

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

LAINA JÉSSICA DE ALMEIDA BRAMBATTI

UNIVERSALIDADE E CONTEXTO:

Os usos da linguagem e a pretensão de validade dos juízos na ética

CAXIAS DO SUL

2016

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ÉTICA

LINHA DE PESQUISA: CONCEITOS FUNDAMENTAIS

LAINA JÉSSICA DE ALMEIDA BRAMBATTI

UNIVERSALIDADE E CONTEXTO:

Os usos da linguagem e a pretensão de validade dos juízos na ética

**Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre em
Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade de Caxias do Sul.
Orientadora Profa.: Dra. Jaqueline Stefani**

CAXIAS DO SUL

2016

B815u Brambatti, Laina Jéssica de Almeida

Universalidade e contexto : os usos da linguagem e a pretensão de validade de juízos na ética / Laina Jéssica de Almeida Brambatti. – 2016. 69 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2016.

Orientação: Jaqueline Stefani.

1. Investigações filosóficas. 2. Wittgenstein. 3. Ética. 4. Universalidade. I. Stefani, Jaqueline, orient. II. Título.



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

“Universalidade e contexto: os usos da linguagem e a pretensão de validade dos juízos na ética”

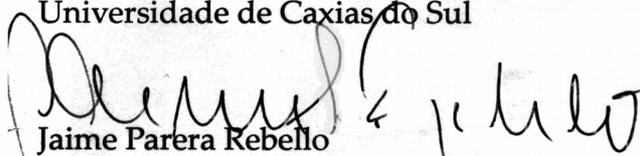
Laina Jéssica de Almeida Brambatti

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais de Ética.

Caxias do Sul, 3 de junho de 2016

Banca Examinadora:


Prof.ª Dr.ª Jaqueline Stefani (orientadora)
Universidade de Caxias do Sul


Jaime Parera Rebello
Universidade de Caxias do Sul


Prof.ª Dr.ª Sofia Inês Albornoz Stein
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

CIDADE UNIVERSITÁRIA

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – B. Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Telefone / Telefax (54) 3218 2100 – www.uces.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul – CNPJ 88 648 761/0001-03 – CGCTE 029/0089530

Resumo: Este estudo pretende entender sob que aspectos a crítica que Wittgenstein realiza nas Investigações Filosóficas aponta problemas relevantes na determinação de definições unívocas em ética. A questão norteadora desta pesquisa se põe da seguinte forma: é possível encontrar sentido no discurso ético rejeitando a pretensão de universalidade que foi fundamento das investigações filosóficas clássicas da ética? Ocupa papel de destaque nesta pesquisa a temática em torno da ética em sua relação com a linguagem e, assim sendo, procura-se analisar a relação entre estas dimensões do conhecimento do humano. Visamos compreender, de modo geral, que pressupostos, nesse contexto, sustentam a noção de universalidade e como estes estão relacionados com os conceitos fundamentais da ética. Neste contexto, uma análise da linguagem é tomada como fundamental na consideração dos problemas filosóficos, visto que tais problemas são indicados por Wittgenstein como resultantes de um uso inadequado da linguagem. Para tanto, é realizada uma análise breve do *Tratado Lógico-Filosófico* de modo auxiliar na compreensão do conteúdo presente nas *Investigações Filosóficas*. Diante dos paradoxos contemporâneos a respeito da necessidade da reflexão ética, dos impasses filosóficos gerados com o desenvolvimento da filosofia da linguagem e dos constantes questionamentos a respeito dos limites da filosofia, se mostra relevante compreender quais argumentos embasam um ou outro ponto. Assim, pode-se esclarecer se tais críticas indicam um relativismo contextual inevitável, uma confusão na apreensão de conceitos ou ainda uma mera rebeldia para romper com a tradição.

Palavras-chave: Investigações Filosóficas. Filosofia da Linguagem. Ética. Universalidade. Contexto. Wittgenstein.

Abstract: This study aims to understand in what ways the criticism that Wittgenstein held in *Philosophical Investigations* points relevant problems in determining unambiguous definitions in ethics. The main question of this research is put as follows: is it possible to find meaning in ethical discourse rejecting the claim of universality which was the basis of the classical philosophical investigations of ethics? It occupies a prominent role in this research theme around ethics in its relationship to language and, therefore, seeks to analyze the relationship between these dimensions of human knowledge. We aim to understand, in general, that assumptions in this context, support the notion of universality and how these are related to the basic concepts of ethics. Therefore, it is held a brief analysis of *Tractatus Logico-Philosophical* so assist in the understanding of this content in *Philosophical Investigations*. In the face of contemporary paradoxes about the need for ethical reflection, philosophical impasses generated with the development of philosophy of language and the constant questioning about the philosophy of limits, shown important to understand what arguments underlie one or another point. Thus, one can say whether such criticisms indicate an inevitable contextual relativism, confusion in the apprehension of concepts or merely a rebellion to break with traditional.

