



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

MARCELO FERREIRA RIBAS

**A OBJETIVIDADE DOS JUÍZOS ÉTICOS A PARTIR DE  
WITTGENSTEIN**

---

LONDRINA  
2020

**MARCELO FERREIRA RIBAS**

**A OBJETIVIDADE DOS JUÍZOS ÉTICOS A PARTIR DE  
WITTGENSTEIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Profa. Dra. Mirian Donat

**LONDRINA  
2020**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

R482a Ribas, Marcelo Ferreira.  
A objetividade dos juízos éticos a partir de Wittgenstein / Marcelo Ferreira Ribas. - Londrina, 2020.  
106 f.

Orientador: Mirian Donat.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2020.  
Inclui bibliografia.

1. Wittgenstein - Tese. 2. Ética - Tese. 3. Linguagem - Tese. 4. Objetividade - Tese. I. Donat, Mirian. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

MARCELO FERREIRA RIBAS

**A OBJETIVIDADE DOS JUÍZOS ÉTICOS A PARTIR DE  
WITTGENSTEIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientadora: Profa. Dra. Mirian Donat - UEL

---

Prof. Dr. Alison Vander Mandeli - UENP

---

Prof. Dr. Léo Peruzzo Junior - PUCPR

**LONDRINA  
2020**

## AGRADECIMENTOS

Longe de ser uma atividade solitária, a escrita de uma dissertação envolve a participação, direta ou indireta, de diversas pessoas, sem as quais, não seria possível produzir um trabalho dessa envergadura; por essa razão, desejo expressar a todas elas a minha gratidão.

Gratidão a Deus pela inspiração, pela capacitação e pela força que me concedeu para seguir adiante quando os percalços da vida se fizeram presente.

Gratidão especialmente à minha orientadora, a Professora Doutora Mirian Donat que, ao me aceitar como seu orientando, acreditou na minha proposta e na minha capacidade de levá-la a cabo. Sou-lhe grato por me acompanhar durante todo o processo de amadurecimento das ideias, sempre com muita solicitude e cuidado, pois, sem dúvida, sua orientação foi fundamental para o desenvolvimento deste trabalho. Agradeço-lhe por compartilhar comigo o conhecimento e a experiência de quem já trilhou por esse mesmo caminho e que, por isso, pode colocar-se ao lado de quem está começando a percorrê-lo. Sou-lhe agradecido também pelo seu amor ao magistério e à pesquisa, tantas vezes manifesto nas aulas e nos encontros do grupo de pesquisa, o que alimentou em mim um amor sempre crescente pela filosofia e despertou o interesse em também oferecer minha contribuição da melhor forma possível, dentro das possibilidades, por meio de uma reflexão filosófica séria e comprometida.

Gratidão ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, seu corpo docente e de técnicos-administrativos, que contribui sobremaneira com a minha formação e com o desenvolvimento de minhas potencialidades.

Gratidão à banca de qualificação e de defesa, Prof. Dr. Eder Soares Santos (qualificação), Prof. Dr. Alison Vander Mandelli (qualificação e defesa) e Prof. Dr. Léo Peruzzo Junior (defesa) pelas observações sempre pertinentes que propiciaram o aprofundamento da investigação e uma significativa melhoria do texto.

Gratidão à Universidade Tecnológica Federal do Paraná – Câmpus Londrina pela política institucional de incentivo à qualificação de servidores que me permitiu dispor de tempo e de condições para dedicar-me aos estudos e participar de eventos.

Por fim, gratidão a todas as pessoas que passaram e que permaneceram em minha vida, pois o apoio e o amor que nelas encontrei deram-me a energia de que precisava para iniciar e concluir esse importante ciclo. Ao longo de todo esse tempo, delas recebi acolhimento, palavras amigas, conversas descontraídas, paciência, carinho e atenção, entre tantos outros gestos de estima e afeto, por vezes anônimos, que foram significativos para a minha existência e, particularmente, para o êxito desta empreitada. Assim, nada mais justo que recebam aqui minha

homenagem. Gratidão especialmente ao Paulo César Vascope, à Rosa Leopoldo Vascope, à Lucélia Ferreira Ribas, ao Gabriel Augusto Corsi, aos familiares, amigos, colegas de mestrado e de trabalho, por todo o bem que me fizeram.

*Não se pode levar os homens ao bem: apenas se lhes pode indicar o caminho para qualquer lugar.*

*(WITTGENSTEIN, 2000, p. 15)*

RIBAS, Marcelo Ferreira. *A objetividade dos juízos éticos a partir de Wittgenstein*. 2020. 106 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2020.

## RESUMO

Os juízos éticos, informados pelos valores morais, orientam as ações dos sujeitos porque são objetivos, configurando instâncias que independem de deliberações subjetivas. No entanto, o estatuto de objetividade da linguagem moral é controverso e, por essa razão, o trabalho procura esclarecê-lo a partir do aparelho conceitual de Wittgenstein, o que acaba por evidenciar uma concepção de objetividade própria desse discurso, baseada em certezas morais objetivas. Isto posto, abre-se para a compreensão do funcionamento dos juízos éticos objetivos nos jogos de linguagem morais, ressaltando-se as regras gramaticais que condicionam a produção de significados no interior de uma forma de vida. Nesse contexto desenvolvem-se concepções éticas que, por vezes, conflitam entre si; todavia, as diferenças podem ser superadas em vista do consenso que pode ser obtido por meio da persuasão. Por todo o exposto, e na esteira do pensamento filosófico wittgensteiniano, a dinâmica da pesquisa salienta que a experiência ética se organiza na linguagem e que, por meio dela, pode ser compreendida como uma dimensão importante de constituição de sentido para a existência humana.

**Palavras-chave:** Objetividade. Juízos Éticos. Jogos de linguagem morais. Persuasão.



RIBAS, Marcelo Ferreira. *The objectivity of ethical judgments from Wittgenstein*. 2020. 106 p. Dissertation (Master's degree in Philosophy) – State University of Londrina, Londrina, 2020.

### **ABSTRACT**

Ethical judgments, informed by moral values, guide the subject's actions because they are objective, configuring instances that are independent of subjective deliberations. However, the status of objectivity of moral language is controversial and, for this reason, the work aims to clarify it from the conceptual apparatus of Wittgenstein, which ends up showing a conception of objectivity specific to this discourse, based on objective moral certainties. Thereby it opens up to understanding of how the objective ethical judgments work in moral language games, emphasizing the grammatical rules that condition the production of meanings within a form of life. In this context, ethical conceptions develop, which sometimes conflict with each other; however, the differences can be overcome in view of the consensus that can be obtained through persuasion. For all the above, and in the wake of Wittgensteinian philosophical thought, the dynamics of research emphasizes that ethical experience is organized in language and that, through it, it can be understood as an important dimension of constituting meaning for human existence.

**Keywords:** Objectivity. Ethical Judgments. Moral language games. Persuasion.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>1 A OBJETIVIDADE DOS JUÍZOS ÉTICOS .....</b>	<b>12</b>
1.1 Considerações gerais sobre ética e juízos éticos .....	12
1.2 Wittgenstein e a reflexão ética .....	17
1.3 Um problema ético: a objetividade da linguagem moral .....	27
1.4 A controvérsia com o ceticismo moral .....	30
1.5 Wittgenstein e o ceticismo: as certezas objetivas .....	34
1.6 Do ceticismo radical ao ceticismo moral: as certezas morais objetivas .....	38
1.7 Certezas morais objetivas e objetividade dos juízos éticos .....	41
1.8 Por uma ética não-substantiva .....	42
<b>2 OS JOGOS DE LINGUAGEM MORAIS .....</b>	<b>45</b>
2.1 O antiessencialismo do segundo Wittgenstein .....	46
2.2 Os jogos de linguagem .....	48
2.3 A gramática dos jogos de linguagem .....	51
2.4 Regras e proposições gramaticais .....	53
2.5 Seguir regras .....	56
2.6 Jogos de linguagem morais .....	58
2.7 As regras gramaticais dos jogos de linguagem morais .....	60
2.7.1 A voluntariedade da ação .....	61
2.7.2 Razões para agir e intenção .....	63
2.7.3 A atitude com relação à alma .....	66
2.8 Forma de vida .....	69
<b>3 PERSUASÃO E ÉTICA .....</b>	<b>73</b>
3.1 A caracterização dos conflitos éticos .....	73
3.2 O conceito de persuasão .....	77
3.3 Persuasão e ética .....	83
3.4 Visão panorâmica, persuasão e linguagem moral .....	92
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>100</b>

<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>103</b>
---	------------

## INTRODUÇÃO

No cotidiano, observa-se que os sujeitos tendem a avaliar as suas ações, bem como pauta-las, a partir de ponderações de caráter moral, isto é, segundo juízos que remetem à instância dos valores morais que, por sua vez, interpelam os sujeitos a fim de orientar seus comportamentos. Há muitos juízos desse tipo que informam às pessoas como elas devem proceder e que, tomados coletivamente, constituem a moral vigente, reguladora das condutas no seio das relações humanas. Esse dado interessa à filosofia que, há tempos, propõe teorias a respeito dessas práticas com o intuito de fazer da moral um aspecto inteligível da existência.

Entre as diversas linhas de investigação ética, os esforços despendidos concentram-se também na análise do discurso moral, a fim de esclarecer o que faz com que os juízos éticos sejam compreendidos, debatidos e aceitos a ponto de incidirem concretamente na vida das pessoas, fazendo-as comportarem-se segundo os valores que prescrevem. Pertinente à reflexão filosófica, o problema que se levanta encerra a questão da objetividade dos juízos éticos, ou seja, da possibilidade de se pensar em uma linguagem moral objetiva no sentido de que independem dos gostos e das preferências do sujeito. Face aos juízos dessa ordem, o que se evidencia é que não se está tratando de simples deliberações subjetivas, como se fossem frutos de sentimentos, preferências e inclinações individuais porque, se assim fosse, o discurso moral se dissolveria em meio à arbitrariedade de opiniões, o que dificultaria a produção de consensos e enfraqueceria a sua influência no agir das pessoas, o que não se verifica ser o caso. É por isso que a objetividade dos juízos éticos merece ser esclarecida, já que sobre ela estão assentadas não apenas a linguagem como, também, as práticas morais, o que reforça o interesse em tal investigação.

Em vista disso, identificam-se em Ludwig Wittgenstein, sobretudo nos escritos da fase posterior de seu pensamento – o chamado segundo Wittgenstein – os instrumentos necessários para abordar a questão da objetividade dos juízos éticos. Diferentemente da tradição filosófica em geral, o filósofo não formula uma teoria ética, o que é coerente com a concepção geral de filosofia que nutria, mas, no entanto, abre caminho para o esclarecimento de questões a partir da própria linguagem porque é nela que se organizam as experiências dos sujeitos, inclusive éticas, de modo particular, nos jogos de linguagem morais.

Nesse sentido, o presente trabalho tem por escopo esclarecer o que se compreende por objetividade dos juízos éticos, com reflexos importantes para o debate moral, respaldando a discussão nos conceitos apresentados pela filosofia tardia de Wittgenstein. Ainda que, nesse período, o filósofo não se tenha dedicado explicitamente ao tratamento do tema, no entanto,

entende-se que a filosofia da linguagem por ele legada, aliada ao grande apreço pessoal que tinha pela ética, fornecem significativa contribuição para lançar luz ao problema proposto por meio de uma abordagem diferenciada que leva à compreensão dessa dimensão como intrinsecamente ligada às atividades linguísticas dos sujeitos.

No primeiro capítulo, discute-se a maneira com a qual se pode conceber os juízos éticos como sendo objetivos. Discorre-se sobre a questão da objetividade, que é o cerne desse problema, remontando a crítica do filósofo ao ceticismo radical para, em seguida, apontar para uma compreensão distinta de objetividade, baseada nas certezas morais que estão na base dos juízos éticos e que se identificam com a experiência de valores absolutos.

Uma vez esclarecido o sentido da objetividade dos juízos éticos, o segundo capítulo detém-se em explicitar o funcionamento da própria linguagem moral. Se é na linguagem que se organizam as experiências éticas, então, procura-se delinear a forma com a qual a linguagem desempenha o papel de tornar manifesta a ética no fluxo da vida. Para tanto, preliminarmente, apresenta-se o conceito de jogos de linguagem de Wittgenstein para informar o modo de funcionamento da linguagem em geral a partir das práticas linguísticas dos seus usuários para, em seguida, indicar o modo específico de funcionamento dos jogos de linguagem morais, esclarecendo as regras gramaticais que regulam os lances dos participantes desses jogos e condicionam a compreensão de significados e o estabelecimento desse tipo de comunicação.

No entanto, não se ignora que, nesse ínterim, possa haver divergências sobre o que se concebe como sendo ético e, por essa razão, o terceiro capítulo trata da persuasão como meio de superação dos conflitos que decorrem do contato entre as diferentes compreensões éticas existentes no mundo. Como os juízos éticos são objetivos, a discussão sobre eles pode gerar consensos que incidem nas práticas dos sujeitos. Assim, as diferentes visões éticas interagem umas com as outras e, nesse contato, podem sofrer alterações. No entanto, isso não ocorre por imposição, mas por uma forma de convencimento – a persuasão – que permite a compreensão de outros pontos de vista e que, inclusive, propicia ao sujeito convencer-se de que deve agir de uma determinada maneira.

Todo o esforço aqui empreendido visa, em síntese, mostrar que a objetividade da linguagem moral repousa na própria linguagem ordinária que, ao se imiscuir aos diversos elementos extralinguísticos que toma parte das atividades humanas, constitui sentido para as experiências particulares dos sujeitos e, em última análise, para as suas próprias existências.

## 1 A OBJETIVIDADE DOS JUÍZOS ÉTICOS

### 1.1 Considerações gerais sobre ética e juízos éticos

Nas mais variadas situações em que o ser humano se encontra, ele é instado a refletir sobre o seu próprio comportamento, o que torna a ação um objeto interessante a ser investigado. Ao se debruçar sobre a conduta, o sujeito perquire as motivações, sopesa as possibilidades e pondera as conseqüências de seu agir com o intuito de elaborar uma decisão quanto ao que fazer. A fim de orientar as suas ações, ao julgar, ele assim procede por vislumbrar o impacto de suas práticas na vida e no meio em que vive, a ponto de definir as posições que o sujeito assume face aos acontecimentos do mundo.

A ação interessa imediatamente ao agente que a pratica, porém, não apenas a ele porque há aspectos que extrapolam os limites da subjetividade e que interessam também a outros sujeitos. Isso significa que uma investigação sobre a ação não pode tomar fatores subjetivos – preferências, escolhas ou crenças pessoais do indivíduo – como os únicos elementos determinantes para a sua compreensão. Ao contrário, a abordagem deve alargar o horizonte de pesquisa para envolver também fatores objetivos, concernentes ao espaço das relações intersubjetivas como, por exemplo, os costumes, as tradições, as regras, a educação e a cultura. Há uma série de elementos externos ao sujeito, que independem dele, que o precedem e que influenciam a tomada de decisões porque, tomados em conjunto, constituem o contexto em que se insere a ação humana.

Não é à toa que, no seio das relações humanas, sejam nas de âmbito privado (que envolvem particulares, o núcleo familiar, as amizades, os relacionamentos amorosos, entre outros), sejam nas de âmbito público (afetas à comunidade, a sociedade em geral e a política), a discussão sobre a ação é uma pauta importante por envolver fatores subjetivos e objetivos, vale dizer, os interesses individuais e coletivos. Mesmo quando, aparentemente, colocam em evidência os fatores subjetivos, na realidade, as ações dos sujeitos reverberam também fatores objetivos e, ainda, repercutem e interferem concretamente nas práticas de outros sujeitos. Isso posto, tem-se que uma ação é melhor avaliada ao se considerar o binômio subjetividade (os fatores subjetivos, relativos ao agente) e intersubjetividade (os fatores objetivos, relativos à coletividade) porque, dessa forma, o sujeito tem reunidas, diante de si, as condições necessárias para emitir um juízo bem informado quanto ao que fazer, pois dispõe das variantes que incidem no caso concreto.

No entanto, é graças aos fatores objetivos, elementos que são externos ao sujeito e que independem dele, é que a ação pode ser objeto de discussão e pode ser refletida. Ao se realizar no mundo, a ação apresenta aspectos que transcendem a esfera da subjetividade e que envolvem interesses de outros sujeitos, o que explica a formação de certos consensos quanto à melhor forma de agir. O contato entre as pessoas possibilita trocas mútuas de experiências que influenciam os pontos de vista, os pensamentos e as ações dos indivíduos e que podem reforçar os papéis assumidos diante das vicissitudes da vida. É assim que procede, por exemplo, o indivíduo que quer aprender a executar um instrumento musical: ele considera os meios para a realização de seu intento e empenha-se para concretizá-lo, porém, mesmo sendo autodidata, não pode ignorar as demais pessoas que podem apontar-lhe o que deve ser aperfeiçoado e atestar a sua capacidade musical. Mesmo sendo leigas, as pessoas detêm uma ideia do que é uma boa execução musical e, quando a ouvem, sabem reconhecê-la. Assim, um instrumentista não pode ser bom somente para si mesmo: uma vez que sua ação está dada no mundo, sob ela incide os juízos dos demais sujeitos que, com ele, estão inseridos nesse contexto.

Há ações, porém, cujo análise é mais problemática e que demanda maior esforço investigativo para o seu esclarecimento. Tal é o caso das condutas nas quais incidem juízos respaldados em valores morais, que apelam fortemente aos sujeitos a fim de convencê-los a comportarem-se de uma determinada maneira. As ações morais são orientadas por juízos éticos, isto é, por enunciados que lhes atribuem valor moral; por causa deles é que algumas são moralmente aprovadas, enquanto outras são rejeitadas.

Ao se refletir sobre uma ação sob a ótica dos juízos éticos, esse momento faz emergir a ética, no fluxo da vida, como uma discussão necessária e sempre relevante para a existência humana porque traz consigo uma série de implicações concretas para o modo com o qual o sujeito vive e organiza suas experiências de ser e estar no mundo. Não é à toa que a ação moral e seus desdobramentos deram azo a um grande debate filosófico que procurou discutir esse modo de agir característico, ora para fundamentá-lo, ora para demonstrar a carência de fundamentos, mas também, simplesmente, para esclarecer essa vivência. Inevitavelmente, as ações morais inserem o sujeito no debate ético que corresponde, grosso modo, à problematização do agir que é orientado por juízos que lhe atribuem algum valor moral.

O presente trabalho insere-se nessa tradição de reflexão ética, porém, com o intuito de esclarecer, precisamente, a objetividade dos juízos éticos que incidem sobre a ação e que lhe conferem valor. Constatando que as pessoas tendem a pautar seu comportamento de acordo com julgamentos morais, busca-se compreender tal experiência sem que se caia no subjetivismo. Dessa forma, a reflexão discute a possibilidade de juízos dessa ordem orientarem

as ações e produzirem consensos quando concepções éticas distintas entram em conflito. Para tanto, a investigação não é psicológica, isto é, não está calcada na atividade mental do sujeito de julgar a partir de suas preferências ou inclinações pessoais, nem ontológica, em vista da elaboração de um discurso sobre a natureza moral do sujeito e dos valores como existentes por si mesmos. Na esteira de Wittgenstein, a investigação é linguística por se entender que é na linguagem, e a partir dela, que se encontram os pressupostos pré-linguísticos que viabilizam o debate moral.

Porém, antes de adentrar nas questões pertinentes ao tema, é preciso discorrer acerca dos termos *ética* e *moral* para justificar o emprego concomitante que se faz dessas palavras no texto. Em *Lições sobre Ética*, Ernst Tugendhat discorre extensamente sobre a etimologia e a evolução dos termos para concluir que o recurso às fontes históricas não propicia o esclarecimento adequado de seus significados (cf. TUGENHADT, 2012, p. 33), uma vez que sempre houve confusão em seus empregos, tendo sido, muitas vezes, tomados como equivalentes. Em vista disso, o autor recorre ao uso linguístico dos juízos concebidos como sendo morais para destacar, como característica deles, o sentido valorativo das expressões e, assim, identificar a moral em referência às regras de conduta orientadas pelos valores. Por sua vez, reserva à ética a denotação de “reflexão filosófica sobre a ‘moral’” (TUGENHADT, 2012, p. 39), tratando-a como a esfera de discussão acerca dos juízos e ações morais, inclusive com a proposição de teorias que visam dar conta desse aspecto da realidade.

O sentido de ética de Tugendhat, no entanto, é tradicional na filosofia, tendo sido assumido, inclusive, por George Edward Moore em *Princípios Éticos*, ao concebê-la como sendo a “investigação geral sobre aquilo que é bom” (MOORE, 1985, p. 4). A definição de Moore é importante porque é retomada como ponto de partida para a reflexão que Wittgenstein desenvolve na *Conferência sobre Ética* (WITTGENSTEIN, 1995, p. 208), ocasião em que ele amplia o horizonte conceitual do tema ético a fim de abarcar diversos nuances possíveis do fenômeno. O filósofo não é partidário da concepção tradicional de ética como reflexão teórica sobre a moral porque, para ele, a ética não comporta teoria, tal como o faz a ciência. Na verdade, ele a entende como a tendência do espírito humano de conferir um sentido último à vida (cf. WITTGENSTEIN, 1995, p. 221), que se liga aos valores absolutos e que é central para a existência do sujeito. Por essa razão, não faz sentido dissociar ética e moral, como se cada qual tivesse um significado próprio: ambos se referem a um mesmo universo, a saber, o das experiências que envolvem valores, ações e reflexão. Isto posto, com Wittgenstein, justifica-se plenamente o uso intercambiável de ambos os termos.



Deve-se acrescentar que a crítica de Wittgenstein à teorização da ética dirige-se à inclinação dos filósofos que, geralmente, recorrem à sistematização dos enunciados dessa natureza, a qual é uma tentativa destinada a falhar porque as proposições servem apenas para descrever fatos, não podendo conter valores absolutos. Não sendo o caso de elaborar teorias éticas, tem-se em Wittgenstein as ferramentas necessárias para se esclarecer o domínio da moralidade a partir da linguagem, mais precisamente, a objetividade aos juízos éticos. A experiência ética deve ser entendida como parte da vida (a partir da linguagem ordinária) e não fora dela (como a formulação de teorias éticas).

A ética (ou moral, conforme justificado acima) revela-se uma peça fundamental no quebra-cabeça que constitui a vida, pois por meio dela o homem empreende a busca pela compreensão e pelo estabelecimento de sentido para as suas práticas e para a sua existência no mundo. E ele o faz por meio de juízos que empregam termos dotados de carga moral, a exemplo do bom e do mau, do certo e do errado, do justo e do injusto, que funcionam como parâmetros de atribuição de valor às ações. Tais termos são expressões dos valores morais que consistem em concepções e crenças que gozam de prestígio entre as pessoas porque remetem a um ideal de ação. É a partir dos valores morais que o sujeito baliza e julga atos particulares e, ainda, conforma o seu comportamento a esse tipo de julgamento.

No entanto, esse processo inaugurador da ética em meio às experiências dos sujeitos nem sempre ocorre sem algum grau de conflito porque inúmeros fatores incidem no tratamento de questões desse tipo, que podem ser meramente factuais como também filosóficas, especialmente no que tange à diversidade de perspectivas éticas que, não raras vezes, são divergentes. Além disso, deve-se ter em conta que mesmo que a ação seja motivada por uma determinada orientação, qualquer decisão é sempre passível de ser questionada sob um ou outro aspecto que pode não ter sido devidamente contemplado, mesmo no interior da respectiva abordagem adotada. Diferentes opiniões podem ser consideradas, mas cumpre sempre ao sujeito formar convicções e sobre elas se pautar, assumindo a responsabilidade pelos atos que pratica.

Dessa forma, o pensamento sobre a ação humana abre uma série de questões que fomentam a discussão filosófica que visa dar conta do aspecto moral da vida. Afinal, há que se compreender que um juízo que expresse a bondade ou a maldade de um ato não resulta de uma mera opinião do sujeito, mas que é, de alguma, forma, objetivo no sentido de que independe de suas deliberações pessoais e que, por isso, pode ser discutido.

A complexidade do tema é a razão pela qual existem inúmeras e conflitantes concepções éticas que os filósofos delegaram à história do pensamento; na tratativa de questões dessa

ordem, o consenso nem sempre é viável pela dificuldade de conciliar os diversos tipos de abordagem, com conteúdo e método diferentes, cada qual alegando razões suficientes para informar a formulação de juízos que orientam as ações. Além disso, há opiniões que sequer consideram o debate ético como relevante por tomá-lo, na verdade, como um pseudoproblema. Para os pensadores que seguem essa linha de raciocínio, o juízo ético não pode orientar as ações porque a própria ética não se sustenta, já que negam a existência de valores morais. E, assim, tem-se, nesse debate, dois extremos: de um lado, a pluralidade de opiniões que litigam entre si para influenciar os julgamentos morais que recaem sobre a ação e, de outro, o completo descarte da questão por compreender que inexistem valores morais, desprestigiando qualquer esforço despendido nesse tipo de investigação.

Em todo caso, à medida que o sujeito se propõe a pensar sobre seus atos, é inevitável que ele recorra à ponderação das ações em termos de valores morais, o que denota a necessidade atual e o vigor da reflexão sobre a objetividade dos juízos éticos. Ainda que se trate de um aspecto importante da existência que permanece constante nas práticas dos sujeitos, em suas atividades individuais e sociais, no entanto, revela-se uma questão sempre em aberto, que demanda novas reelaborações. A relevância da ética evidencia-se por ser parte constituinte da vida; em diversos momentos, o sujeito obriga-se a pensar sobre questões de ordem moral e a assumir uma posição acerca de como deve agir, o que impacta concretamente a si mesmo, as pessoas de seu convívio direto e a sociedade em geral. No que diz respeito a ser uma investigação em aberto que exige ser reconsiderada, eis que se trata de uma característica que acompanha o debate e que deve ser esclarecida.

Antes mesmo do surgimento da filosofia, as civilizações estabeleceram tradições éticas fundadas sob diferentes perspectivas quem impuseram padrões de comportamento morais e fomentaram julgamentos dessa ordem. Nesse sentido, mediante o apelo à transcendência, as religiões conferiram significados aos problemas com as quais a humanidade até hoje se debate e que são afetas à ética, como, por exemplo, a busca pelo autoconhecimento, pela compreensão de sentido da vida e de suas práticas, em vista da persecução de um ideal de vida boa e feliz, enfim, temas que surgiram como forma de se compreender o lugar do homem em meio ao mundo. Por sua vez, também os filósofos não mediram esforços para aclarar as mesmas inquietações que, com eles, foram colocadas como questões filosóficas. No entanto, o que os distingue é o fato de que não recorreram à autoridade da tradição ou da religião, mas ao exercício da atividade intelectual que, no decurso do tempo, teceu muitas considerações acerca do que constitui a própria humanidade. Dessa maneira, a filosofia produziu muitas teorias éticas e, com elas, gerou também inúmeras controvérsias.

Nesse panorama, o que se vislumbra é que as diversas vozes permanecem tendo peso nas decisões dos sujeitos que refletem em seu agir. As opiniões são ponderadas internamente e, quando o sujeito age, elas constituem razões que podem ser apreciadas objetivamente porque a ação, que repercute na convivência entre as pessoas, interessa ao debate público. A todo instante o ser humano é desafiado a dar razões de seu agir no mundo e, para tanto, tem a sua disposição todo um arcabouço de tradições e ideias em que pode se amparar, mas que precisa ser repensado para fazer frente às novas exigências que se impõem no momento da ação. É por isso que se trata de um tema que segue em aberto, pois os juízos éticos devem ser continuamente refletidos.

Justificada, dessa forma, a necessidade da retomada da reflexão ética para os dias de hoje, o presente trabalho propõe abordar a objetividade dos juízos éticos a partir da perspectiva de Ludwig Wittgenstein, especificamente quanto às suas contribuições concernentes à segunda fase do seu pensamento, a qual os autores identificam como “segundo Wittgenstein”. Reconhecido por suas contribuições no campo da filosofia da linguagem, esse pensador também tem despertado interesse quanto a seus apontamentos sobre ética que, aliás, constitui um tema de relevância que permeia o seu itinerário intelectual, conforme atestam os dados biográficos que se conhece e mesmo os seus próprios escritos. Imiscuindo-se às concepções de linguagem e de filosofia, sua abordagem da ética rompe com a tradição filosófica e traz significativo esclarecimento à essa dimensão tão importante para a compreensão da própria existência.

## 1.2 Wittgenstein e a reflexão ética

A relação de Wittgenstein com o tema ético esboça-se dentro das linhas gerais do seu pensamento. É necessário, portanto, traçar os elementos característicos da filosofia wittgensteiniana e de sua evolução com o intuito de destacar o elo existente entre a reflexão por ele elaborada e a compreensão de ética que a acompanha.

Em 1921 Wittgenstein publicou o *Tractatus Logico-Philosophicus* (doravante *Tractatus*), obra que marca a primeira fase do seu pensamento, conhecida como “primeiro Wittgenstein” que, em síntese, tem por objetivo:

[...] traçar um limite para o pensar, ou melhor – não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos: a fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado).

O limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem, e o que estiver além do limite será simplesmente um contrassenso (WITTGENSTEIN, 2017, p, 125).

O projeto filosófico do *Tractatus* consiste em estabelecer os limites da linguagem como condição de possibilidade do próprio pensamento. O que motiva esse empreendimento é o fato de que os diversos e infindáveis problemas filosóficos, entre os quais figuram a ética, a estética e a religião, multiplicam-se simplesmente porque não se compreende o funcionamento lógico da linguagem pois, do contrário, tais questões teriam desaparecido. É nesse sentido que afirma, referindo-se ao *Tractatus*, que “o livro trata dos problemas filosóficos e mostra – creio eu – que a formulação desses problemas repousa sobre o mau entendimento da lógica da nossa linguagem” (WITTGENSTEIN, 2017, p. 125).

Há muito a lógica interessava ao filósofo: “a lógica tem de cuidar de si própria” (WITTGENSTEIN, 2004, p. 9), conforme consta na anotação de 22 de agosto de 1914 dos *Cadernos 1914-1918*, que antecede a publicação do *Tractatus*. Focado na lógica da linguagem, o filósofo tencionava fornecer definitivamente a resolução dos problemas da filosofia, o que, de fato, entendeu ter levado a cabo: “a verdade dos pensamentos aqui comunicados parece-me intocável e definitiva. Portanto, é minha opinião que, no essencial, resolvi de vez os problemas” (WITTGENSTEIN, 2017, p. 127).

Em linhas gerais, nessa fase, Wittgenstein entende por linguagem o conjunto de elementos que representam alguma coisa e que por isso podem comunicar esse algo a alguém. Trata-se de “nomes, proposições – que combinados entre si de uma determinada maneira, têm uma significação, possuem vida” (MORENO, 2000, p. 14). A linguagem supõe uma relação de representação entre duas realidades, a saber, entre o que representa (o representante) e aquilo de que se representa (o representado), que devem ser simultaneamente diferentes e semelhantes entre si.

A diferença entre as partes da representação consiste em que, no ato de representar, o representante e o representado exercem funções específicas que, para Wittgenstein, são estritamente lógicas e assumem as formas de proposição e de fato. A proposição, como signo, corresponde à realidade que pretende representar à maneira de uma imagem ou figura do fato. O fato, por sua vez, é uma situação logicamente possível, no sentido de que pode ou não ocorrer sem que houvesse qualquer impedimento lógico para sua realização. É a totalidade dessas situações que constitui o mundo, conforme disposto no 1.1 do *Tractatus*. O fato é, portanto, o que enuncia a proposição que, por sua vez, o retrata.

