em suas próprias palavras. Por exemplo, em Wittgenstein, 1965, p. 6:

Quando nos preocupamos com a natureza do pensamento, a perplexidade que nós erroneamente interpretamos como uma perplexidade sobre a natureza de um meio é na verdade uma perplexidade causada pelo uso mistificador da nossa linguagem. Esse tipo de erro recorre de novo e de novo na filosofia; e.g. quando ficamos perplexos com a natureza do tempo, quando o tempo nos parece *algo estranho*. Nós somos fortemente tentados a pensar que aqui as coisas estão escondidas, algo que nós podemos ver, mas para dentro da qual não podemos olhar. No entanto, nada disso é o caso. Não são novos fatos sobre o tempo que nós queremos conhecer. Todos os fatos que nos cabem estão dispostos diante de nós. Mas é o uso do substantivo “tempo” que nos mistifica. [Tradução minha, ênfase no original]

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

Em resposta a isso, W. conclama os filósofos a se voltarem para o uso cotidiano das palavras. O significado não é um objeto etéreo transcendental, mas é o resultado da aplicação das palavras em contextos reais.

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 existe? — Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano. [*Investigações Filosóficas* (2022, daqui para a frente IF), §116]

Um dos principais pontos nos quais W. se concentra em sua crítica está na busca dos filósofos da tradição analítica por precisão. W. questiona explicitamente a tese de Frege, de que um conceito impreciso não é um conceito:

Frege compara o conceito a uma região e diz: não se pode de modo algum chamar de região uma região que não seja claramente delimitada. O que isso quer dizer é que não podemos fazer nada com ele. - Mas será que é sem sentido dizer: “Pare mais ou menos aqui!”? Imagine que eu estivesse com outra pessoa em certo lugar e dissesse isso. Ao dizê-lo, não traçarei qualquer limite, mas talvez faça um movimento indicativo com as mãos - como se indicasse a ela determinado *ponto*. E é justamente assim que se explica, por exemplo, o que é um jogo. Damos exemplos e queremos que eles sejam entendidos em certo sentido. (IF §71)

Em contraposição ao anseio filosófico por precisão, W. nos lembra da utilidade de conceitos vagos. No nosso uso cotidiano, conseguimos nos comunicar muito bem usando conceitos vagos. Não precisamos delimitar claramente as bordas dos conceitos. De fato, não saberíamos como fazê-lo. Mas isso não é um problema. A vagueza, normalmente, é inofensiva.

O objetivo desse trabalho é explorar como o segundo desses temas Wittgensteinianos se conecta com o primeiro, explicitando formas

específicas pelas quais a busca por precisão gera o tipo de perplexidade que Wittgenstein busca evitar. Em particular, proponho que a insistência, por parte da tradição filosófica, em tentar eliminar a vagueza tem o efeito paradoxal de gerar mais vagueza. A tese principal que procurarei defender é: A tentativa de eliminar a vagueza inofensiva, muitas vezes introduz vagueza nociva no discurso filosófico.

2 Caracterizando a Vagueza

Antes de explorar minha tese, é importante explicar do que estou falando quando falo de vagueza. Em linha com a tese de que a vagueza é normalmente inofensiva, não buscarei apresentar uma definição precisa de vagueza, apenas me fazer entendido apontando para algumas das características do que costumamos chamar de vagueza.

A vagueza, como a estou concebendo, é um fenômeno da linguagem, no qual ficamos incertos sobre se um termo se aplica ou não a certo caso (Cf.: Sorensen, 2023). Qualquer termo parece ter casos claros, paradigmáticos, aos quais ele claramente se aplica, e outros aos quais claramente não se aplica. Mas para os termos vagos temos também casos de fronteira, ou casos limítrofes, para os quais a aplicação do termo é incerta.

A vagueza é frequentemente distinguida da ambiguidade. Quando digo: “Eu estava próximo ao banco”, eu tenho uma intenção comunicativa explícita. Eu quis, com a palavra “banco”, me referir a um banco de um tipo específico: ou um assento, ou o prédio de uma instituição financeira. Não havia dúvida na minha afirmação inicial, e uma tentativa de identificar qual tipo de banco eu queria dizer é uma descoberta, não uma construção. Já na vagueza, a determinação de casos incertos não é feita através de uma descoberta do que se quis dizer inicialmente. “Caso alguém traçasse um limite nítido, então eu não poderia reconhecê-lo como aquele que também eu desde sempre quis

traçar, ou que traçei em minha mente. Pois eu não queria traçar absolutamente nenhum.” (IF §76)

A vagueza se associa com a imprecisão. Podemos pensar na precisão e imprecisão como uma escala que corresponde ao nível de detalhe de uma descrição. Quanto mais detalhes incluo em uma representação, mais precisa ela é. Podemos tratar a precisão de maneira independente da correção ou fidelidade. Uma representação bem detalhada, será precisa, ainda que não seja verdadeira.

Quais expressões, porém são vagas? Há qualquer termo² que não seja vago? Parece que para que um termo não fosse vago, ele teria que ser determinado por regras em todas as direções possíveis. Um exemplo iluminador se encontra em IF §80:

Eu digo: “Ali está uma poltrona.” Mas e se vou até lá para pegá-la e ela desaparece subitamente diante de meus olhos? — “Então não era uma poltrona, mas algum tipo de ilusão.” — Contudo, dentro de alguns segundos, nós a vemos novamente, podemos pegá-la etc. — “Então a poltrona estava realmente ali, e sua desapareição foi algum tipo de ilusão.” — Mas suponha que, depois de algum tempo, ela desapareça novamente, – ou pareça desaparecer. O que devemos dizer agora? Será que, para tais casos, você tem regras disponíveis, – as quais dizem se ainda se pode chamar tal coisa de “poltrona”?³

O exemplo ilustra um fato importante sobre a linguagem: nossa linguagem não cobre todos os casos possíveis. Os conceitos que temos não possuem regras que determinam seus limites em todas as direções. Existem coisas que claramente são poltronas, e outras que claramente não são, porém há intermediários para os quais não somos capazes de

² Acredito que todas as considerações feitas aqui podem surgir não apenas devido à vagueza de termos, mas também à vagueza de construções, expressões ou proposições, que não se devam a termos individuais. Assim, por uma questão de simplicidade, refiro-me em geral a “termos” no que se segue.

³ Apesar de W. não usar o termo vagueza antes do §98, há motivos para pensar que ele via a discussão como sendo a respeito da vagueza. Como Baker e Hacker apontam (2005, p. 171), o exemplo do §79 é discutido sob o título de “Vagueza” em seus ditados a Waismann. Cf. Baker (2003, p. 213).

encontrar uma determinação nas regras embutidas em nossa linguagem.

Friedrich Waismann⁴ (1945/1965, p. 126) utiliza um exemplo quase idêntico, trazendo o mesmo ponto de Wittgenstein. É devido a Waismann que se adotou amplamente a expressão “textura aberta” para falar sobre as ilimitadas variações que podem confundir nosso uso das palavras. Aqui é útil observar o contraste que Waismann faz entre a textura aberta e a vagueza:

A vagueza deve ser distinguida da textura aberta. De uma palavra que é usada de maneira flutuante (como 'monte' ou 'rosa') se diz que é vaga; um termo como 'ouro', embora seu uso real possa não ser vago, é não-exaustivo ou de textura aberta, pois nunca podemos preencher todas as lacunas possíveis pelas quais uma dúvida pode se infiltrar. Textura aberta, então, é algo como a possibilidade de vagueza.

Para Waismann a Vagueza é a manifestação prática da textura aberta. Quando um termo tem a textura aberta em algum sentido, isso pode ocasionar situações em que o termo é usado de uma maneira vaga.

Essa distinção é coerente e pode ser útil, no entanto, sua classificação de alguns termos como vagos, e outros como não vagos pode tirar de vista um dos pontos que Wittgenstein ressalta em sua discussão: a indeterminação normalmente não nos afeta. Mesmo os termos que Waismann chama de vagos, normalmente são inofensivos. O final do §80 das IF traz exatamente esse ponto “Mas será que, ao usar a palavra “poltrona”, tais regras nos fazem falta? E será que devemos dizer que realmente não associamos nenhum significado a essa palavra por não estarmos munidos de regras para todas as possibilidades de sua aplicação?”

⁴ Waismann foi um filósofo austríaco que teve grande contato com Wittgenstein, servindo como datilógrafo de Wittgenstein em alguns momentos. Para um resumo sobre a relação dos dois, ver o prefácio de Baker (2003).

Isso é verdadeiro também para os termos classicamente usados como paradigmas de vagueza. Será que o fato de que a aplicação do termo “monte” não é definida para qualquer número de grãos de areia, faz com que a frase “Vamos usar a areia daquele monte” não tenha significado? O que faz com que alguns termos sejam mais comumente reconhecidos como vagos é o fato de que é mais comum surgirem situações nas quais a textura aberta desses termos gera vagueza. Normalmente escolhemos palavras porque acreditamos que irão comunicar algo. Para isso, é útil usar um termo em situações nas quais seu significado não será vago. A vagueza surge quando tentamos aplicar os conceitos existentes a casos distantes daqueles nos quais aprendemos as palavras (§77).

Waismann continua o parágrafo com outra afirmação que diferencia a vagueza da textura aberta “A vagueza pode ser remediada ao se fornecer regras mais precisas, mas a textura aberta não pode. Uma maneira alternativa de afirmar isso seria dizer que as definições de termos abertos são sempre corrigíveis ou emendáveis.”

Ele afirma que a vagueza pode ser corrigida através de regras mais precisas (precisificação), mas a textura aberta não. Tomando a vagueza como a manifestação da textura aberta, essa afirmação me parece enganosa. A textura aberta tem um sem-número de direções, sempre é possível encontrar novas situações não cobertas pelas regras anteriores, nesse sentido, ela de fato é incorrigível, mas para cada uma dessas situações, corresponde uma potencial situação de vagueza. Essas situações surgem apenas uma de cada vez. Cada situação na qual ocorre vagueza, é a vagueza em *uma* das direções para as quais o termo não tem regras⁵. Portanto, o que Waismann está comparando não é de fato a vagueza *simpliciter* com a textura aberta *simpliciter*, ele está comparando a textura aberta de maneira ampla, com a vagueza em apenas

⁵ Cf. IF §84 “Eu disse, a respeito da aplicação de uma palavra: ela não está delimitada em toda parte por regras.”

uma direção. Assim como a vagueza em determinada direção pode ser corrigida, a textura aberta em determinada direção também pode ser corrigida. A diferença é que quando a situação não chega, não há necessidade de precisificação.

Sob essa perspectiva, a distinção proposta por Waismann não deve ser vista como uma forma de classificar termos. Não é o caso que alguns termos são vagos e outros têm apenas textura aberta. Ele está certo em dizer que todos os conceitos têm textura aberta, isto é, todos têm direções nas quais suas regras de uso não são determinantes para a aplicação (§84). Mas, se esse é o caso, todos são potencialmente vagos. As palavras comumente reconhecidas como vagas são aquelas cujas direções não determinadas por regras são mais prováveis de serem relevantes em situações reais. Se alguém me diz: “O diretor é aquele careca,” mas não vejo ninguém que julgo claramente careca, ficarei sem saber quem é o diretor.

Por causa dessas considerações, não adotarei a distinção de Waismann para classificar termos, mas utilizarei algo parecido para classificar usos específicos de termos em situações específicas. Quando a indeterminação de um termo não afetar a comunicação - i.e. não impedir o falante de fazer o que ele quer fazer com as palavras - chamarei essa indeterminação de *vagueza inofensiva*, e quando a indeterminação dificultar a compreensão - i.e. atrapalhar os falantes de fazerem o que querem fazer -, chamarei essa de *vagueza nociva*. Como deve ter ficado claro, essa é uma classificação pragmática e contextual. A mesma expressão pode ser usada por dois falantes diferentes, em situações diferentes; se no primeiro caso essa expressão for eficaz e bem compreendida, então se trata de vagueza inofensiva, mas se não for bem compreendida e impedir a comunicação eficaz, se trata de vagueza nociva.

Essa classificação combina bem com uma afirmação de W. em IF §87:

[...] Quando, na verdade, uma explicação pode se apoiar sobre outra explicação que alguém deu, mas nenhuma explicação carece de outra – a não ser que nós necessitemos dela para evitar um mal-entendido. Poderíamos dizer: Uma explicação serve para afastar ou para evitar um mal-entendido - um mal-entendido, vale dizer, que surgiria sem a explicação; mas não: qualquer mal-entendido que eu possa imaginar. Pode facilmente parecer que é como se cada dúvida mostrasse um buraco presente no fundamento; de maneira que uma compreensão segura só é possível quando, antes de qualquer outra coisa, duvidamos de tudo aquilo de que se pode duvidar, e então sanamos todas essas dúvidas.

Está tudo em ordem com a placa indicando o caminho, - caso ela, em circunstâncias normais, cumpra seu propósito.

A vagueza e a imprecisão ocasionam situações com mal-entendidos, mas apenas conforme eles surgem as explicações se tornam necessárias. A explicação não é algo que falta à expressão vaga enquanto esta não é dada. Mas W. não é absolutista em relação à inofensividade da vagueza. Ele reconhece que explicações podem ser necessárias para evitar mal-entendidos. O que é sugerido também em IF §69: “[N]ós podemos - para certo propósito específico - traçar um limite. Será que somente depois disso tornamos o conceito utilizável? Absolutamente não! *A não ser para esse propósito específico.*” [Ênfase minha]

Isto é, apesar do fato de que na maioria dos casos a vagueza é inofensiva, existem casos mais raros nos quais para conseguir utilizar um conceito vago, precisamos traçar limites específicos.

3 Como lidar com a vagueza nociva?

Há diferentes maneiras de resolver os mal-entendidos que surgem da vagueza. Algumas vezes nós simplesmente abandonamos o termo vago, e procuramos maneiras alternativas de atingir nossos objetivos comunicativos. Se o diretor não é careca o suficiente para você entender quem ele é a partir dessa descrição, eu digo: “O de blusa preta”.

Outra maneira, é pelo estabelecimento de uma nova regra, uma regra mais precisa que a anterior. No debate contemporâneo sobre vagueza na filosofia analítica, isso se tornou conhecido como “precisificação”⁶. E isso é de fato o que acontece na maioria das situações comuns onde a vagueza nociva surge. Isso ocorreu, por exemplo, no debate astronômico sobre a classificação de planetas, na qual Plutão foi excluído da categoria⁷. O conceito de planeta é útil, de forma que não seria proveitoso abandoná-lo em favor de uma alternativa, no entanto, conforme os avanços tecnológicos tornaram diferentes objetos do sistema solar conhecidos, a vagueza de “planeta” começou a causar problemas. Foi então necessário, para os fins da comunidade científica de astrônomos, construir um conceito mais preciso, a fim de que ele pudesse voltar a ser usado sem mal-entendidos.