Keywords: Context. Ethic. Philosophical Investigations. Philosophy of Language. Universality. Wittgenstein.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	5
2 A INTERDEPENDÊNCIA ENTRE SEMÂNTICA, ONTOLOGIA E ÉTICA CLÁSSICA.....	8
2.1 FILOSOFIA METAFÍSICA E A ÉTICA COMO CIÊNCIA PRÁTICA	17
3 O TRATADO LÓGICO FILOSÓFICO E O SILÊNCIO LÓGICO DO DISCURSO ÉTICO.....	26
3.1 A FORMA GERAL E OS CRITÉRIOS PARA UNIVERSALIZAÇÃO.....	28
3.1.1 Proposições e juízos éticos: absolutos ou relativos.....	31
4 O JOGO DE LINGUAGEM ÉTICO COMO UM DISCURSO SOBRE AS FORMAS DE VIDA.....	40
4.1 UNIVERSALIZAÇÃO DE CONCEITOS E AS SEMELHANÇAS DE FAMÍLIA.....	41
4.1.1 Formas de vida e o caráter público da linguagem.....	51
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	65
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	68

1 INTRODUÇÃO

O filósofo foi continuamente associado àquele que busca a verdade sobre as coisas e a expressa em definições e conceitos. Assim, suas teorias habilitaram a definição da realidade e justificaram a precisão de conceitos universais ou de teorias gerais. A filosofia, como decorrência das necessidades de aperfeiçoamento teórico, de modo geral, abriu espaço para a clarificação das demonstrações acerca do conhecimento, assim como para a convenção da coerência de seus argumentos e definições. Uma visão panorâmica da atividade filosófica sugere sua relação com as potencialidades do entendimento humano e com os limites da linguagem que, para Wittgenstein, correspondem ao cerne dos principais problemas filosóficos tradicionais.’

A ética esteve tradicionalmente ligada à estas concepções clássicas e assim ficou atrelada à ideia de universalidade, ou seja, o discurso da ética se consolidou em referência à humanidade em sentido geral. Entretanto, isso só foi possível mediante a crença de que há algo comum e essencial entre as pessoas, algo que poderia ser idealmente concebido, ou poderia ser identificado como forma geral de um conjunto de seres ou identificado como aquilo que se expressa na forma geral da proposição. Contudo, é possível encontrar sentido no discurso ético rejeitando tal pretensão de universalidade, pretensão que embasa o fundamento clássico da ética?

Historicamente, houve uma distinção entre correntes filosóficas que delimitou áreas de interesse filosófico com base na confiança creditada à racionalidade. Entre estas áreas estão a ética e a linguagem. Tal divisão possui em algum sentido um caráter didático visto que, em última instância, atentam para o mesmo objeto, o ser humano. Entender a relação entre estas duas áreas do saber filosófico possui grande relevância na compreensão dos problemas pertinentes ao humano, pois partimos da noção contemporânea de que a linguagem é indissociável do agir e do pensar humano e, portanto, a ética não pode estar distante dela.

Vale ressaltar que ocupa papel de destaque nesta pesquisa a temática em torno da ética em sua relação com a linguagem e, assim sendo, procura-se evidenciar a associação entre estas dimensões do conhecimento do humano. Buscamos compreender, de modo geral, que pressupostos, nesse contexto, sustentam a noção de universalidade e como estes estão relacionados com os conceitos fundamentais da ética. Tal objetivo aponta para a problemática que esta dissertação pretende se não responder, ao menos trazer um maior esclarecimento

conceitual.

A proposta de pesquisa está diretamente ligada à relação entre a ética e filosofia da linguagem, especialmente sob a luz das obras de Wittgenstein, principalmente o *Tratado Lógico-Filosófico* e as *Investigações Filosóficas*. O problema que se pretende investigar pode ser caracterizado do seguinte modo: se se parte da crítica do segundo Wittgenstein e da noção defendida por ele a respeito da linguagem como atividade ou forma de vida, então concebe-se como inapropriada a universalização de normas e/ou conceitos em investigações filosóficas coerentes, inclusive sobre a ética. Nesse sentido estamos diante de um relativismo inevitável ou a crítica wittgensteiniana não inviabiliza totalmente o caminho para a investigação filosófica em ética?

Diante dos paradoxos contemporâneos à respeito da necessidade da reflexão ética, dos impasses filosóficos gerados com o desenvolvimento da filosofia da linguagem e dos constantes questionamentos à respeito dos limites da filosofia, se mostra relevante compreender em que medida uma investigação ética coerente pode ser estabelecida. Assim, pode-se esclarecer se tais impasses indicam um relativismo contextual inevitável, uma confusão na apreensão de conceitos ou ainda uma mera rebeldia para romper com a tradição. Discutir a universalidade e a relatividade dos conceitos em ética é também, de algum modo, discutir o que é ação, juízos relativos, juízos absolutos, normatização e humanidade; de modo ainda mais direto é considerar filosoficamente os fundamentos da ética enquanto conceito largamente utilizado no jogo de linguagem filosófico e que, a despeito do que se possa acreditar, reflete diretamente no que entendemos por ‘agir moral’ e na perene interrogação sobre a noção de ‘bem e mal’, interrogação que perpassa de modo indelével a condição humana.