A figura, evocada por Wittgenstein em referência à proposição, tem por escopo destacar a natureza da relação entre o representante e o representado, que é afiguradora enquanto articulada logicamente como correspondente um ao outro (a proposição corresponde ao fato e o fato corresponde à proposição). Segundo os enunciados 2.1511 e 2.1512 do *Tractatus* “é

assim que a figuração se enlaça com a realidade; ela vai até a realidade. Ela é como uma régua aposta à realidade” (WITTGENSTEIN, 2017, p. 137). Tal como no ato de medir a régua está para o objeto e este para a régua, também na relação afiguradora a proposição e o fato correspondem-se pontualmente, apresentando mesmo número de elementos e mesma articulação.

Por sua vez, a semelhança entre o representante e o representado implica o reconhecimento de que tanto a linguagem quanto o mundo são organizados segundo um mesmo esquema, ou seja, que ambos são articulados logicamente. O filósofo empreende a análise das estruturas internas do mundo e da linguagem para encontrar os elementos comuns que dão suporte à ideia de que as proposições (os elementos que representam) figuram os fatos (os elementos representados).

Voltando-se para a composição do mundo, depreende-se que seus elementos estão logicamente combinados uns aos outros; partindo do mais complexo ao mais elementar de seus elementos, tem-se os fatos, os estados de coisas e, no alicerce do mundo, os objetos. Nos termos das proposições 2.02 e 2.021, estes últimos são elementos simples porque não podem ser decompostos e, ainda, “constituem a substância do mundo” (WITTGENSTEIN, 2017, p. 133). A noção de substância não é pensada em termos metafísicos como uma essência última, mas, ao contrário, invoca a ideia de forma, ou seja, de um esquema lógico válido para todos os seres, destituído de qualquer conteúdo representável. Essa forma é constante e alheia às variações dos estados de coisas e dos fatos.

De outro lado, decompondo-se a linguagem segundo o mesmo esquema, verificam-se as proposições complexas, as proposições simples e os nomes. Como elemento basilar, os nomes representam os objetos. Há correspondência entre ambos: os nomes designam os objetos, e os objetos são designados pelos nomes (na verdade, somente podem ser nomeados, jamais descritos – proposição 3.221 do *Tractatus*; fatos e estados de coisas podem ser descritos). Graças a essa correspondência fundamental que a proposição pode representar o fato e, por fim, que a linguagem pode representar o mundo.

Vemos, assim, como são complementares os dois pontos de vista: o mundo, fornecendo a noção de substância, e a linguagem, fornecendo a noção de forma de representação. Essas duas noções não são senão as duas faces de uma mesma moeda: a forma lógica (MORENO, 2000, p. 23).

Tem-se, assim, esboçada a lógica da linguagem, entendida por Wittgenstein como a solução definitiva para o problema da filosofia porque estabelece os limites da linguagem à

medida que, na produção de significados, relaciona-a com o mundo. Dessa forma, considera que uma proposição é dotada de sentido quando representa logicamente os fatos do mundo. Essa representação não é empírica e, por isso, é esvaziada de conteúdo; antes, a relação entre linguagem e mundo é formal, puramente lógica. É suficiente para tanto que a proposição expresse um fato que seja logicamente possível, independentemente de corresponder ou não à experiência empírica. Preenchendo esse requisito lógico, pode-se inferir acerca da verdade ou da falsidade do enunciado à medida que representa ou não o mundo.

De acordo com essa teoria, as proposições distinguem-se em três tipos, a saber, as proposições com sentido (proposições empíricas que fazem referência ao mundo), as proposições sem sentido (proposições lógicas como as tautologias e as contradições que, ainda que não remetam ao mundo, são logicamente coerentes) e os contrassensos, que não são enunciados lógicos nem empíricos, mas simplesmente absurdos porque abusam dos limites da linguagem. É dessa terceira categoria que pertencem os problemas filosóficos, tomados como contrassensos e pseudoproblemas porque, segundo o esquema proposto, não há respostas lógicas possíveis para eles no mundo. Segundo a proposição 4.003 do *Tractatus*:

A maioria das proposições e questões que se formularam sobre temas filosóficos não são falsas, mas contrassensos. Por isso, não podemos de modo algum responder a questões dessa espécie, mas apenas estabelecer seu caráter de contrassenso. A maioria das questões e proposições dos filósofos provém de não entendermos a lógica de nossa linguagem.

(São da mesma espécie que a questão de se saber se o bem é mais ou menos idêntico do que o belo).

E não é de admirar que os problemas mais profundos não sejam propriamente problemas (WITTGENSTEIN, 2017, p. 155).

Como contrassensos, as questões filosóficas sequer podem ser consideradas como autênticos problemas porque não se vislumbra a possibilidade de resolvê-las entre os fatos do mundo. Consequentemente, apenas a ciência formula problemas válidos, uma vez que as proposições científicas remetem ao mundo e dele extraem as condições de verdade ou falsidade dos enunciados. Dessa forma, Wittgenstein inviabiliza a constituição de teorias filosóficas, relegando a filosofia ao campo daquilo que não pode ser dito, pois o dizer sobre temas dessa natureza é incorrer em absurdo por extrapolar os limites da linguagem. É por isso que sustenta que a compreensão do funcionamento lógico da linguagem resolve os problemas filosóficos de uma vez por todas por simplesmente desfazê-los.

O ponto a que chega Wittgenstein é de importância capital para se compreender a sua concepção de ética. Se o discurso filosófico sobre os valores morais são contrassensos por não

versar sobre fatos do mundo – afinal, os valores morais não são fatos e, por isso, não estão no mundo – então, o que se pode dizer da ética?

Cumprе salientar que a posição que o filósofo assume nada tem a ver com um suposto descaso ou desinteresse quanto ao tema; longe disso, ele sempre teve grande estima pela ética, considerando-a até mais importante que a lógica, como se observa na proposição 6.42 do *Tractatus*, em que Wittgenstein afirma não pode haver proposições éticas porque “proposições não podem exprimir nada de mais alto” (WITTGENSTEIN, 2017, p. 257). A ética é algo de superior ao mundo e que não se deixa exprimir por proposições uma vez que estas só fazem referência ao mundo e nada além disso. Fora do mundo, ele entende que a ética é “transcendental” (WITTGENSTEIN, 2017, p. 257), nos termos do 6.421 do *Tractatus*. Se assim ela é tomada, então, resta saber em que consiste a ética em meio a tal esquema ideal de mundo e linguagem.

Embora não se mostre por proposições e que, portanto, não possua valor de verdade, a ética não deixa de existir como parte da existência humana, afinal, as pessoas emitem juízos e agem segundo os valores morais. Na realidade, o que ocorre é que tal dimensão da vida se mostra na postura que o sujeito assume em face do mundo, sujeito esse que é metafísico, concebido como o agente que estabelece a relação afiguradora entre linguagem e mundo e que é análogo ao exemplo constante na proposição 5. 633 do *Tractatus*:

Onde no mundo se há de notar um sujeito metafísico?  
 Você diz que tudo se passa aqui como no caso do olho e do campo visual. Mas o olho você realmente não vê.  
 E nada no campo visual permite concluir que é visto a partir de um olho  
 (WITTGENSTEIN, 2017, p. 231).

Do mesmo modo que o olho, que vê o mundo ao seu redor, mas nesse ato não pode ver a si mesmo, também o sujeito metafísico vê o mundo sem se ver nele justamente porque está fora. Esse sujeito que se relaciona com o mundo é também o seu limite, pois fora do seu campo de visão não há mundo.

Mas como pode o sujeito metafísico manter-se nos limites do mundo? A anotação de 13 de agosto de 1916 de *Cadernos* lança luz à questão:

Suponhamos que o homem não pudesse exercer a sua vontade, mas tivesse de sofrer toda a miséria do mundo, o que é que o poderia tornar feliz?  
 Como pode o homem ser feliz, se não consegue impedir a miséria deste mundo?  
 Mesmo através da vida do conhecimento.  
 A boa consciência e a felicidade que a vida do conhecimento consente.

A vida do conhecimento é a vida que é feliz, apesar da miséria do mundo (WITTGENSTEIN, 2004, p. 120).

Assim, o problema da ética dissolve-se na tomada de posição do sujeito perante o mundo entre a felicidade e a infelicidade, binômio que substitui a clássica divisão entre o bem e o mal. Wittgenstein é radical: “Ou sou feliz ou infeliz, é tudo. Pode-se dizer: não existe o bem e o mal” (WITTGENSTEIN, 2004, p. 111). E o que é ser feliz? “Para ser feliz, devo estar em consonância com o mundo. E tal significa ‘ser feliz’” (WITTGENSTEIN, 2004, p.111). A harmonia com o mundo significa reconhecer que os acontecimentos ocorrem independentemente da vontade do sujeito, que perante tais situações nada pode fazer e nem falar. Assim, a felicidade corresponde a uma atitude de resignação aos fatos que evita a frustração do sujeito de pretender influir no mundo e cometer contrassensos. Não é à toa que “a vida feliz se justifica por si própria, é a única via correta” (WITTGENSTEIN, 2004, p. 116).

O mundo é tal como o sujeito o encontra, e essa condição não se altera, razão pela qual não se pode atribuir-lhe juízos de valor: “o mundo não é, então, em si nem bom nem mau” (WITTGENSTEIN, 2004, p. 117). Se o mundo é eticamente neutro, o mesmo não ocorre com o sujeito detentor da vontade, que pode ser predicado eticamente – “Bom e mau é essencialmente apenas o Eu, não o mundo” (WITTGENSTEIN, 2004, p. 119). O sujeito age eticamente e por isso é caracterizado como sendo bom se a sua vontade se adequa ao mundo, mas deixa de ser ético e é mau se oferece resistência, o que faz sofrê-lo pela inconformidade, tornando-o infeliz. Assim, a relação do sujeito com o mundo é marcadamente ética porque se lhe impõe vencer a vontade de extrapolar os limites da linguagem que também são os limites do mundo.

No *Tractatus*, a ética enquanto uma formulação teórica não subsiste porque isso atenta contra os limites da linguagem, e tudo o que se disse sobre o tema é considerado contrassenso pela ausência de referência aos fatos do mundo. No entanto, permanece sendo uma disposição do sujeito perante o mundo. Em meio a esse solipsismo, resta, então, guardar silêncio sobre aquilo que não pode ser dito como forma de reconhecimento de que o mundo é dessa forma e que o sujeito deve a ele se conformar. Por essa razão, nada se diz sobre ética e, no entanto, a ética se mostra na atitude do sujeito.

Anos mais tarde, em 1929, Wittgenstein retoma a reflexão sobre o tema na *Conferência sobre Ética*. Nessa exposição, o filósofo identifica a existência de dois tipos de juízo de valor, a saber, o relativo e o absoluto, para identificar o último como sendo o juízo ético propriamente dito. Para tanto, o filósofo parte da concepção de Moore de ética como a investigação sobre o



bom para, em seguida, exprimir outros nuances que possibilitam uma compreensão mais ampla de ética como, por exemplo, a investigação sobre o que é valioso ou o que realmente importa, a maneira correta de viver e o significado da vida. Tais expressões denotam que há pelo menos dois modos de emprego dos juízos de valor, sendo um em sentido trivial ou relativo e o outro em sentido ético ou absoluto.

Para identificar esses sentidos, o filósofo apresenta alguns exemplos que são esclarecedores. Quanto ao sentido trivial ou relativo, diz-se que algo é bom enquanto satisfaz algum propósito predeterminado. Esse é o caso ao se afirmar que uma poltrona é boa, pois o uso da palavra bom faz referência à finalidade do objeto, que é bom porque desempenha bem a sua finalidade. Da mesma forma fala-se de um bom pianista, identificando no sujeito que toca piano uma habilidade que corresponde ao que se espera de um bom músico. Por sua vez, quando uma pessoa joga tênis bastante mal e alguém a interpela dizendo-lhe que joga mal, o jogador pode consentir com a sua afirmação e ainda dizer-lhe que não tem interesse em se esforçar para jogar bem sem que isso escandalize seu interlocutor. Esses exemplos apresentam o sentido trivial ou relativo de um juízo de valor porque se trata apenas de enunciado de fatos, podendo ser expresso de uma maneira tal que faça desaparecer a aparência de valor absoluto. O juízo de valor relativo é sempre factual e remete a algum padrão predeterminado para avaliar o fato sobre o qual se pronuncia, sendo que o termo valorativo pode ser substituído por outra expressão sem prejuízo de seu significado.

Por outro lado, se uma pessoa dissesse uma mentira e, uma vez chamada à atenção, respondesse ao seu interlocutor que sabe que agiu mau, porém, não tem interesse em se comportar bem, então, certamente, seu interlocutor não aceitaria essa resposta e ainda a contestaria dizendo que o sujeito deve comportar-se bem. No caso, o sentido empregado é o ético ou absoluto porque envolve um juízo de valor absoluto, no qual o termo valorativo não pode ser substituído por outra expressão porque aponta para um valor moral absoluto. Wittgenstein, no entanto, não define o que é um valor absoluto porque, na verdade, ele “é elusivo, pois não há enunciado factual que possa constituir, ou implicar logicamente, um juízo de valor como ‘Você deve se comportar decentemente’” (GLOCK, 1998, p. 144).

Configurando algo de sobrenatural, o valor absoluto não pode ser definido, mas o apelo às vivências de sentido que o sujeito experimenta ao longo de sua existência pode, ao menos, esclarecê-lo. O próprio Wittgenstein descreve as suas experiências particulares de espanto diante da existência do mundo, de sentir-se absolutamente seguro e de sentir-se culpado com o intuito de conduzir seu interlocutor à compreensão do sentido absoluto (ou ético), porém,

reconhecendo a limitação desse expediente, pois o que o valor absoluto abarca está além das possibilidades da linguagem:

Sempre que me salta isto aos olhos, de repente vejo com clareza, como se se tratasse de um lampejo, não somente que nenhuma descrição que possa imaginar seria apta para descrever o que entendo por valor absoluto, mas que rejeitaria *ab initio* qualquer descrição significativa que alguém pudesse sugerir em razão de sua significação (WITTGENSTEIN, 1995, p. 220).

Isto posto, tem-se, portanto, dois tipos distintos de juízo de valor: o relativo, que é um enunciado dos fatos que pode ser expresso por proposição, e o absoluto, que não é um enunciado dos fatos e que não pode ser manifesto proposicionalmente, pois o sentido ético ou absoluto está além da linguagem, mas que, no entanto, pode ser mostrado. Para reforçar o contraste, Wittgenstein acrescenta, ainda, o exemplo de uma pessoa que, onisciente de todos os movimentos dos corpos e de todos os estados mentais, expusesse o seu conhecimento em um livro. O filósofo considera que tal obra simplesmente descreveria a totalidade do mundo a partir de juízos relativos, todavia, não conteria qualquer juízo ético porque a ética continua sendo algo que está fora do mundo e além da possibilidade descritiva da linguagem. Com efeito:

Parece-me evidente que nada do que somos capazes de pensar ou de dizer pode constituir-se o objeto. Que não podemos escrever um livro científico cujo tema venha a ser intrinsecamente sublime e superior a todos os demais. Somente posso descrever meu sentimento a esse respeito mediante a seguinte metáfora: se um homem pudesse escrever um livro de Ética que realmente fosse um livro de Ética, este livro destruiria, com uma explosão, todos os demais livros do mundo (WITTGENSTEIN, 1995, p. 212-213).

Para Wittgenstein, as palavras contêm significados e transmitem sentidos apenas naturais, isto é, que elas representam os fatos do mundo. Como a ética é qualquer coisa de sobrenatural e de superior, logo, ela não pode ser contida e transmitida pelas palavras. A metáfora da taça de chá esclarece a condição da linguagem em relação à ética: uma taça somente pode conter um determinado volume de água, mesmo que se nela se despeje um litro de água. A taça é a linguagem, a água é a ética: as proposições somente podem comunicar algo de modo relativo e limitado, não podendo conter algo superior.

É por isso que o filósofo aponta para as suas próprias experiências para mostrar o sentido absoluto da ética – o assombro perante a existência do mundo, o sentimento de segurança absoluta e o sentimento de culpa – já que o dizer de tais experiências não tem sentido. Especificamente quanto à primeira vivência, a de espanto face à existência do mundo,

Wittgenstein a descreve como a experiência de ver o mundo como um milagre, e a expressão correta de tal milagre repousa na própria existência da linguagem, e não pela linguagem. “Todos sabemos o que na vida cotidiana poderia denominar-se um milagre” (WITTGENSTEIN, 1995, p. 218). O milagre a que se refere Wittgenstein é o de um acontecimento jamais visto e que se subtrai à linguagem científica. Para o filósofo é um absurdo afirmar que a ciência prova não haver milagres simplesmente porque o modo científico de abordar um fato não é o de encará-lo como um milagre. Essas considerações invocam o duplo emprego da palavra milagre, em sentido relativo e em sentido absoluto. Assim, reforça-se a mesma tese do *Tractatus*, de que é impossível dizer aquilo que está além dos fatos do mundo. No caso, a expressão do milagroso por meio de palavras é absurdo; não é o caso quando se considera que a linguagem em si é a expressão do milagre.

Assim, o discurso sobre um valor absoluto é carente de sentido em sua essência. Wittgenstein reconhece em si mesmo e em outros pensadores da ética e da religião a tendência a extrapolar os limites da linguagem. O filósofo assevera que a ética não pode ser uma ciência porque tenta expressar o que está além do mundo. No entanto, há algo nessa tentativa que escapa à linguagem: surgindo do desejo humano de falar sobre o sentido último da vida, a ética “é um testemunho de uma tendência do espírito humano que eu pessoalmente não posso senão respeitar profundamente e que por nada neste mundo ridicularizaria” (WITTGENSTEIN, 1995, p. 221). Com tais palavras, que conferem grande relevância à dimensão ética da existência, o filósofo encerra a *Conferência sobre Ética*.

Depois disso, Wittgenstein não volta a debruçar-se sobre o tema ético, salvo pontualmente, nos textos tardios, em meio a outras discussões que também o interessavam. No entanto, com o exposto até aqui, ao menos dois pontos da reflexão que ele propõe podem ser destacados: primeiro, que os juízos éticos fazem referência a valores absolutos e, segundo, que a ética compreende a experiência do sujeito de constituição de sentido para o seu agir e, em última análise, para a sua própria existência no mundo.

Mais tarde, ao rever as teses defendidas no *Tractatus*, o filósofo reconhece a insuficiência daquele tratamento dispensado à linguagem e, dessa forma, deixa de lado a análise lógica em vista da adoção de uma análise gramatical. Interessa-lhe, desde então, buscar o significado das palavras no uso que delas são feitos na linguagem ordinária, e não na experiência interna do sujeito, como a filosofia tradicionalmente concebeu, tampouco na investigação empírica. O emprego das palavras passa a ser considerado importante porque determina significados que, por sua vez, acabam por determinar o uso da linguagem. Essa fase

posterior do seu pensamento é conhecida como “segundo Wittgenstein”, cuja obra *Investigações Filosóficas* (doravante *Investigações*) é uma das mais relevantes.

Nessa nova acepção, a linguagem funciona ao modo de jogos, o que dá origem ao conceito de jogos de linguagem. Devido à sua relevância para a compreensão da objetividade dos juízos éticos, esse conceito será melhor abordada no segundo capítulo. Por ora, em breve síntese, cumpre apontar que Wittgenstein compara a linguagem como uma partida de xadrez: assim como as peças são movimentadas segundo regras, também as palavras são usadas segundo regras estabelecidas, que são as chamadas regras gramaticais. Graças a elas, estabelece-se a comunicação entre os sujeitos que tomam parte do jogo de linguagem. Além disso, as regras funcionam como parâmetros de correção do uso da linguagem. É por essa razão que entende que “compreender uma linguagem significa dominar uma técnica” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 92), pois se trata de uma habilidade que o sujeito desenvolve ao se comunicar, entendendo e fazendo-se entender à medida que domina as regras que governam os diferentes jogos de linguagem, mostrando, assim, que as compreende e que as emprega corretamente.

A perspectiva linguística do segundo Wittgenstein tem importante consequência para a reflexão ética. No *Tractatus*, a ética é transcendental porque remete a valores absolutos que não estão no mundo dos fatos, e solipsista porque se relaciona à disposição do sujeito metafísico perante o mundo. No desenvolvimento de seu pensamento, não parece que o filósofo tenha se afastado da concepção de ética como uma experiência de sentido que os valores absolutos conferem, conforme exposto na *Conferência sobre Ética*. No entanto, a partir das *Investigações* pode-se compreender que os juízos éticos estão dados na linguagem ordinária, como jogos de linguagem morais cujo funcionamento pode ser esclarecido.

Com isso, entende-se que o segundo Wittgenstein contribui sobremaneira para a reflexão ética à medida que possibilita esclarecer a articulação da linguagem moral, cuja objetividade permite que juízos éticos possam ser discutidos. Saliente-se, entretanto, que esse não foi o foco do filósofo. Ao invés disso, desde o início, seus esforços foram canalizados no sentido de se esclarecer o funcionamento da linguagem e, dessa forma, dissipar os problemas filosóficos. No entanto, as reflexões legadas por ele sobre a linguagem servem também para o esclarecimento do fenômeno ético porque, na linguagem ordinária, os elementos linguísticos mesclam-se aos extralinguísticos para indicar, além do sentido denotativo, um significado mais profundo, que envolve uma série de fatores inerentes à própria forma de vida dos seus usuários. A linguagem não está à par dos acontecimentos da vida, mas, ao contrário, com ela se imiscui

e constitui um todo. A ética é uma experiência humana que se mostra na linguagem moral e que, por isso, pode ser investigada.

Dessa forma, sob a égide do pensamento tardio de Wittgenstein, viabiliza-se, assim, a reflexão sobre a objetividade dos juízos éticos. Como visto, a ele não se deve apenas o reconhecimento de uma contribuição significativa para o desenvolvimento da filosofia da linguagem, como também o de uma consideração original de ética que, longe de perder seu frescor, conserva toda a sua força e fecundidade porque se abre ao desenvolvimento de novos horizontes de investigação que lançam luz aos desafios que a dinâmica do mundo contemporâneo impõe.

Como parte da vida, as pessoas emitem juízos éticos e embasam-se neles para avaliar comportamentos e proceder de uma determinada maneira. No entanto, é preciso saber como as pessoas assim procedem, e como tais juízos podem ser avaliados. Questões dessa ordem tocam, inevitavelmente, na objetividade da linguagem moral.

### **1.3 Um problema ético: a objetividade da linguagem moral**

Se o juízo ético atribui valor às ações, é preciso investigar o que torna possível tratar de questões dessa natureza. É necessário investigar o que há na linguagem moral que possibilita julgar as ações em termos de bom e mau, de certo e errado, entre aquilo que merece apreço e louvor e o que merece desprezo e condenação, bem como discutir os próprios juízos éticos, apresentando opiniões diferentes que podem persuadir o interlocutor a pensar e agir de forma diversa.

Essas questões trazem à tona o problema da objetividade dos juízos éticos, que é o elemento que possibilita que as expressões morais sejam tratadas como objetivas, isto é, como juízos de valor que independem dos sujeitos, e não como meras deliberações do agente, sujeitas às preferências, inclinações e afetos pessoais do sujeito. Essa questão é importante para a discussão filosófica e, por isso, buscar o esclarecimento desse ponto é a primeira medida a ser tomada por esta investigação. Contudo, antes, é preciso explicitar o que se entende por objetividade propriamente dita para, a partir disso, inferir acerca da possibilidade de relacioná-la com a linguagem moral em vista da sustentação da objetividade de juízos dessa natureza.

Em linhas gerais, a objetividade é compreendida como tudo aquilo que independe do sujeito e que, por essa razão, é objetivo. O conceito é tradicionalmente entendido a partir da oposição com a subjetividade, isto é, o mundo interior das vivências do sujeito, pois o que é objetivo é externo a esse domínio. Dessa forma constata-se, por exemplo, a objetividade de um

juízo empírico: dele se diz que é objetivo porquanto remete à experiência empírica, encontrando apoio sobre uma realidade exterior, que independe da influência do pensamento, dos sentimentos e das preferências pessoais do sujeito que o enuncia. Um outro exemplo que elucida o tema pode ser extraído da matemática, na qual os resultados dos cálculos são obtidos prescindindo de fatores subjetivos. Assim, a objetividade é verificada na experiência empírica, na lógica, na matemática e em qualquer domínio cujas operações possam ser realizadas fora da alçada de interferência do sujeito.

A objetividade remete ao que é objetivo, que é a realidade externa à consciência do sujeito e que, por isso, independe dele; com isso, tem-se critérios mais ou menos claros pelos quais um juízo pode ser considerado verdadeiro ou falso, pois a instância exterior a que se refere apresenta-se acessível a qualquer sujeito que pode, por si mesmo, averiguar o seu fundamento, seja para corroborá-lo, seja para refutá-lo. O objeto depende da investigação a que se propõe, podendo ser logico-matemático, empírico, entre outros. No caso da experiência empírica, a objetividade resulta de uma observação do objeto que pretende ser imparcial, isto é, isenta de qualquer traço de subjetividade, e, para alcançar essa finalidade, tanto a filosofia quanto à ciência debruçaram-se no desenvolvimento de métodos de apreensão da realidade que privilegiassem esse ideal.

Ora, se há certo consenso quanto à objetividade de juízos lógicos, matemáticos e empíricos, o mesmo não se verifica com os juízos éticos, como ilustra a discussão travada com o ceticismo moral. A transposição do conceito de objetividade, arraigado ao campo da ciência, para a reflexão ética resulta problemática a ponto de se tornar suspeita a afirmação de objetividade dos valores e dos juízos éticos, como bem expressa David O. Brink:

A visão do senso comum das ciências naturais (por exemplo, física, química, biologia) e das ciências sociais (por exemplo, psicologia, história, economia) é que essas disciplinas estudam objetos e eventos reais cuja existência e natureza são amplamente independentes da nossa teoria sobre eles, que exibem progresso e convergência ao longo do tempo e que contêm algum conhecimento pelo menos aproximado. Essa concepção de objetividade é geralmente considerada uma visão realista. Essa visão de senso comum das ciências naturais e sociais é correta ou razoável? Em caso afirmativo, essa visão pode ser razoavelmente mantida sobre ética? (BRINK, 1989, p. 5-6, *tradução nossa*).

Face a esse problema, a solução não é tão simples e demanda maior investigação. Ainda que se considere a importância da experiência ética para a vida, como a própria linguagem atesta a partir da multidão de termos, expressões e juízos de acento moral que emprega, contudo, tal constatação não é suficiente, a princípio, para sustentar que os juízos éticos são objetivos

porque eles simplesmente estão aí, como dados no mundo. Uma justificativa dessa forma revela-se bastante apressada porque desconsidera toda uma discussão que lhe é pertinente e que permite uma visão mais ampla do tema em seus múltiplos desdobramentos.

Embora os juízos éticos apontem para ações particulares a fim de reputá-las como sendo boas ou más, é controvertida a ideia de que os valores morais aos quais remetem sejam objetivos. A controvérsia fica evidente nos argumentos do ceticismo moral que, ao relacionar como objetivo os fatos do mundo, nega a objetividade dos valores morais e, por extensão, a dos juízos éticos.

Apenas para elucidar o foco desse debate, imagine-se o caso de um assassinato, que é uma ação sobre a qual incide um juízo ético de reprovação. Nesse exemplo, e em tantos outros, a descrição do fato detém-se tão somente no relato da morte de uma pessoa pelas mãos de outra, mas não pode enunciar que a conduta é má. No máximo, o que ela pode evidenciar é que as pessoas são da opinião de que esse ato é mau. Mesmo assim, uma tal descrição revela-se incapaz de dar conta da objetividade dos valores, como leciona Ernst Tugendhat:

Entretanto, no que nos diz respeito, não podemos nos dar por satisfeitos com isto, já que não podemos nos contentar em fazer enunciados empíricos a partir de algum tipo de reflexão psicológica ou sociológica sobre nosso julgamento moral, já que no caso de não considerarmos estes juízos morais como corretos, nós nem sequer os teríamos mais. Portanto, se chegamos a nos comunicar sobre seres humanos na terceira pessoa, podemos nos satisfazer em constatar o que eles opinam (“XY considera tal e tal como mau”), mas quando se trata de nós mesmos, na primeira pessoa, não podemos evitar de enunciar juízos morais. E isto também vale para a segunda pessoa, quando nos entendemos, ou discutimos, com outros sobre a correção dos juízos morais” (TUGENDHAT, 2012, p. 15)

Assim, mesmo que se tente conferir aos juízos éticos o padrão científico de objetividade, o esforço revela-se fadado ao fracasso porque o sujeito não pode tratar um juízo eminentemente ético, que avalia as ações à luz dos valores morais, como descrição de fatos. Por essa dificuldade, há quem argumente não haver fatos morais. Tal é a posição do cético moral que, a partir dessa premissa, descarta a objetividade dos juízos éticos. Assim, urge compreender os argumentos levantados pelo ceticismo moral como contraposição à objetividade dos valores morais e da linguagem inerente a eles, uma vez que, com isso, pode-se esclarecer que, ao final, as dificuldades resultem na constatação de que, com a simples transposição do paradigma de objetividade aplicável aos enunciados científicos para os juízos éticos, o problema esteja mal colocado.

#### 1.4 A controvérsia com o ceticismo moral

Em geral, o ceticismo é a posição filosófica que postula pela impossibilidade de se conhecer alguma coisa, mais precisamente, de se saber se os juízos são verdadeiros. Hans-Johann Glock o descreve como sendo a “visão de que o conhecimento é impossível” (GLOCK, 1998, p. 78). Para o cético, o problema ético resolve-se pela radical negação da objetividade dos valores, como cabalmente afirma J. L. Mackie em *Ethics: Inventing Right and Wrong*: “Não há valores objetivos” (MACKIE, 1991, p. 15, *tradução nossa*). Segundo o autor, que considera que os valores “não fazem parte da estrutura do mundo” (MACKIE, 1991, p. 15, *tradução nossa*), a negação atinge a existência de valores morais como o bom e o mau, o certo e o errado, o dever e a obrigação, entre outros elementos da linguagem ética, mas também envolve valores não-morais, como a beleza, por exemplo, relacionada à experiência estética.

A negação da objetividade dos valores morais remete ao núcleo mesmo dessa posição filosófica. Entretanto, o ceticismo moral não deve ser tomado como uma teoria unificada, uma vez que, a partir desse ponto em comum, surgiram várias vertentes. Com efeito, identifica-se o ceticismo moral como um conjunto de orientações diversas que, com razão, podem ser chamadas, antes, de ceticismos morais. Basicamente, o ceticismo moral divide-se entre duas vertentes, sendo uma que rejeita a existência de uma realidade moral (o chamado ceticismo ontológico) e outra que rejeita a possibilidade de um conhecimento moral e de sua justificação (o ceticismo epistemológico). Sobre essas posições céticas, convém apresentar as suas características mais relevantes.