Observar a história do debate sobre o termo “planeta” é útil, porque tem algumas características que contrastam com debates semelhantes na filosofia. A questão sobre se Plutão é ou não um planeta é uma discussão meramente verbal⁸. Isto é, a disputa só ocorre em virtude de uma divergência sobre como usar os termos. No entanto, conforme é exposto no relato de Ludlow (2014), essa característica do debate é reconhecida - às vezes explícita, outras apenas tacitamente - pelos teóricos da astronomia que participam dele. O debate não é tratado como uma tentativa de encontrar o verdadeiro significado de planeta, como se este dependesse de algo além dos interesses humanos. O debate é tratado como uma tentativa de *construir* um conceito de planeta, que seja útil aos nossos propósitos. Essa atitude livra os astrônomos de uma alteração despropositada, cuja resposta é inalcançável, que frequentemente ocorre entre filósofos tradicionais.

⁶ Cf. por exemplo, Salles, 2021, p. 17.

⁷ Cf. o panorama do debate em Ludlow, 2014, p. 41-51.

⁸ Para um importante artigo sobre esse conceito cf. Chalmers, 2011. Cf. também Jenkins, 2014.

Minha proposta procura explicitar o que causa esse tipo de disputa vazia. Em particular, acredito que muitas dessas disputas envolvem não reconhecer ou aceitar a vagueza de certas expressões. A vagueza em muitos casos é inofensiva, contudo, paradoxalmente, tentar resolver a vagueza inofensiva pode levar a uma vagueza nociva. Tentar encontrar uma versão de um conceito que não permita nenhuma vagueza, pode nos levar a fazer perguntas que não têm sentido. Essas são perguntas nocivamente vagas. Elas são o que Wittgenstein chama da linguagem “tirando férias”. Nelas, não há “ponto”. Não há um propósito por trás que faça com que a pergunta comunique algo real.

Pode-se observar que minha proposta é, portanto, terapêutica. Ela não busca responder a questões profundas, mas apenas dissolver confusões conceituais que nos embaraçam. Se bem-sucedido, o projeto deve nos permitir voltar ao ponto inicial, onde não tropeçamos na linguagem, e podemos utiliza-la, em vez de falar sobre ela.⁹

Quero me concentrar em uma forma específica pela qual isso acontece, que acredito estar intimamente relacionada à questão da vagueza. A vagueza nociva acontece quando um termo vago impede a comunicação correta. Isso não parece ocorrer muito facilmente em situações ordinárias, quando a linguagem está trabalhando. Quando queremos comunicar algo, a palavra vaga simplesmente não nos vem à mente. Se o caso é um caso de fronteira, provavelmente não irei usar o termo no qual ele é vago para falar dele. Ou se uso um termo assim, eu o qualifico com uma expressão que faz com que o caso deixe de ser de fronteira - o diretor pode ser um caso de fronteira de “careca”, mas é um caso claro de “*meio careca*”.

Nesses casos, a linguagem não nos prega peças tão facilmente, simplesmente porque os termos vagos não nos ocorrem. No entanto, em contextos mais filosóficos, nós começamos com a pergunta. Quando fazemos a pergunta, sentimos que deve haver uma resposta. “O diretor

⁹ Cf. Silva (2005) para o conceito de terapia em Wittgenstein.

é ou não é careca?”; “Isso é ou não é conhecimento?” Nós não sabemos como responder a pergunta, e por isso ela se fixa em nossa mente.

De fato, a pergunta não tem uma resposta, porque, conforme W. aponta (IF §69 citado acima), nossos conceitos não são definidos em todas as direções. Podemos traçar um limite para um propósito específico, mas isso não implica que o conceito prévio, compartilhado pela comunidade já carregue consigo esse limite. O limite é traçado por um momento, e logo é esquecido. O limite é arbitrário, construído, não descoberto. Não há respostas certas ou erradas, porque nós escolhemos onde traçar o limite.¹⁰ Não há regras sobre como aplicar as regras a casos de fronteira. Exatamente por isso eles são casos de fronteira. E a determinação de sua aplicação é uma construção, não uma extensão da regra que já existe.

Isso quer dizer que qualquer resposta que demos à pergunta estará correta. E enquanto reconhecermos isso, a vagueza continuará inofensiva. Basta escolher uma forma qualquer de responder a pergunta, e ser consistente com dentro do mesmo contexto. No entanto, há uma certa atitude - a qual Wittgenstein chamaria de “filosófica” - que rejeita essa forma de responder à pergunta. Essa atitude insiste que a pergunta tem que ter uma resposta real, que há algo por trás da palavra que determina seu significado, e nós precisamos descobrir isso. “Como se o significado fosse uma atmosfera que a palavra carrega consigo e vai levando para cada um de seus empregos.” (IF §117).

Isso normalmente não acontece em relação aos casos mais paradigmáticos de termos vagos. Não se perde muito tempo tentando determinar se algo é um montinho de areia. O tipo de termo que prende os filósofos são os mais “filosoficamente significativos”: tempo, conhecimento, ser etc. As dificuldades ocasionadas por esses termos não são

¹⁰ Essas teses, de maneira bem próximas da de Wittgenstein são desenvolvidas em algumas obras mais recentes e de cunho mais analítico: Sainsbury, 1996, Ludwig e Ray, 2002 e Salles, 2016 e 2021. Braun e Sider (2007) e Shapiro (2008) têm propostas bem parecidas, mas têm alguns pontos de divergência mais significativa.

normalmente classificadas como vagueza. No entanto, gostaria de apontar para algumas similaridades entre esses fenômenos. Para isso, utilizarei um exemplo para ressaltar as características da vagueza.

4 Um exemplo de Vagueza

Imagine que você trabalha em uma loja de roupas, e tem a responsabilidade de alimentar o sistema de estoque, preenchendo um formulário. Esse formulário tem um campo de cor, que tem um número limitado de valores. Ele apenas aceita os nomes das cores básicas mais comuns: vermelho, verde, amarelo, azul, branco etc. Muitas das roupas possuem uma única cor sólida, e a resposta é direta, outras exigem algum tipo de decisão. Você vê uma blusa branca com um pequeno logotipo azul. Isso obviamente não justifica classificá-la como qualquer coisa senão branca. Podemos dizer que essa classificação é uma aproximação, não é totalmente precisa, mas é pragmaticamente inimpugnável; a blusa não é totalmente branca, mas é próxima o suficiente de branco para que não seja enganoso classificá-la dessa forma. Uma próxima blusa tem um padrão florido azul cobrindo o fundo branco. Classificá-la como branca é um pouco enganoso - uma pessoa que lesse a cor no sistema iria pensar que se trata de uma blusa totalmente branca - mas “branco” é a opção menos enganosa disponível. Uma terceira blusa é listrada de branco e azul, as listras são de larguras aparentemente idênticas, você não saberia dizer se a cor que predomina é azul ou branco. Parece que qualquer das opções aqui é enganosa. Escolher entre azul e branco para classificar a blusa parece ser uma opção arbitrária. Nenhuma das duas é ideal. Ambas são aproximações, mas aproximações distantes o suficiente para que não comunique muita coisa. Claro que azul ou branco são as únicas opções, mas entre elas, não parece haver nada que desfaça a dúvida.

Repare que o mesmo problema pode ser reproduzido utilizando outro tipo de vocabulário limitado. Parece que a dificuldade em

classificar que encontramos permanece exatamente igual se mudamos o exemplo de branco ou azul para branco e não-branco. Em casos como a blusa com listras equivalentes, parece enganoso dizer que ela seja branca ou não-branca. Ao me fazer uma pergunta como essa, fico tentado a responder apenas: “Depende!” Não há uma resposta natural sem uma precisificação. Precisamos especificar melhor o que queremos dizer com “branco”, do contrário, qualquer resposta será enganosa.

Alguns candidatos concorrentes a precisificação naturalmente surgem. Posso querer dizer que:

1. A camisa é totalmente branca
2. A camisa tem pelo menos um pouco de branco
3. A cor predominante na camisa é branca

E deve haver outras opções. Cada um desses candidatos é tão válido quanto os outros. Visto que a expressão “é branca” não é determinada nesse sentido, os falantes podem escolher qualquer um desses sentidos. Isso também implica que não é possível garantir que o ouvinte terá em mente o mesmo sentido específico que o falante quer comunicar, por isso a afirmação é enganosa. Além disso, para cada uma dessas especificações, o mistério desaparece. Parece que o “problema” só é causado pela limitação do vocabulário. Nosso vocabulário para comunicar a cor de cada item é limitado pelas opções do formulário, que contém apenas umas 15 cores. Escolha um dos sentidos mais específicos e a resposta se torna trivial¹¹.

¹¹ No caso da cor predominante podemos precisar de métodos empíricos complexos para determinar que cor ocupa a maior área na camisa, essa questão pode não ser trivial no sentido de ser possível responder sem maior investigação, mas não há dificuldade filosófica em respondê-la.

5 Precisão e restrições de vocabulário

Aqui cabe um ponto a respeito da relação entre a limitação de vocabulário e a precisão, que pode ser ilustrado com exemplos numéricos. Em casos numéricos, a precisão de uma representação está claramente associada à estrutura disponível para fazer a afirmação. Se eu digo “Tenho 1,75m”, o fato de que usei 2 casas após a vírgula indica que a precisão da minha medida é de 0,01m. Fica pressuposto aqui que qualquer outro valor seria expresso com o mesmo nível de precisão no mesmo contexto. Isso delimita o vocabulário disponível. Se meu nível de precisão nesse contexto é de 0,01m, os termos que estão disponíveis no meu vocabulário são: 1,75, 1,76, 1,74, mas não 1,7 ou 1,755.

Além disso, cada vocabulário tem um número maior ou menor de palavras à sua disposição. Vocabulários mais precisos contém mais opções: enquanto a precisão de 0,1m contém 2 termos na faixa entre 1,7 e 1,8, a precisão de 0,01m gera um vocabulário de 11 termos, e a de 0,001m 101 termos.

Isso nos ajuda a explicar porque apesar de não haver descrições absolutamente precisas, casos numéricos costumam não gerar a perplexidade da vagueza. Nos casos numéricos o vocabulário como um todo pode ser inferido em cada afirmação. O grau de precisão utilizado tem embutido em si a informação de quais são os termos disponíveis no meu vocabulário: se digo 1,75, então você sabe que, nesse contexto, meu vocabulário contém os termos “1,73”, “1,74...” Isso delimita bem o grau de tolerância de cada termo, e afasta a perplexidade causada pela dúvida sobre qual termo utilizar. Se o valor está mais próximo de 1,75 que de 1,76, minha única opção é representá-lo como 1,75. Não precisamos fazer nenhuma escolha no momento da pergunta.

Outros exemplos numéricos, usando linguagem menos científica já deixam mais dúvida: Se digo: “1 e meio”, você sabe que meu vocabulário contém: “1”, “2”, “2 e meio...” Mas se eu tivesse dito “2” você não teria certeza se meu vocabulário inclui “1 e meio” ou não. Para

casos não numéricos parece que a determinação do vocabulário é muito incerta. Se digo “grande”, você não faz ideia (e nem eu mesmo) de quais termos meu vocabulário contém. Ele provavelmente contém “pequeno”, mas será que contém “médio”, “muito grande” ou “imenso”? Isso sugere que parte do que causa a vagueza é o fato de que o próprio vocabulário disponível também pode ser vago em um dado contexto.

A precisão, portanto, está ligada a quantos termos temos em nosso vocabulário, e à amplitude da aplicação desses termos. Como consequência de nossas limitações epistêmicas e de nossos interesses, sempre vai haver certa medida de imprecisão em qualquer descrição. Sempre é possível acrescentar mais um “0” (Ver IF §88).

O contrário parece não ser verdade. Muitas vezes, é possível reduzir a precisão de uma descrição. Você pode descrever a altura de uma árvore como “5 metros” ou como “uns 5 metros”, indicando que sua afirmação não tem a intenção de ser muito precisa¹². No entanto, parece que só é possível reduzir a precisão ao expressar uma grandeza até que a escala tenha no mínimo dois valores, como em grande/pequeno. Uma escala de apenas um valor levaria a uma representação que não corresponde à grandeza de forma alguma. Uma classificação de tamanho que classifica todas as coisas como grandes é sem sentido. O vocabulário de dois termos é, portanto, o mais restrito possível. Mas esse é justamente o vocabulário ao qual nos prendemos ao fazer perguntas com o operador lógico “não”. Por que os filósofos escolhem restringir seu vocabulário dessa forma?

Em situações reais, ao ser confrontados com a pergunta, nós usaríamos um vocabulário mais amplo e mais preciso para descrever a situação de forma satisfatória. A limitação do sistema da loja restringe

¹² Na linguagem científica, isso pode ser feito em representações numéricas mesmo antes da vírgula usando potências de 10 - e.g. se você quer expressar o fato de que não sabe a distância entre a terra e a lua com precisão maior que 1000km, pode descrever essa distância como: 384×10^3 .

nosso vocabulário nos deixando apenas com opções insuficientemente precisas para descrever a blusa. A variedade de tons de cores e disposições das cores que um item de vestuário pode ter é virtualmente ilimitada, portanto, não é de se surpreender que um vocabulário que incluía apenas uns 15 itens seja insuficiente para descrevê-la. No exemplo em questão, há uma justificativa para essa limitação: um formulário que tivesse todas as combinações possíveis de cores tornaria a lista muito grande e inutilizável. Algumas vezes há um custo num vocabulário ilimitado. Um vocabulário que contém apenas dois itens: branco e não-branco seria ainda mais limitado.¹³ No entanto, é exatamente isso que acontece em discussões filosóficas. Filósofos tradicionais frequentemente exigem que uma descrição com um vocabulário limitado a dois itens seja utilizada em situações complexas sem uma boa justificativa. Esse tipo de restrição é exatamente o que confunde essas discussões, e faz com que situações triviais pareçam filosoficamente profundas.

Tomemos um exemplo da literatura da epistemologia: a análise do conhecimento frente aos casos de Gettier.¹⁴ Os casos de Gettier (dos quais os exemplos na literatura são inúmeros) se propõem a desafiar a chamada “análise tradicional” de conhecimento como Crença Verdadeira Justificada¹⁵. Os casos consistem em exemplos construídos de tal modo que um agente possui uma crença verdadeira justificada, mas no qual, supostamente, não tem conhecimento. Um dos casos que se

¹³ O não-branco, em certo sentido, “inclui”, todas as outras cores. No entanto, ele não permite a especificação de informações sobre objetos as demais cores, além do fato de não ser branco. O vocabulário é então limitado em sua especificidade, mesmo não sendo em sua amplitude. Cf. o exemplo de “lisbrazul” na seção 5. Agradeço a Valerio Hillesheim por levantar essa questão.

¹⁴ A discussão originada por Gettier (1963) é muito extensa. A revisão histórica padrão dos primeiros anos do debate a de Shope (1983). Para uma revisão breve mais recente veja: Rodrigues (2012). Para obras com múltiplos contribuintes recentes veja: Borges *et al.*, (2017) e Hetherington (2018).

¹⁵ Tem se tornado bem aceito que, conforme Dutant (2015) argumenta, a suposta análise tradicional nunca foi amplamente aceita como a literatura pós Gettier tem presumido.

tornou mais conhecido, originalmente publicado em Goldman (1979), é o caso dos celeiros falsos. Nele, de forma resumida, temos um homem dirigindo um caminhão e vendo ao longe um celeiro. Ele naturalmente forma a crença de que há um celeiro ali. Ele não sabe que ele está passando por uma cidade onde há diversas fachadas de celeiros, que da estrada não podem ser distinguidos de celeiros reais. Por sorte, o caminhoneiro está olhando para o único celeiro real de toda a região. Ele poderia muito bem ter formado a mesma crença ao olhar para uma fachada de celeiro logo ao lado. Assim, o caminhoneiro formou uma crença verdadeira, que é justificada, visto que envolve seus processos normais de formação de crença por observação. No entanto, nos dizem, ele não possui conhecimento¹⁶.