Nessa pesquisa o foco principal recai sobre os aspectos linguísticos e metodológicos do impasse apresentado, explicitando o caráter metafísico de alguns dos principais representantes da filosofia clássica, bem como seus posicionamentos frente à ética. Na sequência, verificaremos como a filosofia clássica se consolidou sob influência das sistematizações aristotélicas e como o discurso ético foi influenciado por tais concepções. Na terceira parte desta dissertação aprofundaremos o estudo das consequências da concepção metafísica na constituição do discurso ético e como tal concepção metafísica pôde tornar a ética tão sublime quanto inacessível. Para tanto, encontramos apoio no *Tratado Lógico-Filosófico* que, segundo o próprio autor, é um exemplo das tentativas metafísicas de ultrapassar os limites da linguagem. No quarto momento deste trabalho procuramos compreender como a crítica de

Wittgenstein à sua primeira fase, expressa no *TLP*, e à filosofia clássica, podem representar um novo modo de entender a linguagem e o discurso ético sobre a forma humana de vida.

2 A INTERDEPENDÊNCIA ENTRE SEMÂNTICA, ONTOLOGIA E ÉTICA CLÁSSICAS

Não existe unanimidade quanto aos modos de abordar filosoficamente certos temas pertinentes à esfera prática da vida humana; os questionamentos filosóficos foram e continuam sendo propostos e respondidos de maneiras diversas. Na ética, disciplina especialmente ligada à vida prática, há, em linhas gerais, três modos representativos e distintos de abordar a esfera moral. *Grosso modo*, temos a teoria *deontológica*, que defende que o agir moral pode ser prescrito normativamente em um imperativo com validade universal; a vertente denominada *ética das virtudes*, que compreende o agir moral fundamentalmente com relação ao caráter do agente; a *ética consequencialista*, que compreende o agir moral na observação das consequências das ações e, nesta perspectiva, nem a norma universal, nem o caráter são alvo de avaliação na discussão ética, mas sim a consideração sobre os resultados da ação.

Os conceitos ‘ética’ e ‘moral’, por exemplo, foram abordados de diversos modos e cada abordagem apresentou uma possível interpretação mediante os pressupostos adotados. Além disso, qualquer concepção consagrada na filosofia teve de responder às críticas e/ou realizar críticas, demonstrando que mesmo sob o respaldo de uma fundamentação criteriosa os problemas de ética não foram respondidos definitivamente ou inequivocamente.

As posições citadas são representativas porque cada uma a seu modo utilizou coerência em suas investigações chegando a resultados interessantes para a comunidade filosófica, sem com isso levar à exaustão problemas filosóficos que foram e continuam sendo retomados ou reinterpretados, ao mesmo tempo que outros são abandonados e novos são propostos. Quanto ao que é considerado ‘agir moral’, bem como quanto ao melhor método para tal tipo de investigação, encontramos dificuldades semelhantes. Podemos afirmar que a escolha de um ponto ou outro depende da aceitação ou rejeição de certos pressupostos epistemológicos, parecendo não haver uma dissociação possível entre a base ontológica e a elaboração semântica.

Na história do pensamento ocidental observamos o surgimento e o declínio de várias correntes filosóficas sob designações diversas que, apesar das peculiaridades e semelhanças na metodologia e nas significações conceituais, geralmente apontam caminhos distintos. Poderíamos com isso nos ater apenas à problemática ontológica e teríamos um longo caminho a percorrer, mas duvidamos que tal escolha seja possível. Parece muito plausível admitir que

as noções de ontologia e linguagem são indissociáveis entre si e, em relação à filosofia tradicional, parecem igualmente indissociáveis as noções de ética e moral, visto que encontraram sua formulação em fundamentos ontológicos linguísticos. Outrossim, é importante ressaltar que a divisão da filosofia contemporânea em áreas (epistemologia, filosofia da ciência, filosofia da mente, ética, estética, filosofia política, etc...) muitas vezes oculta a maneira na qual os mesmos argumentos e questões surgem nas diferentes áreas. Por exemplo, ao definir um termo como 'ética', precisamos recorrer a outros termos e definições como a de 'ser humano'. A definição de 'ser humano' também contém outras definições, essas contém outras e assim por diante. Estaríamos, então, diante da constatação de que não há como explicar uma definição ou entender o significado de um termo sem recorrer a outros termos e significados. Em uma visão panorâmica teríamos o entendimento como resultado do entrecruzamento de várias definições e conceitos que se aproximam ou se distanciam conforme são associados ao termo que está em questão, no caso a 'ética', de acordo com o contexto da investigação e os fatos inseridos em tal contexto. Não há como garantir que nesse processo a investigação seja estritamente desenvolvida em uma área do conhecimento, pois surgem termos cujo significado perpassa a antropologia, a biologia, a política, a história, entre outras áreas, contudo é impossível que não revelem pensamento e linguagem.