Segundo Diego E. Machuca, o ceticismo moral do tipo ontológico enuncia, em linhas gerais, que “não há fatos ou propriedades morais objetivos ou independentes da mente” (MACHUCA, 2017, p. 4, *tradução nossa*). Para o autor, o ceticismo em sua forma ontológica divide-se em duas importantes correntes, a saber, o não-cognitivismo moral e a teoria do erro moral. A primeira, em regra, nega tanto que os juízos éticos sejam descrições de fatos ou propriedades morais objetivas, quanto a existência de tais fatos ou propriedades, uma vez que são expressões de estados não-cognitivos, como, por exemplo, as emoções e as atitudes do sujeito. A segunda, por sua vez, considera que os juízos éticos atribuem propriedades morais aos objetos, porém, entende que essas propriedades simplesmente não existem, o que justifica ser nomeado como teoria do erro, haja vista entender-se tratar de uma deturpação da realidade, de um erro.

Já o ceticismo moral de tipo epistemológico enuncia que “nós não possuímos conhecimento moral ou crenças morais epistemicamente justificadas” (MACHUCA, p. 6,



*tradução nossa*). Essa posição se divide entre a forma niilista, para a qual nenhum conhecimento moral é possível e nenhuma crença moral pode ser justificada, e a forma pirrônica, que preza pela suspensão do juízo acerca da possibilidade do conhecimento moral ou da justificação das crenças morais porque entende que o problema é simplesmente irresolúvel.

Uma outra divisão do ceticismo moral é apresentada por Richard Joyce, que considera três principais vertentes: o não-cognitivismo, que nega que os juízos éticos expressam crenças; a teoria do erro moral que, ao contrário, entende que tais juízos expressam crenças, porém nega que elas sejam verdadeiras; e o ceticismo de justificação, que compartilha a premissa da teoria do erro moral de que os juízos éticos expressam crenças, todavia, conclui no sentido de que elas são injustificadas. Na obra *Essays in Moral Skepticism*, Joyce faz a defesa da compatibilização dessas três formas para sustentar um ceticismo levado ao extremo: “juízos morais expressam crenças, mas eles também performam funções não-cognitivas, e as crenças em questão são ambas falsas e injustificadas. Eu estou inclinado a aceitar essa extrema visão” (JOYCE, 2016, p. 3, *tradução nossa*).

A fim de justificar o ceticismo moral, os autores desenvolveram diversos argumentos que, em última análise, partem sempre da negação da objetividade dos valores morais. O argumento da melhor explicação (*argument from the best explanation*), por exemplo, conforme explicitado por Machuca, faz a defesa da tese de que a remissão à existência de valores objetivos não constitui a melhor explicação que se pode dar ao fenômeno segundo o qual o ser humano possui crenças morais e realiza julgamentos segundo esse entendimento. Ao invés disso, entende-se que a melhor explicação invoca a subjetividade à medida que considera que fatos psicológicos ou socioculturais que envolvem o sujeito configuram como causa da crença moral (cf. MACHUCA, 2017, p. 9). Trocando uma explicação por outra, o cético moral sente-se autorizado a negar a existência de entidades morais, uma vez que não pode aceitá-las nem as afirmar porque são desnecessárias para a elucidação do problema da dimensão ética do ser humano.

Como variação do argumento anterior, outro reforço à tese do ceticismo moral é o que Mackie chama de argumento da relatividade (*argument from relativity*), que parte da constatação de que os diferentes códigos morais vigentes no mundo apresentam variações consideráveis entre si quanto ao que se considera como valor, concluindo, assim, que tais variações “são mais prontamente explicadas pela hipótese de que eles refletem modos de vida do que pela hipótese de que eles expressam percepções, a maioria delas seriamente inadequadas e mal distorcidas, de valores objetivos” (MACKIE, 1991, p. 37, *tradução nossa*). Para Machuca, que o chama de argumento de desacordo (*argument from disagreement*) segue-se

ainda a seguinte conclusão: “se não há fato moral objetivo referente a qualquer questão, então não há mistério pelo qual as pessoas discordam profunda, persistente e amplamente sobre qual é o fato moral objetivo da questão” (MACHUCA, 2017, p. 11, *tradução nossa*).

É interessante observar que, sob essa ótica, o cético moral não rejeita a existência de normas morais que regulam a vida das pessoas nas diferentes sociedades do mundo. Ao contrário, ele as considera como um dado importante para justamente revertê-lo em favor de sua tese da não-objetividade dos valores no sentido de apontar para os modos de vida como a melhor explicação para a existência da moral, ou melhor, das morais. Por modos de vida deve-se entender as diferentes formas de existência dos sujeitos que se pautam a partir das percepções sobre o que se considera como conduta adequada e como sendo o que é bom, e que são construídas socioculturalmente em um tempo e espaço determinados. Segundo esse argumento, a multiplicidade de posturas éticas e o conflito entre as morais apenas denotam que não há valor moral objetivo pois, se houvesse uma tal realidade, não haveria desentendimentos. Dessa forma, o cético moral reforça a negação da objetividade dos valores morais pela falta de consenso, relativizando a moral em termos de padrões de comportamento impostos socialmente.

Outro argumento em que se respalda o ceticismo moral é o da estranheza (*argument from queerness*), que considera que “se houvesse valores objetivos, então eles seriam entidades ou qualidades ou relações de um tipo muito estranho, totalmente diferente de qualquer coisa no universo” (MACKIE, 1991, p. 38, *tradução nossa*). A estranheza a que se refere o autor diz respeito tanto à natureza dos valores morais quanto ao modo de se os conhecer. Ele considera estranho que os valores sejam, simultaneamente, tanto orientadores da ação quanto seus próprios motivos; além disso, que se sobreponham sobre os fatos naturais e que, por fim, demandem o uso de uma faculdade especial para apreendê-los, já que deve diferir da forma como se conhece ordinariamente os fatos do mundo.

Assim, a interpretação de Machuca à teoria de Mackie é a de que “nossos julgamentos morais são mais bem explicados como respostas subjetivas a propriedades naturais – uma explicação que implica nada de estranho ou bizarro” (MACHUCA, 2017, p. 13, *tradução nossa*). Assim, se para se tratar de ética deve-se voltar ao conhecimento de um tipo de entidade estranha, que exige um esforço de percepção totalmente diferente à forma de apreensão usual do mundo tal como se conhece, então, é porque não há valores morais objetivos.

Na literatura, há ainda outros argumentos que sustentam o ceticismo moral, como a tese do projetivismo moral ou objetificação (*moral projectivism or objectification*) e o argumento da evolução (*argument from evolution*), também tratadas por Machuca (cf. MACHUCA, 2017, p. 14-22). A primeira alega que os valores morais nada mais são do que projeções que os sujeitos

realizam de seus sentimentos e emoções para as coisas e para as ações que os causam, atribuindo-lhes características morais supostamente objetivas. A segunda, por sua vez, situa a origem da moralidade na evolução da espécie, apontando que a seleção natural legou à humanidade a possibilidade de realizar julgamentos morais que, contudo, nada tem a dizer acerca do mundo dos fatos.

A exposição acima dos argumentos do ceticismo moral pretende evidenciar os diferentes nuances de que toma forma uma mesma refutação básica, que é a negação da objetividade dos valores morais. Segundo essa linha de raciocínio, resulta impossível tratar da objetividade dos juízos éticos, afinal, os valores morais não são objetos do mundo, nada havendo entre os fatos que se possa identificar como sendo o bem ou o mal. E como os valores morais não estão no mundo, então o discurso ético não encontra respaldo na realidade e, por isso, os juízos éticos não são objetivos, mas meras deliberações subjetivas.

Mas é justamente ao estender um significado estrito de objetividade, aplicável ao domínio das ciências, para o campo da reflexão ética, que repousa o equívoco do cético moral. Por esse viés, ele identifica como objetivo apenas aquilo que se refere aos fatos do mundo, o que o faz não reconhecer a objetividade daquilo que não corresponde a tais objetos. No entanto, é a sua objeção que parece não corresponder à realidade, afinal, mesmo à sua revelia, os juízos éticos são enunciados e se fazem compreender, orientam as ações, fomentam discussões e, até mesmo, produzem consensos, o que denota tratar-se de instâncias cuja existência independe dos sujeitos. Isso evidencia que a reflexão ética não se curva à condenação do ceticismo moral, mas que, ao contrário, traz consigo a ideia de objetividade que possibilita que as pessoas julguem e ajam segundo o que consideram como moralmente correto à luz dos valores morais.

Sendo assim, se há objetividade nos juízos éticos, esta deve ser entendida diferentemente da objetividade que se concebe nas ciências. A controvérsia com o ceticismo moral repousa nessa concepção estrita de objetividade que, aqui, pretende ser dissolvida em vista do esclarecimento da linguagem da experiência ética do homem.

Com vista à superação desse impasse, recorre-se à controvérsia de Wittgenstein com o ceticismo radical, que é também de grande proveito para dissipar a crítica do cético moral. Para tanto, retoma-se aqui o debate presente nas anotações que compõem a obra *Da Certeza*, no contexto do segundo Wittgenstein, posto que, indiretamente, essa reflexão apresenta importantes implicações para a compreensão da objetividade dos juízos éticos, abrindo, assim, uma nova perspectiva para se pensar o fenômeno da moralidade.

### 1.5 Wittgenstein e o ceticismo: as certezas objetivas

É conhecido o fato de que Wittgenstein dialoga com o ceticismo desde o início de seu itinerário intelectual, porém, não especificamente com relação à moral, mas com o ceticismo radical. No *Tractatus*, encontra-se na proposição 6.51 a respeito do tema:

O ceticismo não é irrefutável, mas manifestamente um contrassenso, se pretende duvidar onde não se pode perguntar. Pois só pode existir dúvida onde exista uma pergunta; uma pergunta só onde exista uma resposta; e está só onde algo possa ser dito (WITTGENSTEIN, 2017, p. 261).

O trecho acima é melhor compreendido dentro do horizonte conceitual que Wittgenstein delineou no *Tractatus*, a saber, o da possibilidade do próprio conhecimento e do discurso que sobre ele pode ser feito, isto é, dos limites da linguagem. Esse momento inicial do pensamento do filósofo é marcado pela ideia de uma compreensão lógica da linguagem que lhe impõe alguns limites, os limites do mundo de que cabe configurar-se. Sob esse prisma, entende-se que, para ter algum sentido, a linguagem segue uma lógica interna que a impele a representar por palavras os objetos que constituem o mundo. Conseqüentemente, todo suposto discurso que trata de elementos que estão fora do mundo, a exemplo de ética, estética e religião, é considerado um contrassenso, isto é, um absurdo de que não se deve dizer, mas calar.

É nesse contexto que Wittgenstein rejeita o ceticismo radical por considerá-lo também um contrassenso à medida que põe tudo em dúvida, inclusive o que não pode ser duvidado, como por exemplo, os próprios limites lógicos da linguagem. Como eles são condições necessárias para o desenvolvimento do conhecimento, a dúvida que apregoa o cético acaba por cercear a possibilidade de se conhecer qualquer coisa, revelando, assim, o absurdo desse modo de pensar.

Para Wittgenstein, a pergunta é expressão da dúvida e, por isso, sustenta que somente existe dúvida quando há uma pergunta. Se alguém pergunta algo a outrem, fica claro que essa pessoa tem dúvida sobre essa coisa e deseja ser esclarecida, isto é, obter alguma resposta possível. Assim, para uma pergunta há de haver uma resposta, o que põe um termo final à dúvida do cético. É claro que, para Wittgenstein, uma resposta válida deve estar compreendida dentro dos limites que a lógica impõe à linguagem, razão pela qual acrescenta que somente pode haver uma resposta dotada de sentido se esta respeita os limites do que pode ser efetivamente dito.

Anos mais tarde, Wittgenstein retoma e aprofunda o debate com o ceticismo no *Da Certeza*, obra que reúne seus últimos escritos, cuja crítica apresenta contornos mais elaborados. A perspectiva em que está inserida, contudo, é aquela apresentada nas *Investigações*, que considera que o significado das palavras deriva de seus usos na linguagem ordinária, a partir do que ele chama de jogos de linguagem. Embora tenha mudado de abordagem filosófica, com relação ao ceticismo, o filósofo mantém a mesma aversão.

Em *Da Certeza*, Wittgenstein imagina um diálogo seu com dois interlocutores, a saber, com o filósofo George Edward Moore e com a figura do cético radical. Moore, conhecido pela defesa do senso comum em face do ceticismo, sustenta a verdade de truísmos porque a experiência empírica assim o prova. Esse é o caso, por exemplo, da existência de objetos físicos inferida da existência de suas próprias mãos que ele apresenta em *Prova de um Mundo Exterior*:

Posso provar agora, por exemplo, que duas mãos humanas existem. Como? Segurando minhas duas mãos e dizendo, à medida que faço um certo gesto com a mão direita, “aqui está uma mão”, e acrescentando, à medida que faço um certo gesto com a esquerda, “e aqui está a outra”. E se, fazendo isso, provei *ipso facto* a existência de coisas exteriores, todos nós veremos que posso também fazê-lo de várias outras maneiras: não existe nenhuma necessidade de multiplicar os exemplos (MOORE, 1985, p. 130).

Erguendo uma mão e depois a outra, Moore entende ter provado suficientemente que há objetos externos à mente dos sujeitos, no caso, as mãos, mas que também poderia ser qualquer outra coisa. Uma das condições necessárias para que essa seja considerada uma prova rigorosa, que considera satisfeita no exemplo acima, é a de que ele mesmo sabe que as premissas “aqui está uma mão” e “aqui está a outra” são o caso. Ciente de uma verdade tão evidente, acredita ter refutado o cético ao concluir que objetos físicos efetivamente existem.

O próprio autor admite, contudo, não saber como provar que sabe da verdade dessas premissas, e reconhece ser essa uma das razões de insatisfação dos filósofos quanto à sua prova: “Como provarei agora que ‘aqui está minha mão e aqui está a outra’? Não acredito que possa fazê-lo” (MOORE, 1985, p. 132). E, assim, em vez de combater o ceticismo, Moore acaba por fornecer-lhe munição suficiente para continuar colocando em dúvida todo o conhecimento, já que ele mesmo assume que não pode provar o que sabe, ainda que possa apontar para algo como sendo o caso.

Wittgenstein, no *Da Certeza*, retoma esse exemplo de Moore para mostrar o equívoco de seus interlocutores. Os três primeiros parágrafos, com efeito, revelam o teor desse debate:

1. Se tu sabes que aqui está uma mão, nós te concedemos tudo o mais.  
(Quando se diz que uma determinada proposição não pode ser provada, não se quer dizer, evidentemente, que ela não possa ser inferida de outras; qualquer proposição pode ser inferida de outras. Mas estas podem não ser mais seguras que ela). (Há uma observação espirituosa de H. Newman a respeito disso).
2. Que isto me (nos) pareça assim, daí não se segue que é assim.  
Mas pode-se perguntar se faz sentido duvidar disto.
3. Se uma pessoa disser, por exemplo, “Eu não sei se ali está uma mão”, uma outra poderia dizer-lhe “Observa de perto”. – Essa possibilidade de convencer-se pertence ao jogo de linguagem. Ela é uma das suas características essenciais (WITTGENSTEIN, 2012, p. 105).

No primeiro parágrafo, Wittgenstein coloca a questão do saber, que Moore invoca com o exemplo das mãos, como o centro da controvérsia com o cético. Entre um que afirma saber e outro que se permite duvidar, o filósofo aponta para o fato de que o suposto saber em questão, na verdade, não é um tipo de conhecimento porque, se o fosse, deveria ser apresentadas as razões para a sua correção, o que não é o caso.

Não se tratando de conhecimento, Wittgenstein o identifica como uma certeza, isto é, como uma crença que está na base do conhecimento, que possui valor de verdade e não demanda justificação. No parágrafo 194, o filósofo define certeza como uma convicção em que a dúvida está ausente, o que ele chama de certeza subjetiva. A essa ideia complementa o parágrafo 252: “E não sou só eu que acredito ter duas mãos, qualquer pessoa razoável o faz” (WITTGENSTEIN, 2012, p. 199). Dessa forma, para o debate, tem-se por completa a definição de certeza que realmente interessa ao filósofo, que é a certeza objetiva, a convicção da qual não cabe dúvida e que ultrapassa o âmbito da subjetividade. É sobre isso que se refere Moore, embora ele mesmo não tenha percebido de que o que ele trata como conhecimento, na verdade, expressa certeza.

Chamada por Hans-Johann Glock de “proposição fulcral” (GLOCK, 1998, p. 75) e por Danièle Moyal-Sharrock de “certeza fulcral” (MOYAL-SHARROCK, 2015, p. 4), a certeza assim concebida cumpre o papel de fundamentar e justificar o saber. Essa função é bem representada pela metáfora do parágrafo 433: “se quero que a porta se mova, as dobradiças têm que estar bem firmes” (WITTGENSTEIN, 2012, p. 231); em outras palavras, o conhecimento (a porta) é sustentado e assegurado pelas certezas (as dobradiças) que devem estar fora do alcance da dúvida (elas têm que estar bem firmes). É no sentido de fundamento que, no parágrafo 94, o filósofo define ainda a certeza como “o pano de fundo herdado da tradição e sobre o qual diferencio o verdadeiro do falso” (WITTGENSTEIN, 2012, p.143).

Embora Wittgenstein admita que Moore esteja certo de que tem uma e outra mão, ele não admite que isso sirva de prova da existência de objetos físicos e nem de que se trate de um

conhecimento, mas uma certeza; na verdade, ele tão somente acredita saber. Segundo esse entendimento, em vez de dizer “eu sei que tenho mãos”, Moore deveria ter dito, com acerto, “eu estou certo de que tenho mãos”, “eu tenho certeza de que tenho mãos” ou “eu creio ter mãos”. Uma afirmação dessa natureza aponta para uma situação anterior à produção do próprio conhecimento, na qual o sujeito deve necessariamente pressupor como certa a existência de objetos físicos para, então, discorrer sobre a existência de um ou outro objeto específico.

O cético, por sua vez, pode até duvidar do conhecimento produzido, porém, o que ele não pode fazer é pôr em xeque as certezas, isto é, as convicções objetivas que estão na base do edifício conceitual, pois essa atitude simplesmente não faz sentido. É o que se depreende do segundo parágrafo acima transcrito, uma vez que a certeza é tomada como condição de possibilidade para a construção e desenvolvimento do conhecimento. É a própria vida que garante as certezas, como exposto no parágrafo 7: “A minha vida mostra que sei ou estou seguro de que ali se encontra uma poltrona, ali está uma porta, e assim por diante” (WITTGENSTEIN, 2012, p. 107). Wittgenstein expõe, dessa forma, o absurdo a que chega o ceticismo levado às últimas consequências porque mina as evidências que a própria vida traz.

E, assim, no terceiro parágrafo, o filósofo coloca o convencimento como um processo que faz parte do jogo de linguagem. Se uma pessoa tem dúvidas sobre a existência de uma mão em um determinado lugar, basta conferir com seus próprios olhos para se convencer da verdade ou falsidade da afirmação. Mas esse movimento é possível porque ela não questiona o fundamento desse jogo de linguagem, no caso, a existência de objetos físicos, mas, ao contrário, admite-o como certo no quadro conceitual do qual faz parte tal jogo de linguagem. É nesse ambiente de certezas prévias que pode ter lugar a dúvida, para que ela seja razoável, e não fora dele. “Ao estender a dúvida aos próprios fulcros em torno dos quais os nossos jogos de linguagem giram, o cético estará, por assim dizer, serrando o galho sobre o qual está sentado” (GLOCK, 1998, p. 76). Se tudo for posto em suspenso, nenhum juízo poderia subsistir, já que eles dependem necessariamente de alguma certeza.

Trazendo em evidência o papel da certeza, Wittgenstein deixa clara a sua rejeição à postura do cético radical porque, “ao negar qualquer possibilidade de termos certeza, ele está questionando todo o jogo de linguagem do discurso sobre objetos físicos” (GLOCK, 1998, p. 80). O filósofo concentrou-se em impor limites ao ceticismo dada a carência de sentido de que padece a sua versão mais radical. Para que a dúvida seja, no mínimo, razoável, o cético precisa considerar que, necessariamente, algumas coisas estão fora de contestação porque são certezas que estruturam o quadro conceitual em que se movimenta. É no interior desse quadro que a dúvida com sentido e a justificação encontram o seu devido lugar. Embora permaneça

irresoluto, o ceticismo não constitui mais grave problema ao conhecimento, pois foi dissolvido em vista do absurdo de que é capaz de representar.

Note-se aqui que, no *Da Certeza*, a crítica de Wittgenstein ao ceticismo diz respeito ao papel desempenhado por algumas proposições que parecem ser empíricas, mas que, de fato, não são. Embora o foco da discussão tenha sido epistemológico, as conclusões que dele se extraem podem iluminar o debate moral a fim de esclarecer a questão da objetividade dos juízos éticos, objetada pelo cético moral, como a seguir se expõe.

### **1.6 Do ceticismo radical ao ceticismo moral: as certezas morais objetivas**

Em que pese não estar diretamente ligada ao tema da ética, entende-se que a discussão com o ceticismo radical disposto no *Da Certeza* tem muito a contribuir para elucidar a reflexão sobre a objetividade dos juízos éticos. É essa a opinião Nigel Pleasants, que vê na discussão não-ética do *Da Certeza* a possibilidade de aclarar questões propriamente éticas. No artigo *Ethics and Basic Moral Certainty*, o autor reconhece o seguinte: “Embora Wittgenstein não considere proposições éticas no *Da Certeza*, elas se encaixam perfeitamente em seu exame do conhecimento e da certeza não-epistêmica” (PLEASANTS, 2008, p. 254, *tradução nossa*).

Na mesma esteira segue também Julia Hermann em seu trabalho *On Moral Certainty, Justification and Practice: A Wittgensteinian Perspective*. Todavia, como bem adverte a autora, essa aproximação merece o devido cuidado posto que “nada conflitaria mais com a compreensão de filosofia de Wittgenstein do que simplesmente traduzir sua visão de justificação empírica em uma visão de justificação moral” (HERMANN, 2015, p. 6, *tradução nossa*).

Comunga-se aqui do mesmo entendimento desses autores no sentido de ser possível aproximar a discussão do *Da Certeza*, que tem um cunho evidentemente empírico-epistemológico, para abordar um problema exclusivamente ético, que é a questão da objetividade dos juízos éticos face à crítica do cético moral. A justificativa para tanto é a de que esses âmbitos da experiência humana (empírico e ético) edificam-se sobre certezas objetivas básicas, o que legitima a extensão do debate de um tema a outro em vista do esclarecimento do problema ético, ressalvadas, é claro, as especificidades dessa questão.

As certezas que alicerçam os juízos empíricos e morais são manifestas pelas práticas epistêmicas e morais dos sujeitos, a partir de suas experiências e “modos fundamentais de ser e de agir no mundo” (PLEASANTS, 2008, p. 251), o que significa que a ação humana constitui o lugar-comum de origem desses dois tipos de certezas. A conduta revela algum tipo de certeza



básica, porém, não enquanto um conteúdo de conhecimento, mas como convicção assumida que, na prática, sequer é pensada ou enunciada porque não faz sentido problematizá-la ou pô-la em dúvida.

Dessa forma, a certeza acaba por se confundir com a própria ação na justificação última de qualquer conhecimento que sobre essa base possa ser levantado. É o que diz Wittgenstein no parágrafo 110: “[...] o fim não é uma pressuposição não fundamentada, ele é, antes, um modo de agir não fundamentado” (WITTGENSTEIN, 2012, p. 151). Empírica ou moral, a certeza simplesmente mostra-se na ação porque o agir do sujeito já expõe aquilo que ele assume como certeza de suas práticas.

A relação entre certeza e ação é mais bem explicitada na primeira parte do parágrafo 431 do *Da Certeza*:

“Eu sei que este quarto fica no segundo andar, que, atrás da porta, um pequeno corredor leva até a escada, etc.” É possível conceber casos nos quais eu faria essa enunciação, mas seriam realmente casos muito raros. Por outro lado, mostro esse saber diariamente através das minhas ações e também da fala (WITTGENSTEIN, 2012, p. 267).

Nesse excerto, Wittgenstein elenca alguns tipos de “saberes” empíricos para ilustrar que as ações manifestam certezas a partir da práxis cotidiana. Embora já se tenha sido aqui esclarecido, vale lembrar que esses “saberes”, na verdade, são as certezas, nada tendo a ver com saberes propriamente ditos porque são desprovidos de qualquer conteúdo de conhecimento. Nas diversas ações e falas possíveis de se imaginar ao sujeito que se encontra naquele contexto a que se refere o parágrafo, como, por exemplo, a saída do seu quarto em direção a outro cômodo da casa, ou a simples saída da própria casa, ou, ainda, a expressão de algum desses desejos, em todos esses casos, à medida que os executa, o sujeito põe em movimento alguns truísmos que são inerentes ao contexto específico (como, por exemplo, a de que é óbvio que “atrás da porta há um corredor”) sem os quais ele não realizaria as ações pretendidas.

No que diz respeito aos julgamentos morais, a vida revela-se um terreno fértil de ocasiões que manifestam o mesmo mecanismo que regula os juízos da experiência empírica, pois ambos os tipos de juízos pressupõem algumas certezas básicas que não podem ser colocadas em dúvida. Os juízos éticos revelam as convicções morais básicas assumidas pelos sujeitos, semelhantemente ao que ocorre com as certezas dos juízos empíricos. É por isso que se pode afirmar que, tal como há certezas empíricas, também existem certezas morais, sendo que estas nada mais são do que um outro tipo de crença, uma crença que porta aquilo que é considerado moralmente relevante para as pessoas, isto é, que expressa um valor moral que, em

juízos desse gênero, desempenham o mesmo papel de uma proposição do tipo “há objetos físicos” para os juízos empíricos. Em todo caso, todo e qualquer juízo se constrói a partir de algumas certezas básicas que, por estarem em sua fundação e constituírem sua justificativa última, dispensam, elas mesmas, de justificação e da dúvida.

Como convicções objetivas que estão além do alcance da dúvida e da justificação, as certezas morais constituem o conjunto de ideias morais que somente vem à tona quando problematizadas filosoficamente. Para compreendê-las, é preciso voltar-se às ações morais para delas extrair aquilo que os sujeitos tomam por moralmente certo em seu agir. É o que se pode inferir do parágrafo 152: “Não aprendo explicitamente as proposições que são firmes para mim. Posso encontrá-las posteriormente, como o eixo de rotação de um corpo em movimento giratório” (WITTGENSTEIN, 2012, p. 167).

Aliás, a tarefa de elucidação das certezas, sejam elas empíricas ou morais, leva, inevitavelmente, à elaboração delas na forma de enunciados ou, nas palavras do filósofo, em proposições que são firmes – certas – para o sujeito. Todavia, deve-se ter sempre em mente que embora adquiram a forma de enunciado, não se trata de proposições propriamente ditas porque não constituem parte do conhecimento, mas, antes, formam a sua base epistêmica. Tal é o caso do exemplo mooreano de que “aqui há uma mão”, que à primeira vista pode parecer uma proposição semântica, porém, na verdade é uma certeza básica do conhecimento empírico. Se ela realmente fosse uma proposição empírica, deveria admitir valor de verdade e prova do enunciado, isto é, demandaria justificativa, o que implica, justamente, no impasse apresentado pelo ceticismo que Wittgenstein contorna no *Da Certeza*.

No caso da ética, o que se pode identificar como certezas morais? Para Pleasants, dois exemplos de certezas morais são os enunciados de que “a morte é má” e que “matar é errado” (cf. PLEASANTS, 2008, p. 261, *tradução nossa*). As reflexões, os julgamentos e as ações morais pautam-se sobre essas certezas porque as assumem como evidentes, não as colocando à prova, mas, ao contrário, manifestando-as na prática concreta dos sujeitos, semelhantemente ao que ocorre com as certezas empíricas. É no modo de agir que se evidenciam as convicções morais indubitáveis que o embasam e que só faz sentido serem colocadas em forma proposicional para fins de reflexão filosófica.

Pleasants reconhece haver situações excepcionais que parecem colocar em xeque essas convicções, como é o caso da eutanásia para pacientes terminais que sofrem com dores agudas, ou, ainda, do homicídio ocorrido em função do exercício da legítima defesa de si ou de outrem. No entanto, a aproximação dessas circunstâncias revela que, na verdade, elas não atacam as certezas morais, mas, pelo contrário, servem de reforço. A morte permanece sendo algo ruim e

indesejado, e matar é reprovável moralmente, mas para um enfermo em estado terminal pode ser que seja preferível morrer do que viver em uma situação agonizante de dor e sem esperança de melhora da saúde; matar alguém mantém-se errado e, no entanto, pode ser a única via de impedir que o agressor ceife injustamente outras vidas inocentes e cause um dano ainda maior. Em situações extremas decide-se pelo mal menor que, contudo, não deixa de ser mal e que certamente não seria escolhido se houvesse outras possibilidades melhores.

Hermann, por sua vez, acrescenta como certezas morais as convicções de que promessas devem ser mantidas, de que a escravidão é injusta e de que as pessoas são livres para fazer o contrário (cf. HERMANN, 20015, p. 99). Dos exemplos aventados pela autora, o primeiro serve bem para ilustrar o funcionamento de uma certeza moral: acerca das promessas, o sujeito pode cogitar suspender o cumprimento ou simplesmente deixar de cumpri-las, não mantendo a palavra dada, mas isso não o autoriza a pôr em dúvida o juízo geralmente aceito e que, de modo genérico, afirma que se deve mantê-las, uma vez que é próprio das promessas o seu cumprimento. Caso se admitisse o contrário, isto é, que o seu descumprimento seria a regra, as promessas perderiam o sentido. O fato de não se mantê-las sempre não abala a convicção sobre a qual se baseia esse jogo de linguagem, uma vez que permanece firme enquanto um valor moral assumido que justifica as ações e, inclusive, os seus julgamentos. É porque se aceita que as promessas devem ser mantidas como o moralmente correto e bom que, diante de um caso específico, reprova-se a ação do sujeito que atenta contra essa premissa.

### **1.7 Certezas morais objetivas e objetividade dos juízos éticos**

Observa-se, assim, que as certezas morais expressam conteúdos de valor moral. A objetividade dos valores morais consiste, portanto, na existência deles como certezas básicas do discurso moral. Trata-se, portanto, de um outro tipo de objetividade que difere da concepção preconizada pelo cético moral e que reflete na linguagem moral.

Nesse sentido, a ética persiste sendo uma dimensão da existência que confere sentido às experiências humanas, permanecendo sempre em aberto a possibilidade de se refletir sobre os valores que orientam o agir humano, de se julgar as ações segundo tais valores e de se discutí-los. Mesmo que se negue reconhecer a objetividade dos valores e dos juízos éticos, tudo isso é possível porque, no final das contas, os valores morais são objetivos e constituem as certezas que estão na base do agir.

Pode-se até por em dúvida se esta ou aquela ação particular é boa ou não; o que não se duvida nem se discute, pois é tomado como certeza moral, é que o ser humano sempre confere

primazia àquilo que tem algum valor moral. Mesmo que não possa apresentar um conceito do que é o bom, isso não impede as pessoas de julgar as ações segundo o que consideram como sendo bom (seja em relação às pessoas ou às ações), nem de se fazer compreendidas pelos seus interlocutores quanto àquilo que enunciam e, ainda, de agir de acordo com esse entendimento. Isso ocorre porque há objetividade nos valores morais uma vez que eles configuram certezas básicas da linguagem moral que os projetam para além de qualquer concepção subjetiva; tomados como o moralmente certo e acima de qualquer suspeita, simplesmente não faz sentido pô-los à prova.