Acredito que há semelhanças significativas entre esse caso e o exemplo de vagueza que descrevi. Mais especificamente, em ambos os casos há uma limitação de vocabulário que torna enganosas todas as opções para descrever a situação, e isso se deve à situação ser mais complexa do que as situações que normalmente são descritas pelo vocabulário escolhido. Isto é, o caso dos celeiros falsos foi construído intencionalmente por ser diferente e único. Ele não se parece perfeitamente com casos comuns do dia a dia no qual usamos “conhecimento” ou o verbo “saber”¹⁷. Na maioria dos casos, pressupomos, se alguém tem bons motivos para crer em P, e ele está certo - i.e. P é verdadeiro - então os motivos que ele tem para crer são diretamente relacionados a P ser verdadeiro, e ele não está certo apenas por sorte. Por outro lado, em

¹⁶ A intuição de que o sujeito no caso dos celeiros falsos não tem conhecimento tem sido tratada por muito tempo como um consenso, mas o fato de ser um consenso tem sido questionado por estudos recentes de filosofia experimental, não somente entre o público leigo, mas mesmo entre filósofos. Horvath e Wigman (2016) e Schindler e Saint-Germier (2023) observaram que a maioria das pessoas com PhD (completo ou em andamento) estudadas não demonstram ter a mesma intuição de que nos casos de celeiros falsos o sujeito não tem conhecimento.

¹⁷ Para uma discussão de uma perspectiva Wittgensteiniana desse ponto, veja Baz 2012 e 2016. As minhas conclusões são semelhantes às de Baz.

casos ordinários de não conhecimento ou ignorância, parece não haver bons motivos para crer na proposição, ou a proposição não é verdadeira. Os casos de Gettier combinam algumas das características que normalmente associamos a conhecimento, e algumas que normalmente associamos à ignorância. Portanto, usando o vocabulário de conhecimento e não conhecimento, não parece haver uma forma não enganosa de comunicar o que está ocorrendo nos casos de Gettier. Uma vez que reconhecemos isso, podemos expandir nosso vocabulário para incluir mais termos, de forma a ser capazes de descrever de maneira não enganosa uma situação. Essa expansão do vocabulário pode ocorrer de modo linear, aumentando o número de divisões na mesma escala, onde cada termo exclui todos os demais (e.g. em vez de classificar as coisas como apenas pequenas ou grandes, podemos incluir “médio”), ou não linear, analisando um termo em subcomponentes que podem ser combinados de maneiras diversas (e.g. em vez de ter apenas o campo cor, podemos ter mais de um campo para cor, e um campo para o tipo de padrão como “estampado” ou “listrado”).

Mas e quando estamos falando de um vocabulário binário, limitado pelo operador “não”? Parece ser fácil expandir a escala de conhecimento/ignorância com um valor intermediário (e.g. conhecimento gettierizado). Mas o mesmo não parece ser possível quando falamos de conhecimento e não conhecimento. Será que ao “expandir” um vocabulário binário precisamos abandonar a lei do terceiro excluído?¹⁸ Não há espaço aqui para desenvolver a fundo essa ideia, mas como uma resposta preliminar, eu diria que a lei do terceiro excluído não é violada, já que o valor indeterminado não é de fato um valor de verdade. Quando um predicado é vago em relação a certo caso, afirmá-lo não é dizer nada. Na medida em que uma descrição diz algo, comunica alguma ideia, essa ideia é verdadeira ou falsa, e é impossível que seja algo diferente. Dizer que, por ser vaga, ela não é verdadeira nem

¹⁸ Agradeço ao professor Marcelo Carvalho por levantar esse ponto.

falsa, é dizer que ela não comunica nenhuma ideia¹⁹. Assim, não me vejo propondo uma ruptura radical com a lógica clássica, pelo menos não mais que Russell (1923) o fez ao afirmar que “a lei do terceiro excluído se aplica apenas quando os símbolos são precisos”.

Uma forma de desenvolver mais essa ideia, que não irei explorar a fundo aqui, é pensando na indeterminação dos casos intermediários como uma consequência da forma como em geral adquirimos vocabulário. Normalmente, observamos predicados sendo aplicados sem uma preocupação em definir os limites. Uma criança ouve seus pais usando a palavra “verde”, por exemplo, para falar de objetos com diferentes tons de verde, alguns mais paradigmáticos, outros mais nas bordas da região verde do espectro de cores, como verde-água ou verde-fluorescente. Essas observações permitem à criança perceber: “o verde vai pelo menos até aqui”, mas não a permitem determinar: “o verde *só* vai exatamente até aqui”. Desse modo, o termo não traz nenhum conteúdo a respeito de cores além das regiões dos limites conhecidos - e mesmo esses limites podem variar entre pessoas, e entre comunidades, e mesmo entre a mesma pessoa em diferentes momentos (cf.: Barsalou, 1981, p. 111-113). Assim, aplicações além dos limites determinados são simplesmente indeterminadas, não são verdadeiras ou falsas. Ao precisar, nós estamos criando novos predicados que têm uma aplicação definida na região para a qual o termo da linguagem natural é indeterminado. Para estes novos predicados, haverá sim um valor de verdade nessas regiões, e o operador lógico “não” servirá agora para inverter o valor também nessas regiões.

No entanto, a precisificação sem a expansão do vocabulário não é muito vantajosa para a descrição de situações complexas. É claro que, se o novo predicado é mais preciso, e, portanto, carrega mais “conteúdo”, ele pode ser usado para descrever situações mais complexas com

¹⁹ Isso se assemelha à famosa ideia de Strawson (1950) de que uma proposição que pressupõe uma proposição falsa não tem valor de verdade. O espaço não me permite desenvolver a fundo a conexão entre vagueza e falha de pressuposto.

menos vocabulário. Eu posso, por exemplo, dar ao padrão de listrado azul e branco o nome de “lisbrazul”. No entanto, com o ganho de conteúdo na afirmação positiva do predicado, há uma perda em sua negação: dizer que X é lisbrazul transmite mais informação sobre X do que dizer que é branco, mas dizer que Y não é lisbrazul, restringe menos possíveis estados de Y que dizer que Y não é branco. Já que lisbrazul descreve um estado muito específico, sua negação só elimina um estado muito específico. Assim, o vocabulário lisbrazul/não-lisbrazul permite a descrição de um tipo específico de situação complexa, mas é praticamente inútil para qualquer uma das outras situações.

6 Um método para expandir o vocabulário

Na prática, para possibilitar a descrição de uma vasta gama de situações complexas, como parece ser um alvo dos que se engajam na análise do conhecimento, precisamos de um vocabulário amplo. Para o caso de conhecimento, poderíamos fazer isso em dois passos, que ilustram a precisificação e a expansão do vocabulário.

Chamemos o conceito original de conhecimento com o qual começamos de *conhecimento*⁰ e sua negação de *não conhecimento*. Esses conceitos, baseados na linguagem natural, têm uma região de indeterminação, que inclui o caso dos celeiros falsos²⁰, entre outros.

²⁰ Como mencionado acima, muito da epistemologia analítica presume que aquele é um caso claro de não conhecimento, no entanto, isso me parece insustentável em vista do fato de que uma sutil maioria dos sujeitos estudados na filosofia experimental, filósofos ou não, naturalmente não concordam com essa classificação - cf. os resultados de experimentos com filósofos em Blouw (2017) e com filósofos e não filósofos em Horvath e Wiegmann (2016). Antes desses resultados da filosofia experimental, o mesmo ponto foi defendido em Gendler e Hawthorne (2005, p. 331), que afirmam: “Talvez o conceito de conhecimento, antes de ser moldado e estruturado por certas tradições filosóficas, nunca tenha oferecido um veredito negativo estável no caso original dos celeiros falsos.”

Nosso primeiro passo, a precisificação, envolveria traçar uma regra para esses casos. Não há regras sobre como traçar essas regras, as novas regras são arbitrárias, justamente porque essa região é indeterminada. Como Waismann notou, nós não podemos cobrir toda a indeterminação do predicado, precisamos traçar a nova regra a partir de uma dúvida específica. Como os casos de Gettier é que estão gerando a dúvida, podemos determinar que todos os casos em que a forma pela qual o fato da crença coincidir com a verdade se deve à sorte devem ser incluídos em não conhecimento.

Nesse caso, após a precisificação temos *conhecimento_P*, e *não conhecimento_P*. Repare que a extensão de *conhecimento_P* coincide com a extensão dos casos claros de *conhecimento₀*, mas os dois termos não têm a mesma intensão, uma vez que o conteúdo de *conhecimento_P* exclui casos onde a crença coincide com a verdade por sorte, e *conhecimento₀* é indeterminado em relação a esses casos. Já a extensão de *não conhecimento_P* é mais ampla que a dos casos claros de *não conhecimento₀*, porque inclui casos que antes eram indeterminados. Dessa forma, por causa da precisificação, há uma área maior de casos determinados pelos novos predicados.

Num segundo passo, podemos expandir o vocabulário, reconhecendo que agrupar juntos os casos de Gettier com casos paradigmáticos de ignorância é enganoso. Esse agrupamento, para determinados fins, pode nos fazer perder diferenças importantes entre os dois. Assim, podemos dividir o grupo de *não conhecimento_P* em dois grupos: *conhecimento gettierizado* e *não conhecimento não gettierizado*. A união desses novos conjuntos possuem a mesma extensão que *não conhecimento_P*, de modo que formam uma escala linear: *conhecimento_P*, *conhecimento gettierizado*, e *não conhecimento não gettierizado*. Repare também que *não conhecimento não gettierizado* possui a mesma extensão que os casos claros de *não conhecimento₀*. O nosso vocabulário agora possui três termos que cobrem uma área maior que o vocabulário

de dois termos original, e permite descrever certas situações mais complexas de forma não enganosa.

Tentei explicitar o procedimento de expansão em dois passos para deixar claro que não há aqui violação da lei do terceiro excluído, mas é claro que realizar o processo num único passo é trivial, bastaria chamarmos a região inicialmente indeterminada de conhecimento gettierizado, e dar novos nomes às regiões bem determinadas para deixar claro que estamos traçando novas regras, não encontrando regras que já existiam.

7 Considerações finais

É claro que há mais a dizer sobre as relações entre a vagueza, o tamanho do vocabulário, a imprecisão e a lei do terceiro excluído. No entanto, o que espero ter deixado claro é que não há sentido em insistir num vocabulário restrito quando este não é capaz de comunicar corretamente os fatos. É simplesmente impossível comunicar a outra pessoa uma ideia fiel a respeito de uma camisa listrada usando um vocabulário que incluía apenas uma cor.²¹ E na maioria dos casos, além disso, não há nenhum estímulo para restringir o vocabulário. Usar um vocabulário mais completo simplesmente permitiria comunicar de forma mais clara e fiel, sem nenhuma perda. E o quão naturalmente nós expandimos nosso vocabulário em situações reais²² mostra que a

²¹ É claro que, em algumas situações, é possível comunicar usando gestos ou outras ações, mantendo apenas um número limitado de palavras faladas. Esses outros atos, porém, claramente são uma forma de expandir o vocabulário.

²² Um exemplo disso ocorreu num teste que fiz numa apresentação do conteúdo desse artigo. Furneci à audiência placas com um lado azul e outro branco, apresentei algumas fotos de camisas com diferentes padrões de cores, e pedi a eles que usassem apenas essa placa para descrever as diferentes camisas a um voluntário que não podia ver as fotos. Observei que membros da audiência usaram a placa de modo criativo, movendo-a em linha de um lado para o outro, tentando representar as listras. Isso ilustra nossa capacidade pragmática de expandir o vocabulário mesmo quando restrições artificiais são impostas.

insistência no vocabulário mais restrito se deve à ilusão filosófica, é uma consequência da linguagem girando em falso (IF §132).

O que, muitas vezes, motiva os filósofos a insistirem em certas formas limitadas de descrever situações complexas parece ser um incômodo com a vagueza dos termos. Por não aceitar a vagueza inofensiva, eles parecem pressupor que os termos significativos precisam ser delimitados em todas as direções, e não podem ter bordas borradas. Ao fazer isso, eles insistem em aplicar conceitos vagos justamente nas regiões nas quais eles são vagos, o que faz com que qualquer comunicação usando esses termos seja enganosa. Buscando fugir da vagueza inofensiva, eles geram vagueza nociva.

O que procurei fazer nesse ensaio foi trazer à tona algumas dessas questões que nos confundem, e apresentar um procedimento para reduzir os mal-entendidos. Nessa medida, acredito estar seguindo o espírito da filosofia que Wittgenstein propõe nas *Investigações Filosóficas*, ainda que reconheça que talvez nem todos os detalhes seriam aceitáveis a ele.

Referências

- BARSALOU, L. *The Instability of Graded Structure: Implications for the Nature of Concepts*. Em: NEISSER, U. (Ed.). *Concepts and Conceptual Development: Ecological and Intellectual Factors in Categorization*. Cambridge University Press, 1981. p. 101–140.
- BAZ, A. *Must Philosophers Rely on Intuitions?* *The Journal of Philosophy*, v. 109, n. 4, p. 316–337, 2012.
- BAZ, A. *On going (and getting) nowhere with our words: New skepticism about the philosophical method of cases*. *Philosophical Psychology*, v. 29, n. 1, p. 64–83, 2 jan. 2016.
- BAZ, A. *On philosophical idling: the ordinary language philosophy critique of the philosophical method of cases*. *Synthese*, v. 201, n. 3, p. 83, 22 fev. 2023.
- BEN-YAMI, H. *Vagueness and Family Resemblance*. Em: GLOCK, H.; HYMAN, J. (Eds.). *A Companion to Wittgenstein*. 1. ed. Wiley, 2016. p. 407–419.