Mesmo diante do compartilhamento de questões e de argumentos, a pluralidade de investigações pode dar a entender que não existem conexões importantes entre as diversas áreas do conhecimento. Além disso, precisamos ressaltar que apesar da pluralidade de teorias éticas, é largamente reconhecido que a mesma diversidade pode ser encontrada em teorias não filosóficas, o que dá margem para questionarmos nosso poder de conhecimento efetivo. Todavia, essa constatação não é aqui uma indicação de que devemos desqualificar as reflexões passadas e ignorar as atuais ou futuras, muito menos de que a multiplicidade de resultados leva necessariamente ao relativismo no sentido pejorativo do termo, mas sim, uma tentativa de compreender em que medida podemos sustentar a objetividade, e a universalidade que lhe atribuímos, como um resultado da concordância entre seres racionais acerca de um evento ou estado de coisas sobre assuntos éticos. Ou ainda, sustentar a objetividade da razão como propriedade compartilhada pelo ser humano, quando por toda a parte encontramos a oposição e a diferença, especialmente no que tange a esfera prática. Esses problemas são especialmente relevantes se nos reportarmos a ideia popularmente aceita de que a pesquisa em ética precisa considerar seus assuntos em termos universais.

A noção de universalidade em ética é muito cara na maior parte dos posicionamentos

filosóficos sobre o tema e reside no pressuposto de que não haveria por que pensar em ética se não houvesse se estabelecido como inevitável a convivência entre as pessoas em uma sociedade impreterivelmente compartilhada. Se cada indivíduo pudesse agir com a certeza de que suas ações interferem apenas na sua vida particular, se não houvesse nada de público nas formas de vida, então, que interesse, além de curiosidade, poderia ter um pensador em avaliar os comportamentos como bons ou morais? Seria inexistente a necessidade de avaliarmos que tipo de conduta é mais adequada com vistas a evitar conflitos e conquistar a paz, porque se não houvesse interferência de um modo de vida sobre outro não existiriam conflitos.

Seria possível pensar em alteridade se não afetássemos e fôssemos afetados de modo algum por outros? Seria possível pensar na felicidade como um fim da humanidade? Ou julgar relevante diferenciar a virtude do vício? Parece que o resultado seria uma disjunção exclusiva do tipo: ou viveríamos em uma harmonia perfeita ou viveríamos no isolamento completo. Por isso parece inexorável a crença de que a ética deve tratar daquilo que é comum às pessoas, partindo da realidade coexistencial entre os seres humanos, daquela esfera da vida em que as ações, intenções, deveres, consequências e interesses interagem e afetam mutuamente o conjunto de seres que vivem sob a mesma circunscrição social.

Como a amplitude de relações e de intercessões abrange a humanidade, em graus mais diretos ou mais indiretos, é muito plausível pensar na universalidade como um pressuposto para reflexão em ética. Todavia, para acreditarmos nessa conjectura, pressuposta pela ética universalista, precisamos confiar na subsistência de algo comum entre as pessoas que nos permita pensar o humano para além dos aspectos biológicos de necessidades vitais, conforme a antiga pergunta pela diferença entre nós e as abelhas. Nesse sentido a reflexão ética e a universalidade estariam consubstanciadas à fidedignidade da objetividade, embora o inverso não seja necessariamente verdadeiro. Ao menos segundo a filosofia tradicional esse raciocínio parece o mais adequado, porém, haveria outra forma de compreender a existência de algo comum entre as pessoas?

A objetividade segundo o discurso tradicional dependeria nesse caso, em parte, do que entendemos ser a ética. No entendimento mais estrito, a ética consiste em julgamentos sobre restrições morais que regem a conduta nas relações humanas. No entendimento mais amplo, ética inclui o conjunto teoricamente legitimado de juízos normativos e de juízos de valor, que avaliam as pessoas e os acontecimentos em relação a padrões, como bons ou maus, prudente ou imprudente, moral ou imoral, e assim por diante. Poderíamos considerar também a ética como um tipo de investigação que se refere ao estudo dos modos de vida em suas relações de

alteridade, visando entender o que é aceitável segundo algum ideal de bem, felicidade ou paz social. Embora possa ser superficial interpretar a ética de forma tão abrangente, muitas das perguntas sobre a universalidade e a objetividade em ética se referem às decisões normativas e avaliativas também em sentido generalizado.

Porém, o que significa dizer que algo é objetivo reside em alguma percepção sobre o funcionamento da linguagem onde esse termo têm um sentido. Classicamente, aquilo que têm caráter objetivo é independente de atitudes pessoais ou posições específicas e indica uma propriedade da realidade factual, independente de preferências pessoais. Em certo sentido, um juízo ético particular seria objetivo se e somente se estivesse correto, situação na qual este juízo seria uma avaliação da própria realidade, a constatação de um fato. Se considerarmos que juízos éticos são crenças, então seria natural pensar que seriam corretos, se e somente se tais crenças fossem verdadeiras. A noção de verdade, por sua vez, esteve ligada às compreensões ontológicas acerca da natureza do ser.

A menção acerca da diversidade de teorias filosóficas e de metodologias remete a indicação de que, em linhas gerais, as correntes de pensamento consolidadas na história da filosofia apresentam grande diversidade e oposição, além de uma relação de interdependência entre ética e linguagem. Além do aspecto geral temos a diversidade que remonta, no sentido mais específico, aos diferentes filósofos que foram reconhecidos por sua contribuição como representantes da atividade filosófica. Podemos dizer que daí resulta uma figura mais ou menos clara do filósofo como o teórico ou investigador que contribui por buscar a verdade. É claro que entre os filósofos renomados encontramos variabilidade semelhante a de posições teóricas gerais, como as que julgamos encontrar nas diferentes linhas gerais de pesquisa, todavia com um número maior de diferenças por se tratar de casos mais específicos.