Quando o cético moral nega categoricamente a existência de valores morais objetivos, ele incorre no mesmo absurdo do cético radical que, ao negar a existência de objetos físicos, desestabiliza o conhecimento que se constrói baseado nessa premissa. Dessa forma, as certezas morais impõem limites ao exercício da dúvida no campo da ética: as ações tomadas isoladamente são questionáveis quanto ao seu estatuto de moralidade, mas não as crenças mais básicas que conferem a possibilidade de se discutir sobre o que é ou não moral. A dúvida sobre as certezas morais é destituída de sentido porque mina a possibilidade de se discorrer sobre uma dimensão importante da existência humana, e a falta de sentido do ceticismo torna-se ainda mais evidente quando se observa que, à sua revelia, os sujeitos seguem efetuando juízos que pressupõem a assunção de valores morais como certezas básicas.

Assim, demonstra-se claramente que a controvérsia entorno da objetividade dos valores morais é, na verdade, um problema mal colocado, uma vez que se insiste em firmar uma concepção de objetividade que não se coaduna com a linguagem moral, mas, sim, com a linguagem científica. Afastado esse mal-entendido, pode-se antever a objetividade dos juízos éticos assentada nos valores morais que constituem certezas morais objetivas de caráter público (para acentuar a não-subjetividade porque independem das vontades e preferências individuais) e que são indubitáveis.

Aliás, desfazer mal-entendidos, ou confusões conceituais, é um traço importante da filosofia de Wittgenstein que, a respeito da investigação ética, imprime-lhe uma orientação importante que a opõe radicalmente às propostas éticas legadas pela tradição filosófica. Nesse sentido, o filósofo possibilita conceber uma ética em sentido não-substantivo.

### **1.8 Por uma ética não-substantiva**

Em coerência com a concepção e com a abordagem filosóficas que desenvolve na fase posterior de seu pensamento, Wittgenstein reflete a ética como sendo não-substantiva no

sentido de que não pretende definir os valores que orientam as ações, nem fornecer respostas substantivas às questões éticas que se colocam à frente do sujeito. Consequentemente, o caráter de não-substantividade dessa investigação impõe a recusa às tentativas de formulação de teorias éticas, de sistematização de normas de conduta e de justificação do agir moral, enfim, de rejeição à atribuição de uma “substância” para a ética, o que configura uma posição que se contrapõe, sobremaneira, às concepções éticas legadas pela tradição filosófica.

Como tendência do espírito humano “que brota do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, sobre o absolutamente bom, o absolutamente valioso” (WITTGENSTEIN, 1995, p. 221), a ética é compreendida como uma experiência de constituição de sentido, vivenciada pelo sujeito, que se organiza na própria linguagem. É por essa razão que a investigação, sob a ótica de Wittgenstein, assume contornos próprios, tal como afirma Johnston:

[...] uma investigação wittgensteiniana de ética não terá o caráter ético dos grandes sistemas metafísicos do Ocidente porque seu objetivo não é a profundidade, mas a claridade. Por essa razão, ela será não-substantiva no sentido de simplesmente descrever nossos conceitos e práticas sem procurar justificá-los; o valor de tal descrição estará em dissipar certas confusões que dominam nossas tentativas de obter uma compreensão filosófica da ética” (JHONSTON, 1989, p. 24-25, *tradução nossa*).

Dessa forma, o interesse da investigação volta-se ao uso efetivo da linguagem moral a fim de descrever a gramática dos jogos de linguagem morais. O foco consiste no esclarecimento de conceitos e das práticas morais que se apresentam e que se articulam na linguagem e por meio dela.

Embora a abordagem ética seja não-substantiva, cumpre observar que os juízos éticos em particular são sempre substantivos. A reflexão ética tem a capacidade de apresentar o contexto da ação, com todos os aspectos possíveis que estão envolvidos, mas não ingressa no mérito do que deve ser considerado como sendo bom ou mau, uma vez que visa o esclarecimento da linguagem moral. Por sua vez, o espaço de liberdade do sujeito permanece em aberto, pois cumpre a ele tomar uma posição por si mesmo: “se ele acredita que há padrões absolutos independentes do indivíduo é algo que cada pessoa deve decidir por si mesma” (JOHNSTON, 1989, p. 167, *tradução nossa*), o que implica em tomar algo por certo e, consequentemente, responsabilizar-se pela ação que pratica.

A não-substantividade da ética wittgensteiniana é importante porque, graças a essa característica particular de sua investigação, foi possível firmar o entendimento de que os juízos éticos são objetivos e que a sua objetividade se ancora nos valores morais que, nesse discurso,

identificam-se como certezas morais básicas. Com isso, abre-se o caminho para o esclarecimento das práticas morais que se organizam nos jogos de linguagem moral. Assim, resta agora adentrar na gramática dos jogos de linguagem morais, descrevendo as regras e as proposições gramaticais que possibilitam compreender a ética na concretude da vida dos sujeitos.

## 2 OS JOGOS DE LINGUAGEM MORAIS

No capítulo anterior discorreu-se sobre a questão da objetividade dos juízos éticos, esclarecendo-a pela indicação das certezas objetivas que estão na base da linguagem moral. Sob esse fundamento, sustentou-se a objetividade dos juízos éticos, o que significa dizer que aquilo que expressam – os valores absolutos – independem das preferências, sentimentos e gostos do agente. Com isso, respalda-se a reflexão acerca da ação humana sob a ótica dos valores morais, inclusive, viabilizando a produção de consensos sobre questões éticas sem que, com isso, incorra-se em subjetivismo. Apontou-se, ainda, que em Wittgenstein vislumbra-se uma concepção ética não-substantiva no sentido de ser destituída da pretensão de teorização ou de sistematização moral, o que abre espaço para o esclarecimento das práticas dos sujeitos que se apresentam na linguagem ordinária.

Por sua vez, o presente capítulo ocupa-se com a forma com a qual tomam corpo, na linguagem, os juízos éticos, a saber, os jogos de linguagem morais. Para tanto, o primeiro passo consiste no delineamento do panorama conceitual apresentado pela filosofia do segundo Wittgenstein, pois é nesse contexto que se concebe os jogo de linguagem; em seguida, a reflexão detém-se na investigação de um tipo específico de jogos, aqueles relacionados com as experiências éticas – os jogos de linguagem morais – a fim de trazer à luz a sua gramática, isto é, as regras, as proposições e os demais pressupostos que tornam possível a expressão de valores.

Convém reforçar, de antemão, que a reflexão se desenvolve com base nas ideias ventiladas pelo segundo Wittgenstein, conforme a clássica divisão de sua filosofia em dois períodos distintos. É discutível se houve, de fato, uma ruptura radical entre as fases porque, ainda que as diferenças sejam evidentes, também é possível identificar nuances de continuidade no seu pensamento. No entanto, uma distinção em particular ganha destaque porque contribui para o desenvolvimento dessa investigação que é o antiessencialismo característico da fase posterior. A própria concepção não-substantiva da ética denota esse nuance da filosofia do segundo Wittgenstein. Por essa razão, torna-se imprescindível esclarecer tal posição antes de se adentrar no esclarecimento do funcionamento da linguagem em geral e, por extensão, da linguagem moral em particular.

## 2.1 O antiessencialismo do segundo Wittgenstein

Nas *Investigações*, Wittgenstein propõe uma compreensão do fenômeno linguístico que difere daquela que ele mesmo defendeu no *Tractatus*. A mudança denota o abandono da visão essencialista em favor da adoção de uma posição antiessencialista, o que é um movimento importante para se compreender a filosofia que ele passa a produzir a partir de então, inclusive, com reflexo no debate ético.

Por essencialismo entende-se a defesa de uma suposta essência da linguagem, evidenciada no *Tractatus* pela forma geral da proposição como a essência lógica da linguagem e por um de seus pressupostos, o de que “a proposição exprime de uma maneira determinada, claramente especificável, o que ela exprime” (WITTGENSTEIN, 2017, p. 145), de acordo com a proposição 3.251 dessa obra. Por sua vez, o antiessencialismo é a posição de negação de que exista uma suposta essência da linguagem.

A partir das *Investigações*, a ideia de que uma proposição deve ter um sentido preciso (o nome, o menor dos elementos de uma estrutura linguística, deve corresponder a um objeto do mundo) deixa de ser o paradigma exclusivo de constituição do sentido da linguagem porque o filósofo rejeita compreender a linguagem a partir de uma suposta essência lógica, assumindo, assim, o antiessencialismo. Com isso, a exigência de precisão passa a ser rejeitada, ao menos a nível global, já que, a nível local, ela continua sendo requerida, a depender das situações em que a correspondência entre nome e objeto faz sentido.

Sob essa nova orientação, a compreensão da linguagem passa a demandar uma observação atenta do emprego das expressões no cotidiano de seus usuários, o que representa um autêntico movimento de ênfase da linguagem ordinária para os estudos filosóficos. Não se apela mais a supostos significados *a priori* das palavras para determinar os seus usos, tal como tradicionalmente tem-se compreendido, mas, ao contrário, invocam-se os usos concretos das palavras para determinar os seus significados. Assim, fica evidente o antiessencialismo wittgensteiniano que, ao invés de abstrações, aponta para as práticas linguísticas porque entende que é nelas que as palavras adquirem, perdem significados ou são ressignificadas.

A revisão da tese essencialista tractariana levou o filósofo a repensar também o próprio método de abordagem de seu objeto de estudo. No *Tractatus*, Wittgenstein acreditou ter rompido com a tradição filosófica por aplicar o aparato lógico à análise da linguagem, reputando-o como meio seguro para separar as proposições com sentido daquelas sentenças que considera contrassensos por extrapolarem os limites lógicos da linguagem. Ele criticava os filósofos justamente porque atentam contra tais limites ao emitirem absurdos e,



consequentemente, por criarem embaraçosos pseudoproblemas, os quais era preciso dissolver porque são simplesmente irresolvíveis. Entretanto, posteriormente, o filósofo percebe que, no final das contas, também os seus primeiros esforços se inserem na mesma linha de pensamento que procurou combater.

Destarte, o imperativo que se encontra nas *Investigações* – o “não pense, mas veja!” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 52) – passa a ser a tônica de investigação da linguagem no seu pensamento tardio, o “não pensar” entendido como o não teorizar, não formular abstrações, mas sim enfrentar a linguagem como um acontecimento dinâmico no mundo. Esse é o comando que indica o horizonte de compreensão do fenômeno linguístico no segundo Wittgenstein e que fornece a chave de leitura de seus conceitos fundamentais.

A atitude de voltar o olhar para o uso da linguagem explica também a recusa do filósofo em apresentar definições cabais dos conceitos que emprega nas *Investigações* e nos escritos posteriores. O filósofo dispensa apresentar limites rígidos às suas ideias por uma razão metodológica: contrariando a tendência filosófica de estipular uma essência, como pretendido no *Tractatus*, Wittgenstein aponta para a necessidade de se desfazer de ideias preconcebidas (*a priori*, como essência das palavras) que impedem de ver claramente como a linguagem efetivamente funciona. Para ele, os conceitos preexistentes intermediam a relação do investigador com o investigado, e são comparáveis à “óculos assentados sobre o nariz e o que vemos, vemos através deles. Nem ocorre a ideia de tirá-los” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 64).

Um exemplo de ideias preconcebidas é a univocidade das palavras: segundo uma linguagem ideal, cada palavra tem um único significado, que corresponde ao objeto que se identifica sob tal signo, o que, aparentemente, dissipa qualquer confusão conceitual. Entretanto, isso não passa de uma abstração que persiste na filosofia e que impede a aproximação da linguagem tal como ela ocorre, como linguagem ordinária.

Como um despertar do sono dogmático, para parafrasear Kant, Wittgenstein afirma no parágrafo 107 das *Investigações*:

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

O conflito entre as “nossas exigências” – o preconceito da pureza cristalina dos conceitos, construídos com o rigor da lógica – com a matéria bruta da linguagem é resolvido por uma mudança de “toda a nossa consideração” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 64) do problema, o que implica em se voltar ao uso corrente das palavras, que é o solo áspero da linguagem. É por isso que os conceitos wittgensteinianos não são prontamente definidos, mantendo-se o filósofo, na exposição de suas ideias, coerente com a concepção de linguagem e com método filosófico que propõe.

Para elucidar essa atitude, é pertinente a observação acerca da noção de jogo de linguagem constante no parágrafo 76 das *Investigações*: “se alguém estabelecesse um limite rígido, não poderia reconhecê-lo como sendo aquele que eu sempre desejara estabelecer ou havia estabelecido mentalmente. Pois eu não queria estabelecer nenhum” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 55). Nesse excerto, o filósofo posiciona-se contrário à fixação de limites rígidos aos conceitos, em clara oposição ao modo que sempre se preconizou ao se fazer filosofia, preocupado em apresentar ideias precisas e bem delimitadas. A pretensão de Wittgenstein é a de viabilizar a experiência do leitor em constatar, por si mesmo, a partir de inúmeros exemplos, a aplicabilidade de seus conceitos para compreensão da complexidade da linguagem ordinária.

As considerações acerca do antiessencialismo como posição assumida por Wittgenstein são necessárias para se entender melhor a filosofia produzida por ele em sua fase tardia, principalmente, no que diz respeito à discussão ética. Isso porque se compreende que os valores, as ações, os juízos, enfim, que os elementos que caracterizam esse debate apresentam-se na linguagem cotidiana e que é por meio dela que emergem nas vivências dos sujeitos.

Ao tornar-se antiessencialista em sua orientação filosófica, Wittgenstein reforça o entendimento de que a ética é não-substantiva no sentido de que não comporta teoria nem pode sistematizar normas de condutas, mas que está aberta para contemplar e explicar os empregos morais da linguagem ordinária. Graças à abertura que caracteriza a posição wittgensteiniana é que se entende melhor os conceitos que tomaram forma no seu pensamento tardio, especialmente a noção de jogos de linguagem que, a partir de agora, merece maior atenção.

## **2.2 Os jogos de linguagem**

Conforme preceitua Wittgenstein, o olhar atento para a linguagem ordinária, que é a empregada pelos sujeitos no cotidiano, traz à luz significativas considerações que, de acordo com sua posição antiessencialista, são mais bem apreendidas por meio de analogias do que por definições taxativas. Enquanto as definições são limitadas e ao mesmo tempo limitadoras de

significação, a analogia é um recurso linguístico que parece estar aberta a outras possibilidades de atribuição de significados. Com a analogia não se esgota a identidade de algo, pois sempre é possível ampliar o horizonte de significado dos conceitos, conferindo, assim, uma “visão panorâmica do uso de nossas palavras” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 67) que pode contemplar múltiplos aspectos a partir das conexões que se realizam entre eles. É por essa razão que o segundo Wittgenstein faz largo uso desse instrumento na exposição de suas ideias.

Por analogia, ele compara a linguagem aos jogos para demonstrar que o seu funcionamento se efetiva de modo semelhante à realização dos jogos em geral, o que resulta na elaboração de uma das noções centrais do seu pensamento, o conceito de jogos de linguagem. Para elucidar tal analogia, vale a pena observar o jogo de xadrez, cujo curso normal e a chegada a seu termo, isto é, a vitória de uma das partes, não podem ser realizados sem que os lances dos jogadores tenham sido orientados pelas regras que informam o andamento da partida. Tais normas exercem a importante função de determinar o modo como as peças devem ser movimentadas no tabuleiro, indicando como devem ser usadas para que o jogo aconteça. O que ocorre no jogo de xadrez também se verifica, de modo semelhante, nos mais variados jogos com os quais a humanidade se entretém, ou se exercita, ou ainda, compete, a depender dos objetivos pretendidos.

Transpondo a realidade dos jogos para a linguagem ordinária, depreende-se que as palavras da linguagem ordinária também são usadas de modo semelhante. Mais precisamente, “o significado de uma palavra corresponde ao papel de uma peça” (HERMANN, 2015, p. 20, *tradução nossa*). Assim como as peças estão para um jogo de xadrez, os significados das palavras estão para a linguagem, pois em cada contexto linguístico os termos assumem ou perdem significados ou são ressignificados de acordo com as regras que disciplinam o seu uso.

É por isso que se pode afirmar que a linguagem se desenvolve, de maneira análoga aos jogos, como jogos de linguagem. Neles, o uso das palavras não é aleatório; ao contrário, há elementos que condicionam o emprego dos termos e que os dotam de sentido, o que viabiliza a comunicação entre os interlocutores. Esse condicionamento é responsável pela “construção da identidade dessa peça” (HERMANN, 2015, p. 21, *tradução nossa*), o que significa afirmar que as regras constituem o papel que as palavras e as sentenças devem tomar na linguagem porque indicam os seus possíveis movimentos no jogo.

É interessante a constatação de Julia Hermann de que o próprio Wittgenstein joga/brinca<sup>1</sup> com o conceito de jogo de linguagem. Para a autora “seu uso desse termo é de fato

---

<sup>1</sup> Preferiu-se manter no texto os dois significados possíveis do verbo inglês *to play* porque a palavra possibilita tanto uma como outra tradução e, ainda, porque ambos fazem sentido na afirmação da autora.

lúdico e não tem limites nítidos” (HERMANN, 2015, p. 21-22, *tradução nossa*). Esse jogo com o conceito é possível por força da flexibilidade da analogia que, ao dizer algo sobre um assunto, não se encerra em um sentido taxativo, mas, ao contrário, possibilita contemplar vários outros aspectos. No parágrafo 68 das *Investigações* é clara a recusa de Wittgenstein em definir o conceito de jogo de linguagem, isto é, de traçar seus limites por prescindir deles, o que se coaduna com sua tendência antiessencialista; o que realmente importa é a utilidade da noção para dar conta da tarefa de elucidação das mais variadas situações linguísticas de que tomam parte as pessoas na vida cotidiana.

A precisão conceitual é, na verdade, uma necessidade típica de um modo tradicional de se pensar que, por um lado, impõe ao filósofo a busca de uma suposta essência de tudo que se coloca sob sua investigação e que, por outro, pode fazê-lo sentir-se desconfortável ante a ausência de definições. Wittgenstein, no entanto, não pensa assim, como se evidencia na resposta que o contrapõe, radicalmente, a seu interlocutor: “isto nunca o perturbou, quando você empregou a palavra ‘jogo’” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 53). Via de regra, é possível compreender o que um termo significa quando ele está sendo usado, e isso basta. O que se infere de posição de Wittgenstein é que, ao se tomar parte de um jogo qualquer, ou ao se utilizar uma determinada expressão em um dado contexto, as pessoas não se sentem compelidas à precisão conceitual e que, mesmo assim, a comunicação se efetiva. É evidente que há situações que demandam precisão nas definições que estão sendo empregadas dentro de tais contextos; o que não se espera é a generalização dessas exigências.

É por isso que a questão torna-se problemática apenas quando se passa a filosofar: na linguagem cotidiana, a precisão conceitual nem sempre é requerida, porém, na linguagem filosófica, parece imperiosa a necessidade global de se pensar na essência dos conceitos, com um significado preciso que se aplica às diversas atividades. Todavia, isso é irrelevante porque os significados não são dados aprioristicamente, mas são tomados do uso ordinário da linguagem por seus usuários.

A analogia dos jogos de linguagem envolve uma vasta gama de situações em que os sujeitos jogam com a linguagem, dando lances nos jogos de que tomam parte. O parágrafo 23 das *Investigações* apresenta um rol meramente exemplificativo, não-taxativo, como comandar, e agir segundo comandos, descrever um objeto, representar teatro, fazer anedotas, pedir, agradecer, orar, entre outros. Tais situações apontam para uma característica importante dos jogos de linguagem, que é a estreita relação existente entre a linguagem e a vida, mais precisamente, entre as palavras e as atividades humanas. No parágrafo 25, Wittgenstein afirma que “comandar, perguntar, contar, tagarelar pertencem à história de nossa natureza assim como

andar, comer, beber, jogar” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 36), para salientar que joga-se com a linguagem com a mesma espontaneidade e necessidade com que se realizam as atividades humanas mais básicas e imprescindíveis para a existência. Dotados da capacidade de se comunicar, as pessoas dispõem da linguagem a todo momento e, na naturalidade desse movimento, fazem emergir os significados das palavras com as quais manipulam.

Esboçado o conceito central de jogos de linguagem, urge debruçar-se sobre os demais desdobramentos dessa perspectiva filosófica. Brevemente se adiantou que os jogos da linguagem são atividades guiadas por regras; resta saber o que de fato caracteriza uma regra do jogo e como ela se expressa – as proposições gramaticais – bem como quanto ao seguir regras e sua abertura para o caráter social da linguagem. Os esforços aqui correspondem à busca pelo esclarecimento que Wittgenstein denomina como gramática da linguagem, que é o primeiro passo para a compreensão de uma gramática ainda mais específica e que interessa à presente investigação, que diz respeito aos jogos de linguagem morais enquanto forma de funcionamento da linguagem moral, isto é, enquanto modo de organização da experiência ética dos sujeitos.

### **2.3 A gramática dos jogos de linguagem**

Nas *Investigações*, o conceito de gramática assume papel de destaque na pesquisa sobre o modo como opera a linguagem. Todavia, é necessário advertir que o significado desse termo para o filósofo não é o mesmo do linguista. Em Wittgenstein há a distinção entre dois tipos de gramática, a saber, a gramática dos linguistas e a gramática filosófica, sendo a última a que se identifica com a sua filosofia.

Para o linguista, a gramática constitui o conjunto de regras que disciplinam o uso de um idioma. Uma vez estabelecida a norma culta da língua, impõe-se aos falantes o dever de se adequarem ao padrão linguístico para que os discursos produzidos sejam aceitos como formalmente corretos. Tal gramática, que Baker e Hacker definem como “a variedade dos linguistas tradicionais” (BAKER; HACKER, 2009, p. 57, *tradução nossa*), ocupa-se basicamente em classificar as palavras em substantivos, verbos, adjetivos, advérbios, entre outros, bem como examinar suas ligações e possibilidades que se movem dentro dos parâmetros normativos de uso da língua, estipulando, assim, o que é correto e o que é incorreto no emprego das palavras.

Por sua vez, a gramática filosófica consiste no “sistema de regras que fornece os padrões para o uso correto das palavras” (GLOCK, 1998, p. 168). Cumpre ao filósofo investigar as regras que disciplinam o uso da linguagem e conferem significação às palavras. Recusando-se a conceber uma suposta essência da representação, no parágrafo 371 Wittgenstein aponta que

“a essência está expressa na gramática” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 120) no sentido de que é nesse conjunto de regras que se encontram os critérios para a apreensão de significados que dizem o que efetivamente são as coisas, o que seria a essência a que se refere o filósofo.

Embora ambas as gramáticas reportem a regras, à gramática filosófica compete cumprir uma tarefa que lhe é peculiar. Com efeito, ela “não é especial por lidar com regras especiais, mas sim no que tange ao seu objetivo – a resolução de problemas filosóficos” (GLOCK, 1998, p. 196). Desse modo, enquanto a gramática do linguista ocupa-se com a definição de regras que constituem o padrão culto da língua para então impô-las aos discursos, por sua vez, a gramática filosófica serve-se do emprego da linguagem tal como utilizado nos diversos jogos para deles extrair regras de significação que visam desfazer problemas filosóficos oriundos de confusões conceituais.

A diferença entre ambas as gramáticas, a do linguista e a do filósofo, torna-se mais evidente com os exemplos a seguir:

Como Moore colocou, gramática é o tipo de coisa que alguém ensina às crianças pequenas na escola, como, por exemplo, “Você não diz ‘Três homens *estava* no campo’ mas ‘Três homens *estavam* no campo’ – isso é gramática. E o que tem a ver com filosofia?” Ao qual Wittgenstein replicou que o exemplo de fato não tem nada a ver com filosofia, desde que aqui tudo esteja claro. Mas o que dizer de “Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo *estavam* no campo ou *estava* no campo?” (BAKER; HACKER, 2009, p. 58-59, *tradução nossa*).

No trecho acima, o primeiro exemplo concerne à gramática tradicional, que se preocupa, no caso, com a flexão correta do verbo (a concordância verbal no singular ou no plural, que depende do sujeito da frase). O segundo exemplo, por sua vez, interessa à gramática filosófica, pois o caso não trata simplesmente da escolha da forma correta do verbo, mas sim de se saber jogar com elementos característicos de um jogo de linguagem em particular, que é o religioso. O filósofo entende que a questão não é verbal, pois o que está em jogo é a crença no dogma cristão da Santíssima Trindade. Apenas quem conhece as regras desse jogo de linguagem específico é capaz de dar um lance correto ao utilizar a expressão que melhor se coaduna com os elementos de fé a ele relacionados.

Assim, o que interessa à filosofia são as regras gramaticais, que regulam o uso das expressões, “apenas na medida em que esclarecem problemas filosóficos particulares” (BAKER, HACKER, 2009, p. 58, *tradução nossa*). A compreensão do uso das palavras na linguagem ordinária é resultado de um esforço empreendido pela gramática filosófica que visa desfazer confusões conceituais.

No parágrafo 90 das *Investigações*, o próprio filósofo identifica a sua filosofia como uma atividade gramatical quando esclarece que o seu interesse não se dirige aos fenômenos em si, como dados empíricos a serem investigados, mas às possibilidades desses fenômenos, isto é, a maneira como as pessoas se comunicam e tratam de qualquer fenômeno. Pode-se dizer que a investigação se volta à compreensão da forma da linguagem, e não do seu conteúdo. Nesse sentido, conclui o filósofo que “nossa consideração é, por isso, gramatical” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 61).

Em outro momento, no parágrafo 124, Wittgenstein expressa a tônica da pesquisa filosófica como atividade gramatical à medida que afirma que “a filosofia não deve, de modo algum, tocar no uso efetivo da linguagem; em último caso, pode apenas descrevê-lo” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 67). A descrição da linguagem é o fim a ser perseguido pela atividade filosófica segundo Wittgenstein; mediante esse expediente, clarificam-se as regras que orientam o uso das palavras nos jogos de linguagem e, com isso, evidencia-se a força da comparação de sua gramática filosófica com a gramática do linguista.

O que se concebe aqui é que a compreensão da linguagem não dispensa uma análise gramatical no sentido filosófico proposto por Wittgenstein, atenta aos diversos usos das expressões que são orientados por regras, as chamadas regras gramaticais. Assim, a gramática filosófica denota o caráter normativo da linguagem por entendê-la como atividade conduzida por regras.

## **2.4 Regras e proposições gramaticais**

Se as regras são necessárias para se compreender o significado das palavras, conforme postula a gramática filosófica, então, é preciso investigar o que são as regras gramaticais e como elas se expressam. De modo geral, as regras impõem a seus destinatários a obrigatoriedade de se observar algum tipo de comportamento, o que é importante para a organização e o sucesso das diversas atividades humanas. Há vários tipos de regras que são necessárias para a vida, a exemplo das normas jurídicas, das regras de etiqueta e demais normas de conduta sociais que disciplinam as relações entre as pessoas, prescrevendo ações ou omissões e, ainda, impondo sanções em caso de descumprimento.

Wittgenstein nota que, no fluxo da vida, a linguagem também não escapa dessa tendência normativa: sem regras, dificilmente seria possível conceber o significado das palavras nos jogos de linguagem e estabelecer a comunicação entre os falantes. Por essa razão, a principal função das regras ditas gramaticais é a de constituir um espaço no qual as palavras e

as expressões adquirem significado. Mais precisamente, as regras gramaticais consistem em “padrões para o uso correto de uma expressão, que ‘determinam’ seu significado; dar o significado de uma palavra é especificar sua gramática” (GLOCK, 1998, p 193). Essas regras não se impõem de fora à linguagem, mas, ao contrário, é o uso das expressões que impõem as regras gramaticais que conferem significado às palavras nos jogos de linguagem.

Nesse sentido, pode-se afirmar como Hermann que “as regras de um jogo de linguagem são muitas vezes consideradas ‘regras constitutivas’” (HERMANN, 2015, p. 23, *tradução nossa*). A autora retoma o exemplo de Wittgenstein do jogo de xadrez: assim como as regras desse jogo “estabelecem a possibilidade de jogar xadrez” (HERMANN, 2015, p. 23, *tradução nossa*) à medida que informam como as peças devem ser movimentadas, também na linguagem as regras gramaticais desempenham semelhante papel, informando o lugar das palavras e das sentenças na produção de significado e, assim, constituindo o próprio jogo e a possibilidade de jogá-lo.

Embora sejam regras constitutivas, no entanto, as regras gramaticais não se apresentam da mesma forma imperativa que se verifica, por exemplo, nas normas jurídicas que, além da imposição de uma obrigação, preveem a aplicação de sanções em caso de não-observância. O não seguimento da regra gramatical de um determinado jogo faz com que ele simplesmente deixe de ser aquele jogo, podendo ser qualquer outro, ou nenhum outro; enfim, qualquer coisa, menos aquele inicialmente proposto. Perde-se, assim, o sentido do jogo de linguagem, que se assemelha à movimentação de uma peça do jogo de xadrez de forma diversa do que estipula as regras do jogo (por exemplo, quando um bispo, cuja regra impõe o movimento na diagonal, passa a ser movimentado em L); pode-se até mudar o movimento estipulado pela regra, porém, a partir de então, não se está mais jogando uma partida de xadrez.

Uma vez entendido que as regras gramaticais são padrões de uso das expressões que constituem o sentido dos jogos de linguagem, convém saber como é possível identificá-las na prática linguística. Para tanto, o contexto de uso é determinante. Não há uma forma precisa para a regra gramatical porque a concepção wittgensteiniana de regra “corresponde a uma visão funcional. Se uma sentença expressa ou não uma regra gramatical é algo que depende de seu papel ou função em nossas práticas linguísticas” (GLOCK, 1998, p. 194). Dessa maneira, reconhece-se uma determinada sentença como regra gramatical se ela efetivamente cumpre com esse papel em um dado contexto. Se realiza tal função, trata-se de uma proposição gramatical porque expressa uma regra da gramática do jogo de linguagem.

Para compreender essa forma de expressão da regra gramatical, é necessário contrapô-la às proposições empíricas, que são os enunciados que versam sobre os dados da experiência



empírica e que são passíveis de comprovação quanto a veracidade ou a falsidade do que enunciam. Diferentemente das proposições empíricas, às proposições gramaticais não se atribui valor de verdade porque são apenas expressões da regra gramatical que, por sua vez, é o que define o modo de emprego das palavras em vista da constituição de sentido do próprio jogo de linguagem.

A diferença entre as proposições fica evidente a partir do seguinte exemplo, extraído do parágrafo 251 das *Investigações*: “Posso, pois, me representar que ‘toda barra tem um comprimento’? Ora, eu me represento precisamente uma barra; e isto é tudo” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 100). Nesse caso, o enunciado de que “toda barra tem um comprimento” é uma proposição gramatical porque explicita uma regra do jogo, condição para que se possa dar lances nesse jogo de linguagem específico. O que simplesmente deve ser feito é aceitá-la como tal. Agora, a afirmação de que “esta barra tem trinta centímetros” é uma proposição empírica porque é passível de verificação quanto à verdade ou falsidade a partir da constatação do objeto da experiência.