- BLOUW, P.; BUCKWALTER, W.; TURRI, J. *Gettier Cases: A Taxonomy*. Em: BORGES, R.; DE ALMEIDA, C.; KLEIN, P. D. (Eds.). *Explaining Knowledge: New Essays on the Gettier Problem*. Oxford University Press, 2017. p. 0.
- BORGES, R.; ALMEIDA, C. DE; KLEIN, P. D. (EDS.). *Explaining knowledge: new essays on the Gettier problem*. First edition ed. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2017.
- BRAUN, D.; SIDER, T. *Vague, so Untrue*. *Noûs*, v. 41, n. 2, p. 133–156, 2007.
- CHALMERS, D. J. *Verbal Disputes*. *The Philosophical Review*, v. 120, n. 4, p. 515–566, 1 out. 2011.
- DUTANT, J. *The Legend Of The Justified True Belief Analysis*. *Philosophical Perspectives*, v. 29, n. 1, p. 95–145, dez. 2015.
- GETTIER, E. L. *Is Justified True Belief Knowledge?* *Analysis*, v. 23, n. 6, p. 121–123, 1 jun. 1963.
- GOLDMAN, A. I. *Discrimination and Perceptual Knowledge*. *The Journal of Philosophy*, v. 73, n. 20, p. 771, 18 nov. 1976.
- HETHERINGTON, S. (ED.). *The Gettier Problem*. 1. ed. [s.l.] Cambridge University Press, 2018.
- HORVATH, J.; WIEGMANN, A. *Intuitive expertise and intuitions about knowledge*. *Philosophical Studies*, v. 173, n. 10, p. 2701–2726, out. 2016.
- JENKINS, C. S. I. *Merely Verbal Disputes*. *Erkenntnis*, v. 79, n. S1, p. 11–30, mar. 2014.
- LUDLOW, P. *Living Words: Meaning Underdetermination and the Dynamic Lexicon*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2014.
- LUDWIG, K.; RAY, G. *Vagueness and the Sorites Paradox*. *Noûs*, v. 36, n. s16, p. 419–461, 2002.
- RODRIGUES, L. E. *Uma solução não convencional para o problema de Gettier*. *Veritas (Porto Alegre)*, v. 57, n. 2, p. 26–50, 30 ago. 2012.
- RUSSELL, B. *Vagueness*. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 1, n. 2, p. 84–92, 1923.
- SAINSBURY, R. M. *Concepts Without Boundaries*. Em: KEEFE, R.; SMITH, P. (Eds.). *Vagueness: A Reader*. [s.l.] MIT Press, 1996. p. 186–205.
- SALLES, S. *O Problema da Vagueza*. *Fundamento: Revista de Pesquisa Em Filosofia*, v. 1, n. 12, p. 139–174, 2016.

- SALLES, S. *Vagueness as arbitrariness: outline of a theory of vagueness*. Cham: Springer, 2021.
- SILVA, J. *Filosofia e terapia em Wittgenstein*. *Analytica*, v. 9, n. 2, p. 88–112, 2005.
- SCHINDLER, S.; SAINT-GERMIER, P. *Philosophical Expertise Put to the Test*. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 101, n. 3, p. 592–608, 3 jul. 2023.
- SHAPIRO, S. *Vagueness in Context*. 1st edition ed. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- SHOPE, R. K. *The Analysis of Knowing: A Decade of Research*. [s.l.] Princeton University Press, 1983.
- SORENSEN, R. *Vagueness*. Em: ZALTA, E. N.; NODELMAN, U. (Eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2023 ed. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023.
- STRAWSON, P. F. *On Referring*. *Mind*, v. 59, n. 235, p. 320–344, 1950.
- WAISMANN, F. *Verifiability*. Em: RYLE, G.; FLEW, A. (Eds.). *Logic and Language*. [s.l.] Blackwell, 1951. p. 35–68.
- WITTGENSTEIN, L. *Preliminary studies for the “Philosophical investigations” generally known as The blue and brown books*. First Harper paperback edition ed. New York London Toronto Sydney: Harper Perennial, 1965.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Tradução: Tiago Tranjan; Giovane Rodrigues. São Paulo, SP: Fósforo, 2022.
- WITTGENSTEIN, L.; WAISMANN, F.; BAKER, G. P. *The Voices of Wittgenstein: the Vienna Circle*. 1. publ ed. London: Routledge, 2003.

Contexto e linhas gerais da discussão sobre aspectos na filosofia da psicologia de Wittgenstein

Thiago Andrade Ferreira Dória¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.221.05>

1 Introdução

Ludwig Wittgenstein discute, intensa e extensivamente, o tema da percepção de aspectos entre 1946 e 1949 em um conjunto de textos sobre a filosofia da psicologia. Nessa discussão, os vários fenômenos relativos ao notar o aspecto dão origem a um problema “duro como granito”² que assume a forma de um paradoxo: quando notamos um aspecto, é como se nada mudasse e ao mesmo tempo tudo fosse diferente. Por exemplo, quando vemos uma semelhança em dois rostos, ou, em uma figura ambígua, a cabeça de um pato onde antes víamos a de um coelho, o objeto parece continuar sendo o mesmo, embora a

¹ Estudante de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (PPGF-UFBA). Este trabalho teve apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, sendo em grande medida resultado do período sanduíche realizado no âmbito do CAPES PrInt - UFBA. O material possui traços de um projeto, apresentando, de modo introdutório, alguns pontos que serão aprofundados e detalhados em uma tese cuja escrita está em curso. Agradeço o estímulo e as contribuições de João Carlos Salles, Michael Hymers, Steven Burns e do parecerista responsável por revisar este texto.

² Monk, Ray. *Ludwig Wittgenstein: El deber de un gênio*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1997, p. 466.

vivência que temos dele tenha mudado. E se quiséssemos revelar para outrem o que vemos após essa mudança, uma cópia do que está diante de nossos olhos seria insuficiente, pois apenas reproduziria algo que poderia ser visto de diferentes formas, não necessariamente daquela forma específica que almejávamos com nossa revelação. Que experiência é esta, então?

O tratamento que Wittgenstein dá ao paradoxal problema levantado pela percepção de aspectos chega a uma formulação relativamente final na Parte II das *Investigações Filosóficas*, intitulada “Filosofia da Psicologia — Um Fragmento” desde sua última edição³. As razões que sustentam algumas das posições ali assumidas, contudo, podem ser mais bem entendidas através de um exame das formulações iniciais e alternativas que foram registradas em outros documentos do período supracitado e são, portanto, particularmente valiosas. Neste sentido, destacam-se manuscritos (MSS) e datiloscritos (DSS) que foram editados postumamente como os dois volumes das *Observações sobre Filosofia da Psicologia*⁴ e o primeiro volume dos *Últimos Escritos sobre Filosofia da Psicologia*.⁵

Há pouco mais de vinte anos, um destacado pesquisador afirmou que, entre “os maiores temas” da filosofia tardia de Wittgenstein, a percepção de aspectos é “um dos menos explorados e compreendidos”.⁶ Desde então, contudo, este tema tem sido alvo de um interesse

³ Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. Doravante a Parte I será citada como *PI*, e a Parte II como *PI II* / *PPF* — no caso da segunda, serão citadas as páginas correspondentes a um determinado trecho nas edições anteriores (p. ex.: *PI II*, p. 193) e também os parágrafos em questão tal como indicados na última edição (p. ex.: *PPF*, §§113-115).

⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Vol. I. Oxford: Basil Blackwell, 1980; Wittgenstein, Ludwig. *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Vol. II. Oxford: Basil Blackwell, 1980. Doravante *RPP I* e *RPP II*, respectivamente.

⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Vol. I. Oxford: Basil Blackwell, 1982. Doravante *LWPP I*.

⁶ Mulhall, Stephen. “Seeing Aspects”. In: Glock, Hans-Johann. (ed.). *Wittgenstein: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, p. 246-267, p. 246.

crescente no âmbito dos estudos wittgensteinianos, como atestam várias e relevantes publicações recentes.⁷ Se não é mais tão negligenciado, ocupando até mesmo o centro de debates refinados atualmente, compreendê-lo bem ainda demanda esforços e se reveste de importância, quando menos, pelas seguintes razões:

(i) Embora aparecendo mais proeminentemente entre 1946 e 1949, no âmbito dos textos sobre filosofia da psicologia, o tema comparece no *corpus* wittgensteiniano antes mesmo de tal período e posteriormente. Explorar o momento em que ele ganha proeminência e é tratado de modo sistemático pode lançar luz à *démarche* da obra de Wittgenstein, ilustrando a unidade de seu pensamento mesmo diante de mudanças importantes no que diz respeito ao modo como nele se articulam percepção e linguagem, sensível e inteligível, experiência e necessidade.

(ii) Por sua vez, tal exegese torna possível inserir com mais precisão os resultados do tratamento que Wittgenstein dá ao problema da percepção de aspectos em debates filosóficos atuais, contextualizados por uma perspectiva clara de sua filosofia como um todo, e construir uma apreciação crítica de algumas teorias psicológicas contemporâneas sobre a experiência perceptiva.

Naturalmente, um passo importante para compreender como Wittgenstein trata o problema da percepção de aspectos é explorar o seu contexto e as suas linhas gerais. Vejamos, então, alguns elementos que contextualizam e indicam as principais características desse tratamento.

⁷ Destacamos três coletâneas especialmente voltadas para o tema que foram publicadas na última década: Day, William; Krebs, Victor J. (Ed.). *Seeing Wittgenstein Anew: New Essays on Aspect-Seeing*. New York: Cambridge University Press, 2010; Kemp, Gary; Mras, Gabriele M. (Ed.). *Wollheim, Wittgenstein, and Pictorial Representation: Seeing-as and Seeing-in*. Abingdon, New York: Routledge, 2016; Beaney, Michael; Harrington, Brendan; Shaw, Dominic. (Ed.). *Aspect Perception after Wittgenstein: Seeing-As and Novelty*. New York: Routledge, 2018 (ebook).

2 Gramática, conceitos psicológicos e ‘notar um aspecto’

Os textos de Wittgenstein sobre filosofia da psicologia ilustram bem a aplicação de um método consolidado na Parte I das *Investigações*, cuja escrita foi concluída provavelmente em 1945, após um longo período de maturação. De acordo com ele, problemas filosóficos são doenças conceituais cuja terapia consiste na análise gramatical dos usos de expressões que constituem sua formulação. Isto demanda uma concepção de linguagem que incorpora componentes pragmáticos, dirigindo a atenção do filósofo aos amplos e múltiplos contextos em que as palavras são empregadas, às regras que governam tais empregos. O esclarecimento da gramática de certos conceitos torna possível desfazer as confusões que estão na origem de um problema filosófico, que é então dissolvido sem apelo a qualquer solução causal.

A filosofia da psicologia lida com conceitos relativos a fenômenos psicológicos, também chamados por Wittgenstein de “conceitos da experiência”.⁸ Em consonância com o método e a concepção de linguagem delineados anteriormente, nossas experiências serão examinadas por meio de uma análise do que fazem os seres humanos quando vivenciam algo, de como as palavras são diferentemente usadas em relação a uma experiência — diferenças entre uso em primeira e terceira pessoa, por exemplo. Deste modo, a investigação se volta aos usos de conceitos expressos por verbos tais como ‘pensar’, ‘imaginar’, ‘entender’, ‘ter a intenção de’, ‘significar’, ‘interpretar’, ‘perceber’, ‘ver’, ‘escutar’, entre outros.

Quanto ao conceito que corresponde à percepção de aspectos, Wittgenstein o introduz no começo de *PI II / PPF*, seção xi:

Observo um rosto e noto de repente sua semelhança com um outro. Vejo que ele não mudou; e ainda assim o vejo de forma diferente. Chamo essa experiência de “notar um aspecto”.

⁸ Wittgenstein, Ludwig. *RPP II*, §836; cf. Wittgenstein, Ludwig. *PI II*, p. 193 / *PPF*, §115.

Suas *causas* são de interesse dos psicólogos.

Estamos interessados no conceito e em seu lugar entre os conceitos da experiência.⁹

Para além de reforçar o método aplicado na filosofia da psicologia, onde o filósofo investiga o domínio conceitual das experiências e deixa a busca por suas causas para o psicólogo, essa passagem também sugere uma característica dos conceitos psicológicos cujas implicações serão desdobradas através do conceito de notar um aspecto, a saber, a posição que eles ocupam, uns em relação aos outros.

Para Wittgenstein, conceitos psicológicos estão de tal modo inter-relacionados que esclarecer um em particular implica se envolver com os outros aos quais este está relacionado, em um movimento pelo qual o esclarecimento alcançado é mútuo. Neste sentido, 'notar um aspecto' ocupa um lugar estratégico, vez que naturalmente mantém uma relação próxima com o conceito fundamental de ver. De fato, em uma observação elaborada entre o fim de 1948 e o início de 1949, encontramos a sugestão de que a “importância filosófica” da percepção de aspectos consiste em lançar luz sobre “as experiências visuais cotidianas”.¹⁰

Considerando a proximidade entre esses dois conceitos, eles parecem, a princípio, significativamente diferentes um do outro. Em uma passagem que imediatamente precede a introdução de 'notar um aspecto', Wittgenstein escreve:

Dois usos da palavra 'ver'.

Um: “O que você vê ali?” — “Vejo *isto*” (e então uma descrição, um desenho, uma cópia). O outro: “Vejo uma semelhança nestes dois rostos” — suponha que o homem para quem eu digo isso esteja vendo os rostos tão claramente quanto eu mesmo.

O que é importante é a diferença categorial entre os dois 'objetos' da visão.

⁹ Wittgenstein, Ludwig. *PI* II, p. 193 / *PPF*, §§113-115.

¹⁰ Wittgenstein, Ludwig. *LWI*, §172.

Um homem poderia desenhar acuradamente os dois rostos, e o outro notar no desenho a semelhança que o primeiro não viu.¹¹

O primeiro uso está associado a casos do ver ordinário. Uma caneca que vejo na minha mesa pode ser apontada e descrita através de suas cores, forma, tamanho, brilho, etc. Ademais, uma cópia mais ou menos acurada do que está diante dos meus olhos — seja um desenho precário ou uma fotografia em alta resolução, por exemplo — produz uma boa representação do visto nesse tipo de caso.

Essas características não parecem se encaixar no segundo uso, associado à percepção de aspectos ou 'ver como'. Se vejo dois rostos como sendo parecidos um com o outro, há algum modo de apontar para tal semelhança? Onde ela estaria localizada? Até mesmo a mais exata cópia da minha impressão visual sempre representará um par de indivíduos, não o aspecto que noto neles. Além disso, no que concerne à sua descrição, quais qualidades deveriam ser usadas? Apelar a formas, tamanhos, cores, brilho, etc. certamente não daria conta da tarefa.

Introduzido através do exemplo em que uma semelhança é vista, notar um aspecto não se restringe a este tipo de caso. Também notamos aspectos quando vemos, por exemplo:

- (a) uma figura ambígua como 'x' ou 'y';
- (b) uma área como figura ou fundo de uma imagem;
- (c) um rosto que de repente se torna familiar;
- (d) um rosto como expressando uma certa emoção;
- (e) um conjunto de linhas soltas como a configuração de um objeto;
- (f) uma sequência de itens como um agrupamento.

Na verdade, apesar de estarem mais intimamente ligados ao domínio visual, aspectos podem importar para a percepção de uma forma mais abrangente. Afinal, notar um aspecto se manifesta não apenas no ver, mas também no escutar, pois

¹¹ Wittgenstein, Ludwig. *PI* II, p. 193 / *PPF*, §§111-112.

o que está em questão é um fraseado pelo olho ou ouvido. Dizemos “Você deve escutar este compasso como uma introdução”, “Você deve atentar para ouvir este modo”, mas também “Escuto o francês 'ne... pas' como uma negação com duas partes, não como 'nem um passo', etc.¹²

Wittgenstein lida com vários outros exemplos, explorando nuances e variações do segundo uso de 'ver', mostrando quão complexo é notar um aspecto. Ele não oferece qualquer sistematização completa deste fenômeno, nem escolhe um caso como o modelo que explicaria os demais casos. Em que pese ser crucial as diferenças entre eles, comum a todos é a desafiadora experiência de reconhecer que algo não mudou e ainda assim percebê-lo de modo diferente. E com o exame de seu contraste com casos ordinários de percepção visual, espera-se que uma região da gramática do ver seja esclarecida.¹³

Neste sentido, Wittgenstein enfatiza semelhanças que aproximam 'ver como' não do 'ver', mas de outro conceito psicológico, a saber, 'interpretar'. Por exemplo, a percepção de aspectos em muitos casos está sujeita à vontade, algo que se aplica também à interpretação: assim como formulo conjecturas interpretativas através de um ato volitivo, também posso tentar notar um aspecto, fazer um esforço para isso, ainda que sem sucesso. Nas experiências visuais ordinárias, esse geral-

¹² Wittgenstein, Ludwig. *RPP* I, §1.