Em ambas as perspectivas de análise da atividade filosófica, seja na geral ou na mais específica, podemos dizer que muitas divergências teóricas e críticas remontam à dicotomia entre experiência e razão, por isso acreditamos que compreender tal oposição e instabilidade foi uma tarefa importante e fonte de questões fundamentais da filosofia clássica permeando a esfera do conhecimento, da linguagem e conseqüentemente a investigação sobre ética.

Compreender o papel da linguagem na investigação filosófica é imprescindível, principalmente porque queremos entender como a noção de universalidade ligada à metafísica tradicional contribuiu para caracterizar o discurso da ética. Acreditamos que é possível compreender uma estreita relação entre a defesa do empirismo ou da linguagem comunicativa com algumas éticas naturalistas, expressivistas, emotivistas e relativistas no mesmo sentido em

que é possível defender que há uma relação entre o racionalismo e uma linguagem lógica objetivista com algumas teorias absolutistas, universalistas e idealistas, sobre a ética. Embora tal separação categórica possa ser questionada, a filosofia clássica é marcada por dicotomias e dualismos desse gênero. Guthrie, professor de Filosofia Antiga na Universidade de Cambridge, observou a dualidade na filosofia antiga, diante das oposições entre Sócrates e sofistas nos diálogos platônicos e salienta que isso se repete constituindo o retrato de uma característica dialógica da Filosofia Clássica, segundo ele

De um lado, temos o complexo de ideias cuja base pode-se resumir frouxamente em termos como empirismo, positivismo, fenomenalismo, individualismo, relativismo e humanismo; as aparências estão continuamente em mudança, de um momento a outro e entre um indivíduo e outro, constituindo elas mesmas a única realidade. [...]. Opõe-se por sua vez a esta visão pela tentativa de restaurar, com justificação filosófica, uma crença em critérios absolutos e verdades permanentes e invariáveis existindo acima e não afetados por fenômenos sensíveis e ações individuais. Podemos chamá-la (usando termos semelhantemente evocativos, mas até agora não definidos) de absolutismo, idealismo, e transcendentalismo (GUTHRIE, 1991, p.10).

Em geral, as discussões elementares em filosofia com frequência apontaram, cada qual ao seu modo, para a problemática entre *ser* e *dever* ou, em outros termos, apontaram para o paradoxo ontológico: ou é possível adquirir um conhecimento confiável, verdadeiro e universalizável, realizando investigações profícuas, ou pode-se contar apenas com a impossibilidade deste tipo de conhecimento devido à mutabilidade constante das coisas, restando apenas a possibilidade de encontrar padrões experimentais, na vida prática, sempre sujeitos à novas configurações. Tal problemática ultrapassou o período Pré-socrático, esteve no âmago de muitos diálogos platônicos e foi retomada por Aristóteles que parecia ter proposto um fim à discussão com a divisão das ciências.

Nos diálogos platônicos verifica-se que a oposição constante entre Sócrates e sofistas remonta à discussão entre Heráclito e Parmênides. A apresentação desses dois pontos de vista acerca do conhecimento, da linguagem, de métodos e suas implicações mostra que a principal distinção entre Sócrates e sofistas estava na forma como cada um fundamentava seus métodos. Quando Sócrates se posiciona como alguém que só pode ajudar, de modo que cada qual, a sua maneira, traga à tona o conteúdo de sua alma, e quando Platão engendra sua teoria do mundo das ideias, há a introdução no discurso filosófico da noção de alma e de tudo o mais que a existência de almas pode acarretar, como a crença em um mundo suprassensível habitado por elas e a possibilidade de um conhecimento puro no âmbito do ideal. Assim, “na linguagem não

se atinge a verdadeira realidade (*alétheia ton onton*) e que o real só é conhecido verdadeiramente em si (*aneu ton onomaton*) sem palavras, isto é, sem a mediação linguística” (OLIVEIRA, 2006, p. 22). É sabido que o pensamento platônico estava embasado na dualidade corpo/alma, supondo que existiam as coisas mesmas e a cópia delas; as coisas mesmas ou ideias puras pertenciam à esfera divina e sustentavam a noção de verdade imutável que, por sua vez, possibilitava a crença em um conceito universal de ‘bem’ para a ética.

Platão toma aqui posição em relação a uma pergunta que realmente surge no início de qualquer consideração sobre a significação linguística, que é: por meio do que uma expressão adquire sua significação? Em segundo lugar, respondendo a essa pergunta, Platão toma posição a *respeito da essência da linguagem humana*, que se tornou a concepção fundamental da linguagem no Ocidente, da qual hoje, com muito esforço, estamos nos libertando. Ela se tornou mesmo a concepção de linguagem do “senso comum” do homem ocidental, legitimado pelos diferentes sistemas filosóficos (OLIVEIRA, 2006, p. 18).