Esclarecida a relação entre regras gramaticais e proposições gramaticais, as últimas como expressões das primeiras, pode-se aprofundar ainda sobre a relação dos sujeitos com a gramática da linguagem. É pertinente observação de Glock de que “é importante observar que Wittgenstein não insistiu na ideia de que regras são essenciais ao aprendizado de uma linguagem” (GLOCK, 1998, p. 194), no sentido de salientar que não se aprendem as regras de um jogo antes de se aprender a usar a linguagem. Ao contrário, é à medida em que se exercita a linguagem que as regras orientadoras de significado se tornam evidentes a ponto de capacitar os jogadores a entender que uma mesma palavra pode significar de modo diferente em cada jogo de linguagem.

Esse é uma grande diferença das regras gramaticais com qualquer outro tipo de regra que visa disciplinar condutas como, por exemplo, as normas jurídicas e demais regras sociais. As regras gramaticais não se colocam à frente do sujeito da linguagem. Não é preciso conhecimento prévio delas para se dar lances nos jogos de linguagem, pois entre erros e acertos, os sujeitos vão compreendendo o que se espera de suas ações nos jogos de que tomam parte. Não é o caso, por exemplo, de quem age por desconhecimento das leis de um país ou de quem se comporta de maneira indelicada em uma reunião social. Com a linguagem, aprende-se a se jogar jogando, mediante uma espécie de adestramento, como expressa o parágrafo 206 das *Investigações*: “somos treinados para isto e reagimos de um determinado modo” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 93).

O que as regras gramaticais evidenciam é que as práticas linguísticas são guiadas por elas sem que, para tanto, devam ser previamente consultadas. Não há um código de regras gramaticais. A atividade linguística apresenta regras, cabendo à filosofia a tarefa de esclarecê-las e, assim, possibilitar o uso das palavras de modo significativo.

A gramática filosófica consegue explicitar as regras gramaticais porque elas existem na linguagem e são observadas pelos seus usuários. Como visto, as regras não se constituem previamente à prática linguística; ao contrário, é a linguagem ordinária que as revela por meio da atividade regular de seguir regras, que será desenvolvida a seguir.

## 2.5 Seguir regras

Sendo a linguagem ordenada por regras gramaticais, é preciso entender como se dá o seguimento dessas regras; assim, seguir regras é um conceito que se soma aos demais na composição da filosofia do segundo Wittgenstein. No parágrafo 199 das *Investigações*, a noção é problematizada:

O que chamamos ‘seguir uma regra’ é algo que apenas uma pessoa pudesse fazer apenas uma vez na vida? – E isto é, naturalmente, uma anotação sobre a gramática da expressão ‘seguir a regra’.

Não pode ser que apenas uma pessoa tenha, uma única vez, seguido uma regra. Não é possível que apenas uma única vez tenha sido feita uma comunicação, dada ou compreendida uma ordem etc. – Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são hábitos (costumes, instituições) (WITTGENSTEIN, 1999, p. 92).

Observe-se que a própria exposição da noção é fruto de uma investigação gramatical, não empírica. Dessa forma, Wittgenstein procura explicitar o que se pode compreender por seguir regra pelo absurdo de se pensar que seja possível que somente houvesse uma única ocasião em que uma única pessoa tivesse seguido regras. Faz parte dos hábitos e costumes dos seres humanos obedecer às mais diferentes regras e isso não é posto em dúvida (e os hábitos e costumes fazem parte da própria natureza humana, assim como seguir regras).

É claro que é possível imaginar que alguém diga seguir um comando apenas uma vez e depois o abandone ou, então, quando interpelado a segui-lo, recuse-se a obedecê-lo. Na prática, porém, a ausência de regularidade de seu emprego faz com que esse comando não configure uma regra. Isso porque é a regularidade de se seguir sempre o mesmo comando, quando se joga determinado jogo de linguagem, que faz com que tal norma de direção das ações linguísticas torne-se verdadeiramente uma regra gramatical.

A regularidade inerente ao conceito de seguir regras remete ao plano dos hábitos e costumes de onde derivam as regras gramaticais. K. T. Fann destaca: “Se tirasse o pano de fundo do costume, as regras embebidas neste costume também desapareceriam” (FANN, 2003, p. 95, *tradução nossa*). É pelo hábito/costume que se segue as regras da linguagem, e não por uma consciência de dever segui-las. Trata-se de algo que simplesmente ocorre, instantaneamente, à medida que se joga com a linguagem.

Segue-se regras porque se é treinado a segui-las. Diz Wittgenstein que “fui treinado para reagir de uma determinada maneira a este signo e agora reajo assim” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 92). Imagine-se a criança aprendendo a falar; paulatinamente, ao ser inserida nos jogos de linguagem, ela é treinada a dar lances nesses jogos, tornando-se capaz de se comunicar e de se fazer compreender.

Mas se se é treinado a seguir, então, pode-se pensar no contrário, situação em que não se segue a regra? De fato, tão comum como seguir regras é o não-seguir regras, e isso pode ocorrer “devido à falta de compreensão ou à rejeição da prática da qual as respectivas regras são constitutivas” (HERMANN, 2015, p. 24, *tradução nossa*). Hermann recorda que as regras gramaticais são regras constitutivas, isto é, são regras que definem práticas e, por isso, pode haver a recusa tanto por ignorância quanto por deliberação de tomar a regra como orientadora da ação linguística. Tais situações podem dificultar a comunicação, porém, não tiram o papel e a relevância da natureza social da linguagem. Quem se recusa a seguir a regra deixa o jogo, porém, o jogo não se esvaece porque está calcado em uma prática comum partilhada pelos demais jogadores.

Com os conceitos de jogos de linguagem, regras (e proposições) gramaticais e seguimento de regras, completa-se, em linhas gerais, o quadro geral do pensamento do segundo Wittgenstein sobre a linguagem e seu funcionamento, o que permite refletir, a partir de tais dados, as mais variadas formas que assumem os jogos de linguagem nas práticas dos sujeitos. E como as questões atinentes à moralidade também fazem parte da vida humana, entre outras coisas importantes como estética e religião, e estão envolvidas na trama das palavras e das expressões em uso na linguagem, vislumbra-se aqui, sem pretensão de esgotar o tema, a possibilidade de identificar os jogos de linguagem morais como espaços de reflexão ética a partir de Wittgenstein.

## 2.6 Jogos de linguagem morais

Tendo sido delineados os traços característicos dos jogos de linguagem em geral, impõe-se agora deter-se na linguagem dos juízos éticos, mais precisamente, nos jogos de linguagem morais. Como pensar, a partir desses pressupostos, os jogos de linguagem morais? No primeiro capítulo, tomou-se o cuidado de dizer que, ainda que o segundo Wittgenstein não tenha tratado especificamente de questões éticas, tal fato não constitui óbice para o desenvolvimento da reflexão moral a partir de suas ideias porque a filosofia por ele produzida, ao oferecer os instrumentos necessários para o esclarecimento do fenômeno linguístico, pode ser colocada à disposição da investigação desse aspecto importante da vida, justamente, a partir da própria linguagem. Dessa forma, é plenamente viável pensar nos jogos de linguagem morais enquanto aplicação da concepção geral de linguagem para o campo da ética.

É interessante observar que a reflexão ética não ocupa espaço relevante no texto das *Investigações*, e o próprio termo é mencionado uma única vez, no parágrafo 77:

E se prosseguirmos um pouco com esta comparação, torna-se claro que o grau em que a figura nítida pode assemelhar-se à pouco nítida depende do grau da pouca nitidez da segunda. Pois imagine que você tivesse de projetar uma figura nítida que ‘correspondesse’ a uma figura difusa. Neste há um retângulo de um vermelho esmaecido; você o substitui por um vermelho vivo. Certamente, pois pode-se traçar muitos retângulos nítidos que correspondam aos poucos nítidos. Quando, porém, no original as cores fluem umas nas outras sem o menor vestígio de um limite, não se tornaria uma tarefa insolúvel desenhar uma figura nítida correspondendo a uma difusa? Então você não precisaria dizer: “Neste caso eu poderia tanto desenhar um círculo como um retângulo ou um coração; pois todas as cores se mesclam umas às outras. Tudo está certo; e nada está certo”. E nesta situação encontra-se, por exemplo, aquele que busca na estética ou na ética definições que correspondam a nossos conceitos.

Nesta dificuldade, pergunte sempre: como aprendemos o conceito desta palavra (“bom”, por exemplo)? Segundo que exemplos; em que jogos de linguagem? Você verá então, mais facilmente, que a palavra deve ter uma família de significações (WITTGENSTEIN, 1999, p. 56, grifo nosso).

Nesse trecho, a ética aparece inserida em uma discussão mais ampla, que se refere ao conceito de semelhança de família, outro importante elemento para a compreensão dos jogos de linguagem. Pode-se pensar que a localização do termo tenha sido intencional por parte de Wittgenstein, o que pode confirmar a possibilidade de se pensar em jogos de linguagem morais. Porém, há também outros fatores que reforçam o mesmo entendimento. Para tanto, é preciso fazer uma pequena digressão.

Desde o parágrafo 65 das *Investigações* o filósofo critica o essencialismo e argumenta não ser possível definir analiticamente o que é um jogo de linguagem. Como rejeita conceber uma suposta essência da linguagem, calcada na relação de correspondência entre nome e objeto, ele deixa de definir o que são jogos de linguagem como forma de expressão do seu rompimento com essa visão tradicional. Todavia, é possível observar que os jogos guardam entre si semelhanças, da mesma maneira que os membros de uma família parecem-se uns com os outros. É nesse ínterim que se apresenta o conceito de semelhança de família, de que trata Wittgenstein no parágrafo 67 das *Investigações*:

Não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que com a expressão “semelhanças de família”, pois assim se envolvem e se cruzam as diferentes semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, o andar, o temperamento etc., etc. – E dito: os “jogos” formam uma família (WITTGENSTEIN, 1999, p. 52).

Nesse contexto é que o parágrafo 77 estende a noção de semelhança de família também para os conceitos morais e estéticos. O uso da palavra “bom” segue esse paradigma porque não há uma definição precisa e exclusiva desse conceito. Na verdade, não é possível definir o que é o bom em si mesmo; dispensa-se a formulação de teorias, tal como pretendem realizar os filósofos tradicionais da ética. Os valores morais são absolutos, mas também são objetivos porque, como visto no capítulo anterior, constituem as certezas morais que estão na base da linguagem e das práticas dos sujeitos. Assim, encontram-se na linguagem ordinária os diferentes empregos de juízos éticos que apresentam semelhanças de família, cabendo ao filósofo a tarefa de descrevê-los a fim de desfazer confusões conceituais.

Isso significa que, na linguagem ordinária, não se aprende uma essência de “bom”; o que realmente se aprende é a aplicação do termo em cada contexto, segundo as regras do jogo de linguagem, o que faz com que os juízos éticos sejam assemelhados uns aos outros, pois é nesse campo que as expressões morais adquirem sentido. Isto posto, ressalta-se a importância de se voltar ao uso efetivo da linguagem moral para investigar as regras que orientam esse tipo específico de jogo de linguagem, tendo em vista que “as instâncias de um conceito ético ou estético (por exemplo, os motivos e ações particulares que classificamos juntos como moralmente ‘bons’) são, ao contrário, relacionados um ao outro à maneira de semelhanças de família” (FOSTER, 2010, p. 81).

A conexão entre as atividades humanas e a linguagem é tão forte que Hermann utiliza as expressões “prática moral” e “jogo de linguagem moral”, em suas próprias palavras, “de forma intercambiável” (HERMANN, 2015, p. 30, *tradução nossa*), como se fossem sinônimos

porque ambas atendem ao mesmo propósito, que é esclarecimento do uso da linguagem de fins morais. Hermann segue a justificativa do emprego alternativo de suas expressões afirmando a indissociabilidade da linguagem com a vida em todos os seus aspectos: “‘práticas morais’ e ‘jogos de linguagem morais’ são noções técnicas, usadas para se referir a uma dimensão central da vida humana. [...] As numerosas práticas morais estão inseparavelmente conectadas com outras práticas” (HERMANN, 2015, p. 32, *tradução nossa*).

De fato, a todo momento as pessoas realizam julgamentos morais, atribuem responsabilidade pelos atos praticados, elogiam e condenam condutas, justificam suas ações e assim por diante, e esse movimento envolve tanto elementos linguísticos (as palavras, por exemplo) como não-linguísticos (as expressões não-verbais, as visões de mundo, a cultura) que constituem a linguagem cotidiana, comunicando pensamentos e realizando ações. Portanto, é necessário voltar-se ao esclarecimento das práticas linguísticas morais como forma de se pensar a ética a partir de Wittgenstein.

Envolta às atividades humanas, é inevitável que a linguagem moral seja composta por uma pluralidade de jogos de linguagem, haja vista a existência de diferentes práticas que expressam algum conteúdo moral. Todos os jogos de linguagem morais denotam, a um só tempo, a diversidade de situações neles implicadas, mas também os seus traços comuns, isto é, as semelhanças de família. Tome-se, por exemplo, o caso da honestidade, que é um valor moral utilizado na linguagem ordinária, mas que não tem um significado unívoco, tampouco apresenta uma mesma forma de jogo moral. A compreensão de sentido depende da gramática de cada jogo em que o conceito é empregado; entretanto, em meio à multiplicidade de usos e contextos, todos guardam entre si traços comuns, as semelhanças de família que permitem considerá-los como jogos de linguagem morais.

É por isso que se faz necessário voltar-se ao esclarecimento gramatical da linguagem moral para se compreender seus padrões internos de correção, dados pelas regras gramaticais. Tais regras gramaticais, trazem à tona o uso efetivo da linguagem para fins morais e revelam o modo com o qual a ética se faz presente no fluxo da vida.

## **2.7 As regras gramaticais dos jogos de linguagem morais**

Em vista do esclarecimento da gramática da linguagem atinente à moral, sem, no entanto, pretender esgotar o tema, vislumbram-se alguns pressupostos importantes para o esclarecimento do funcionamento dos jogos de linguagem morais e que aqui são tratados como regras gramaticais. Apontam-se, entre tais regras, a voluntariedade da ação, as razões para agir

e as intenções, e a “atitude com relação à alma”, conceitos que aparecem esparsos em diversos escritos de Wittgenstein. Embora nem todos estejam necessariamente relacionados com o tema ético, já que emergem de outros contextos da reflexão do filósofo, tais conceitos podem prestar-se ao serviço de definição do que faz sentido dentro dos jogos de linguagem morais e, por isso, aqui são contemplados como regras gramaticais dessa linguagem específica.

### 2.7.1 A voluntariedade da ação

Como os jogos de linguagem morais envolvem o julgamento das ações, deve-se ter em vista que a ação sobre a qual recai um juízo ético deve ser necessariamente voluntária. Enquanto um movimento mecânico qualquer interessa à ciência, a ação voluntária interessa à ética porque sobre ela incidem os julgamentos morais que imputam responsabilidade ao agente. Trata-se, portanto, de uma condição da linguagem moral e, por isso, entende-se que a voluntariedade da ação satisfaz o critério de ser uma regra gramatical dos jogos de linguagem moral, uma vez que ela constitui esse tipo de jogo, sem a qual ele perde o seu sentido.

Nas *Investigações*, Wittgenstein reflete sobre vontade e ação nos parágrafos 611 e 612:

“O querer também é uma experiência”, gostaríamos de dizer (a ‘vontade’ é também apenas ‘representação’). Ela vem quando vem, e não posso provocá-la.

Não provocar? – Como o que? O que posso, pois, provocar? Com o que comparo o querer com isso?

Não diria, por exemplo, que o movimento do meu braço vem quando vem etc. E este é o domínio em que dizemos, significativamente, que algo não nos acontece simplesmente, mas sim que o fazemos. “Eu não preciso esperar que meu braço se levante, - eu posso levantá-lo”. “E aqui oponho o movimento do meu braço ao fato de que as fortes palpitações de meu coração irão se acalmar” (WITTGENSTEIN, 1999, p 153).

Esse trecho expõe um diálogo de Wittgenstein com um interlocutor fictício que defende a tese essencialista da vontade (que a vontade tem uma essência), que é rebatida pelo filósofo a partir da reflexão acerca da possibilidade de se fazer uma experiência da vontade (o de se desejar querer). Para Wittgenstein, não é possível experimentar a vontade porque ela não pode ser provocada. Pode-se provocar dores em si ou em outros (no parágrafo 613, Wittgenstein fornece o exemplo de se provocar dor de estômago por se ter comido em demasia), porém, não se pode provocar o querer, como se houvesse uma ação (o querer) que precedesse outra ação (no caso, o querer). Ou a pessoa quer, ou ela não quer; não há algo como um “querer querer”; a vontade vem de assalto ao sujeito.

Com isso, Wittgenstein adentra no cerne da discussão sobre a voluntariedade da ação. No exemplo do braço que se levanta, entende-se que esse movimento pode ser uma ação voluntária se o sujeito, que é capaz de realizá-lo, dispõe-se a fazê-lo. Assim, ao levantar o braço, ele demonstra estar querendo levantá-lo. O mesmo não ocorre com o movimento do coração que, em condições normais de saúde do corpo, bate independentemente da vontade do agente e que sequer entra no mérito acerca da voluntariedade.

Disso conclui, no parágrafo 615, que “o querer, se não deve ser uma espécie de desejo, deve ser o próprio agir. Não deve parar antes do agir” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 154). A vontade é, portanto, inerente à própria ação. E a ação é, por excelência, voluntária, de modo que se pode falar propriamente de ação em sentido voluntário. Wittgenstein afirma ainda que o agir, que se confunde com a vontade, é tomado em seu sentido habitual como “falar, escrever, andar, levantar algo, representar-se algo. Mas também: pretender, tentar, esforçar-se, por – falar, escrever, levantar algo, representar-se algo etc” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 154).

Pensando nos jogos de linguagem morais, fica nítido que um evento meramente físico não interessa à reflexão ética porque, em última análise, não configura uma ação voluntária sobre a qual se possa imputar alguma responsabilidade pelo ato. O sujeito não tem participação nos acontecimentos que se sucedem. Da mesma forma, não interessa à ética um ato praticado em virtude de coação sofrida pelo agente, pois o fato de o sujeito ser forçado a realizá-lo por uma imposição externa o aliena de sua própria vontade e o afasta de eventual responsabilização. Excluídos esses casos, o que realmente importa é a ação na qual se mostra a vontade do agente porque, assim, o sujeito pode ser moralmente responsabilizado pelo ato que pratica.

No caso do agir voluntário, o querer não é um desejo, isto é, não é uma mera inclinação da vontade para algo, mas é a própria ação. Porém, há situações em que nem sempre é fácil distinguir uma ação, que é voluntária, de movimentos que são involuntários ou de atos praticados por uma imposição externa. Por essa razão, recomenda Wittgenstein observar o contexto de realização da ação:

Voluntários são certos movimentos com o seu contexto habitual de intenção, aprendizagem, tentativa e ação. Movimentos sobre os quais faz sentido dizer que são às vezes voluntários e às vezes involuntários, são movimentos num contexto especial (WITTGENSTEIN, 1989, p. 130).

É preciso, portanto, recorrer ao contexto para se reconhecer a ação voluntária, que é o que interessa à ética porque pode ser imputada responsabilidade ao agente. Paul Johnston indica que “o que distingue ações voluntárias de ações involuntárias é sua relação com padrões mais



amplos, a maneira como eles se conectam com outros elementos em nossas vidas” (JOHNSTON, 1989, p. 177, *tradução nossa*). O contexto é relevante porque oferece dados que funcionam como padrões de comportamentos mais ou menos conhecidos. De acordo com o parágrafo 594 de *Fichas*: “existe uma ação combinada de movimentos, palavras, expressões faciais, assim como de manifestações de relutância ou de boa-vontade, que são características dos movimentos voluntários de um ser humano normal (WITTGENSTEIN, 1989, p. 133). Todos esses elementos possibilitam inferir a voluntariedade da ação porque são atitudes comuns do comportamento humano.

Mas em se tratando da ação humana, é possível que o julgamento seja equivocado e que, apesar dos diversos elementos envolvidos no contexto, o ato praticado não tenha sido voluntário. Como adverte Johnston:

Aqui pergunta-se como sabemos que nossas ações são voluntárias ou que bases temos para acreditar que isso seria equivocado, pois conhecimento e crença são apenas possibilidades dentro de nossos jogos de linguagem e, precisamente por essa razão, não podem estar em sua base. Que, em geral, meus movimentos (e os de outros) são voluntários não é algo sobre o qual eu possa reunir provas ou que eu tenha motivos para crer; ao contrário, essa convicção é uma daquelas que caracterizam minha relação comigo mesmo e com os outros, pois manifesto minha convicção de que certos tipos de ação são voluntários tratando-os como voluntários, por exemplo, oferecendo uma explicação do ato quando sou o agente e procurando uma quando outra pessoa o é (JOHNSTON, 1989, p. 178, *tradução nossa*).

A convicção de que determinada ação é voluntária forma-se pela análise da conjectura envolvida no ato, tal como visto anteriormente, porém, não prescinde das razões do agente que o pratica. Dessa maneira, acrescenta-se à discussão uma outra regra gramatical do jogo de linguagem moral, que diz respeito às razões para o agir enquanto justificativa da ação.

### 2.7.2 Razões para agir e intenção

Para Wittgenstein, subsiste na ação voluntária uma razão para o agir, pois sempre se age movido por uma intenção. A razão para o agir é, portanto, a intenção do agente, ou seja, é o propósito pelo qual ele realiza a ação. Pela intenção distingue-se uma ação voluntária de um ato não-voluntário. No parágrafo 805 do Livro I das *Observações sobre a Filosofia da Psicologia* a relação entre voluntariedade e intenção torna-se evidente: “A voluntariedade está conectada ao caráter proposital [*Absichtlichkeit*]. E por conseguinte também à decisão. Não se decide ter um ataque de angina e então se o tem” (WITTGENSTEIN, 2008, p. 174).

Quando age, o sujeito mostra o que intenciona fazer. É por isso que se pode dizer, de acordo com Johnston, que as ações voluntárias “são ‘ações pensadas’: comportar-se desse modo é comportar-se como um ser humano normalmente faria, e esse comportamento é caracterizado pela intencionalidade e propósito” (JOHNSTON, 1989, p. 181, *tradução nossa*). Dessa forma, qualquer pessoa pode ser indagada pela ação que praticou e expor as razões que a levaram a agir dessa maneira, expressando, assim, a sua intenção.

Nisso repousa uma distinção crucial entre razões, que se compreende por intenção, e causas, muito embora haja confusão conceitual entre os termos. “Enquanto a causa é estabelecida pela experiência, por meio de estatística, ou traçando um mecanismo, a razão para uma ação individual é tipicamente estabelecida simplesmente perguntando ao agente” (JOHNSTON, 1989, p. 38, *tradução nossa*). O conceito de causa não é apropriado para a compreensão das ações humanas porque elas não se reduzem a um movimento mecânico em que, para um efeito, há pelo menos uma causa. Na observação dos fenômenos naturais é possível deduzir o nexos causal existente entre um fato e outro; todavia, na observação da ação humana, para Wittgenstein, esse tipo de explicação é equivocado, pois serve apenas para explicação de movimentos não-voluntários (pense-se, por exemplo, em uma reação espontânea do corpo a um determinado estímulo sensorial; nesse caso, em que não há voluntariedade, a causa pode explicar perfeitamente a ocorrência do efeito).

Na verdade, as ações humanas não podem ser reduzidas a uma simples descrição que aponta para causas, tal como a ciência compreende os fenômenos sob sua observação. Na ação, há diferentes aspectos a serem contemplados que somente uma visão panorâmica é capaz de proporcionar por meio da relação entre os seus elementos. Em todo caso, pode-se dizer que enquanto as causas dos movimentos interessam às ciências, as razões das ações interessam à ética.

Assim, os jogos de linguagem morais têm como regra gramatical as razões enquanto intencionalidade da ação voluntária. Por meio delas tem-se a justificativa do ato, o que oferece um importante critério de julgamento da própria ação, o que não é o caso das causas. “Nossos jogos de linguagem com razões repousam na pressuposição de que, em geral, um indivíduo será capaz de oferecer uma explicação razoavelmente coerente do porquê ele agiu como agiu” (JOHNSTON, 1989, p. 40, *tradução nossa*). Quando interpelado sobre sua ação, o sujeito expressa sua intenção, isto é, a razão pela qual age, assumindo para si a responsabilidade pelo seu próprio agir.

É claro que nem todas as condutas são intencionais, e Wittgenstein reconhece isso no parágrafo 224 do Livro I das *Observações sobre a Filosofia da Psicologia*:

Nem tudo o que faço, faço com uma intenção. (Assobio ao andar, etc.) No entanto, se neste momento eu me levantasse e saísse de casa, depois entrasse de novo e, à pergunta “Por que você fez isso?”, respondesse “Por nenhuma razão em especial” ou “Porque sim”, as pessoas achariam isso estranho, e alguém que frequentemente fizesse algo dessa espécie sem nenhuma intenção especial estaria afastando-se bastante do que se faz por via de regra. É preciso que ele seja o que chamam de “deficiente mental”? (WITTGENSTEIN, 2008, p. 63).

Todavia, mesmo no exemplo de se levantar e sair sem rumo, há alguma intenção do agente, ainda que o mesmo não queira revelá-la a alguém. A ação, por mais simples que seja, é sempre motivada. Pode-se pensar, a partir do exemplo, que o filósofo tenha saído para se espairar, para tomar um banho de Sol, para apreciar a paisagem, enfim, por várias razões conhecidas por ele, ainda que não as expresse para o seu interlocutor.

Entretanto, a razão para o seu agir, ou a intencionalidade, não se encerra na mente do sujeito, mas mostra-se na ação que ele realiza. E a ação encontra-se inserida em uma situação, isto é, em um contexto que envolve hábitos e instituições que possibilitam a criação de propósitos para a sua realização. No parágrafo 337 das *Investigações*, Wittgenstein elucida o caso da intenção situada com os exemplos de jogar xadrez e de formar frases em uma língua:

Mas não tinha a intenção da forma global da frase, por exemplo, já em seu início? Assim, pois, já estava em meu espírito, antes mesmo de ser pronunciada! – Se ela já estava em meu espírito, então, de modo geral, não estava com outra posição de palavras. Mas aqui fazemos novamente uma imagem enganadora de “ter a intenção de”; quer dizer, do uso dessas palavras. A intenção está inserida na situação, nos hábitos humanos e nas instituições. Se não existisse a técnica de jogar xadrez, eu não poderia ter a intenção de jogar uma partida de xadrez. Desde que tenho antecipadamente a intenção da forma da frase, isto só é possível pelo fato de eu poder falar esta língua (WITTGENSTEIN, 1999, p. 113-114).

O que os exemplos revelam é que o significado que se atribui as ações voluntárias, isto é, o motivo pelo qual se age envolve-se no contexto de vida do próprio sujeito. Só se tem intenção de se jogar xadrez porque, onde se está, joga-se xadrez. Só se tem a intenção de falar uma frase em uma língua porque, onde se está, fala-se tal língua. Só se tem intenção de sair a passear porque, onde se está, passeia-se. Com isso tem-se refletida, na intencionalidade do sujeito, a própria forma de vida de que ele compartilha com outros sujeitos. Como será visto adiante, a forma de vida está na base dos jogos de linguagem, o que também inclui os da moralidade e que, por isso, também serve de fundamento para a ética no segundo Wittgenstein.

Por ora, dois pressupostos foram aqui tratados como regras gramaticais da linguagem moral, a saber, a voluntariedade da ação e a sua intencionalidade. Resta agora refletir acerca da

postura do sujeito frente aos seus semelhantes, chamada por Wittgenstein de “atitude com relação à alma”.

### 2.7.3 A atitude com relação à alma

A consideração de que a ação é voluntária e intencional põe em relevo as relações intersubjetivas, uma vez que o sujeito reconhece que outros sujeitos também agem dessa forma. Como a disposição para com os seres humanos é distinta da relação que o homem institui com os demais seres vivos e com as coisas a seu redor, Wittgenstein conferiu-lhe especial atenção por meio do conceito de “atitude com relação à alma”, presente na seção IV da Parte II das *Investigações*:

“Creio que ele sofre”. – Creio também que ele não é nenhum autômato?  
Apenas com repugnância poderia pronunciar a palavra em ambos os contextos.  
(Ou será assim: creio que ele sofre; estou certo de que não é um autômato? Absurdo!).  
Imagine que eu diga de um amigo: “ele não é um autômato”. – O que é comunicado aqui e para quem isto seria uma comunicação? Para um homem que encontra outro em circunstâncias habituais? O que poderia isto comunicar-lhe” (No máximo que este sempre se comporta como um ser humano e não se comporta algumas vezes como uma máquina).  
“Creio que ele é um autômato” não tem assim, sem mais, nenhum sentido.  
Minha atitude em relação a ele é uma atitude com relação à alma. Não sou da opinião de que ele tenha uma alma.  
[...]  
O corpo humano é a melhor imagem da alma humana (WITTGENSTEIN, 1999, p. 168, *grifo nosso*).

Esse fragmento problematiza a possibilidade de considerar os seres humanos como autômatos, o que Wittgenstein reputa como absurdo porque eles são conscientes e isso é uma regra gramatical (cf. GLOCK, 1998, p. 95). Simplesmente não faz sentido questionar o estatuto do sujeito em sua singularidade de indivíduo de corpo e alma, reduzindo a sua condição a de um robô, pois na linguagem ordinária ele não é assim considerado. Nesse contexto, destaca-se a atitude diferenciada que se tem para com o humano, ao modo de uma “atitude com relação à alma”, que não se tem, por exemplo, com um robô.

Mas o que está por trás da hipótese levantada pelo interlocutor do filósofo é a longa tradição filosófica que, na modernidade, remonta à Descartes, da dicotomia entre alma e corpo que, na terminologia wittgensteiniana, toma os contornos de divisão entre o interno e o externo, isto é, entre estados mentais e comportamento. O racionalismo cartesiano equipara o homem à

*res cogitans* (“coisa que pensa”), isto é, à própria substância pensante, que chama de alma. O corpo, por sua vez, é apenas a substância extensa de que dispõe a alma para receber as percepções sensíveis do mundo, que não se confunde com o sujeito; antes, é uma máquina cujo funcionamento submete-se às leis da física. O filósofo afirma ter conhecimento seguro apenas de sua própria existência, uma vez que tem acesso ao seu interior, o mental (o interno); como não tem acesso ao interior dos outros sujeitos (o externo), a existência deles é suposta.

Posteriormente, outros pensadores, mesmo aqueles que refutaram as concepções cartesianas como os empiristas, mantiveram a nítida separação entre o interno e o externo, atestando que o homem conhece diretamente o que passa em sua própria mente, mas não o que se passa nas outras mentes; sobre isso, o conhecimento é sempre indireto e se dá a partir do falar e do agir dos indivíduos. Assim, as palavras e as ações do sujeito (o externo) podem mostrar o que se passa em sua consciência (o interno), mantendo-se, contudo, a distância entre as duas supostas instâncias do ser humano.

Wittgenstein, ao contrário, pensa como unidade o que muitos filósofos conceberam como divisão. Para ele, o homem não é um ente incorpóreo, mas também não é uma máquina; ele não é mente nem corpo, mas um todo. É dessa forma que “Wittgenstein pôs o ser humano – uma unidade psicofísica, e não uma *anima* ligada a um corpo –, uma criatura viva, no fluxo da vida” (HACKER, 2000, p. 8). Consequentemente, a dicotomia entre o interno e o externo dissolve-se porque o que há é o ser humano que pensa, sente e age no mundo. É nesse sentido que o filósofo afirma nas *Investigações* que “o corpo humano é a melhor imagem da alma humana” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 168). A sua presença física, o seu comportamento, as emoções, as ações e reações expressam quem é o sujeito em sua totalidade.