¹³ Muitos temas estão presentes na seção xi de *PI* II / *PPF*, e uma maneira razoável de abordar a discussão sobre aspectos que tem lugar ali é situá-la no projeto mais amplo cujo alvo é a gramática do ver. Mas o conceito de notar um aspecto possui conexões com outros para além daqueles mais imediatamente relacionados ao domínio visual, mostrando que sua importância tem um alcance ainda maior. Em particular, ele se conecta com o conceito de experienciar o significado de uma palavra, extensamente discutido naquele texto também. Aqui eu reconheço minha concordância com o modo como Steven Burns, em um artigo muito instigante, discerne a característica-chave compartilhada por estes dois conceitos, o que termina por iluminar a relação entre percepção e linguagem, como veremos em outra oportunidade. Cf.: Burns, Steven. “If a Lion Could Talk”. *Wittgenstein-Studien*. v. 1, n. 1, 1994.

mente não é o caso: a minha visão de cores e formas independe do meu desejo de vê-las ou não.¹⁴

Entretanto, trabalhando em torno das diferenças que separam 'ver' e 'ver como', Wittgenstein também se depara com similaridades importantes entre eles, de tal modo que o contraste é esmaecido, e por vezes um parece se confundir com o outro. Na observação que abre *RPP I*, escrita em 1946, diante de uma figura que pode ser vista alternativamente de duas maneiras, ele se pergunta: “em que consiste ver a figura ora dessa maneira, ora daquela?-- Vejo de fato algo diferente a cada vez; ou apenas *interpreto* o que vejo de uma maneira diferente?” Imediatamente em seguida, uma resposta é aventada: “Estou inclinado em dizer o primeiro. *Mas por quê?* Bem, interpretar é uma ação. [...] Ver não é uma ação, mas um estado. (Uma observação gramatical.)”¹⁵

Essa passagem reaparece, ainda que levemente modificada, em *PI II / PPF*:

Vejo a cada vez algo diferente, ou apenas interpreto o que vejo de uma maneira diferente? Estou inclinado a dizer o primeiro. Mas por quê?
— Interpretar é pensar, fazer algo [agir]; ver é um estado.¹⁶

Na observação seguinte, Wittgenstein escreve um pouco mais sobre as diferenças entre ver e interpretar:

Bem, é fácil reconhecer aqueles casos em que estamos *interpretando*. Quando interpretamos, formulamos hipóteses, que podem se provar falsas. — “Vejo essa figura como um . . .” pode ser verificada tanto quanto (ou apenas no mesmo sentido que) “Vejo um vermelho luminoso”. Então há uma similaridade no uso de “*ver*” nos dois contextos.¹⁷

¹⁴ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *RPP I*, § 971.

¹⁵ Wittgenstein, Ludwig. *RPP I*, § 1.

¹⁶ Wittgenstein, Ludwig. *PI II* p. 212 / *PPF* § 248.

¹⁷ Wittgenstein, Ludwig. *PI II*, p. 212 / *PPF* § 249.

Tanto as experiências visuais ordinárias como aquela em que um aspecto é notado são um estado. Essa “observação gramatical” implica que eles compartilham a propriedade de ter uma duração: a visão que tenho da cabeça de um pato, não de um coelho, em uma figura ambígua pode ser interrompida, cronometrada, e assim por diante; do mesmo modo, vejo uma caneca e paro de vê-la depois de algum tempo ao fechar meus olhos ou olhar em outra direção, por exemplo. Nada disso se aplica a uma atividade ou disposição tal como interpretar ou acreditar: não faz sentido dizer que minhas interpretações e crenças são interrompidas enquanto durmo, por exemplo. Ademais, tanto na percepção ordinária quanto na aspectual, não é possível estar errado quanto ao conteúdo da experiência em usos de 'ver' na primeira pessoa do presente, os quais não formulam conjecturas ou hipóteses, enquanto a possibilidade de ser verdadeira ou falsa é integral à interpretação.¹⁸

Assim, 'ver como' parece se situar misteriosamente entre 'interpretar', uma atividade, e 'ver', um estado, tanto se aproximando quanto guardando distância de ambos.¹⁹ Essas aproximações e distanciamentos protagonizam as primeiras observações que Wittgenstein escreve sobre a percepção de aspectos em seus textos sobre a filosofia da psicologia,²⁰ e através delas a gramática desses conceitos vai sendo

¹⁸ Cf. Salles, João Carlos. *A Gramática das Cores em Wittgenstein*. Campinas: CLE-UNICAMP, 2002, p. 295-296.

¹⁹ Tal mistério ganha uma bela formulação com João Carlos Salles: “interpretamos e vemos como interpretamos, um estado parece apenas descritível com o vocabulário antes próprio de uma atividade”. (Salles, João Carlos. *A Gramática das Cores em Wittgenstein*. Campinas: CLE-UNICAMP, 2002, p. 289.)

²⁰ Vale destacar que a relação entre aspectos, 'ver' e 'interpretar' nestes textos ecoa um dilema que Wittgenstein apresenta para teorias sobre os dados dos sentidos no começo dos anos 1930, bem discernido e explorado por Michael Hymers: “elas devem tratar o surgimento de um aspecto ou como o aparecimento de um novo dado do sentido [...] ou como a interpretação de um substrato perceptual neutro.” (Hymers, Michael. “Familiar Faces and Noticing Aspects”. In: Limbeck-Lilienau, Christoph; Stadler, Friedrich. (ed.). *The Philosophy of Observation and Perception: Contributions to the 40th International Wittgenstein Symposium*. Kirchberg am Wechsel: Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2017. p. 103-105, p. 103.) A primeira alternativa remete ao 'ver' e a segunda ao

paulatinamente esclarecida. Este percurso também é protagonizado por um diálogo com as ideias sobre a percepção propostas por Wolfgang Köhler, psicólogo alemão expoente da Psicologia da Gestalt, como é mostrado em várias passagens de *RPP I*, *RPP II*, e *LW I*,²¹ embora isso esteja apenas implícito em *PI II* / *PPF*.²² Dado um tal quadro, podemos reconhecer nessa interlocução outro elemento importante da discussão wittgensteiniana sobre aspectos.²³

3 Considerações finais

Como vimos, a discussão de Wittgenstein sobre aspectos na segunda metade da década de 1940 está situada em um momento de sua obra marcado pela aplicação do método gramatical aos problemas filosóficos, dissolvendo-os na medida em que são esclarecidas e desfeitas as confusões conceituais em seu âmago, sem apelo a soluções causais. Tal conformação metodológica caminha *pari passu* com uma concepção de linguagem que incorpora componentes pragmáticos, enfatizando atividades que perpassam os mais diferentes usos de componentes linguísticos. Neste cenário, a filosofia da psicologia é traduzida como a investigação filosófica dos fenômenos psicológicos através da

'interpretar'. Ambas apresentam sérios problemas, que deveremos explorar em outra ocasião.

²¹ Além disso, em uma carta a Rush Rhees em 7 de fevereiro de 1946, Wittgenstein comenta que ele estava “falando sobre problemas da psicologia da Gestalt” em suas aulas. Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Wittgenstein in Cambridge – Letters and Documents 1911-1951*. 4ª edição. Oxford: Blackwell, 2008, p. 395.

²² Köhler é citado tão somente uma vez, mais precisamente em *PI II*, p. 203 / *PPF*, § 180.

²³ É importante ressaltar também que a teoria da percepção de Köhler se contrapõe a outra, cujo principal proponente talvez seja Hermann von Helmholtz, tendo como pano de fundo o debate entre nativismo e empirismo. À luz das observações de Wittgenstein sobre a percepção de aspectos, a perspectiva köhleriana aproxima o 'ver como' do 'ver', enquanto a helmholtziana, em última instância, parece reduzir a visão ao 'interpretar'. Salles, João Carlos. *A Gramática das Cores em Wittgenstein*. Campinas: CLE-UNICAMP, 2002, p. 283, 290-294. Vale a pena examinar com mais detalhes essa contraposição em outra oportunidade.

gramática dos conceitos relativos a eles. Dentre estes, o conceito de notar um aspecto é investigado no âmbito de uma análise do ver, com o que se busca esclarecer a visão não enquanto uma faculdade subjetiva, mas uma atividade essencialmente linguística.

Em tal investigação, é explorada a relação de 'notar um aspecto' ou 'ver como' com 'interpretar', conceito do qual algumas vezes se mostra próximo e, em outras, distante — de modo parecido ao que ocorre com 'ver'. Neste ínterim, Wittgenstein dialoga com a Psicologia da Gestalt, tendo em Köhler um de seus principais interlocutores. Levar em conta tal contexto e tais características que perfazem as linhas gerais do tratamento wittgensteiniano voltado ao problema da percepção de aspectos prepara o terreno para explorá-lo com maior profundidade e detalhamento.

Referências

- BEANEY, Michael; HARRINGTON, Brendan; SHAW, Dominic. (Ed.). *Aspect Perception after Wittgenstein: Seeing-As and Novelty*. New York: Routledge, 2018 (ebook).
- BURNS, Steven. "If a Lion Could Talk". *Wittgenstein-Studien*. v. 1, n. 1, 1994.
- DAY, William; KREBS, Victor J. (ed.). *Seeing Wittgenstein Anew: New Essays on Aspect-Seeing*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- HYMERS, Michael. "Familiar Faces and Noticing Aspects". In: LIMBECK-LILIENAU, Christoph; STADLER, Friedrich. (ed.). *The Philosophy of Observation and Perception: Contributions to the 40th International Wittgenstein Symposium*. Kirchberg am Wechsel: Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2017. p. 103-105.
- KEMP, Gary; MRAS, Gabriele M. (ed.). *Wollheim, Wittgenstein, and Pictorial Representation: Seeing-as and Seeing-in*. Abingdon, New York: Routledge, 2016.
- MONK, Ray. *Ludwig Wittgenstein: El deber de un gênio*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1997, p. 466.

- MULHALL, Stephen. "Seeing Aspects". In: GLOCK, Hans-Johann. (ed.). *Wittgenstein: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, p. 246-267, p. 246.
- SALLES, João Carlos. *A Gramática das Cores em Wittgenstein*. Campinas: CLE-UNICAMP, 2002
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Vol. I. Oxford: Basil Blackwell, 1980.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Vol. II. Oxford: Basil Blackwell, 1980.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Vol. I. Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Wittgenstein in Cambridge – Letters and Documents 1911-1951*. 4ª edição. Oxford: Blackwell, 2008.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

Persuasão em Wittgenstein: aportes para a superação de conflitos entre forma(s) de vida

Marcelo Ferreira Ribas¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.221.06>

1 Introdução

A concepção de persuasão de Wittgenstein, que se pode depreender da leitura dos textos da fase tardia de sua filosofia, é certamente um aspecto interessante do seu pensamento ainda pouco abordado, mas que revela grande potencial para ampliar nossa compreensão sobre os processos de mudança de perspectivas e de interação entre diferentes forma(s) de vida. Como se verá adiante, a persuasão é capaz de abrir caminhos em vista da superação de eventuais conflitos que surgem quando as diferenças estão postas e, aparentemente, são irreconciliáveis.

Antes, porém, de nos determos na elucidação dessa ideia no autor, é necessário compreender o que significa o conceito de forma(s) de vida para Wittgenstein.

2 Forma(s) de vida

O conceito wittgensteiniano de forma(s) de vida revela-se um instrumental útil para identificar e interpretar os mais variados modos

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina – Paraná. E-mail: marceloferreiraribas@hotmail.com

de organização da experiência humana no mundo. Trata-se de uma ideia que desempenha um papel crucial na filosofia madura de Wittgenstein, não obstante ser pouco mencionada nos textos. Ao todo, há apenas onze ocorrências dessa expressão, sendo as mais relevantes as seguintes: nas *Investigações Filosóficas*² a noção aparece apenas três vezes (parágrafos 19, 23 e 241), enquanto em *Philosophy of Psychology – A Fragment*³ (antiga parte II de *IF*) somam-se outras duas ocasiões; as demais menções, menos expressivas, encontram-se dispersas em algumas outras produções do período tardio da filosofia de Wittgenstein.

É conhecido o debate a respeito do significado desse conceito, que se origina, sobretudo, pelo fato do filósofo o empregar tanto no singular (“forma de vida”) como também no plural (“formas de vida”); em geral, as interpretações pendem para um ou outro lado. Sem me deter nos pormenores dessa extensa discussão, opto aqui por uma via intermediária que considera a legitimidade e a complementariedade de ambas as formas com que o conceito é utilizado, tal como sustentado por Stanley Cavell (1988). Por essa razão, este trabalho adota a grafia “forma(s) de vida” ao se referir ao conceito, de modo a abranger suas duas possibilidades complementares de sua compreensão.

Em *Declining Decline: Wittgenstein as a philosopher of culture* Cavell apresenta dois sentidos de forma de vida: o biológico (ou vertical) e o antropológico (ou horizontal). O sentido biológico ou vertical reflete o fato de que os seres humanos compartilham de uma mesma forma de vida – a forma de vida humana – que se diferencia de outras formas de vida existentes no mundo. Essa condição explica a existência de um comportamento humano que é compartilhado, o que constitui, para Wittgenstein, o que ele chama de “sistema de referência” com o qual podemos interpretar até mesmo línguas que desconhecemos, como dispõe o parágrafo 206 de *IF*: “O modo de agir comum aos homens é o

² Doravante *IF*.

³ Doravante *PPF*, sem tradução para o português.

sistema de referência por meio do qual interpretamos uma linguagem que nos é estranha.” (Wittgenstein, 2022, p. 162). Trata-se, portanto, de uma perspectiva que considera o aspecto natural do conceito.

Por outro lado, os seres humanos também se distinguem uns dos outros, individualmente ou em grupos, por seus hábitos, costumes, instituições, tradições e, inclusive, imagens de mundo, entre tantos outros elementos que acabam por denotar o aspecto social de forma de vida. Com efeito, esse é o sentido antropológico ou vertical a que se refere Cavell, a perspectiva que, complementando a anterior – o aspecto natural – desta vez considera o aspecto sociocultural e mesmo convencional do conceito. Nesse sentido, formas de vida remetem a contextos específicos da linguagem, no sentido a que se refere Wittgenstein em *PPF*, parágrafo 345: “o que deve ser aceito, o dado, pode-se dizer, são formas de vida” (2009, p. 238). Assim, no interior da forma de vida humana – no sentido vertical que recorda as diferenças entre os seres humanos e outros seres vivos existentes no mundo – há também múltiplas formas de vida – no sentido horizontal que denota a diversidade da experiência humana.

O conceito de forma(s) de vida, desempenha uma função importante na filosofia de Wittgenstein, uma vez que ele é empregado pelo autor no sentido de constituir um amálgama de diversos elementos que constituem e organizam a experiência humana, o que Hans-Johann Glock sintetiza como sendo “[...] o entrelaçamento entre cultura, visão de mundo e linguagem” (Glock, 1998, p. 173-174). Amálgama entre o cultural e o biológico, já que a linguagem é um fenômeno tanto antropológico quanto natural, o papel desse conceito é o de consistir no próprio fundamento da linguagem, isto é, no pano de fundo para o desenvolvimento dos jogos de linguagem.