Por outro lado, o empirismo e a ênfase no uso do discurso retórico conduziram a um tipo de relativismo sofisticado e ao ceticismo em relação ao conhecimento da verdade puramente objetiva. Entre as principais críticas realizadas por Platão a esse movimento está o problema do individualismo exacerbado (solipsismo) e do relativismo, além da acusação de que tal postura conduz a falta de compromisso ético ou responsabilidade moral e social. Todavia, é possível notar que os sofistas foram importantes à sua época por representarem um contraponto na cultura grega, principalmente na estrutura política tradicional da Grécia antiga, uma vez que defenderam o ensino para além dos favores entre nobres, bem como o poder determinante dos homens sobre a realidade mediante uso da força retórica e das opiniões. Eles podem ser considerados sucessores de poetas como Homero que, com artifícios linguísticos, produziam textos capazes de provocar sensações diversas no público e simultaneamente evidenciar problemáticas relacionadas especialmente à vida prática.

Os sofistas ensinavam seu método a quem pudesse pagar para tanto, e não estavam preocupados em refletir sobre os usos possíveis da retórica. Dispensavam importância às opiniões e ao ceticismo, o que lhes convinha para uma prática destituída de julgamentos morais. Assim, levavam em seus discursos a ênfase no relativismo moral que era determinando em última instância pelo interesse individual.

cada percepção individual [segundo Protágoras], em cada pessoa individual e em cada ocasião individual é, estritamente falando, incorrigível – não pode nunca ser corrigida mediante comparação com a percepção de outra pessoa que difere da minha, nem por outro ato de percepção por mim mesmo em outra ocasião, mesmo que seja apenas um instante depois de minha percepção. Se alguma coisa me parece doce, então é doce para mim, e isso não pode ser refutado pela experiência de outra pessoa que a percebe como não doce, mas como amarga, e assim por diante. Essa asserção é de considerável importância filosófica e o fato de ter sido proposta por Protágoras é certamente prova bastante clara de que ao propô-la estava filosofando. Pois constitui a doutrina de que todas as percepções são verdadeiras. (KERFERD, 2003, p. 151).

Apoiados no relativismo e no discurso persuasivo, os sofistas ensinavam a arte retórica para fins políticos, de forma que o retor habilidoso pudesse defender com igual coerência e desenvoltura argumentos opostos. A preocupação sobre a correspondência do discurso com a verdade ou com o bem, lhes parecia desnecessária, visto que o objetivo era a concretização, a ação incentivada pela fala, e não a abstração dos conceitos. A retórica, neste contexto, era indispensável na vida política, e não era um problema basear-se em opiniões, pois em geral os sofistas consideravam todas as opiniões verdadeiras e variáveis de acordo com o sujeito, logo não haveriam verdades absolutas, apenas opiniões relativas.

A ideia de que as técnicas persuasivas são moralmente neutras se repete periodicamente na sociedade humana. Porém, para poder sustentar que tais técnicas são moralmente neutras se deve sustentar também que não é moralmente apropriado ter acesso a uma crença dada por meios racionais ou não racionais. E com o fim de julgar que isto é moralmente impróprio ter-se-ia que sustentar que o exercício que um homem faz de sua racionalidade não tem relação com sua reputação como um agente moral, ou seja, com respeito a se ele merece ser considerado como <<responsável>> e suas ações como <<voluntárias>>. Assim, diferentes atitudes morais com respeito à técnicas persuasivas pressupõem diferentes elucidações dos conceitos de responsabilidade e de acção voluntária. Portanto, a tarefa filosófica de elucidação não pode ser moralmente irrelevante. (MACINTYRE, 2006, p. 38. *Tradução nossa*).¹

Notadamente, as posições a respeito da moralidade e dos conceitos pertinentes a ela estão intrinsecamente associadas a posições ontológicas sobre a linguagem, mesmo que isso

¹ “La idea de que las técnicas persuasivas son moralmente neutras se repite periódicamente en la sociedad humana. Pero para poder sostener que tales técnicas son moralmente neutras se debe sostener también que no es moralmente apropiado acceder a una creencia dada por medios racionales o no racionales. Y con el fin de juzgar que esto es moralmente inapropiado se tendría que sostener también que el ejercicio que uno hombre hace de su racionalidad no guarda relación con su reputación como agente moral, es decir, con respecto a si él merece ser considerado como <<responsable>> y sus acciones como <<voluntarias>>. Así, diferentes actitudes morales con respecto a las técnicas persuasivas presuponen diferentes elucidaciones de los conceptos de responsabilidad y acción voluntaria. Por lo tanto la tarea filosófica de la elucidación no puede ser moralmente irrelevante”.

ocorra de forma implícita. A postura socrático-platônica não dissociava a constante busca da verdade do ideal de virtude, de justiça e de bem. Antes, tais conceitos existiriam de forma ideal em um mundo puro. O pressuposto de que as ideias podiam ser perfeitas em um mundo puro reforçava a ênfase no que vai além do mundo prático, além de reforçar que argumentos sustentados com elementos empíricos não poderiam ser uma forte oposição.