Tal visão antropológica tem reflexo nos jogos de linguagem morais à medida que revela a existência de uma postura diferenciada do sujeito em face de outros seres humanos, pois não se trata uma pessoa da mesma forma que se lida com uma pedra ou, no exemplo de Wittgenstein, com um autômato. É a respeito desse tratamento distinto que Wittgenstein traz à luz a ideia de “atitude com relação à alma”.

Para David Cockburn, o termo “atitude” em Wittgenstein tem por escopo destacar:

[...] o fato de que nos sentimos e agimos em relação a outros seres humanos de maneiras totalmente diferentes daquelas em que nos sentimos e agimos, por exemplo, com pedras. Eu tenho uma certa 'orientação prática' em relação a outro ser humano com quem sou confrontado (COCKBURN, 1990, p. 6, *tradução nossa*).

O autor concebe a atitude como uma orientação prática de ações e reações para com outro ser humano, como interação de ações e sentimentos que flui espontaneamente entre os sujeitos. Age-se, ou deixa-se de agir, sente-se, ou deixa-se de sentir, no confronto com as outras pessoas e em resposta a seus comportamentos, e isso faz parte do fluxo da vida. Nesse ínterim, não se questiona o estatuto dos outros, não se questiona acerca das outras mentes, ao contrário, nas atitudes que se toma perante o outro tem-se por certo que se está lidando com outra subjetividade. Trata-se, portanto, de uma regra gramatical dos jogos de linguagem.

Simo Säätelä destaca o contraste, no texto de Wittgenstein, entre opinião e atitude. A opinião reflete uma crença, fundada ou não em uma teoria, que fundamenta a relação com o outro; a atitude, por sua vez, concerne em “ver os gestos e expressões faciais de uma pessoa como ‘repleta de significado’” (SÄATELÄ, 2013, *tradução nossa*), isto é, em se tomar as ações do ser humano como voluntárias e intencionais porque é dessa forma que o sujeito age. Portanto, é a atitude, e não a opinião, que é fundamental na consideração do que constitui o humano.

Säätelä continua dizendo que “temos uma atitude em relação à uma alma quando confrontados com uma pessoa, o que significa que nós reagimos à sua presença e seu comportamento de uma certa maneira” (SÄATELÄ, 2013, *tradução nossa*). É nesse sentido que Wittgenstein afirma ter uma atitude, e não uma opinião, para com uma alma, isto é, para com o outro sujeito. Com a refutação da opinião, Cockburn sustenta que o filósofo “parece rejeitar a visão de que a atitude que temos para com o outro depende de algo mais: nossa compreensão do tipo de ser que o outro é” (COCKBURN, 1990, p. 9, *tradução nossa*). Na prática cotidiana, as relações intersubjetivas não tomam por base teorias acerca do humano, sobre o que ele é ou deixa de ser, mas, sim, os contatos diretos que constantemente se desenvolvem, como algo dinâmico que traz presente ao sujeito a humanidade do outro.

Se a “atitude com relação à alma” revela uma disposição diferenciada para com o ser humano, isso ocorre porque tem-se nele um sujeito consciente de suas ações e que, portanto, pode ser responsabilizado por elas. Embora a expressão denote “algo que caracteriza a gramática do conceito de pessoa” (SÄATELÄ, 2013, *tradução nossa*) ou, dito em outras palavras, que consiste em uma regra gramatical do jogo de linguagem antropológico, pode-se vislumbrar a sua pertinência para a investigação ética uma vez que o reconhecimento da humanidade dos sujeitos condiciona a linguagem moral. É por isso que se pode pensá-lo como um pressuposto que confere sentido aos jogos de linguagem morais, afinal, os juízos éticos não recaem sobre algum evento provocado por seres inanimados ou por seres inconscientes justamente porque não se reconhece neles o mesmo estatuto de ser humano para ser

responsabilizado. Ao contrário, apenas os sujeitos e as ações que eles praticam é que podem ser aprovadas ou reprovadas em termos éticos. Dessa forma, entende-se que a “atitude em relação à alma” pode ser considerada uma regra gramatical também dos próprios jogos de linguagem morais.

Em síntese, todos os conceitos por ora apresentados (a voluntariedade da ação, as razões para agir e as intenções, e a “atitude com relação à alma”) podem ser compreendidos como regras gramaticais dos jogos de linguagem morais porque possibilitam pensar e julgar a ação humana em termos morais. Como regras, tratam-se de condições que determinam o sentido das expressões morais e que revelam as práticas inerentes a essa linguagem. Dessa forma, a gramática dos jogos de linguagem morais oferece um esquema que esclarece a maneira com a qual os juízos éticos incidem sobre o agir dos sujeitos.

Além disso, compreende-se que a própria linguagem se insere em um contexto que serve como fundamento último de suas práticas e que, por sua vez, dispensa justificção e, ainda, faz emergir elementos extralinguísticos importantes para a construção de significados, inclusive, no que diz respeito aos jogos de linguagem morais. Esse fundamento sem fundamento é a forma de vida que, por estar na base da linguagem, constitui também o fundamento último dos juízos éticos, o que justifica reportá-la, porém, não como uma regra dos jogos de linguagem morais, mas como o contexto em que eles estão inseridos e se desenvolvem.

## **2.8 Forma de vida**

As regras gramaticais dos jogos de linguagem morais, que conferem sentido à linguagem moral, indicam que um dado importante deve ser considerado na reflexão ética, a saber, que as ações humanas e a linguagem encontram-se inseridas em um contexto determinado. Os juízos éticos que incidem sobre o agir carregam consigo uma série de elementos cujos significados remetem a uma forma de vida, conceito importante para a compreensão da filosofia do segundo Wittgenstein e que demanda esclarecimento.

Por forma de vida entende-se o conjunto de experiências dos sujeitos a que Wittgenstein se refere, no parágrafo 199 das *Investigações*, como sendo seus “hábitos (costumes, instituições)” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 92) que envolvem também as visões de mundo que compartilham. Em síntese, trata-se do contexto do qual emerge a própria linguagem com seus significados, conforme se infere do parágrafo 23 das *Investigações*: “[...] ‘jogo de linguagem’ deve salientar aqui que falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 26).

Dada a relevância do conceito, chama a atenção o tratamento esparso que mereceu em meio aos escritos do filósofo. Ao todo, a expressão aparece apenas cinco vezes nas *Investigações* e algumas outras poucas vezes nos demais escritos da fase tardia de sua filosofia, o que deu azo a um rico e vasto repertório de interpretações por parte dos comentadores de Wittgenstein. Além disso, há todo um debate entre os partidários do conceito no singular, como forma de vida, e aqueles que o entendem no plural, como formas de vida.

Sem pormenorizar a discussão, delinea-se aqui uma concepção conciliatória. Os homens compartilham de uma mesma forma de vida – a forma de vida humana – em contraste com as formas de vida dos demais seres existentes, o que explica compartilharem do mesmo sistema de referência com o qual podem interpretar outras línguas, como dispõe o parágrafo 206 das *Investigações*: “O modo de agir comum a todos os homens é o sistema de referência, por meio do qual interpretamos uma linguagem desconhecida” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 93). É também em virtude desse modo de agir compartilhado que, no tempo e no espaço, os sujeitos julgam as ações sob a ótica dos valores morais e agem segundo tais juízos, o que indica que a experiência ética de constituição de sentido é comum a toda humanidade.

Por outro lado, os sujeitos distinguem-se por seus hábitos, costumes, instituições, tradições e visões de mundo que remetem a contextos específicos de que tomam parte, no sentido a que se refere Wittgenstein: “o aceito, o dado – poder-se-ia dizer – são formas de vida” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 203). Esses elementos culturais denotam que, no interior da forma de vida humana, há formas de vida específicas que, inclusive, fomentam concepções éticas que, não raras vezes, são conflitantes. Assim, é a essa acepção que Hans-Johann Glock se refere como sendo o “entrelaçamento entre cultura, visão de mundo e linguagem” (GLOCK, 1998, p. 173-174) e que serve como pano de fundo para o desenvolvimento dos jogos de linguagem, inclusive os morais. As formas de vida conferem “regularidade nas ações que permite uma regularidade nos modos de uso das expressões linguísticas” (DONAT, 2008, p. 2). Assim, a linguagem em seus jogos assenta sua regularidade na forma de vida de onde deriva, dela extraíndo significação.

Pelo seu aspecto contextual, o conceito exerce a importante função de ser o fundamento sem fundamento da linguagem, ideia essa que se depreende do parágrafo 19 das *Investigações*: “representar uma linguagem equivale a representar uma *forma de vida*” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 23). 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, a forma de vida serve como justificativa da linguagem. Referindo-se ao emprego da expressão pelo próprio Wittgenstein, Grayling afirma que forma de vida é “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 das *Investigações*) à medida que libera o filósofo dos problemas filosóficos, pois enquanto os filósofos, em geral, tendem a aprofundar a busca pela fundamentação dos conceitos sem qualquer perspectiva de encontrar uma solução, Wittgenstein simplesmente detém-se nesse ponto por entender que é aí que repousa toda significação.

Se a linguagem encontra seu fundamento *na forma de vida*, servindo-lhe de justificação, ela mesma, por sua vez, não encontra fundamento algum e, na verdade, nem precisa ter. É suficiente para Wittgenstein considera-la como a justificação final da linguagem por entendê-la como “estrutura de referência em que aprendemos a trabalhar quando treinados na linguagem de nossa comunidade” (GRAYLING, 2002, p. 110). Tal como é, a forma de vida deve ser simplesmente aceita: “o que deve ser aceito, o dado - poder-se-ia dizer - são formas de vida” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 292). 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 das *Investigações*: “se esgotei as justificativas, cheguei então à rocha dura, e minha pá se entorta. Estou inclinado a dizer então: ‘É assim mesmo que ajo’ (WITTGENSTEIN, 1999, p. 118). Essa rocha dura é a forma de vida, fundamento que, por sua vez, prescinde de fundamento. Pode-se, dessa forma, concluir como Mirian Donat que:

Portanto, o que está na base dos jogos de linguagem não é algo que possa ser justificado ou não: “é algo animal” (WITTGENSTEIN, 2000, § 359): a base dos jogos de linguagem é uma forma de agir, o agir típico deste animal que é o homem, com todas as suas práticas, atividades (DONAT, 2015, p. 107-108).

Se forma de vida está na base dos jogos linguísticos em geral, então, entende-se que ela também constitui o fundamento último dos jogos de linguagem morais em especial. Como já foi asserido aqui, não é possível pensar a ética no segundo Wittgenstein em termos de teoria, mas, sim, enquanto uma ética não-substantiva, o que possibilita vislumbrar a objetividade da moral na própria linguagem, mais precisamente, no uso das expressões, calcado em certezas

morais que subjazem aos jogos de linguagem. Estes, por sua vez, atrelam-se às formas de vidas que lhe servem de fundamento.

Considerando que a forma de vida constitui um conjunto de práticas que envolvem valores, hábitos, costumes, tradições, instituições, entre outros elementos socioculturais que estão em constante mudança no decurso do tempo, inclusive concepções éticas, logo, os juízos éticos que tomam corpo nos jogos de linguagem morais que se fundamentam nesse contexto não podem ser considerados como fixos ou imutáveis porque também eles sofrem alterações. A linguagem é dinâmica porque antigos significados são substituídos por outros, e mesmo porque as ações que outrora não comportavam um julgamento moral podem, no presente, interessar à reflexão ética, valendo também o contrário.

Assim, em decorrência da objetividade dos juízos éticos e das feições que assume nos jogos de linguagem morais, conforme apresentado por sua gramática, resta em aberto a possibilidade de discuti-los, inclusive, contrapondo concepções morais distintas, vislumbrando-se também a superação de eventuais conflitos em virtude do consenso ao qual podem chegar as partes do debate. Uma vez afirmada a objetividade dos juízos éticos e tendo-se discorrido sobre a gramática dessa linguagem específica, o próximo passo da investigação é o de apresentar o conceito de persuasão como meio de superação dos impasses que decorrem do contato entre diferentes concepções éticas.

### 3 PERSUASÃO E ÉTICA

Como visto até aqui, a objetividade dos juízos éticos ancora-se nas certezas morais que estão na base dos jogos de linguagem morais, o que torna viável ao sujeito efetuar julgamentos morais e conformar seu agir segundo esse entendimento. Nesse ínterim, as pessoas apresentam as razões de seu agir, apontando para as razões de suas práticas, o que se submete ao crivo dos demais sujeitos que julgam tais ações e reconhecem, ou não, a sua validade segundo os valores informados pela forma de vida que compartilham.

No entanto, a objetividade da linguagem moral não afasta os impasses decorrentes de conflitos instalados entre concepções morais distintas que compreendem uma mesma ação sob diferentes perspectivas, até mesmo opostas. Ao contrário, graças à questão da objetividade que, diante de casos concretos e à luz dos valores morais, as pessoas discutem entre si acerca do que se concebe como sendo ético ou não. Não raras vezes, o debate pode gerar a radicalização das divergências; mas também permanece aberta a possibilidade de suplantar os impasses caso seja adequadamente conduzido, de uma forma que possa produzir convergência de pensamento.

É precisamente para superar os dissensos morais que o conceito wittgensteiniano de persuasão se revela importante para despertar a empatia quanto a pontos de vistas alheios, o que tem o viés de influenciar diretamente o comportamento dos indivíduos envolvidos no debate ético. Atento às razões que lhes são apresentadas, o sujeito pode convencer-se da validade de posições diversas da sua e, até mesmo, modificar a maneira como age no mundo por estar dissuadido de que uma outra abordagem é possível e até mesmo preferível para a compreensão e o desfecho de situações morais concretas.

Por essa razão, o presente capítulo procura elucidar a persuasão enquanto um processo útil ao tratamento de questões morais, a fim de sublinhar o seu potencial de superação de conflitos nessa esfera da vida que decorrem da objetividade da linguagem moral. Antes, porém, faz-se necessário delinear os impasses que frequentemente ocorrem entre posições morais divergentes, pois é nesse contexto de conflito que se destaca a importância do conceito em comento.

#### 3.1 A caracterização dos conflitos éticos

Em *Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics*, Rush Rhees transcreve e comenta alguns diálogos que travou com Wittgenstein que pontuam suas ideias sobre ética. Entre os diversos elementos abordados, o autor apresenta algumas situações nas quais se

verifica um embate entre concepções morais diversas. O primeiro caso refere-se a um fato histórico, o assassinato do general romano Júlio César por seu sobrinho Bruto. Diz Rhees: “Quando eu sugeri a questão se Bruto esfaquear César foi uma nobre ação (como pensava Plutarco) ou uma ação particularmente maligna (como pensava Dante), Wittgenstein disse que isso não era nem mesmo algo que você pudesse discutir” (RHEES, 1965, p. 22, *tradução nossa*). Entre as duas alternativas propostas para compreender a questão e emitir um juízo ético, o filósofo recusa-se a tomar partido porque considera que o julgamento de uma ação em particular (se é uma boa ou má ação) depende do que o agente pensa sobre o ato, o que envolve toda uma visão de mundo, com sua respectiva concepção moral, que subjaz a esse juízo. É nesse sentido que, segundo Rhees, Wittgenstein continua: “Você não saberia por sua vida o que passava em sua mente antes que ele decidisse matar César. O que ele teria sentido para que você dissesse que matar seu amigo era nobre?” (RHEES, 1965, p. 22, *tradução nossa*).

Assim, o caso é representativo de um conflito entre perspectivas éticas cujas razões devem ser consideradas na discussão, afastando, desse modo, uma resposta imediata e eventualmente superficial ao problema ora colocado. De fato, há motivos suficientes para ambos os lados e, por isso, o feito de Bruto entrou para a história tanto como um ato moralmente reprovável – símbolo de traição perpetrada por uma pessoa próxima, perpetuada na célebre frase “até tu, Brutus?” – como também como um ato moralmente louvável – símbolo de sublevação ao poder absoluto, de revolta à tirania representada por César, de onde vem o ditado latino *sic semper tyrannis* (“assim sempre aos tiranos”), atribuída a Bruto no momento da execução de seu tio.

Uma outra situação que Rhees propõe discutir com Wittgenstein é o do dilema de um homem que se vê na posição de ter que escolher entre deixar sua esposa ou abandonar sua pesquisa de cura para o câncer. Também aqui apresentam-se razões suficientes para fazê-lo decidir entre as duas alternativas: pode-se entender ser melhor que o homem deixe de lado a pesquisa científica que desenvolve para se tornar um bom marido, afinal, ele tirou a esposa de sua casa paterna e não pode deixá-la desamparada; mas também pode ser melhor que abandone a esposa para se dedicar a uma causa nobre, já que sua investigação pode contribuir para pôr fim ao sofrimento humano e, por isso, deve a ela se entregar integralmente.

Face a esse dilema, Wittgenstein invoca algumas perspectivas com as quais o problema ético pode ser abordado: “Se ele tem, digamos, a ética cristã, então ele pode dizer que é absolutamente claro: ele tem que ficar com ela, aconteça o que acontecer” (RHEES, 1965, p. 23, *tradução nossa*). Mas também considera o seguinte: “Suponha que eu veja o problema dele com uma ética diferente – talvez a de Nietzsche – e eu digo: ‘Não, não é claro que ele deva ficar

com ela; ao contrário, ... e assim por diante” (RHEES, 1965, p. 23, *tradução nossa*). Entre a ética cristã e a ética nietzschiana, cujas soluções se opõem no caso concreto, Wittgenstein não se filia a nenhuma das propostas para acentuar que continua aberta a possibilidade de o sujeito optar por aquele juízo que julga ser a melhor solução, tomando-a como uma atitude ética mais acertada para sair do impasse em que se encontra. É por isso que, mais uma vez, Wittgenstein adverte: “nós não sabemos como seria essa decisão – como ela seria determinada, que tipo de critérios seriam usados, e assim por diante” (RHEES, 1965, p. 23, *tradução nossa*), remetendo ao fato de que há uma série de razões que devem ser devidamente ponderadas antes de se emitir um juízo ético.

Entretanto, uma vez instalado o conflito entre concepções éticas, é possível eleger uma delas como sendo a correta? Essa questão também foi enfrentada por Wittgenstein nos diálogos com Rhees:

Ou suponha que alguém diga: 'Um dos sistemas éticos deve ser o correto - ou mais próximo do correto'. Bem, suponha que eu diga que a ética cristã é a correta. Então, estou fazendo um julgamento de valor. Isso significa adotar a ética cristã. Não é como dizer que uma dessas teorias físicas deve ser a correta. A maneira pela qual alguma realidade corresponde - ou conflita - com uma teoria física não tem contrapartida aqui. Se você diz que existem vários sistemas de ética, não está dizendo que todos estão igualmente certos. Isso não significa nada. Assim como não teria sentido dizer que cada um estava certo a partir de seu próprio ponto de vista. Isso poderia significar apenas que cada um julga como ele julga (RHEES, 1965, p. 24, *tradução nossa*).

Wittgenstein reconhece o fato de que as pessoas elegem este ou aquele sistema ético como sendo o certo ou, pelo menos, o mais próximo do certo, adotando-o como orientação para suas ações, mas enfatiza que essa escolha já configura um juízo de valor e que, por isso, a aplicação de termos como “correto” ou “certo” não é o mesmo das teorias físicas. Aqui, é pertinente invocar a distinção entre juízos éticos (juízos de valor absolutos) e meros enunciados de fatos (juízos de valor relativos), conforme estabelecido na *Conferência sobre Ética*. Faz sentido afirmar que uma determinada teoria física está certa ou errada segundo corresponda, ou não, aos fatos da experiência, mas não faz sentido dizer o mesmo de concepções éticas porque elas não experimentam semelhante contrapartida (não há no mundo algo como um bem absoluto a servir de parâmetro para a aferição da adequação dos sistemas éticos, o que possibilitaria distingui-los entre o certo e o errado).

Assim, ao se afirmar que uma determinada concepção ética é a “correta”, tecnicamente falando, não se está fazendo um uso preciso do termo, afinal, o que se emite é um juízo de valor

em sentido absoluto (um juízo ético por excelência), e não um enunciado de fato. É por essa razão que o filósofo afirma que nada significa dizer que os sistemas éticos estão todos igualmente certos, nem que estão certos a partir de suas próprias óticas.

Entretanto, como se tratam de termos usuais da linguagem moral, é preciso considerar a sua aplicação própria no terreno da ética, mais precisamente, os seus usos nos jogos de linguagem morais. O mais apropriado, aqui, é considerar que os sistemas morais oferecem razões para o agir dos sujeitos que, informados pelos valores morais, julgam e pautam suas ações. Dessa forma, o “certo” e o “errado” dos juízos éticos fazem referência aos valores dispostos no interior dos sistemas éticos, o que possibilita considerar como certa a ação que os contempla e, por seu turno, errada a ação que com eles está em desacordo.

Por remeterem a tais instâncias que apontam para a experiência sobrenatural da ética – “A Ética, se ela é algo, é sobrenatural” (WITTGENSTEIN, 1995, p. 213) no sentido de que o bem absoluto está além dos fatos do mundo, além do natural – é que os juízos éticos são concebidos como juízos de valor absolutos. No entanto, note-se que é justamente pelo fato de serem absolutos que eles não são definitivos, diferentemente do que ocorre com os enunciados de fato. Em comentário à fala de Wittgenstein acima, Rhess comenta:

Deve haver motivos para dizer que as pessoas que seguem um sistema particular estão fazendo julgamentos éticos: que elas consideram isso ou aquilo como bom, e assim por diante. Mas não se segue que o que essas pessoas dizem deve ser uma expressão de algo mais definitivo” (RHEES, 1965, p. 24-25, *tradução nossa*).

No caso das teorias físicas, por exemplo, o “correto” pode expressar algo de definitivo porque pode ser inferido a partir da verificação objetiva da adequação de tais teorias à realidade observada<sup>2</sup>. Para a ética, porém, a mesma lógica não se aplica e, por isso, o que é moralmente certo ou errado não pode expressar algo definitivo, mas transitório – remetendo a valores morais que mudam no tempo e no espaço, o que atualmente se concebe como sendo bom ou mau pode deixar de sê-lo no futuro, assim como pode não ter sido no passado, ainda que, em todo caso, busquem refletir o bem absoluto de que alude a ética.

Aliás, é justamente pelo fato de os juízos éticos não expressarem algo de definitivo que, por vezes, concepções morais distintas conflitam entre si; por outro lado, é também por essa razão que se vislumbra a dissolução desses embates. Embora todas elas visem nortear as ações

---

<sup>2</sup> O termo “definitivo” aqui ser considerado com o devido cuidado, pois deve-se levar em conta o estado atual da ciência, afinal, nada impede que, com o avanço das investigações e o desenvolvimento de aparatos de pesquisa mais acurados, o que é tido como definitivo hoje possa cair por terra em favor das novas descobertas científicas.

dos sujeitos em vista do bem, há diferenças entre o que cada uma concebe como sendo esse bem, o que é passível de diálogo e de eventual persuasão. Wittgenstein enfrentou essa questão ao ser indagado por Rhees acerca da frase proferida pelo militar e político nazista Hermann Goering *Recht ist das was uns gefällt* (“o certo é o que gostamos”) que, em outras palavras, define o que é o certo a partir do que o sujeito considera como sendo correto. Nessa ocasião, segundo Rhees, o filósofo teria dito que “mesmo isso é um tipo de ética. É útil para silenciar objeções a uma certa atitude. E deve ser considerado, juntamente com outros juízos e discussões éticos, no estudo antropológico das discussões éticas que possamos ter que conduzir” (RHEES, 1965, p. 25, *tradução nossa*).

Em um primeiro momento, pode causar estranheza o fato de Wittgenstein entender tal citação como uma espécie de ética, sobretudo, porque foi proferida por uma figura importante do regime nazista que foi condenado a pena de morte por crimes contra a humanidade. No entanto, não parece que o filósofo esteja subscrevendo-se a essa definição, mas tão somente sustentando que ela constitui um juízo ético que, nas discussões morais, deve ser enfrentado juntamente com outros juízos dessa mesma natureza. Assim, não há concepção ética que esteja isenta do debate; ao contrário, as razões que fundamentam os posicionamentos morais dos sujeitos podem ser revistas e até mesmo substituídas, o que implica em uma nova tomada de posição frente a questões dessa ordem.

É em vista da discussão ética, momento em que estão às claras as diferenças entre concepções morais manifestas nos juízos éticos, que entra em cena o conceito wittgensteiniano de persuasão, como meio de superação desses dissensos. Por meio desse expediente, vislumbra-se a possibilidade de se convencer os sujeitos a mudarem seus pontos de vista, o que tem implicação direta em suas práticas.

### **3.2 O conceito de persuasão**

Persuasão é um conceito importante da filosofia de Wittgenstein que, aplicado ao debate ético, serve para o deslinde de conflitos morais. No entanto, para a compreensão do papel que ele desempenha, deve-se, antes, discorrer sobre o conceito, o que se efetiva recorrendo-se aos empregos que o próprio filósofo faz dessa ideia nos seus diferentes escritos. O termo “persuasão” encontra-se esparsa na obra de Wittgenstein, o que demanda contextualizá-lo a fim de se chegar a seu esclarecimento de maneira proveitosa para a discussão moral.

Em *Estética, Psicologia e Religião*, obra que reúne uma série de apontamentos das aulas de Wittgenstein feitos por seus alunos, encontra-se o seguinte emprego de persuasão, inserido no contexto de uma preleção sobre estética proferida em 1938:

Se você fosse induzido, por psicanálise, a dizer que de fato pensa assim e assado ou que o seu motivo foi realmente este ou aquele, não se trata de uma questão de descoberta, mas de persuasão. De modo diferente, você poderia ter sido persuadido de algo diferente [...]

O que estou fazendo também constitui persuasão. Se alguém diz: “Não há diferença”, e eu digo: “Há diferença”, estou persuadindo, estou dizendo “Não quero que considerem a questão dessa maneira” (WITTGENSTEIN, 1970, p. 52-53).

O trecho acima trata de discutir acerca do tipo adequado de explicação que se pode ter no que se refere à estética. Para Wittgenstein, a explicação estética não deve ser causal porque a relação do sujeito com uma obra de arte não é governada por alguma lei geral a ser descoberta e que possa ser confirmada empiricamente. Tal como na ética, não interessa à estética a busca pelas causas de uma determinada impressão artística, mas o esclarecimento dos seus motivos, isto é, das razões pelas quais uma obra de arte exerce algum impacto na sensibilidade dos sujeitos. Por sua vez, o motivo é simplesmente “aquele que apresentamos ao ser indagados” (WITTGENSTEIN, 1970, p. 45). Assim, caso se deseje compreender as experiências estéticas dos indivíduos, uma explicação plausível deve contemplar os motivos subjacentes às impressões produzidas pelas obras de arte nos sujeitos, e não focar nas possíveis causas dessas impressões, pois a busca por causas reduz a estética a uma questão meramente científica.

Contudo, o filósofo reconhece a influência que o tipo de explicação causal exerce no pensamento, uma atração que qualifica como irresistível, como observa ao constatar a pronta adesão dos sujeitos às ideias de Darwin e de Freud. Sobre o primeiro, Wittgenstein aponta que “as pessoas baseavam sua certeza em alicerces extremamente frágeis” (WITTGENSTEIN, 1970, p. 52), no sentido de que a fragilidade dos alicerces da teoria darwiniana corresponde a um problema de verificação, já que a hipótese da evolução das espécies ainda não pôde ser verificada para ser comprovada mas que, mesmo assim, goza de grande prestígio em meio à comunidade científica, que a ela adere como se fosse evidente de que tal é o caso. Já sobre a psicanálise, o filósofo chega a questionar a sua pretensa cientificidade: “Freud alega constantemente que está sendo científico. Mas o que fornece é especulação – algo anterior, inclusive, à formação de uma hipótese” (WITTGENSTEIN, 1970, p. 78). É especulação, por exemplo, a explicação do significado de um sonho como manifestação do inconsciente, que



sequer é passível de verificação tal como ocorre com uma hipótese qualquer e que, no entanto, é uma teoria que encanta e que ganha adeptos.

Em ambos os casos – o de Darwin e o de Freud – o que se verifica é que suas teses não trazem à luz, efetivamente, nenhuma descoberta científica e, no entanto, induzem as pessoas a aceitá-las como teorias científicas sérias porque suas explicações remetem às causas possíveis dos fenômenos. A explicação causal garante o sucesso dessas teorias, que induz à aprovação de suas teses como possivelmente certas, sem maiores dificuldades, em virtude da aparência de cientificidade com que se revestem, o que é bastante sedutor. Para Wittgenstein, esse tipo de indução é, na verdade, uma forma de persuasão porque faz com que os sujeitos pensem segundo aquilo que os seus idealizadores querem que pensem. Pode-se dizer que, hoje, é assim que se pensa, porém, nada impede que novas teorias surjam para orientar as pessoas a pensar de outra forma, persuadindo-as a mudar de opinião à medida que oferecem segurança quanto à evidência de suas suposições.

Aqui se encontra um problema para Wittgenstein, que reflete não somente o espírito da civilização que caracterizou a sua época, como também o do mundo de hoje, que diz respeito ao cientificismo, isto é, a crença na ciência como único conhecimento legítimo em detrimento de qualquer outra forma de compreensão da realidade. Graças ao estatuto privilegiado de que goza a ciência na contemporaneidade, até mesmo um pensamento que, a rigor, não é científico, tende a ser aceito pelo público em geral ao ser apresentado segundo uma roupagem científica. Esse é o caso de Darwin e de Freud, como também da própria tentativa de formular uma explicação causal da experiência estética.

O cientificismo foi uma tendência fortemente combatida por Wittgenstein. Em certa ocasião, ao se referir a um livro muito popular em seu tempo, obra do astrofísico britânico James Jeans, o filósofo manifestou a seguinte: “Eu poderia dizer que o título *O Misterioso Universo* inclui uma espécie de idolatria, sendo o ídolo a Ciência e o Cientista” (WITTGENSTEIN, 1970, p. 54). A idolatria da ciência, expressão de que se serve para caracterizar o cientificismo, reforça a ideia de veneração dos conhecimentos e dos métodos científicos, generalizados como as únicas formas racionais de explicação da realidade, em evidente desprezo aos tipos de conhecimentos e de explicações de caráter não-científicos.

Essa concepção, que preconiza a superioridade da ciência, é perniciosa porque estreita a visão de mundo dos sujeitos, persuadindo-os a encarar qualquer questão como um problema de causas, tal como o faz as ciências naturais, o que revela ser bastante redutor porque nem tudo pode ser explicado cientificamente, ainda que se pretenda assim proceder. Em *Cultura e Valor* Wittgenstein constata o seguinte panorama: “Hoje em dia as pessoas pensam que os cientistas

existem para as instruir, que os poetas, os músicos etc., existem para lhes proporcionar prazer. A ideia de que estes tenham algo para lhes ensinar não lhes ocorre” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 61). Se as pessoas não percebem que a arte também é importante para o espírito humano, é porque não dão a ela o mesmo peso que conferem à ciência, o que é uma manifestação clara do cientificismo que se incutiu na sociedade.