Isso significa dizer que são as formas de vida que conferem “regularidade nas ações que permite uma regularidade nos modos de uso das expressões linguísticas” (Donat, 2008, p. 2). Em outros termos, pode-se dizer que as regras gramaticais, que são condições de possibili-

dade para a produção de significado nos jogos de linguagem, são dadas pela forma de vida de que esses mesmos jogos se originaram. É dentro de uma forma de vida que se estabelecem as regras constitutivas de sentido que orientam o uso significativo da linguagem; os mais variados empregos linguísticos assentam sua regularidade na forma de vida de onde derivam, dela extraindo significação. Com efeito: “Quando dizemos que seguimos regras, explicitamos que nossas ações são parte de instituições, de contextos mais amplos de práticas compartilhadas, de formas de vida” (Carvalho, 2022, p. 388).

Pelo seu aspecto contextual, o conceito exerce a importante função de ser o fundamento sem fundamento da linguagem, ideia essa que se depreende da leitura do parágrafo 19 de IF: “[...] imaginar uma linguagem significa imaginar uma forma de vida” (Wittgenstein, 2022, p. 32). Isso significa dizer que, na linguagem ordinária, há diversos elementos subjacentes que invocam uma determinada forma de vida, com suas práticas, instituições, tradições, cultura e valores, inclusive morais, que são compartilhados pelos usuários da linguagem. É nesse sentido que a linguagem sempre pressupõe uma forma de vida.

Enquanto fundamento infundado, forma(s) de vida serve como justificativa da linguagem. Referindo-se ao emprego da expressão pelo próprio Wittgenstein, Grayling afirma que “[...] é a noção a que ele recorre sempre que sua investigação atinge um ponto em que outros filósofos seriam tentados a procurar justificações mais profundas e fundamentais para os conceitos postos em ação em nosso pensamento e fala” (Grayling, 2002, p. 110). Dessa forma, compreende-se que o conceito exerce uma função terapêutica para o pensamento (cf. parágrafo 309 de IF⁴) à medida que libera o filósofo dos problemas filosóficos,

⁴ “Qual é seu objetivo na filosofia? – Mostrar à mosca o caminho para fora da garrafa em que está presa” (Wittgenstein, 2022, p. 202). Para Wittgenstein, a filosofia pode ser entendida como uma forma de terapia. Como o conceito de forma(s) de vida surge em meio a esse contexto, é perfeitamente possível compreendê-lo como sendo também um expediente terapêutico, já que pode servir para proporcionar a cura do pensamento à

pois enquanto os filósofos, em geral, tendem a aprofundar a busca por uma fundamentação última dos conceitos, Wittgenstein simplesmente detém-se nesse ponto por simplesmente entender que nele repousa toda significação.

É inevitável a busca por justificações, todavia, a procura deve chegar a um termo final, que é o dado da forma de vida porque, do contrário, estaria se incorrendo em uma regressão infinita. Como afirma o próprio Wittgenstein no parágrafo 217 de IF: “Quando esgoto as fundamentações, alcanço a rocha dura e minha pá verga. Então estou inclinado a dizer: ‘É assim que ajo’” (2022, p. 167). Essa rocha dura é a forma de vida, fundamento que, por sua vez, prescinde de fundamento. É suficiente para Wittgenstein considerá-la como sendo a justificação final da linguagem por constatar que é assim que agimos, sendo essa a “[...] estrutura de referência em que aprendemos a trabalhar quando treinados na linguagem de nossa comunidade” (Grayling, 2002, p. 110).

Como forma(s) de vida é o fundamento sem fundamento da linguagem, sendo que dela emerge os elementos que organizam a experiência humana, então, pode-se dizer que também dessa mesma diversidade que vêm à tona as diferentes imagens de mundo que orientam e intermediam as relações dos indivíduos e de grupos com o mundo ao seu redor. É justamente a partir desse ponto – das imagens de mundo suscitadas por forma(s) de vida – que se depreende, por fim, a concepção de persuasão como meio de superação dos impasses decorrentes de eventuais conflitos entre essas mesmas imagens.

3 Imagem de mundo (*Weltbild*)

Mas em que consiste uma imagem de mundo? Não se trata de um conjunto de opiniões ou de uma perspectiva a respeito da reali-

medida que dispensa o filósofo da árdua tarefa de proporcionar fundamentos metafísicos da linguagem.

dade, ou ainda da forma como alguém compreende e encara o mundo, tal como o senso comum pode vir a sugerir. No sentido wittgensteini-ano, especialmente no contexto de *Sobre a Certeza*⁵, por imagem de mundo entende-se uma espécie de pano de fundo, de um *background* ou simplesmente um conjunto constituído por certezas sobre as quais se baseiam todo o nosso conhecimento e que, por serem crenças basilares, simplesmente não comportam a possibilidade de dúvida. Trata-se, portanto, de um conceito que descreve nossas crenças mais profundas e arraigadas que, pressupostas, intermediam nossa relação com a realidade.

No parágrafo 94 de SC encontramos uma explicitação do que significa essa concepção: “Mas eu não tenho a minha imagem de mundo porque me convenci de sua correção; tampouco porque estou convencido de sua correção. Trata-se, antes, do pano de fundo que herdei, contra o qual distingo o verdadeiro do falso” (Wittgenstein, 2023, p. 50). Verdadeiro e falso são afirmações relacionadas a enunciados empíricos, isto é, a proposições que constituem o conhecimento humano conquanto estejam conforme os fatos enunciados; proposições empíricas são bipolares. Todavia, a respeito das certezas que estão fora do alcance da dúvida – e isso porque simplesmente não há sentido algum em pô-las em questão – então, não há o que se falar de verdadeiro ou falso; esses enunciados não são bipolares. Nossas crenças básicas são pressupostas e sequer refletidas, são obviedades. É justamente de certezas (crenças) que uma imagem de mundo é formada.

Portanto, uma imagem de mundo pode ser considerada também como um sistema de referências, pois é em seu interior que as proposições empíricas têm sentido. As crenças podem ser expressas na forma de enunciados, porém, deve-se ter em conta o fato de que não são realmente proposições, ao menos proposições empíricas, mas gramaticais. É por isso que o filósofo expressa, no parágrafo 95:

⁵ Doravante SC.

As proposições que descrevem essa imagem de mundo poderiam pertencer a uma espécie de mitologia. E seu papel é semelhante àquele das regras de um jogo, e o jogo pode ser aprendido também de maneira puramente prática, sem que as regras sejam enunciadas (Wittgenstein, 2023, p. 51)

Como uma espécie de mitologia, as certezas podem até mesmo ser enunciadas, porém, não há necessidade disso, pois não precisamos sequer formulá-las. Elas são como obviedades que estão implícitas nos enunciados que proferimos a respeito de nossas experiências. Nesse sentido, funcionam como regras gramaticais, posto servirem para fundamentar nossas práticas linguísticas.

Com isso, não se deve entender que imagem de mundo é algo estático, que não muda. Antes, deve-se entender que esse pano de fundo – o sistema de referências – a partir do qual emitimos juízos e organizamos o modo como compreendemos a realidade e organizamos nossas experiências, também é algo mutável, dinâmico. Assim como há muitos os jogos de linguagem, há também diversas imagens de mundo que se cruzam e que, não raras vezes, chocam-se em alguns pontos e concordam em alguns outros. Imagens de mundo se transformam.

Nesse sentido, a melhor imagem de uma imagem de mundo é a do leito do rio, que se encontra no parágrafo 97 de SC. As águas do rio são as proposições empíricas, enquanto o leito é justamente a imagem de mundo e suas certezas que, embora seguramente não se modificam na mesma velocidade como que os enunciados da experiência são alterados, no entanto, não deixam de sofrer mutações, ainda que graduais e de uma forma mais lenta. A água está em movimento, mas o leito do rio também está se deslocando, ainda que esse fenômeno nem sempre seja perceptível aos nossos olhos.

Além disso, também as pessoas passam por transformações. Quando duas pessoas compartilham de uma mesma imagem de mundo – o *background*, pano de fundo ou sistema de referência – então é possível argumentar no intuito de demover um sujeito de sua posição

inicial para que ele passe a adotar a posição de seu oponente. Isso porque um argumento tem sentido apenas no interior do sistema de que faz parte. Nessa situação, pode-se dizer que houve uma mudança de pensamento pois o sujeito foi convencido, a partir das razões que lhe foram apresentadas, a respeito da correção de uma opinião em desfavor de outra, por sua vez, reputada como incorreta.

Contudo, se há diferentes imagens de mundo, com certezas que lhes são próprias, como é possível tentar estabelecer a compreensão entre seus portadores? Esse não é o caso de convencimento, mas de persuasão.

3 Concepção de persuasão

Em SC, o tema da persuasão é abordado explicitamente em apenas três ocasiões (parágrafos 262, 612 e 669). No entanto, trata-se de uma concepção interessante do autor que serve como instrumento válido para se estabelecer um diálogo entre sujeitos que detêm diferentes imagens de mundo.

Especialmente no parágrafo 262 vemos o momento em que entra em cena a persuasão:

Posso imaginar um homem que foi criado em circunstâncias bastante peculiares e ao qual foi ensinado que a Terra surgiu 50 anos atrás, e que por essa razão também acredita nisso. Nós poderíamos ensinar a esse homem: a Terra já existia etc. – Tentaríamos lhe transmitir nossa imagem de mundo.

Isso aconteceria por uma espécie de persuasão (Wittgenstein, 2023, p. 97).

Ao tentarmos transmitir nossa imagem de mundo a quem não dela compartilha, e isso explica-se pelo fato de não participarmos de uma mesma forma de vida, então, pode-se dizer que estamos persuadindo. Para Wittgenstein, resta sempre uma alternativa de superação

de conflitos entre imagens de mundo, e essa possibilidade é dada mediante o recurso à persuasão.

Arley Moreno faz uma interessante interpretação da concepção de persuasão em Wittgenstein, a qual está relacionada ao caráter terapêutico de sua atividade filosófica. Com efeito, assim considera o autor:

[...] essa é a persuasão que espera obter Wittgenstein com a sua terapia: a disponibilidade da vontade do interlocutor para pensar e reconhecer a legitimidade de sentidos desconhecidos e mesmo julgados ilógicos ou absurdos relativamente a determinados pontos de vista (Moreno, 2005, p. 255).

Na esteira do pensamento wittgensteiniano, a concepção de persuasão adquire contornos próprios e uma fisionomia singular. Persuadir é um exercício terapêutico que consiste em mobilizar a vontade do sujeito no intuito de fazê-lo ver outras possibilidades para além daquelas que estão cristalizadas em sua própria imagem de mundo. Nesse intento, o interlocutor é provocado a pensar a partir de uma perspectiva diferente, o que o destitui do dogmatismo característico de sua posição inicial. Com isso, provoca-se uma mudança de pensamento e, conseqüentemente, uma transformação na imagem de mundo, já que se viabiliza o acesso a outros tipos de interpretações que o sujeito, até então, ignorava ou simplesmente rejeitava como sendo válidas.

Pode-se dizer que é sobretudo em contextos de “desacordos profundos” – para citarmos Robert. J. Fogelin (1985) – isto é, em ocasiões que envolvem profundas diferenças nas imagens de mundo, que entra em cena a persuasão em sentido wittgensteiniano. É o que se depreende do parágrafo 612 de SC: “Eu disse que iria ‘combater’ o outro, – mas será então que não lhe ofereceria razões? Certamente; mas qual o alcance delas? No fim das razões está a persuasão. (Pense no que acontece quando os missionários convertem os nativos.) (Wittgenstein, 2023, p. 202). Há situações nas quais não cabe argumentar, já que razões não são capazes de provocar algum entendimento entre as partes;

portanto, caso se queira insistir por essa via, então o conflito revela-se insuperável. Assim, a partir do momento em que se finda a possibilidade de emprego de qualquer argumentação racional é que começa o espaço de trabalho da persuasão.

Persuade-se, portanto, à medida que se comunica gradativamente uma imagem de mundo, ou um aspecto dessa imagem, de maneira a fazer com que o outro passe a ver o que antes não via, isto é, que possa considerar outras perspectivas possíveis. Mas é preciso que o interlocutor passe a ver com seus próprios olhos, afinal, é na transformação de sua vontade que se concentra os esforços persuasivos. Somente o sujeito pode alterar a sua imagem de mundo. Se isso for possível, então, a persuasão cumpriu seu objetivo principal que é o de estabelecer pontes onde antes não havia. Tal é o caso do rei que acreditava que a Terra começou a existir com o seu nascimento no parágrafo 92 de SC; se fosse levado a pensar que a Terra começou a existir desde muito antes, então poder-se-ia concluir que ele “[...] seria levado a ver o mundo de maneira diferente” (Wittgenstein, 2023, p. 50).

4 Considerações finais

A concepção de persuasão em Wittgenstein, ainda pouco explorada na literatura filosófica, constitui um importante recurso para a superação de eventuais conflitos entre imagens de mundo distintas. Formadas a partir das experiências de forma(s) de vida distintas, as imagens de mundo condicionam o modo como os sujeitos organizam suas experiências de mundo e, não raras vezes, acabam por entrar em choque quando se cristalizam e passam a assumir uma posição dogmática que considera seu ponto de vista como sendo o único legítimo. Persuadir, segundo a compreensão do filósofo, revela o esforço concentrado no intuito de mostrar outras perspectivas ao sujeito, fazendo-o direcionar o olhar para ver possibilidades que são tão legítimas quanto à sua.

Com isso, a persuasão em sentido wittgensteiniano não tem o escopo de impor uma perspectiva sobre as demais, mas visa promover uma abertura para a pluralidade de imagens de mundo e sua coexistência pacífica. Esse processo é fundamental para dissolver tensões e fomentar o diálogo em situações de conflito, criando um espaço onde as diferenças não apenas sejam reconhecidas, mas também valorizadas como parte da complexidade e riqueza da experiência humana.

Referências

- CARVALHO, Marcelo. Pós-fácio. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Fósforo, 2022, 511 p.
- CAVELL, Stanley. Declining Decline: Wittgenstein as a philosopher of culture. *Inquiry*: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, v. 31, n. 3, p. 253-264, 1988. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00201748808602153>>. Acesso em 24 set. 2024.
- DONAT, Mirian. Linguagem e Significado nas Investigações Filosóficas de Wittgenstein: uma análise do argumento da linguagem privada. 2008, 161 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Centro de Educação e Ciências Humanas. Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2008.
- FOGELIN, Robert J. The Logic of Deep Disagreements. *Informal Logic*, v. 7, n. 1, p. 3–11, 1985. Disponível em: <<https://philpapers.org/rec/FOGTLO-2>>. Acesso em 10 out. 2024.
- GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, 398 p.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Aulas e Conversas sobre Estética, Psicologia e Fé Religiosa*. Trad. Miguel Tamen. Cotovia: Lisboa, 2009, 123 p.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Fósforo, 2022, 511 p.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophy of Psychology – A Fragment*. In: Philosophical Investigations. Trad. G. E. M. Anscombe, Joachim Schulte e P. M. S.Hacker. 4. ed. West Sussex: Wiley- Blackwell, 2009, 321 p.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Sobre a Certeza*. Trad. Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Fósforo, 2023, 323 p.