Os principais pontos divergentes entre a crítica socrático-platônica e o movimento sofístico parecem estar relacionados justamente com a oposição que há entre empirismo e idealismo, relativismo e absolutismo. Enquanto o pensamento de Sócrates esteve voltado para verdades permanentes e invariáveis, tentando encontrar uma fundamentação para unidades conceituais, os sofistas procuraram se contrapor à existência dessas verdades invariáveis, dando primazia à capacidade discursiva, desvinculada de uma noção de verdade necessária, enfatizando a sensibilidade e a percepção, fundamentando suas práticas na percepção e transitoriedade das coisas, conforme indica a conhecida afirmação de Protágoras sobre o homem que determina a medida das coisas.

Como se pode observar no decorrer da história da filosofia, adotar um pressuposto empírico ou um pressuposto ideal interferiu de forma decisiva na sequência do desenvolvimento da teoria, tanto no sentido epistemológico como na ética e na linguagem. Epistemologia, Linguagem e Ética estiveram vinculadas, no período grego, por se referirem ao mesmo objeto: assuntos de interesse comum sobre a moralidade da vida prática dos homens. Entre esses assuntos se apresentam questões sobre a formação do ser humano, sobre a possibilidade do ensino da virtude, sobre a importância das leis, e a relação destas com a persuasão discursiva, capaz de manipular tais assuntos e desenvolver uma habilidade retórica independente da realidade das coisas ou da atribuição de verdade à relação entre linguagem e ontologia.

Esse breve esboço manifesta que é característica da filosofia tradicional, compreendida como atividade de investigação racional sobre problemas pertinentes ao humano, direta ou indiretamente, a multiplicidade de pressupostos, métodos e conclusões. Tais diferenças implicam em diferentes visões acerca do que significa 'verdade' e esse tipo de pesquisa é, ao que parece, inevitavelmente epistemológica e de linguagem. Entre as visões mais difundidas estão as citadas anteriormente quando falamos das diferenças entre linhas gerais de pesquisa na ética e quando mencionamos a contraposição entre a teoria platônica/socrática em relação ao movimento sofístico. As linhas que adotaram a verdade como expressão de uma essência determinada, imutável e perfeita, tanto no sentido forte e estrito quanto em um sentido mais

brando, tendem a defender a unidade conceitual seguida da possibilidade de universalização dos conceitos. Entre esses ideais esteve, por exemplo, a noção de bem comum. Geralmente, a metodologia adotada também é considerada universalmente adequada. Por outro lado, as linhas de pesquisa que adotaram uma visão relativista, conceberam a verdade como sinônima de ‘opinião forte’ com motivação subjetiva, e tenderam a defender em suas conclusões que a mutabilidade e a imperfeição são características ou bem da realidade ou do conhecimento humano, com as quais podemos lidar sem recorrer a categorias suprassensíveis e ideais.

Se aceitamos a visão relativista, então não é possível crer que exista algum significado conceitual objetivo, estabelecido previamente ao discurso. A objetividade teria no máximo um aspecto mais intersubjetivo gerado pela aceitação de uma opinião apresentada por uma oratória forte e/ou por uma retórica convincente. Conseqüentemente a ‘verdade/opinião’ se torna dependente do contexto em que ela é defendida e da aceitação do discurso que a proclama, tornando inviável a ideia de universalização. Nesse sentido a universalização de um conceito ou de uma norma seria impossível, ao menos que pudéssemos convencer todo o contingente de pessoas, o que parece improvável visto que a aceitação estaria ligada aos interesses particulares. Sendo assim, parece importante entender sob que critérios tais visões desenvolveram seus argumentos, visto que o resultado apresentado por ambas, além de ter influenciado a seqüência do pensamento filosófico subsequente, implica na adoção de uma compreensão epistemológica e linguística que interfere na forma como investigamos questões éticas.

2.1 FILOSOFIA METAFÍSICA E A ÉTICA COMO CIÊNCIA PRÁTICA

Aristóteles não seguiu seu próprio caminho sem antes encarar a herança do dualismo platônico e é notória a influência de ambos na chamada “filosofia tradicional” do ocidente. Tal influência se apresenta, além de outros modos, na especificação da tarefa do filósofo como aquele que busca a verdade. O filósofo, por buscar a verdade fundamental das coisas, tem que necessariamente considerar a causa primeira das mesmas. A causa formal é aquilo que permite a apreensão do unívoco, aquilo que é essencial, inerente, que faz com a coisa seja ela e não outra, e se traduzirá linguisticamente na conhecida fórmula gênero mais diferença específica, fórmula requerida no processo definitório, que nada mais é que a expressão do conhecimento da causa formal. Ter o conhecimento científico de algo, segundo Aristóteles, é conhecer suas causas (formal, final, eficiente e material).

No *Organon* aristotélico encontramos a sistematização sobre como ocorre a convenção da relação entre nomes e objetos que possibilita o conhecimento e a comunicação. Tal convenção evidencia os critérios lógicos utilizados, mesmo que intuitivamente, por todo ser racional ao fazer uso de suas faculdades. Portanto, a lógica indica a invariabilidade necessária para que conclusões filosófico/científicas sejam verdadeiras. Informações instáveis acerca do mundo impossibilitam a adoção de um ponto de partida para julgar o conhecimento verdadeiro ou falso.