Ainda que “o modo científico de ver um fato não é vê-lo como um milagre” (WITTGENSTEIN, 1995, p. 219) – conforme o filósofo pondera na *Conferência sobre Ética* – já que a ciência está interessada nas causas dos fenômenos, isso não significa, porém, que está descartada a possibilidade de as pessoas realizarem experiências de milagre. Wittgenstein fornece exemplos disso, tais como o assombro perante a existência do mundo e a busca por um sentido último da vida, que atestam uma tendência eminentemente ética do espírito humano que não se deixa traduzir em termos científicos, mesmo que a ciência tente explicá-la de alguma maneira. O mesmo raciocínio vale também para as experiências estéticas e religiosas.

Nadando contra a maré do cientificismo, Wittgenstein esforça-se em convencer acerca da necessidade de mudança de mentalidade. Referindo-se ao fascínio exercido pelas explicações matemáticas e físicas, que parecem incontestáveis pela exatidão com que apresentam os seus cálculos, o filósofo confia que “faria quanto pudesse para mostrar que é esse encanto que faz a pessoa agir assim” (WITTGENSTEIN, 1970, p. 54), denunciando esse ofuscamento a fim de fazer com que o sujeito rompa com a hegemonia da visão cientificista.

Obviamente, o filósofo não se coloca contra o conhecimento científico; na verdade, ele se contrapõe à tentação de se recorrer à ciência para explicar toda e qualquer expressão humana, acusando que o fascínio pela explicação científico-causal encanta a mente a ponto de fazer com que o sujeito veja tudo sob a ótica exclusiva da ciência, tornando-se cego para aspectos relevantes da vida, tais como a ética, a estética e a religião. Mas Wittgenstein vai além dessa denúncia porque aponta para uma outra forma de se contemplar as coisas – uma visão alargada, panorâmica, do uso da linguagem, como será visto adiante – e, nisso, entende que o seu próprio trabalho de convencimento é persuasivo: “tudo quanto estou fazendo é persuadir as pessoas a mudarem seu estilo de pensar” (WITTGENSTEIN, 1970, p. 55).

Assim, a identificação de persuasão à tarefa de proporcionar uma mudança de pensamento, o que sintetiza o esforço filosófico de Wittgenstein, já é um elemento esclarecedor do conceito, mas ainda insuficiente para precisar o seu significado, o que exige maior aprofundamento. Nesse sentido, o parágrafo 612 de *Da Certeza* representa um avanço importante:

Eu disse que ‘combateria’ o outro – mas então não lhe daria razões? Claro; mas até onde chegariam elas? No fim das razões há a persuasão. (Pensemos no que acontece quando os missionários convertem os nativos.) (WITTGENSTEIN, 2012, p. 339).

Observe-se que o texto acima apresenta dois elementos afetos à questão: o primeiro trata do lugar que a persuasão ocupa em toda e qualquer tentativa de convencimento dos outros e, o segundo, da analogia desse termo com a ideia de conversão religiosa. Quanto ao primeiro ponto, cumpre notar que, em um debate qualquer, os participantes tendem a não medir esforços para apresentar todas as razões pelas quais o pensamento de um sujeito deve ser acatado pelo outro, que devem ser suficientemente fortes para conquistar a adesão do interlocutor; porém, há um limite a ser observado na argumentação, e esse limite é a persuasão. Esgotados todos os recursos disponíveis, quando nada mais pode ser feito para provocar o convencimento, por fim, cumpre esperar que o outro pense por si mesmo, ponderando as razões apresentadas e, se for o caso, consinta com elas, persuadindo-se de que são melhores que as suas próprias razões. É por isso que a persuasão se localiza no final da cadeia de razões cuja apresentação deve, necessariamente, chegar a um fim, ainda que não se tenha obtido o convencimento almejado. Mas caso o esforço despendido alcance êxito, então, tem-se o interlocutor demovendo-se de sua posição inicial para assumir a posição que lhe foi apresentada, o que configura uma espécie de conversão, justificando, assim, a analogia da persuasão com esse termo característico da linguagem religiosa.

Acerca desse segundo ponto, o da persuasão como conversão, vale a pena deter-se no exemplo proposto por Wittgenstein, que se refere aos missionários convertendo nativos. A conversão dos sujeitos à crença pregada pelos missionários, que implica na sua adoção em substituição à antiga religião que professam, ocorre porque os nativos estão pessoalmente convencidos de que a nova fé é preferível à sua. Aqui não se pode pensar em uma imposição externa, mas no livre convencimento. Caso a nova religião fosse imposta, os nativos poderiam até manifestar externamente sua adesão em virtude da coerção, temendo represálias se fizessem o contrário, mas tenderiam a manter e cultivar sua crença tradicional às ocultas, o que, efetivamente, não seria uma verdadeira conversão porque a liberdade para crer lhes foi tolhida. Desse modo, a analogia com a conversão religiosa denota que a adoção de uma nova forma de pensar e de ver as coisas, que se pretende efetuar com a persuasão, pressupõe a liberdade do interlocutor para acolhê-la ou não; alguém que está persuadido muda de postura, convertendo-se às razões que lhe foram apresentadas, porque está livremente convencido de que é assim que deve ser.

Outro exemplo que clarifica a questão de persuasão encontra-se nos parágrafos 608 e 609 do *Da Certeza*:

É errado que eu oriente as minhas ações pelos princípios da física? Devo dizer que não tenho boas razões para tal? Mas não é precisamente [a isso] que chamamos uma ‘boa razão’?

Suponhamos que encontrávamos pessoas que não consideravam aquela uma razão conclusiva. Como, pois, imaginar isso? Em vez do físico, elas consultariam, por exemplo, um oráculo. (E, por esse motivo, consideramo-las primitivas.) (WITTGENSTEIN, 2012, p. 337).

Wittgenstein propõe ao leitor um virtual conflito entre duas cosmovisões, a primeira informada pelo conhecimento científico e, a segunda, por um conhecimento não-científico (pode-se pensar na religião de um povo que crê em oráculos, conforme o exemplo dado pelo filósofo). A diferença entre ambas as perspectivas repousa nas razões consideradas boas para o agir. Para quem compartilha da primeira visão, a física pode ser uma forma segura de pautar suas ações, configurando uma boa razão porque se trata de uma ciência cujo conteúdo é rigorosamente verificado. Já as pessoas da segunda visão, ao contrário, preferem consultar oráculos ao invés de um físico, pois o oráculo é, para elas, uma boa razão para agir, sendo, por isso, taxados como primitivos por parte dos sujeitos que detêm a visão científica da realidade.

Nesse caso, partindo-se da premissa de que os supostos primitivos estão equivocados, pode-se apresentar-lhes uma forma diferente de pensar como, por exemplo, o modo científico de explicação de um determinado fenômeno da natureza – que um raio é uma descarga elétrica, e não uma manifestação da ira divina – apresentando-o como razoável segundo a física e, ao final, apontar para a irracionalidade do apelo aos oráculos. Todo esse esforço em persuadi-los, porém, não garante que essas pessoas abandonem suas práticas, a menos que estejam persuadidas a fazê-lo. Mas havendo o abandono da antiga visão por considerar a nova mais acertada, é inevitável que haja uma mudança de mentalidade porque alguém haveria de deixar o seu ponto de vista para passar a defender o ponto de vista até então alheio, assumindo-o como seu. É semelhante ao caso dos nativos convertidos, pois não podem viver da mesma maneira com que viviam antes da conversão.

Em todo caso, vê-se que o conceito de persuasão apresenta um duplo aspecto: por um lado, há a apresentação de razões; por outro lado, há a livre deliberação do sujeito em considerar pensar segundo a forma que lhe foi proposta porque está convencido de que é o certo. É claro que uma proposta, para persuadir, deve apresentar as razões de sua plausibilidade como condição para que seja aceitável. Porém, não basta a força dos argumentos para que haja o

convencimento; é preciso que o sujeito reflita e, por si mesmo, reformule ou substitua seus próprios conceitos, convencendo-se de que esse é o caso. Não é a série de razões que efetiva o convencimento porque o sujeito não está isento da responsabilidade de refletir. Assim, há uma tônica subjetiva no conceito de persuasão, uma vez que, no final das contas, somente o sujeito é capaz de alterar a maneira com que vê e reflete a realidade e, com isso, adotar uma posição em detrimento das demais.

Por todos os elementos aqui expostos, pode-se conceber a persuasão como um processo de convencimento, que privilegia as razões (os motivos) que fundamentam o pensar e o agir, e não necessariamente a demonstração de provas, como faz a ciência de forma exclusiva, salientando-se, no entanto, que a cadeia de razões tem um fim. Além disso, depreende-se que a persuasão, levada à cabo, configura uma espécie de conversão em que se reconhece a liberdade do sujeito para dissuadir-se; apresentam-se razões plausíveis para tanto, mas, ao final das contas, depende do sujeito convencer-se e, dessa forma, mudar a forma como vê as coisas e, conseqüentemente, como age no mundo, pautado segundo esse entendimento. É por essas razões que, no intuito de provocar uma mudança de mentalidade, Wittgenstein identifica o seu próprio método filosófico como persuasivo.

Entendida a forma como se realiza a persuasão, ainda que em linhas gerais, cumpre agora situá-la no interior do debate ético, pois é nesse contexto que se verifica o seu potencial de superação de dissensos morais.

### **3.3 Persuasão e ética**

É importante observar que no *Da Certeza*, o conceito de persuasão é desenvolvido no interior de um debate epistemológico, conforme já tratado, no primeiro capítulo, ao se discorrer sobre as certezas básicas subjacentes ao conhecimento. Para Glock, “o conceito de razão explica-se como sendo um passo no raciocínio, a transição de uma asserção ou pensamento para outra asserção ou pensamento” (GLOCK, 1998, p. 71), o que é capaz de justificar uma determinada posição mediante a evocação dos passos dados. Assim, oferecer razões para persuadir assemelha-se a “fornecer um cálculo por meio do qual chegou-se a um certo resultado” (GLOCK, 1998, p. 72), o que pode ser suficiente para que se reconheça a validade de um argumento, convencendo o interlocutor de que é assim que deve ser.

É o que ocorre, por exemplo, na matemática, onde se prova que, por exemplo, uma operação aditiva obtém um determinado resultado e que, conseqüentemente, qualquer outro resultado que se apresente para esse cálculo deve ser considerado equivocado; ou na química,

em que se demonstra empiricamente que os metais são eletrocondutores, o que não deixa margem para se pensar de outra forma por contrariar a observação que atualmente se tem da realidade; e assim por diante. Em síntese, as razões acabam por expor a verdade ou a falsidade de um raciocínio, e sua plausibilidade tem forte apelo para interpelar alguém a mudar de pensamento.

Todavia, ao se tratar de ética, sobretudo quando se está diante de um conflito instalado entre diferentes concepções morais, é possível pensar a persuasão da mesma maneira com que são tratadas as questões epistemológicas, inclusive, expondo o suposto erro em que se assenta a visão moral que se pretende combater? Pode-se avaliar em termos de verdade ou falsidade, de certo ou errado, a moralidade própria e a de outrem? Ainda que Wittgenstein não tenha legado um desdobramento ético do conceito de persuasão, entende-se como plenamente cabível tratar desse tema em relação à moralidade desde que se atente à sua especificidade. Na realidade, há elementos da filosofia wittgensteiniana que levam a essa conclusão, uma vez que o próprio filósofo estendeu a aplicação do conceito para o tratamento de questões inerentes, por exemplo, às práticas religiosas, inclusive comparando persuasão com conversão religiosa. Com isso, tem-se sinalizada a abertura para se estender o conceito para outros horizontes de investigação, incluindo-se aí a esfera da ética, que é o foco deste trabalho, já que ética, estética e religião mereceram, de sua parte, igual consideração e tratamento.

Nesse sentido, as reflexões realizadas por Wittgenstein em matéria de religião manifestam-se como um campo profícuo para se discorrer sobre persuasão concernente à ética. Isso ocorre não somente porque há alguns escritos seus que, debruçando-se sobre as manifestações religiosas, esbarram nessa questão, como também pelo fato de o filósofo mesmo ter conferido à ética, à estética e à religião o mesmo grau de importância, o que viabiliza aproveitar os desdobramentos da esfera da religião para a discussão moral. Há uma forte aproximação entre ética e religião, conforme se verifica em *Cultura e Valor*: “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, 2000, p. 15). Assim, a proximidade dos temas possibilita servir-se dos desenvolvimentos relativos a um campo para aplicá-los ao outro, no que couber, ressalvadas, obviamente, as especificidades de cada matéria.

Quanto à experiência religiosa, entre os textos que a abordam, identifica-se a notabilidade das *Observações sobre o Ramo de Ouro de Frazer*, uma série de reflexões realizadas a partir de um popular trabalho do antropólogo James Frazer acerca de magia e de religião, cujas ideias merecem ser reconstruídas argumentativamente a fim de bem elucidar a

questão da persuasão no que tange à moralidade. Nesse texto encontra-se a seguinte crítica a Frazer:

A apresentação que faz Frazer das concepções mágicas e religiosas dos homens é insatisfatória: ela faz com que essas concepções apareçam como erros.

Estava então Agostinho errado quando invocava a Deus em cada página das *Confissões*?

Entretanto – pode-se dizer – se ele não estava errado, então, quem estava era o santo budista – ou outro qualquer – cuja religião expressa concepções completamente diferentes. Mas nenhum deles estava errado. Exceto quando afirmava uma teoria (WITTGENSTEIN, 2007, p. 193).

No trecho acima, Wittgenstein manifesta seu descontentamento com a investigação de Frazer sob a justificativa de que o autor apresenta uma visão distorcida das expressões religiosas de culturas diferentes da sua, equívoco que deriva do viés cientificista com que dota a sua análise antropológica. E o problema repousa no fato de que Frazer trata como erro um domínio da experiência humana que simplesmente não comporta essa ideia. De fato, de erro ou de acerto se pode dizer de teorias, uma vez que elas comportam proposições que podem assumir valores de verdade ou de falsidade, conforme o caso. Na tentativa de explicar a realidade, as teorias fornecem descrições de fenômenos que, uma vez verificadas, podem ser julgadas como certas ou erradas. Esse, porém, não é o caso das práticas religiosas, que não podem ser tratadas em termos de erro ou de acerto porque simplesmente não descrevem fatos, tal como também ocorre com a ética e a estética.

Mesmo assim, Frazer realiza semelhante julgamento e, para tanto, ampara-se na explicação científica para apontar o equívoco das crenças das pessoas que, por não deterem uma visão científica dos fatos, são consideradas primitivas. Segundo Wittgenstein, o equívoco, porém, está na própria análise do autor que confunde duas instâncias significativas para os seres humanos, a saber, a ciência e a religião que, embora diferentes, não são conflitantes, nem subordinadas uma à outra. O exemplo citado a seguir é paradigmático:

Leio, entre muitos exemplos semelhantes, sobre um Rei da Chuva, na África, a quem o povo roga por chuva quando chega o período das chuvas. Isso não significa, porém, que eles queiram propriamente dizer que ele possa fazer chover, se não eles o fariam no período mais seco do ano, em que a terra é “a parched and arid desert” (um queimado e árido deserto) (WITTGENSTEIN, 2007, p. 203).

Pela ótica científicista, pode-se acusar o erro de se acreditar que a prática de um ritual, no caso, a da escolha de um Rei da Chuva, fosse a causa do fenômeno natural. Mas, de fato, é essa a razão pela qual se celebra semelhante rito? Pela observação, a ciência tem condições de explicar a ocorrência de chuvas em determinadas épocas do ano e de estiagem em outras e, mesmo assim, a prática não é abandonada; ao contrário, ela segue sendo realizada e, ainda, justamente nos períodos em que se sabe que chove, e não nos períodos de seca, o que evidencia que as pessoas não tomam o ritual como a causa do fenômeno da chuva, o que faz cair por terra a acusação de erro. Na realidade, o ritual expressa um conjunto de valores espirituais que são importantes para a comunidade que o celebra, podendo ser considerado como um modo de manifestação do mesmo sentimento religioso compartilhado por toda a humanidade.

Wittgenstein cita tanto Santo Agostinho como um santo budista e, ainda deixa em aberto a possibilidade de se incluir qualquer outro exemplo de pessoa religiosa, colocando-os todos em pé de igualdade com os povos reputados como primitivos, a fim de evidenciar dois pontos relevantes: primeiro, que não se pode atribuir erro ou acerto às expressões religiosas e, segundo, que não se pode considerar a superioridade de uma forma de expressão religiosa em detrimento das demais, aprovando uma e reprovando as outras, já que todas manifestam, de diferentes maneiras, uma mesma dimensão da existência humana. A fé cristã de Agostinho, compartilhada no Ocidente, bem como a fé budista de um monge do Oriente e a fé tradicional dos povos nativos da África, igualmente, não estão nem certas nem erradas, salvo quando procuram afirmar uma teoria, mais precisamente, uma explicação de cunho científico das causas de suas crenças. É somente nesse ponto que Wittgenstein reconhece poder tratar-se de erro ou acerto na seara religiosa.

A respeito da teorização da crença religiosa, o filósofo expressou, em certa ocasião, a seguinte opinião: “O Padre O’Hara é uma dessas pessoas que fazem dele uma questão de Ciência [...] Não apenas não é racional como não pretende sê-lo. O que me parece ridículo em O’Hara é ele fazer a questão parecer racional” (WITTGENSTEIN, 1970, p. 96). O religioso em particular, a quem se dirige a crítica, representa a tendência de se transpor o discurso religioso para o discurso científico. Essa tentativa é até compreensível, uma vez que se procura apresentar a religião como uma proposta razoável ao homem moderno que, por influência do espírito científico, tende a considerá-la depreciativamente, como uma visão obscura, obsoleta e contrária aos ditames da razão. No entanto, e nisso repousa o ridículo que Wittgenstein atribui a O’Hara, a teorização falha por não se reconhecer que, na verdade, a experiência religiosa dispensa parecer racional até porque, no final das contas, não é a força dos argumentos que é capaz de angariar a adesão das pessoas a uma fé, mas, sim, a persuasão.



Quanto ao erro, há situações que, de fato, é pertinente falar dele, sendo que sua demonstração pode até interferir na conduta das pessoas, que mudam de hábitos ao reconhecer o equívoco em que eles se assentam; saliente-se, porém, que essas situações não têm nada a ver com as práticas religiosas:

Pode bem ser, e ocorre muito hoje em dia, que uma pessoa abandone um costume depois que reconheceu um erro sobre o qual ele se ampara. Mas este caso só se dá onde chamar a atenção de uma pessoa sobre o seu erro for suficiente para demovê-la de seu modo de agir. Mas este não é o caso dos costumes religiosos de um povo e, por isso, não se trata aqui de um erro (WITTGENSTEIN, 2007, p. 193).

Nos casos em que é cabível tratar de erro, uma pessoa pode passar a agir diferente ao ser interpelada desde que a chamada de atenção sobre o erro em que se baseia a ação seja suficiente para tanto. A alguém que se dirige para o norte porque acredita que uma determinada localidade fica naquela região, mas que, na realidade, localiza-se ao sul, a apresentação de um mapa que mostre a posição correta parece ser suficiente para expor o seu equívoco e fazê-la mudar de direção. Nessa situação hipotética, apontar para o erro convence porque se trata de uma descrição da realidade e, por isso, está sujeita a erros e acertos. Quando se trata de costumes religiosos, porém, apontar para um suposto erro não faz as pessoas desistirem daquilo que creem, porque não é questão de erro.

Wittgenstein segue além: “Acredito que o característico do homem primitivo é que ele nunca age por causa de opiniões (contra Frazer)” (WITTGENSTEIN, 2007, p. 203). Sobre essa citação, a nota 108 do tradutor esclarece que opinião, aqui, “significa aquilo que pode ser provado, isto é, o que pode ser verdadeiro ou falso” (ALMEIDA, 2007, p. 224). Em outras palavras, o homem primitivo em relação a seus rituais, mas também, igualmente, qualquer indivíduo que crê, não concede seu assentimento religioso baseado em provas, como se o seu convencimento dependesse de sua demonstração. Ao invés disso, entende-se que alguém crê simplesmente porque está persuadido da importância da fé para a sua vida.

Dessa forma, não adianta querer provar a verdade ou a falsidade, o erro ou o acerto de uma crença com o intuito de convencer alguém a crer ou de destituí-lo de crer porque o discurso religioso não comporta esse tipo de análise, afinal, não é possível provar a existência de Deus ou de qualquer conteúdo de fé. Na verdade, apenas de teorias pode-se provar o erro ou o acerto porque elas fornecem descrições da realidade cujos equívocos são passíveis de serem apontados. Em síntese, “só à opinião corresponde o erro” (WITTGENSTEIN, 2007, p. 195)

porque somente ela pode ser verificada e comprovada, consistindo em um absurdo apontar para os supostos erros das práticas religiosas:

É, no entanto, absurdo que se diga, para continuar, que o característico dessas ações seria que elas se originam de concepções errôneas sobre a física das coisas. (Assim faz Frazer quando diz que a magia é essencialmente uma física falsa, ou uma medicina//terapêutica//, uma técnica falsa etc.)

Antes, o característico da ação ritual é não ter nenhum parecer, nenhuma opinião, como se ela fosse verdadeira ou falsa, conquanto uma opinião – uma crença – possa ela mesma também ser ritual, pertencer a um rito (WITTGENSTEIN, 2007, p. 198-199).

Como não se está no campo das opiniões, não faz sentido apontar o erro ou acerto de uma atividade para se fazer alguém mudar de ideia e de atitude porque tanto em matéria de religião quanto também de ética e de estética, esse expediente não tem força para tanto. Aliás, isso sequer condiz com questões dessa ordem porque elas não expressam opiniões, vale dizer, descrições de fatos. Assim, mais uma vez, reforça-se a pertinência do conceito de persuasão para tratar desses temas.

Transpondo o debate da esfera religiosa para a ética, verifica-se que, não raras vezes, nos conflitos entre diferentes concepções morais, incorre-se na tática de se apontar para os erros da visão do outro esperando-se, dessa maneira, obter o seu convencimento e fazê-lo pensar e agir diferente. Todavia, a reflexão de Wittgenstein sobre religião, que aqui se apresentou como pertinente para lançar luz ao debate ético, aponta para a necessidade de se repensar a própria abordagem de questões dessa natureza. Embora os juízos éticos sejam objetivos e que, por isso, qualquer tipo de problema moral que se apresente aos sujeitos pode ser colocado em discussão, no entanto, é preciso ter-se em conta que, em última análise, a persuasão acerca de questões morais somente pode ser alcançada pela exposição de razões boas o suficiente para dissuadir, e não mediante o apelo a argumentos supostamente racionais, aparentemente científicos porque se apresentam baseados em provas que atestam a verdade de uma determinada posição. É somente assim que é possível produzir algum consenso e provocar uma mudança de mentalidade e de atitude face aos problemas éticos.

É claro que, nesse intento, a persuasão não propõe simplesmente renunciar a própria concepção moral para se adotar uma outra, uma vez que pode haver elementos da visão alheia que simplesmente são incompatíveis e que entram em rota de colisão com os valores morais cultivados pelo sujeito. O que se pretende indicar com a exposição de Wittgenstein, e que parece ser uma importante contribuição para o debate ético, é que o conflito instalado não se resolve pelo apontamento de equívocos porque, como visto, erro e acerto se diz de opiniões, vale dizer,

de juízos cuja verdade ou falsidade são passíveis de verificação, o que não é o caso dos juízos éticos, como também não é o das práticas religiosas. Ao invés disso, a proposta é a de apresentar boas razões que possam fazer com que o sujeito reveja seu posicionamento, pois é dessa forma que se pode obter consensos morais.

Embora seja próprio da linguagem moral julgamentos do tipo “essa atitude é certa”, “aquela ação é errada”, há que se ter em conta que o emprego desses termos faz sentido apenas em relação a um sistema ético de referência, cujo conjunto de valores assumidos servem de critério para avaliação de ações particulares entorno do que se considera como bom e, portanto, moralmente certo, ou o contrário, o que é mal e errado. Fora de um sistema específico, como no caso de questões que envolvem concepções morais distintas, apontar para o certo e o errado não configura a melhor forma de se solucionar um problema porque juízos éticos não estão no nível das opiniões. O que cabe fazer é apresentar razões, que são os motivos que um sujeito tem para considerar uma ação melhor que a outra, deixando espaço para que o seu interlocutor reflita sobre as razões apresentadas e, na liberdade, fique persuadido a mudar de posição porque tem agora à sua disposição motivos suficientemente fortes para tanto.

Wittgenstein observa que, no mais das vezes, o sujeito tende a avaliar visões de mundo diferentes da sua a partir de sua própria ótica, elegendo-a como parâmetro para aferição da verdade ou da falsidade das demais: “É errado consultar um oráculo e orientar-se por ele? – Se chamamos a isso ‘errado’, já não partimos do nosso jogo de linguagem para combater o delas?” (WITTGENSTEIN, 2012, p. 337). A constatação vale igualmente para questões morais, pois a moral do sujeito, que informa o que é aceitável ou não, é transposta para o julgamento de ações que podem ser orientadas por juízos que não contempla tal concepção ética porque, na verdade, orientam-se por uma visão moral diferente. Assim, nem sempre se leva em consideração que aquilo que parece bom para um sistema ético pode não ser visto do mesmo modo por um outro sistema. Esse é o caso de Frazer que, ao reputar como erradas as manifestações religiosas de outras culturas – mas poderia se falar aqui igualmente de concepções morais – não é capaz de ver que, nessa análise, assume como certa uma visão de mundo em particular, influenciada pela tendência cientificista característica da cultura de sua época, o que é, inclusive, uma pressuposição bastante discutível. É sob tal prisma que considera os ritos religiosos dos povos supostamente primitivos como pseudocientíficos, o que mereceu a crítica de Wittgenstein:

Que estreiteza da vida mental da parte de Frazer! E que impossibilidade de conceber uma outra vida diferente da inglesa do seu tempo! Frazer não consegue pensar em nenhum sacerdote que não seja, fundamentalmente, um

pároco inglês do nosso tempo, com toda a sua estupidez e debilidade (WITTGENSTEIN, 2007, p. 196).

Dessa forma, há que se considerar que também na ética tal estreiteza da vida mental deve ser evitada. Wittgenstein adverte que apontar para os supostos erros de outrem que, aliás, são equívocos segundo a própria visão de mundo, não é o melhor expediente para se conquistar alguém à sua própria causa. A persuasão tem um viés propositivo, que é o de mostrar ao outro razões plausíveis para que ele mesmo se convença de que é assim que se deve pensar e agir. Com a exposição de bons motivos, espera-se persuadir o sujeito.

Wittgenstein propõe, a partir de si mesmo, uma mudança de mentalidade porque entende ser necessário alterar a forma usual como as mais variadas questões são tratadas, inclusive as morais. A atitude de taxar uma visão de mundo alheia em termos de certo ou de errado é sinal da tendência cientificista que ele luta para colocá-la em seu devido lugar, que é o da esfera da ciência, onde a verdade ou a falsidade das opiniões são passíveis de aferimento. A ética, a estética e a religião, formas de compreensão da realidade que conferem sentido à sua existência, não são inferiores à ciência, mas gozam do mesmo grau de importância. Incabível, portanto, aplicar os métodos e os conhecimentos científicos para analisá-las e, pior, subestimá-las por conta da generalização da visão científica; antes, é preciso ver que elas merecem outro tipo de consideração, outro tipo de abordagem de suas questões. Não é à toa que o filósofo caracteriza o seu esforço pessoal como persuasão:

Em certo sentido, estou fazendo propaganda em prol de um estilo de pensar oposto ao outro. Estou sinceramente enojado do outro estilo. Estou também tentando exprimir o que penso. Não obstante, estou dizendo: “Pelo amor de Deus, não faça isso” (WITTGENSTEIN, 1970, p. 54).

Em vários momentos, servindo-se de diferentes figuras e retomando conceitos, Wittgenstein tenta persuadir o seu interlocutor a pensar segundo as razões que propõe. Seu estilo de pensar luta contra a maré do cientificismo que grassa a cultura ocidental e que o enoja por tudo colocar no mesmo nível, o das explicações científicas, um reducionismo bastante sedutor que tende a empobrecer a experiência humana. Seu discurso em nada tem a ver com a exposição do que é certo e do que é errado, mas, ao contrário, concentra-se em propor razões que visam persuadir, deixando em aberto o espaço de liberdade do sujeito para que ele mude por si mesmo por estar convencido da necessidade de mudança. Não há refutação de teses, mas o convite para o interlocutor olhar o mundo de um modo diferente, como consta no parágrafo 92 do *Da Certeza*:

Mas pode-se perguntar: “Alguém pode ter razões concludentes para acreditar que a Terra existe há pouco tempo, digamos, desde o seu nascimento?” – Suponha-se que sempre lhe tenham dito isso, – ele teria uma boa razão para duvidar? Houve pessoas que acreditaram que podiam fazer chover; por que um rei não deveria ser educado com a crença de que o mundo começou com ele? E se agora Moore e esse rei se encontrassem e discutissem, Moore poderia realmente provar que a sua crença era a correta? Não digo que Moore não poderia converter o rei ao seu ponto de vista, mas esta seria uma conversão de um tipo especial: o rei seria levado a ver o mundo de outro modo.

Recordemos que algumas vezes as pessoas ficam convencidas da correção de um ponto de vista pela sua simplicidade ou simetria, ou seja: elas são levadas a mudar para esse ponto de vista. Então simplesmente se diz qualquer coisa como: “Assim tem de ser” (WITTGENSTEIN, 2012, p. 141-143).

O conceito de persuasão aplicado ao contexto moral tem a capacidade de dissolver problemas decorrentes do choque entre diferentes concepções éticas porque comporta a possibilidade de um tipo especial de conversão na qual o sujeito é levado a encarar a realidade sob uma nova perspectiva, um outro olhar que contempla aspectos diferentes que merecem ser considerados. É a força da persuasão que faz com que, na prática, as ações sejam substituídas por outras consideradas mais adequadas.

Como visto, em questões morais, a persuasão envolve a apresentação de razões conjugada com o livre convencimento do sujeito. A partir disso, só se pode esperar a adesão do outro à forma de pensar proposta – o “estar persuadido” como resultado desse processo. Resta, ainda, verificar como ocorre a apresentação de razões, uma vez que esse esclarecimento é importante para elucidar o modo com que se deve persuadir os outros. É por isso que persuasão encerra uma preocupação metodológica, a saber, uma atenção especial com o caminho a ser tomado para que um diálogo persuasivo chegue ao termo almejado. Nas *Observações sobre o Ramo de Ouro de Frazer* há o seguinte apontamento:

Deve-se começar pelo erro e convertê-lo à verdade.

Isto é, deve-se expor a fonte do erro, senão de nada serve ouvir a verdade. Ela não pode penetrar quando outra coisa ocupa o seu lugar.

Para convencer alguém da verdade, não é suficiente constatá-la, mas deve-se encontrar o caminho do erro para a verdade (WITTGENSTEIN, 2007, p. 192).

Quando se trata de questões epistemológicas, a persuasão pode ser compreendida como um processo que tem como ponto de partida a evidência do erro de uma determinada visão para, então, trilhar uma via que possa fazer o sujeito pensar diferente, esperando convencê-lo do acerto da proposta apresentada. Para persuadir, antes, deve-se constatar o erro para, então, atacar diretamente a sua fonte, expondo a fragilidade de seus fundamentos e, assim, viabilizar que a proposta possa ser aceita pelo interlocutor que, persuadindo-se, assume-a como certa.