Sobre a Verdade e a Certeza em Wittgenstein

Wagner Teles de Oliveira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.221.07>

1 Introdução

Certezas fundamentais compreendem a produção das condições sem as quais não seria sequer possível a distinção entre o verdadeiro e o falso. Por isso, a posse delas pode deve poder prescindir da verdade. É preciso, afinal, começar em algum lugar. Uma tal exigência de um começo implica entender essas certezaas como algo fora do alcance de nossas questões. A verdade delas é assim trivial. Afirmá-las é uma reiteração do que não temos o direito de não saber. Com efeito, quando as afirmamos numa situação normal e, por isso, não as solicita, a afirmação não pode passar de uma declaração injustificada e completamente fora de ordem. Ao tempo que, quando a sua expressão tem motivos especiais, elas se apresentam como perfeitamente ordinárias, de sorte que nada nos podem acrescentar, pois se situam no nível do jogo de linguagem *caracteristicamente humano*. Não é possível desfazer-se delas sem perder o chão que determina a segurança que nos permite usar a linguagem.

¹ Professor de Filosofia do DCHF/UEFS (Departamento de Ciências Humanas e Filosofia/Universidade Estadual de Feira de Santana). Membro do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Ensino, e História das Ciências (PPGEFHC – UFBA/UEFS) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (PPGF-UFBA).

E-mail: wtoliveira@uefs.br

Nada impede a formulação linguística dessas certezas, mas tudo pode se passar muito bem sem que elas sejam enunciadas. É por isso que, embora não seja o alvo direto das considerações de Wittgenstein sobre a certeza, a verdade é uma questão decisiva. As certezas fundamentais podem não ser formuladas proposicionalmente, mas admitem formulação, então passa a ser importante assegurar a sua verdade, do que se depreende a pergunta: “o que é a verdade, nesse caso?” E quer elas consistam ou não em proposições fora de questão, elas podem ser expressas por meio do uso de sentenças, o que torna disputável a sua verdade, ainda que disputá-la envolva pôr em questão o sentido da própria proposição.

2 A verdade e as certezas fundamentais

O caráter inquestionável da certeza não é um dado inerente aos juízos nos quais ela ganha expressão. A sua formulação assume a forma de juízos implicados pelo sentido das formas comuns de ação. A verdade desses juízos, portanto, não pode ser incerta sem um alto preço, pois abriria margem para tornar todos os juízos igualmente expostos à dúvida. E uma dúvida sobre tudo sequer é uma dúvida. (Wittgenstein, 1972, § 450)

É por isso que a questão da verdade, no *Da Certeza*, tem a peculiaridade de ser tematizada a partir da preocupação sobre se todos os nossos juízos estão abertos à questão do verdadeiro e do falso.² Se um valor de verdade for simplesmente um dado possível para todos eles, então devemos estar preparados para a possibilidade de uma

² Como o professor Diogo Gurgel me fez lembrar, a quem agradeço pelos comentários e pela revisão desse texto, sem os quais certamente teria muito mais incorreções, a distinção entre ‘juízo’ e ‘proposição’, especialmente no caso da verdade, é uma distinção gramaticalmente relevante. Em alguma medida, a relevância dessa distinção é efeito de Wittgenstein tratar a questão do significado como intrínseca à questão da verdade, com especial ênfase no uso que fazemos de expressões proposicionais.

atribuição de falsidade que provocaria um mergulho no caos. Uma vez que alguns de nossos juízos parecem fundamentais para o próprio sentido das coisas que dizemos e fazemos, abrir a possibilidade de se revelarem falsos implicaria admitir a possibilidade de jamais ter certeza do sentido do que dizemos e fazemos. (Cf. Winch, 1988, p. 270) A questão, nesse caso, é a seguinte: já que juízos são utilizados como princípios de juízos, eles podem ser verdadeiros ou falsos? (Cf. Wittgenstein, 1972, § 124)

Não me parece que a resposta a essa pergunta seja pacífica no *Da Certeza*, como também não parece pacífico se Wittgenstein admite que ela seja formulada nesses termos. As observações sobre a certeza estão repletas de observações que remetem ou que, quando menos, fazem pensar a distinção entre proposições da lógica e proposições da experiência (Wittgenstein, 1972, § 318): observações a respeito da necessidade de qualquer verificação dever supor algo inverificável; a distinção entre “proposições metodológicas e as proposições dentro de um método” (§ 318); “proposição a ser verificada pela experiência” e “regra de verificação” (§ 98); “imagem de mundo” e “hipótese” (§ 167). Em conjunto, essas observações reafirmam a ideia da dúvida como baseada “no que está fora de dúvida” (§ 519). É bastante natural, com efeito, perguntar-se acerca da natureza proposicional do que está fora de dúvida. Se proposições da experiência ou da lógica ou mesmo se proposições com a forma de proposições empíricas.

Sejam elas proposições da lógica ou da experiência, o uso delas exprime certezas fundamentais. Elas podem, assim, ser consideradas como a expressão de juízos cuja verdade está fora de questão ou simplesmente como juízos não conhecidos como verdadeiros. Não podendo ser justificados, eles não são nem verdadeiros, nem falsos. Também não podem ser postos em dúvida. O que quer dizer que exprimem um sistema de convicções em que se apoiam as ações e o pensamento em geral. (Gurgel, 2021, p. 189). Por outro lado, sempre que enunciados, parecem desfrutar de verdade incontestável. Com independência

disso, a consideração feita por Wittgenstein no § 83 do *Da Certeza*, pelo menos, à primeira vista, põe fim à pergunta sobre a natureza proposicional, ao estabelecer que se trata de proposições empíricas, mas não sem provocar uma outra questão: “A verdade de certas proposições empíricas pertence ao nosso sistema de referência.” E não é o caso apenas de saber como juízos da experiência podem ter um valor de verdade inquestionável, mas como esses juízos podem ser compreendidos como nem verdadeiros nem falsos, mas terem a sua verdade considerada à maneira de referência para a formulação de outros juízos, já que eles pertencem “ao nosso sistema de referência.”

Talvez considerar a distinção entre uma proposição tomada como uma sentença significativa e uma proposição tomada como o sentido da declaração de uma sentença significativa em um contexto particular. (Stoutland, 1998, p. 214) De acordo com essa distinção, aquilo que tem condição de verdade não é uma proposição entendida como uma sentença significativa simplesmente. Por exemplo, a proposição “eu estou aqui” (§ 348) não é tão-somente uma sequência sonora ou uma cadeia sintática, mas uma sentença significativa da língua portuguesa. (Cf. Stoutland, 1998, p. 214-5) Ela, porém, só passa a ter um valor de verdade quando usada num contexto particular, pois somente em um tal contexto faz sentido perguntar se ela cumpre a condição de ser verdadeira. Para Wittgenstein, a depender do contexto em que essa proposição é usada, ter um sentido determinado coincide com ser efetivamente verdadeira ou falsa. O uso da proposição se refere, nesse caso, ao sentido de uma declaração da sentença em contexto particular, não à sentença significativa “eu estou aqui”. Com isso, não pode ser a condição de verdade que torna a proposição uma sentença significativa, do contrário, “eu estou aqui” teria condição de verdade com independência do uso num contexto particular: “Um filósofo diz: ele compreende a sentença “Eu estou aqui”, quer dizer algo com ela, pensa algo, – mesmo quando não reflete em absoluto sobre como, e em que ocasião, essa sentença foi empregada. E se digo ‘A rosa é vermelha

também no escuro', então você vê deveras diante de si essa vermelhidão no escuro." (Wittgenstein, 2024, § 514).

Para Wittgenstein, ou, quando menos, é o que isso leva a crer, a noção de condições de verdade não deve desempenhar um papel fundamental na explicação do que constitui o sentido. Ela é empregada apenas para especificar o sentido de uma proposição, de forma a expressar o que seria verdadeiro *se e somente se* a proposição fosse verdadeira. (Cf. Soutland, 1998, p. 217) A condição de verdade, com efeito, é mais um elemento gramatical de determinação do sentido, mas que só pode prestar um papel em um determinado contexto. E é neste contexto que o uso de certas proposições não faria sentido porque não resta dúvida sobre a declaração da sentença significativa, ao passo que a negação da declaração teria inevitavelmente como consequência não ter compreendido o seu sentido. São declarações que funcionam assim, que Wittgenstein diz terem sido "eliminadas de circulação", "deslocadas para uma trilha inutilizada." (1972, § 210) E tudo leva a crer também que elas compreendem a instituição das condições de elaboração de outras declarações, como se uma vez admitidas pudessemos derivar tudo o mais.

A tentação é compreender que se trata de distinguir proposições às quais a verdade importa de proposições que sequer podem ser consideradas verdadeiras ou falsas. Necessárias, de um lado, e contingentes, de outro. Claro, a necessidade compreendida como um ponto cego a partir do qual os lances possíveis do jogo são determinados. Uma necessidade, é verdade, construída ao longo do tempo e depositada em proposições da experiência fora de circulação. Não se pode, no entanto, deixar de ressaltar que esse estranho conjunto dos possíveis se baseia numa espécie de consenso flutuante, pois aquilo que é considerado necessário muda ao longo do tempo. É exatamente o que Wittgenstein diz ao enfatizar que há coisas simplesmente eliminadas do comércio das palavras, de nossas trocas simbólicas. Essa ideia, porém, parece supor que as proposições empíricas formem um todo

homogêneo, como tal, distinto das proposições da lógica. Elas, no entanto, não constituem um todo homogêneo. (Wittgenstein, 1972, § 213)

A afirmação de que a verdade de proposições da experiência pertence ao sistema de referência está em clara tensão com a ideia de uma forma de julgar, identificada com as práticas, a condicionar o uso da linguagem, que delineia o que obrigatoriamente pensamos e o que é permitido pensar. Wittgenstein diz no § 204 do *Da Certeza* que “não é que certas proposições sejam imediatamente aparentes para nós como verdadeiras, isto é, um modo de ver de nossa parte, mas nossa ação, que está na base do jogo de linguagem.” Nesse caso, ele retoma a ideia “do modo de agir não fundamentado” do conjunto de observações em torno do § 110, que tem em comum com as observações que se seguem do § 192 a tematização do fim da justificação. Wittgenstein reafirma a prática como a base do jogo de linguagem, também como lugar de elaboração de padrões e de critérios, que ela própria manifesta. Essa ideia, no entanto, já está presente no § 44, quando da tematização do aprendizado como uma questão prática.

Pouco a pouco, Wittgenstein elabora aquilo que entenderá como 'sistema de referência', mas não um sistema de proposições inelutavelmente verdadeiras. Um *sistema de práticas* que se caracteriza pela vinculação entre as afirmações e a gramática do jogo de linguagem no qual essas mesmas afirmações são feitas. (§ 140) (Cf. Winch, 1988, p. 27) A consideração da verdade não perde, com isso, seu papel fundamental, o que parece tornar aquela tensão entre a ênfase na prática ou na verdade uma falsa tensão. No entanto, a pergunta a respeito da verdade acompanhada da exigência de razões que a justifique não pode ser respondida senão apontando para a prática: “'Não posso lhe dar nenhuma razão, mas se você aprender mais, também terá essa opinião'”. (§ 206) Wittgenstein vincula a condição de verdade de cada sentença na linguagem que é tratada como verdadeira ou falsa com a maneira como a sentença é usada. Se não é possível compreender uma sentença com independência de seu uso, pelas mesmas razões, não é

possível entender sua condição de verdade à revelia da prática. Em sendo assim, uma sentença é tratada como sendo verdadeira ou falsa somente na medida em que dispomos de um critério a partir do qual lhe atribuímos o predicado “é verdadeiro”, mas o que nos mostra as razões que sustentam uma tal predicação não é outra coisa senão a própria prática de uso da sentença. (Cf. Ellenbogen, 2003, p. 23-5)

As declarações, quaisquer que sejam, adquirem “seu sentido por meio de nossas demais ações.” (§ 229) Os conceitos de verdadeiro e falso não podem ser explicados senão por apelo à prática de chamar proposições de verdadeiras e falsas. (Wittgenstein, 2024, § 136) A vinculação entre a atribuição de um valor de verdade e a prática de construção de sentenças significa que verdade e falsidade não transcendem os limites dos jogos de linguagem. A condição de verdade de uma sentença deve então ser entendida em termos da forma de uso da sentença. Como consequência disso, uma sentença qualquer não poderia ter uma Condição de verdade que não pudéssemos reconhecer como obtida. (Ellenbogen, 2003, p. 25) Nesse sentido, a verdade não pode ser explicada sem referência aos padrões de aceitação compreendidos pelo acordo³ por meio do qual julgamos o valor de verdade de proposições.

De forma mais habitual, não disputamos o sentido das afirmações que fazemos, divergimos com mais frequência sobre a verdade delas. A divergência sobre a verdade deve supor que as afirmações em disputa tenham um sentido determinado. E o mínimo a ser satisfeito por qualquer discordância dessa natureza é que haja um acordo sobre o sentido das afirmações em disputa. Uma espécie de consenso a respeito do significado das palavras, da questão em debate, das razões aceitáveis e até mesmo do que estamos dispostos a considerar como

³ O professor Diogo Gurgel me chamou à atenção para a importância da distinção entre acordos que envolvem o arbítrio daqueles que não envolve. A esse respeito, é preciso ter em vista que se trata de uma espécie de acordo estabelecido pelas próprias práticas, o que quer dizer que não se trata de uma qualquer modalidade de consenso que possa ser determinado pelo arbítrio de indivíduos. Por isso, a ênfase de Wittgenstein é no caráter irrefletido da certeza.

determinante da verdade. É essa espécie de consenso geral que decide o que é correto e o que é incorreto, o que é verdadeiro e o que é falso. O que deve ser entendido à luz das *Investigações Filosóficas*: “– Correto e incorreto é o que as pessoas dizem; e as pessoas concordam na linguagem.” (Wittgenstein, 2024, §241).⁴

No contexto das *Investigações*, está claro que o fundamento alcançado a respeito de como seguir uma regra é uma ação, não uma intuição. Toda a ênfase de Wittgenstein recai sobre a forma de ação que manifesta “uma concordância” de *forma de vida*, “não de opiniões”. O que não fica claro é a natureza da relação entre um acordo de juízos e um consenso que se manifesta na forma de ação. (Winch, 1988, p. 270) E sem que isso esteja claro, não parece ser possível esclarecer como a não aplicação dos conceitos de verdadeiro e falso às ações poderia valer para juízos, por assim dizer, correlatos. Mas não uma qualquer extensão, uma que seja a consequência da prática em que consiste o uso dos juízos.

O uso de expressões linguísticas vincula-se intrinsecamente a outras modalidades de ação. E toda a ênfase aqui é em “outras”, o que quer dizer que o uso é também uma ação. O *Da Certeza* está repleto de situações que ilustram isso. A atitude de outras pessoas em relação às nossas declarações vincula-se a expectativas típicas do jogo de linguagem ao qual pertencem as declarações e, portanto, a ações. Ação e reação estão auto-implicadas, já que um *ato declarativo* é, antes de tudo, um ato. O mundo que nos cerca é congruente com o que os jogos de linguagem assumem como fundamentais. E isto está atado a formas de comportamento. Por essa razão, caso alguém refutasse uma dessas coisas fundamentais, estaríamos em condições de fazer conexões com

⁴ No MS 124, no trecho que deu origem a esse parágrafo das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein anotou: “Então você diz que o acordo dos humanos determina o que é verdadeiro e falso || certo e errado? - O verdadeiro e o falso só existem no pensamento, ou seja, na expressão dos pensamentos das pessoas ||; e a expressão dos pensamentos, a linguagem, é comum às pessoas. É uma forma de vida em que elas concordam (não uma opinião).” (p. 212-213)

incontáveis situações que tornam a sua afirmação certa e a objeção absurda. Mas se imaginássemos uma pessoa que fizesse essas conexões e nenhuma delas correspondesse à realidade, então estaríamos diante de uma pessoa que pensa, fala e age em contradição com o que nos cerca e tudo o que acreditamos. (§ 595) Aquilo que consideramos ser a realidade está de acordo com uma espécie de entendimento comum. (§ 555) Tal como o como o reconhecimento de que alguém está em condições de saber o que declara saber. Ao que parece, Wittgenstein tem em mente um entendimento que ganha corpo e se manifesta também em situações nas quais nenhuma expressão linguística é usada. O que não parece tão claro são as consequências disso em relação à consideração da verdade.

3 A verdade e a correspondência com os fatos

A tematização filosófica da verdade é acompanhada pela tentativa de supor haver algo que determine o sentido transcendendo os jogos de linguagem. É por isso que se depreende, como algo bastante natural, da distinção entre proposições da experiência e proposições da lógica, que aquelas podem ser verificadas. A questão, para Wittgenstein, deve ser “o que conta como verificação?” (§ 109-110) A verificação de uma proposição empírica não pode ser feita senão pela remissão à prática que preserva certezas fundamentais à margem de qualquer verificação. Com isso, a distinção entre a proposição a ser verificada e a regra de verificação está conectada à ideia de fim da fundamentação, como aquilo que consideramos como uma “verificação suficiente”. O fim da fundamentação como sendo um modo de agir é uma outra expressão para a ideia de que a prática de uso da linguagem, ela própria, justifica afirmações. Nesse sentido, a prática confere critérios segundo os quais se pode distinguir situações normais nas quais ocorre a verificação do valor de verdade de proposições daquelas nas quais a pergunta sobre a verdade tem sentido. No entanto, isso não parece

responder à questão acerca de como a verdade é verificada. E se é assim, é em virtude da exigência de que algo exterior à linguagem cumpra a função de atestá-la.

Aquilo que é “considerado uma verificação suficiente de uma afirmação, pertence à lógica.” (Wittgenstein, 1972, § 82) No entanto, proposições não se tornam mais certas depois de verificadas. Uma prova, nesse caso, teria o sabor da reiteração de que a mesma coisa voltou a acontecer, o que nos confere o direito de continuar a julgar e a agir da mesma forma. Uma verificação não torna uma proposição mais certa, pois a remete ao “fundamento empírico de nossas pressuposições”. (Wittgenstein, 1972, § 295-6) Se pudéssemos considerar proposições isoladamente, todas igualmente poderiam ter conteúdos dubitáveis. Além disso não ser permitido logicamente, aquilo que se mostra crível não são sentenças propriamente, mas o que é expresso pelo seu uso. Do mesmo modo, o que torna uma proposição verdadeira não é a eventual correspondência com fatos, cujo conhecimento podemos eventualmente não deter. As considerações sobre a correção de chamar uma afirmação de verdadeira é determinada pelo critério segundo o qual julgamos sua verdade. (Cf. Ellenbogen, 2023, p. 15-6)

Wittgenstein considera que a explicação do sentido de uma afirmação envolve a determinação das condições sob as quais a julgamos corretamente como verdadeiras, mas essas condições são tais que estamos aptos apenas a mostrar a prática que torna o juízo correto. Não há o que se possa chamar de método de validação da correção. A conexão entre a prática de elaboração de juízos e a verdade compreende, no essencial, a ideia de que a atribuição de verdade não excede os limites do jogo de linguagem. Por isso, a verdade de afirmações põe em jogo a compreensão delas, o que quer dizer que “se eu fizer certas afirmações falsas, torna-se incerto se eu as entendo.” (Wittgenstein, 1972, § 81) “Que eu sou homem, diz Wittgenstein, e não mulher, pode ser verificado, mas se eu dissesse, sou uma mulher, e quisesse explicar o erro dizendo que não tinha verificado a afirmação, a explicação não seria

aceita.” (1972, § 79) Esta afirmação é, nesse caso, uma proposição da experiência, não uma proposição gramatical. No entanto, a sua falsidade teria como consequência não a simples verdade de uma afirmação isolada, mas a sua incompreensão.⁵

Ao deter a consideração da verdade no interior dos jogos de linguagem, Wittgenstein abre caminho para pensar a “concordância com os fatos” como congruência com o que é considerado evidência no jogo de linguagem. (Wittgenstein, 1972, § 203) A questão é se tudo ser favorável a uma hipótese coincide com a sua concordância com os fatos. Ora, se há uma tal coincidência, então a concordância significa que “o que é evidência nesses jogos de linguagem fala a favor de nossa proposição”. Com isso, Wittgenstein não recusa que uma proposição verdadeira seja compreendida como uma proposição que concorda com a realidade. O que ele não admite é “concordar com os fatos” denote uma relação tal entre proposições e fatos, que uma proposição verdadeira tenha alguma característica especial que a torne verdadeira. (Stoutland, 1998, p. 211) Se a proposição não tem algo na realidade que a torna verdadeira, é necessário então estabelecer o que torna uma proposição verdadeira. Além do mais, é preciso determinar o papel da decisão a favor e contra uma proposição e, no final das contas, o que conta como razão que apoia uma tal decisão. (Wittgenstein, 1972, § 199-200)

É importante não perder de vista que, para Wittgenstein, um dos aspectos mais importantes da distinção entre verdadeiro e falso é o quanto as razões da decisão só podem ser discernidas dentro do contexto do jogo de linguagem específico, no qual surge a sua necessidade. (Cf. Wittgenstein, 1972, § 553) A limitação do discernimento de razões para uma tal decisão está intimamente relacionada com a possibilidade de distinguir o verdadeiro do falso ser garantida apenas à medida que aqueles que jogam o jogo de linguagem manifestem um entendimento comum. (Cf. Winch, 1988, p. 272) Quer dizer, nada determina as condições sob as quais estamos corretos em assinalar a verdade de uma

afirmação, além de uma norma de linguagem, que nos permite compreender as razões suficientes para considerá-la como verdadeira.

A verdade não é, nem pode ser, um atributo independente do uso de uma declaração. Não é, pelas mesmas razões, o produto da relação entre um pensamento ou uma sentença e um estado de coisas independente da linguagem, como um fato exterior à sua lógica. É trivial, mas ser verdadeiro ou falso não se aplica a fatos, mas apenas ao *que é dito*. Além disso, a expressão “o que” em “o que é dito” não nomeia um objeto. (Ellenbogen, 2023, p. 12) Há condições sob as quais se pode determinar a correção de uma afirmação, mas elas dizem respeito a uma espécie de consenso normativo acerca do que conta como razões adequadas das declarações e ações e o que não é digno de consideração.

Pensemos, por exemplo, na sentença “Há muito café na mesa”. Como se pode ver, trata-se de uma combinação de palavras da língua portuguesa, à qual se pode submeter ao cálculo de funções de verdade, inferindo assim o valor de verdade de outras proposições a partir do valor de verdade dela. Entretanto, por outro lado, simplesmente ela não tem condições de verdade fora de um uso efetivamente determinado. O seu sentido sequer pode ser captado, tampouco há elementos suficientes para decidir sobre a sua verdade, pois ela pode muito bem ser empregada por um falante em contextos os mais variados, havendo uma respectiva variação de sentido. Num contexto o sentido dessa proposição pode ser, por exemplo, que há muitas xícaras de café na mesa; em outro, que muito café foi derramado; em outro contexto, que há um grande saco de grãos de café na mesa, e assim por diante. (Stoutland, 1998, p. 216)

Uma proposição hipotética cuja afirmação nada encontra em sentido contrário pode ser encarada como verdadeira com certeza. Mas se nos perguntamos se ela, com certeza, está de acordo com a realidade, o que se passa? Para Wittgenstein, andamos em círculos. (1972, § 191) O acordo com a realidade, de alguma forma, já está envolvido na lógica da afirmação. Isso quer dizer que as razões que tornam uma proposição

verdadeira atendem a determinações de natureza gramatical. Assim, por exemplo, seria incompreensível que, em condições perceptivas normais, diante de uma rosa vermelha, alguém dissesse que se trata de uma rosa branca. Que se trate de vermelho e não branco, é uma questão gramatical, de sorte que a divergência sobre a cor de uma rosa, nessas condições, não é de forma que seja possível simplesmente ser resolvida pelo confronto com um pedaço da realidade que torna a afirmação verdadeira.

A atribuição de verdade - quando menos, nesse caso -, desempenha um papel reduntante em relação à própria afirmação. A tentação de insistir na questão da verdade envolve o perigo de procurar algo que transcenda a linguagem. E se, para Wittgenstein, andamos em círculos, é porque, sendo impossível situar-se fora da linguagem, damos voltas e voltas dentro dela. (Cf. Winch, 1988, p. 272-3) Como o significado é o uso, a aplicação dos conceitos verdadeiro e falso pode ser compreendida somente tendo em vista o uso.

4 Considerações finais

Nada, além da prática de uma comunidade linguística, tem força de determinação do significado das palavras, pois ela estabelece as formas corretas de usá-las. Nada é capaz de determinar as circunstâncias em que é razoável julgar uma sentença como verdadeira, além do acordo que define a razoabilidade dos juízos. Assim, muito mais do que não podermos fazer uso de uma proposição antes de termos condições de elaborar uma prova de sua verdade, não podemos entender o uso de uma sequência simbólica qualquer até que tenha sido estabelecida, na prática, uma regra para seu uso. (Shanker, 1987)

A ilusão, é importante dizer, não consiste em imaginar que haja fatos com independência de determinações normativas, até porque há⁵. Ela consiste, ao invés disso, em supor que haja determinações transcendentais à lógica do entendimento comum, o que torna necessária a suposição de existência de uma realidade inteiramente independente da malha conceitual da imagem de mundo performada pelas práticas envolvidas no uso da linguagem. A dificuldade é compreender qual critério seria satisfatório para determinar que um enunciado ou um conjunto de enunciados (uma hipótese científica, por exemplo) corresponde aos fatos, uma vez que há fatos que podem ser admitidos ou não e a admissão é feita à luz de critérios lógicos. Como os critérios são de natureza lógica, há naturalmente uma remissão à própria linguagem, então o padrão segundo o qual decidimos se um enunciado corresponde ou não aos fatos é ele próprio definido linguisticamente por nossas práticas.

Por exemplo, diante do simples enunciado “o gato estava sobre a cadeira”, não é possível decidir sobre sua verdade sem antes ter determinado o significado de “gato”. A principal vantagem da verdade por correspondência, reputada por seus defensores, consiste exatamente em supor haver algo não abarcado pelas teias da linguagem. Posta contra esse simples exemplo, ela se mostra baseada na ilusão de ser possível a referência à realidade, qualquer que seja ela, sem amparo conceitual. A independência da linguagem significaria uma espécie de

⁵ Como muito bem notado pelo professor Diogo Gurgel, ao comentar este texto, a ideia de fato extralinguístico faz parecer que haja uma determinação exterior à gramática. Creio ser importante preservar essa aparência, a qual, na verdade, é efeito de uma tensão conceitual típica das observações de Wittgenstein sobre a certeza. A afirmação de que há fatos é importante pra evitar a ideia de uma autonomia absoluta da gramática. A autonomia só pode ser relativa, pois é construída em interação com a experiência. É verdade, há uma circularidade nisso tudo, pois aquilo que consideramos fatos empíricos já, por assim dizer, algo *moldado* gramaticalmente. Mas, ao que me parece, somente uma autonomia relativa pode preservar a possibilidade da ocorrência de fatos que contrariam a normatividade gramatical, o que satisfaz ideia, fundamental para Wittgenstein, de possibilidade de mudança normativa.

fonte autônoma de objetividade. É como se houvesse fenômenos naturais, postos em circulação, e apenas capturados pela inteligência humana, que os submete a uma taxionomia; como se a linguagem não fosse, ela própria, um fenômeno localizado no tempo e no espaço. Na contramão disso não está a perspectiva segundo a qual a linguagem constitui a realidade à qual se refere, mas a ideia de que é estranhamente absurdo supor haver algo sobre o qual nada se pode dizer e, mais do que isso, que seja independente de qualquer expressão simbólica. A bem da verdade, há uma inequívoca contradição entre a afirmação de existência e a declaração de que não se trata de um fenômeno que a linguagem pode dar conta. Afinal, aquela afirmação existe, ela própria, na linguagem.

Referências

- BAKER, Gordon Park. Defeasibility and Meaning. In: HACKER, Peter Michael Stephan; RAZ, Joseph (eds.). *Law, Morality, and Society: Essays in Honour of H. L.A. Hart*. Oxford: Clarendon Press, 1977. p. 26-57.
- ELLENBOGEN, Sara. *Wittgenstein's Account of Truth*. Nova Iorque: State University of New York Press, 2003.
- GURGEL, Diogo de França. Wittgenstein e a expressão de convicções. *Dissertatio*, 53, Pelotas, 2021, p. 187-205.
- MALCOM, Norman. *Nothing is Hidden*. Oxford: Blackwell 1986.
- SHANKER, Stuart. *Wittgenstein and the Turning Point in Philosophy of Mathematics*. Albany: State University of New York Press, 1987.
- SOUTLAND, Frederick. Wittgenstein: On Certainty and Truth. *Philosophical Investigations*, v. 21, Jul, 1998, p. 203-221.
- WINCH, Peter. True or false? *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. 31, 1988, 265-276.
- WILLIAMS, Michael. "Wittgenstein, truth and certainty". In: Kölbel, M.; Weiss, B. (eds.) *Wittgenstein's Lasting Significance*. Nova Iorque: Routledge, 2004, p. 249-284.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Tradução: João José R. L. de Almeida. São Paulo: Edunicamp, 2022. Edição bilíngue alemão/português.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*. New York: Harper & Row, 1972.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

A história da leitura da obra de Wittgenstein no Brasil compreende um rico e diverso conjunto de perspectivas exegeticas. É natural, então, que o GT Wittgenstein da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) seja um espaço capaz de abrigar e representar a pluralidade epistemológica que caracteriza o trabalho sobre o pensamento de Wittgenstein no país.

Os textos reunidos neste volume constituem uma amostra pequena, mas significativa, da diversidade das explorações da obra de Wittgenstein, que envolvem desde leituras detidas na disciplina do comentário filosófico até desenvolvimentos no sentido de fazer o pensamento wittgensteiniano enfrentar questões não formuladas diretamente no corpus de sua própria obra. Além disso, a reunião desses textos realiza, em boa medida, a vocação natural do GT Wittgenstein de abrigar uma tal diversidade.