Especificamente quanto à moral, embora não se possa iniciar pela constatação do erro, a observação de Wittgenstein serve para oferecer uma orientação quanto ao modo de proceder do processo persuasivo, no sentido de que, para que ele se efetive, é preciso que se comece por algum lugar. Embora não se possa falar, na ética, de erros propriamente ditos porque, como visto, juízos éticos não são opiniões que descrevem fatos, no entanto, as questões morais apresentam pontos divergentes que, afinal, desempenham papel semelhante ao do erro no sentido de que servem como termo inicial para a exposição de razões que podem provocar no outro o convencimento desejado. Entre concepções éticas distintas, uma vez constatados os pontos discordantes, parte-se deles para expor as razões pelas quais uma determinada situação pode ser contemplada sob outros aspectos, sob novos ângulos, fazendo com que o sujeito mesmo reconheça a fragilidade das bases sobre as quais se assenta o seu juízo ético e, por sua vez, considere o mérito da visão que lhe foi apresentada. Assim, sendo o caso, torna-se possível que o sujeito consinta e, conseqüentemente, demova-se de sua posição inicial.

Uma vez iniciado o processo persuasivo, é preciso entender como ele se realiza, cumprindo elucidar a forma com a qual as razões podem ser apresentadas. Para tanto, serve de auxílio um outro conceito da filosofia de Wittgenstein, a saber, o conceito de visão panorâmica. Relativo ao método filosófico de Wittgenstein, esse conceito apresenta-se como uma ferramenta útil e indispensável para a exposição das razões, o que justifica a atenção que passa a merecer.

### **3.4 Visão panorâmica, persuasão e linguagem moral**

O conceito de visão panorâmica, também denominado como visão sinóptica (cf. GLOCK, 1998, p. 374), apresentação panorâmica, representação panorâmica ou representação perspícua, conforme as diferentes traduções disponíveis na literatura especializada para a expressão alemã *übersichtliche Darstellung*, é um elemento importante da filosofia do segundo Wittgenstein em virtude de seu caráter metodológico, o que pode servir também para elucidar o processo persuasivo relativo a questões morais. Glock, que o denomina como visão sinóptica (cf. GLOCK, 1998, p. 374), chama a atenção para o fato de que a expressão foi empregada pela primeira vez nas *Observações Sobre o Ramo de Ouro de Frazer*, onde se lê o seguinte:

O conceito de apresentação panorâmica tem para nós a mais fundamental importância. Ele marca a nossa forma de apresentação, a maneira como nós vemos as coisas. (Uma espécie de “visão de mundo” tal como é aparentemente típica do nosso tempo. Splenger).

Esta apresentação panorâmica proporciona o compreender // a compreensão //, que consiste precisamente em “ver as concatenações”. Daí a importância de encontrar os elos intermediários (WITTGENSTEIN, 2007, p. 200-201).

Nesse contexto, Wittgenstein apresenta a visão panorâmica como uma forma de compreensão que se contrapõe à ótica de Frazer, marcada pela relação entre causa e efeito, para a qual os sujeitos realizam ações rituais porque acreditam que elas provocam a ocorrência de fenômenos naturais. Opondo-se a tal visão cientificista, a proposta wittgensteiniana, que se encerra nesse conceito, revela uma maneira diferenciada de se ver as coisas por passar a tomá-las não isoladamente, mas concatenadas, isto é, relacionadas a outros elementos relevantes porque, dessa forma, obtém-se a sua mais ampla compreensão possível, obtendo-se a clareza daquilo que se tem diante dos próprios olhos. Graças à visão panorâmica, o filósofo vê o que Frazer não foi capaz de enxergar, a saber, o valor dos rituais, pois neles se encerram toda uma visão de mundo que lhes confere sentido e que em nada tem a ver com relações de causa e efeito.

Apesar de estar ligada às práticas dos sujeitos, atente-se que a análise do filósofo não é empírica, tampouco metafísica, mas gramatical. Na realidade, interessa-lhe o aspecto gramatical dessas atividades, isto é, a forma como a linguagem organiza essas experiências. É por isso que ele expressa o seguinte: “Eu creio que o empreendimento de uma explicação já é falho, porque só se tem que organizar corretamente o que se sabe, e nada acrescentar, e vem por si mesma a satisfação a que se aspira pela explicação” (WITTGENSTEIN, 2007, p. 194). Embora o texto trate de um modelo específico de explicação, o científico, a crítica pode ser estendida também às explicações de cunho metafísico formulados pela filosofia porque tanto um quanto o outro falham já que, ao invés de esclarecer, causam ainda mais confusões conceituais à medida que adicionam informações que, fim das contas, nada agregam ao conhecimento e por isso podem ser dispensadas. Em todo caso, a visão panorâmica traz à tona o que realmente importa, que é a organização do que se conhece e que já se encontra dado na linguagem, sem nada acrescentar ao que já existe.

O conceito não beneficia apenas a antropologia, mas também a ética e qualquer outro campo de investigação de que se ocupa a filosofia, uma vez que o objetivo de Wittgenstein consiste na obtenção de clareza no uso da linguagem, o que desfaz os problemas advindos de sua má compreensão. É assim que o conceito de visão panorâmica é reescrito, com algumas modificações, no parágrafo 122 das *Investigações*, para dar-lhe uma ampla aplicação:

Uma fonte principal de nossa incompreensão é que não temos uma visão panorâmica do uso de nossas palavras. – Falta caráter panorâmico à nossa gramática. – A representação panorâmica permite a compreensão, que consiste justamente em “ver as conexões”. Daí a importância de encontrar e inventar articulações intermediárias.

O conceito de representação panorâmica é para nós de importância fundamental. Designa nossa forma de representação, o modo como vemos as coisas. (É isto uma ‘visão de mundo’?) (WITTGENSTEIN, 1999, p. 67).

De acordo com Wittgenstein, a origem das incompreensões linguísticas e, vale dizer, dos problemas filosóficos em geral, está na ausência de uma visão panorâmica do uso das palavras. Na linguagem ordinária, em não raras ocasiões, confunde-se o significado dos termos empregados pela falta de clareza das regras gramaticais que informam o seu uso, o que o filósofo considera como confusão conceitual. Por vezes, ainda, busca-se explicações causais de situações que simplesmente não comportam esse tipo de entendimento porque não são do domínio da ciência, ou, ao invés disso, especula-se respostas metafísicas para tais questões; de uma forma ou de outra, não se resolvem os problemas que já existem mas, ao contrário, outros novos acabam por ser criados.

Nesse horizonte, a visão panorâmica revela-se um antídoto para sanar tais dificuldades mediante a organização dos dados que se tem nas mãos, seja pelo encontro, seja pela invenção de articulações intermediárias, esta última representando um acréscimo ao texto das *Observações Sobre o Ramo de Ouro de Frazer*. Dessa maneira, saltam aos olhos do sujeito a variedade de empregos reais que são dados aos termos da linguagem e que, no entanto, passam despercebidos, em um encontro que possibilita estabelecer relações entre eles, enumerá-los e, inclusive compará-los entre si. E não se trata apenas de encontrar, mas também de inventar articulações intermediárias, isto é, de criar situações hipotéticas de emprego das palavras com significado. Todos esses artificios configuram o que Benjamin de Mesel chama de “técnicas diferentes para produzir representações panorâmicas” (DE MESEL, 2014, p. 10, *tradução nossa*), isto é, de meios de exploração das conexões existentes a fim de se obter a maior clareza possível dos conceitos que povoam a linguagem.

A título de exemplo, uma aplicação do conceito pode ser visualizada nos parágrafos 150 e 151 das *Investigações*:

A gramática da palavra “saber”, está claro, é estreitamente apresentada com a de “poder”, “ser capaz de”. Mas também estreitamente aparentada com a da palavra “compreender”. (‘Dominar’ uma técnica.).

Mas há ainda este emprego da palavra “saber”: dizemos: “agora eu sei!” – e do mesmo modo “agora eu posso!” e “agora eu compreendo!” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 75).



Atente-se que, nesse caso, Wittgenstein não está interessado em estabelecer uma definição unívoca do conceito em questão, nem em elaborar uma teoria sobre o “saber”, tal como a filosofia, de maneira geral, é tentada a fazer. O que realmente importa é o estabelecimento de relações entre os usos que são feitos do termo por meio da linguagem cotidiana com o intuito de se obter uma ampla visão – uma visão panorâmica – do conceito. Com isso, dissipam-se as confusões oriundas de eventuais acepções que as teorizações sobre a palavra poderiam propor. O significado de “saber” não é metafísico nem científico, mas gramatical, a depender dos seus múltiplos empregos nos jogos de linguagem.

Destarte, a visão panorâmica corresponde ao que se pode esperar da filosofia segundo Wittgenstein, elucidado no parágrafo 124 das *Investigações*: “A filosofia não deve, de modo algum, tocar no uso efetivo da linguagem; em último caso, pode apenas descrevê-lo. Pois também não pode fundamentá-lo. A filosofia deixa tudo como está” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 67). O filósofo entende que não há nada de novo a ser descoberto pela filosofia, bastando-lhe tão somente descrever o emprego da linguagem ordinária segundo o método da visão panorâmica. Essa descrição, contudo, não é empírica, tal como a ciência realiza com os fenômenos que investiga; na verdade, trata-se de uma descrição da gramática das palavras dispostas na linguagem, trazendo à luz as regras que orientam os diferentes usos com significados.

Mas o que o conceito de visão panorâmica contribui para o propósito da persuasão, sobretudo em se tratando da moral? A esse respeito, o tradutor das *Observações Sobre o Ramo de Ouro de Frazer*, João José R. L. Almeida, em sua nota 30 esclarece o seguinte:

A filosofia não consegue convencer ninguém acerca de outras formas do certo e do errado, ou do verdadeiro e do falso, ou do normal e do patológico: só pode esperar modificar, se for o caso, por *conversão* (SC § 612). A “apresentação panorâmica” é o método usado por Wittgenstein para efetuar essa conversão nos casos de confusões conceituais (ALMEIDA, 2007 *apud* WITTGENSTEIN, 2007, p. 216).

Se não se pode esperar da filosofia um convencimento baseado em teorias nas quais a verdade ou a falsidade podem ser verificadas – já que a filosofia deixa tudo como está – pode-se, contudo, dela esperar razões claras que possam, ao final, convencer o sujeito da necessidade de modificar seu pensamento e seu agir. Portanto, para persuadir, é preciso clareza conceitual tanto para quem apresenta as razões quanto para quem as recebe, e essa clareza conceitual é obtida mediante a visão panorâmica do uso da linguagem, que possibilita ver as conexões existentes entre os empregos distintos das palavras. É por isso que o conceito de visão

panorâmica é um expediente necessário para a persuasão; se é possível convencer alguém, isso se deve à clareza dos conceitos apresentados nas razões, e não às confusões decorrentes de uma má compreensão do funcionamento da linguagem. Ademais, o próprio Wittgenstein utiliza a visão panorâmica para persuadir, como se observa nas *Observações sobre o Ramo de Ouro de Frazer* que, embora já dito aqui, vale o reforço:

“E assim o coro aponta para uma lei secreta”, poder-se-ia dizer da coletânea de fatos frazereana. Esta lei, esta ideia, eu posso exprimir // apresentar// mediante uma hipótese evolutiva, ou também, em analogia com o esquema de uma planta, pelo esquema de uma cerimônia religiosa, ou tão só pelo agrupamento dos materiais factuais somente, numa apresentação “panorâmica” (WITTGENSTEIN, 2007, p. 200).

Nesse trecho, sugere-se que a expressão ou apresentação de uma ideia possa ser realizada pela visão panorâmica a partir do agrupamento dos dados. É precisamente pelo estabelecimento de conexões entre os elementos que se chega à clareza conceitual, indispensável para se alcançar o fim a que se propõe a persuasão. Ainda que o texto acima discorra sobre a experiência religiosa, a reflexão vale, igualmente, para a discussão de questões morais. Precisamente a esse respeito, compreende-se que a persuasão poderá ser levada a cabo caso se sirva dos préstimos do método da visão panorâmica do uso moral dos termos da linguagem, pois a clareza conceitual é indispensável para o debate, uma vez que garante que as razões sejam fortes o suficiente para persuadir, na tentativa de demover o interlocutor de sua posição inicial a fim de substituí-la pelo novo ponto de vista apresentado.

De Mesel sugere, inclusive, que a *Conferência sobre Ética* é um exemplo da aplicação da visão panorâmica para o debate moral, afirmando que o filósofo já teria esse conceito em mente, ainda que, nessa altura (a preleção é de 1929), não o houvesse explicitado (cf. DE MESEL, 2014, p. 54). Pode parecer temerário subscrever-se a tal anacronismo, afinal, o conceito aparece pela primeira vez apenas tardiamente, mais precisamente, entre 1931 a 1933, nas anotações que hoje compõem as *Observações sobre o Ramo de Ouro de Frazer*. No entanto, o autor oferece algumas evidências que conferem plausibilidade à sua tese, entre as quais, a referência ao octaedro das cores que Wittgenstein emprega no parágrafo 221 das *Observações Filosóficas* (cf. WITTGENSTEIN, 2005, p. 228-229) que configura um exemplo de aplicação da visão panorâmica para a gramática das cores. A referência baseia-se no fato de que os textos que compõem essa obra foram escritos entre 1929 a 1930, o que coincide com a época em que foi proferida a *Conferência sobre Ética*, justificando, dessa forma, a posição do autor.

De fato, é difícil saber o que realmente Wittgenstein tinha em mente nesse período; porém, é interessante notar que o texto da *Conferência sobre Ética*, não quanto ao conteúdo, mas, precisamente, no que tange à forma de exposição e de organização das ideias, assemelha-se ao que prescreve o conceito de visão panorâmica. De início, Wittgenstein anuncia o método pelo qual pretende conduzir os ouvintes à compreensão de sua exposição, esperando persuadi-los de sua concepção ética:

E para que vejam da forma mais clara possível o que considero o objeto da Ética vou apresentar antes várias expressões mais ou menos sinônimas, cada um das quais poderia substituir a definição anterior e ao enumerá-las pretendo obter o mesmo tipo de efeito que Galton obteve quando colocou na mesma placa várias fotografias de diferentes rostos com o fim de obter a imagem dos traços típicos que todos eles compartilhavam. Mostrando esta fotografia coletiva, poderei fazer ver qual é o típico – digamos – rosto chinês. Deste modo, se vocês olharem através da série de sinônimos que vou apresentar, serão capazes de, espero, ver os traços característicos que todos têm em comum e que são característicos da Ética (WITTGENSTEIN, 1995, p. 208-209).

Ao falar de expressões mais ou menos sinônimas, como fotografias de rostos diferentes, Wittgenstein propicia aos destinatários de sua mensagem a capacidade de verem, por si mesmos, os traços que todas elas guardam em comum para se chegar à compreensão do que se trata a ética. Aqui já se vislumbra, para fins de persuasão e ainda que implicitamente, o método da visão panorâmica de que trata, de modo definitivo, apenas tardiamente, no parágrafo 122 das *Investigações*. A conferência busca conferir clareza conceitual, mais precisamente, um caráter panorâmico dos usos dos termos da linguagem moral – uma visão panorâmica – como, por exemplo, o uso do termo “bom”, para, em seguida, identificar o seu sentido relativo (juízos de valor relativos como “um bom jogador de tênis”, “uma boa poltrona”, que são meros enunciados de fato e podem ser expressos de uma forma tal que percam a aparência ética) e o seu sentido absoluto (juízos de valor absolutos do tipo “um bom homem”, que são os juízos éticos por excelência). Para Wittgenstein, a distinção entre os usos é relevante porque, assim, destaca o sentido pelo qual os juízos éticos conferem expressão à experiência ética dos valores absolutos.

É bem verdade que, nesse texto, Wittgenstein está mais próximo do pensamento do *Tractatus*, que delimita o sentido da linguagem por meio da lógica, que do pensamento ventilado nas *Investigações*, onde a visão panorâmica é, finalmente, exposta e exerce uma função fundamental. Em vista disso, o filósofo define que os juízos relativos são dotados de sentido porque são enunciados de fatos, enquanto que os juízos absolutos carecem de sentido

porque expressam valores morais, uma vez que “não há proposições que, em qualquer sentido absoluto, sejam sublimes, importantes ou triviais” (WITTGENSTEIN, 1995, p. 211).

Até certo ponto, a *Conferência sobre Ética* representa um desdobramento da filosofia tractariana, porém, mesmo assim, já aponta para uma novidade que será explicitada tardiamente, que afeta a maneira com que a reflexão é conduzida. Compreende-se, assim, a afirmação de De Mesel de que “a conferência está olhando para trás quando olhamos para seus pontos de vista sobre questões morais, mas metodologicamente está olhando para o futuro” (DE MASEL, 2014, p. 60, *tradução nossa*). Considerando a via eleita pela qual leva a termo a sua investigação, o filósofo antecipa um elemento importante para os desenvolvimentos ulteriores de seu pensamento, efetivando a forma de compreensão dos usos morais das palavras que, mais tarde, chamou de visão panorâmica.

Assim, resta evidenciada a utilidade do conceito de visão panorâmica para a persuasão moral, reforçada, inclusive, pelo fato do próprio Wittgenstein ter-se valido desse recurso, ao menos implicitamente, na ocasião em que tratou especificamente de ética. Pelo estabelecimento de conexões entre os diversos elementos envolvidos, mais precisamente, entre os usos possíveis dos termos morais da linguagem, tanto reais quanto inventados, obtém-se a clareza conceitual necessária para persuadir, isto é, para convencer os sujeitos a mudar de pensamento e de ação em vista das razões apresentadas.

Estabelecido o lugar da visão panorâmica na atividade persuasiva, toma-se por finalizada, por ora, a tarefa de delineamento do conceito de persuasão e sua relação com a ética que, em virtude da natureza objetiva da linguagem moral, detém o potencial de superação de dissensos morais. É claro que o tema não se encontra exaurido, e a filosofia de Wittgenstein apresenta outros tantos conceitos e aspectos que podem enriquecer ainda mais a compreensão da persuasão e sua relação com a ética. Mas os elementos trazidos à argumentação que foi desenvolvida denotam a abertura para o diálogo respeitoso que se deve ter com pessoas que pensam diferente, o que é um sinal de esperança para produzir consensos. Essa é, aliás, a atitude que caracteriza o modo de filosofar de Wittgenstein, preocupado em oferecer boas razões para o convencimento de seus interlocutores ao invés de recorrer à argumentos de autoridade ou à imposição dogmática de seu pensamento.

Persuadir é um processo que envolve clareza dos conceitos ventilados nas razões que são expostas – daí a necessidade de se ter uma visão panorâmica do emprego das palavras – que, de certa maneira, apresenta também uma orientação ética implícita porque reconhece a liberdade do seu destinatário. Há algo de mais profundo no conceito: além de clareza conceitual, a persuasão propõe uma mudança radical no estilo de pensar que abrange a todos os envolvidos

em um conflito moral, tanto aquele que persuade quanto aquele que é persuadido, que é o de respeito ao outro, o que já é o primeiro consenso que ele opera, sinalizando, a partir disso, que outros entendimentos morais são possíveis. Isso ocorre porque tratar de questões éticas implica, em alguma medida, procurar ser ético, tal como pretendeu ser o filósofo em toda a sua vida e, por isso, pôde dizer que “grande parte do que estamos fazendo é questão de mudar o estilo de pensar” (WITTGENSTEIN, 1970, p. 55).

## CONCLUSÃO

A objetividade dos juízos éticos é um problema ético que desperta vivo interesse em sua investigação porque questiona o estatuto do discurso moral como sendo independente de deliberações subjetivas. Sobre a ação humana os sujeitos emitem juízos de valor que, para serem compreendidos, discutidos e aceitos, inclusive para produzir consensos, devem ser, de alguma forma, objetivos. Nesse sentido, ao longo da pesquisa, buscou-se esclarecer o que se pode entender por objetividade da linguagem moral a partir do aparato teórico apresentado pela filosofia do segundo Wittgenstein.

Com efeito, não obstante ter-se detido esparsamente sobre o tema, o filósofo contribui sobremaneira para a investigação. Wittgenstein recusa-se a formular uma teoria ética justamente por se colocar como crítico da tradição filosófica que, ignorando o modo como funciona a linguagem, acaba por criar infundáveis problemas. Assim, ele abre caminho para se compreender a ética em sentido não-substantivo, como uma experiência de sentido para a existência humana que se organiza na linguagem, povoada por expressões de valores que tomam forma em meio aos jogos de linguagem morais e que, por isso, pode ser esclarecida em vista do desfazimento de confusões conceituais.

A ética faz parte do fluxo da vida e os seres humanos continuamente expressam juízos éticos e agem segundo tais comandos por força da objetividade de seus enunciados. No entanto, o ponto da objetividade é controvertido e, para o cético moral, que nega a existência de fatos morais, a linguagem que remete às instâncias de valor reflete tão somente as preferências e gostos dos sujeitos. Assim, o primeiro capítulo suscitou esse debate, servindo-se da discussão de Wittgenstein com o cético radical, para mostrar o equívoco que o cético moral incorre ao estender um padrão de objetividade, próprio da linguagem científica, para os juízos éticos. Assim, a objetividade dos enunciados morais não deve ser procurada nos fatos do mundo (afinal, concorda-se com o cético moral que não há objetos que possam ser identificados como valores), mas nas certezas morais objetivas, que são as convicções que estão na base desse tipo de discurso, que independem dos sujeitos e que não admitem serem postas em dúvida porque isso seria um contrassenso. É sobre tais certezas básicas, identificadas com os valores morais, que o discurso ético se movimenta.

Isto posto, o segundo capítulo deteve-se no esclarecimento da forma que assumem os juízos éticos na linguagem ordinária, como jogos de linguagem morais. Foi preciso reconstruir os conceitos fundamentais da filosofia tardia de Wittgenstein para, em seguida, relacioná-la com a linguagem moral. Detendo-se na análise gramatical desses jogos de linguagem em

particular, destacou-se algumas possíveis regras que orientam os lances dos usuários da linguagem e que condicionam a produção de significados de suas expressões, como a voluntariedade da ação, as razões para agir e intenção e a atitude com relação à alma. A primeira salienta que a vontade do agente é inerente à ação e que, por isso, ele pode ser responsabilizado pelos atos que pratica. À voluntariedade da ação conjuga-se a segunda regra, a de que o agir é motivado por razões, e não por causas. As razões confundem-se com a intenção do agente que, interpelado, pode apresentá-las, porém, mesmo que não o faça, tornam-se manifestas porque a intenção mostra-se na ação. Por fim, a atitude com relação à alma denota a postura diferenciada que os seres humanos assumem uns para com os outros, reconhecendo-se como semelhantes, que é importante porque orienta as ações e reações dos sujeitos.

Além da gramática dos jogos de linguagem morais, recorreu-se também à forma de vida para apontá-la como o seu fundamento último que, por sua vez, prescinde de fundamento. O conceito é importante porque denota a mescla da linguagem com elementos extralinguísticos como hábitos, costumes, tradições, instituições, visões de mundo, entre outros, que apresentam o contexto sociocultural do qual emergem os significados das expressões. As formas de vida fomentam também uma variedade de concepções éticas que, por vezes, entram em conflito.

Em vista disso, o terceiro capítulo trabalhou o conceito de persuasão como meio de superação dos impasses oriundos de conflitos éticos, em vista da produção de consensos. Como decorrência de sua objetividade, os juízos éticos são discutíveis e podem ser confrontados por outros juízos éticos. No entanto, como juízos de valor, eles não podem ser tratados como juízos de fato. Para tanto, a persuasão serve ao propósito de esclarecimento e dissolução desse tipo de conflito porque conduz a discussão de maneira tal que, ao expor, as razões de uma determinada posição da melhor forma possível, espera-se que, ao final, o interlocutor se convença e a assuma como própria. A persuasão não impõe nada a ninguém, mas interpela o sujeito a mudar de mentalidade, que o faz livremente. Nesse intento, apontou-se a utilidade da visão panorâmica, que é um conceito metodológico da filosofia de Wittgenstein que estabelece relações entre os diversos elementos a serem considerados, em vista da obtenção da mais ampla clareza conceitual, como um importante instrumento persuasivo, pois possibilita apresentar razões fortes o suficiente para firmar o convencimento do sujeito.

Todo o esforço empregado nessa pesquisa evidencia a possibilidade de se pensar, a partir de Wittgenstein, uma concepção de objetividade própria da linguagem moral que salvaguarda, a um só tempo, a força dos juízos éticos para orientar as ações e a liberdade dos sujeitos sem que se caia no subjetivismo moral. Os valores absolutos existem como convicções básicas da linguagem moral, porém, eles não podem ser impostos aos sujeitos, já que eles gozam de

liberdade para agir como bem entendem, assumindo, por sua vez, a responsabilidade por atos que praticam. No entanto, pode-se esperar uma mudança de mentalidade por meio da persuasão; no exercício de seu livre convencimento, é possível que eles assumam que é assim que devem agir. Dessa maneira, como Wittgenstein na *Conferência sobre Ética*, as pessoas estão convidadas a fazerem, por si mesmas, a experiência de sentido último da vida, do absolutamente bom, do absolutamente valioso que caracteriza a ética.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. Obras do autor

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cadernos 1914-1916*. Trad. João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2004, 188 p.

\_\_\_\_\_. *Conferência Sobre Ética*. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: DALL’AGNOL, Darlei. *Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC; São Leopoldo: Editora Unisinos, 1995, 221 p.

\_\_\_\_\_. *Cultura e Valor*. Trad. Jorge Mendes. Lisboa, Edições 70, 2000, 127 p.

\_\_\_\_\_. *Da Certeza*. Trad. Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 2012, 363 p.

\_\_\_\_\_. *Estética, Psicologia e Religião*. Trad. José Paulo Paes. Cultrix: São Paulo, 1970, 115 p.

\_\_\_\_\_. *Fichas (Zettel)*. Trad. Ana Berhan da Costa. Lisboa: Edições 70, 1989, 156 p.

\_\_\_\_\_. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999, 206 p.

\_\_\_\_\_. *Observações Filosóficas*. Trad. Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2005, 299 p.

\_\_\_\_\_. *Observações sobre a Filosofia da Psicologia*. Trad. Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida: Ideias e Letras, 2008, 407 p.

\_\_\_\_\_. Observações sobre o Ramo de Ouro de Frazer. Trad. João José R. L. Almeida. *Suplemento da Revista Digital Adverbium*, Limeira, v. 2, n. 2, p. 186-231, jul.-dez. 2007. Disponível em: <<http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbium/sumarioadverbium03.html>>. Acesso em: 01 out. 2019.

\_\_\_\_\_. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 2017, 275 p.

## 2. Demais autores:

ALMEIDA, João José R. L. Nota 30. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. Observações sobre o Ramo de Ouro de Frazer. Trad. João José R. L. Almeida. *Suplemento da Revista Digital Adverbium*, Limeira, v. 2, n. 2, p. 186-231, jul.-dez. 2007. Disponível em: <<http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbium/sumarioadverbium03.html>>. Acesso em: 01 out. 2019.

BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: rules, grammar and necessity*. 2. ed. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009, 380 p.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. *Wittgenstein: understanding and meaning*. Part I: essays. Volume 1 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. 2. ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2005, 394 p.

BRINK, David O. *Moral realism and the foundations of ethics*. Cambridge: University Press, 1989, 340 p.

BURDMAN, Federico. ¡No pienses, mira!: aspectos, persuasión y filosofía en Wittgenstein. *Tópicos*, Santa Fé, n. 31, p. 1-21, jul. 2016. Disponível em: <<https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/Topicos/article/view/7991>>. Acesso em 20 nov. 2019.

COCKBURN, David. *Other Human Beings*. London: Macmillan, 1990, 240 p.

DE MESEL, Benjamin. Surveyable Representations, the “Lecture on Ethics”, and Moral Philosophy. *Nordic Wittgenstein Review*, Bergen, v. 3, n. 2, p. 41-69, 2014. Disponível em: <<https://www.nordicwittgensteinreview.com/article/view/1922>>. Acesso em: 08 nov. 2019.

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.

\_\_\_\_\_. Wittgenstein sobre os fundamentos da linguagem e da significação. *Diaphonia*, Toledo, v. 1, n. 2, p. 96-109, 2015. Disponível em: <<http://e-revista.unioeste.br/index.php/diaphonia/issue/view/710/showToc>>. Acesso em: 02 jul. 2019.

FANN, K. T. *El Concepto de filosofía em Wittgenstein*. Trad. Miguel Angel Beltran. Madrid: Tecnos, 2003. 140 p.

FOSTER, Michael. *Wittgenstein on Family Resemblances Concepts*. In: AHMED, Arif. *Wittgenstein's Philosophical Investigations: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 248 p.

GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, 398 p.

GRAYLING, A. C. *Wittgenstein*. Trad. Milton Camargo Mota São Paulo: Loyola, 2002, 157 p.

HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: sobre a natureza humana*. Trad. João Vergílio Gallenari Cuter. São Paulo: Editora UNESP, 2000, 61 p.

HERMANN, Julia. *On Moral Certainty, Justification and Practice: a wittgensteinian perspective*. New York: Palgrave MacMillan, 2015, 215 p.

JOHNSTON, Paul. *Wittgenstein and Moral Philosophy*. London and New York: Routledge, 1989, 244 p.

JOYCE, Richard. *Essays in moral skepticism*. Oxford: University Press, 2016, 274 p.

MACHUCA, Diego (edt.) *Moral Skepticism: new essays*. New York: Routledge, 2018, 243 p.

MACKIE, J. L. *Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books, 1991, 249 p.

MOORE, George Edward. *Princípios Éticos*. Trad. Luiz João Baraúna. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1985, 187 p.

MORENO, Arley R. *Wittgenstein: os labirintos da linguagem*. São Paulo/Campinas: Moderna, Editora da Unicamp, 2000, 128 p.

MOYAL-SHARROCK, Danièle. A certeza fulcral de Wittgenstein. Trad. Janyne Sattler. *Dissertatio*, Pelotas, volume suplementar 1, p. 3-15, 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8563>>. Acesso em: 10 mai. 2019.

PLEASANTS, Nigel. Wittgenstein, ethics and basic moral certainty. *Inquiry*, Londres, v. 51, n. 3, p. 241-267, jun. 2008. Disponível em: <<https://aap.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00201740802120673>>. Acesso em: 10 mai. 2019.

RHESS, Rush. Some developments in Wittgenstein's view of ethics. *The Philosophical Review*, Durham, v. 74, n. 1, p. 17-26, jan. 1965. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/pdf/2183528.pdf>>. Acesso em 05 nov. 2019.

SÄATELÄ, Simo. *Human Beings and Automaton*s. 2013. Disponível em: <<http://wab.uib.no/abora/tools/alws/collection-2-issue-1-article-7.annotate>>. Acesso em: 25 nov. 2018.

SELIGMAN, David B. Wittgenstein on Seeing Aspects and Experiencing Meanings. *Philosophy and Phenomenological Research*, Providence, v. 37, n. 2, dez. 1976. Disponível em: <[https://www.jstor.org/stable/2107192?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/2107192?seq=1#metadata_info_tab_contents)>. Acesso em: 05 nov. 2019.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 2012, 406 p.