Zingano aponta que a posição aristotélica à respeito da definição de conceitos indica algum comprometimento com a chamada “visão clássica” ou “filosofia tradicional”, embora faça ressalvas sobre um comprometimento total.

Que ele esteja comprometido com esta visão é patente; afinal, Aristóteles privilegia em suas investigações científicas o esquema segundo o qual o gênero se predica de modo sinônimo de suas espécies, assim como as espécies se predicam de modo sinônimo dos indivíduos a que elas remetem, em perfeita consonância com a unidade conceitual preconizada pela visão clássica. Esta relação de significação tem certamente um enorme papel na epistemologia aristotélica, visto que ela se aplica a um grande número de conceitos. Casos exemplares são os conceitos de tipos naturais, como *homem* ou *guapuruvu*. Trata-se, com efeito, da relação de significação unívoca ou sinônima, que encontramos *passim* em toda a obra do Estagirita: os itens possuem o mesmo nome porque compartilham integralmente a mesma definição, no que Aristóteles caracterizou como o modo de significação unitária [...] (ZINGANO, 2013, p. 29).

Sendo assim, o princípio básico para informar o conhecimento efetivo da maneira adequada seria utilizar cada nome de modo específico, ou seja, que uma palavra qualquer sempre signifique um tipo específico de objeto com características essenciais, que fazem com que tal objeto seja ele mesmo e não outra coisa, de acordo com os princípios racionais. Sendo assim, apesar de Platão e Aristóteles se distinguirem em vários aspectos, como no caso da essência que para o primeiro é ideal e para o segundo é real, o filósofo estagirita dá continuidade a uma delimitação filosófica clara à respeito dos critérios para o conhecimento filosófico/científico.

Na *Metafísica*, diz Aristóteles que “a arte se produz quando, de muitas observações da experiência, forma-se um juízo geral e único passível de ser referido a todos os casos semelhantes” (A 981a 5); ou ainda que: “a experiência é conhecimento dos particulares, enquanto a arte é conhecimento dos universais” (A 981a 15). As ciências, diz o filósofo, devem conhecer as essências próprias ao seu gênero para usá-las como princípios em suas demonstrações. Aristóteles ainda afirma que “Sócrates [...] buscava a essência das coisas e com razão: de fato, ele tentava seguir o procedimento silogístico, e o princípio dos silogismos é, justamente, a essência” (M 1078b 22).

Nestes casos, as características da visão clássica se aplicam perfeitamente bem: com efeito, há um grupo preciso de propriedades ou notas características, perfeitamente delimitadas, em que cada uma é, tomada singularmente, necessária e, quando tomadas coletivamente, são suficientes para determinar o pertencimento de um item a uma dada classe referida pelo conceito. A relação que se estabelece é por excelência unívoca: do conceito aos indivíduos que o instanciam, do conceito às classes em que se insere como subconjunto, em que as notas da classe superior se reencontram nos conceitos inferiores, segundo uma relação de perfeita transitividade. Igualmente, o conceito se aplica integralmente a cada membro: não há falhas ou dobras em sua aplicação a cada item que o instancia (ZINGANO, 2013, p.2)

A demonstração pressupõe a apreensão da natureza essencial, a definição prévia. Assim, em Aristóteles, o que faz com que possamos saber que uma cadeira qualquer é uma cadeira, independente dos seus acidentes (ser branca, macia etc.), é o conhecimento da essência da cadeira, aquilo que faz com que ela seja uma cadeira e não outra coisa qualquer. Da mesma forma, quando se aplica um mesmo nome a diversas coisas, e se todas essas coisas tiverem a mesma definição, isso ocorre porque todas elas possuem a mesma essência.

No livro I dos *Tópicos* Aristóteles distingue três classes de proposições e problemas:

éticos, naturais e de lógica. Ele também divide as formas de conhecimento em três classes: práticas, *poiéticas* e teóricas. A tripartição se dá devido às diferenças entre os objetos e conteúdos pertinentes a cada uma. Além das distinções presentes nos *Tópicos*, encontramos outras igualmente relevantes na *Ética a Nicômacos (EN)*. As diferentes formas de conhecimento buscam a verdade, afirmando ou negando, mas possuem funções e princípios distintos, pois cinco disposições estão envolvidas nesse processo, conforme descrito em *EN* (1139b 14-20)

a arte, o conhecimento científico, a sabedoria prática, a sabedoria filosófica, e a razão intuitiva (não incluímos o juízo e a opinião porque estes podem enganar-se). Ora, o que seja o conhecimento científico, se quisermos exprimir-nos com exatidão e não nos guiar por meras analogias, evidencia-se pelo que segue. Todos nós supomos que aquilo que sabemos não pode ser de outra forma. Quanto às coisas que podem ser de outra forma, não sabemos, quando estão fora do nosso campo de observação, se existem ou não existem. Por conseguinte, o objeto do conhecimento científico existe necessariamente.

Aristóteles desenvolve uma sistematização dos tipos de conhecimento e apresenta as especificações de cada um. Segundo os *Analíticos Posteriores*, o conhecimento científico têm como objeto o que existe, é absolutamente necessário, verdadeiro, passível de ser apreendido, “aquele em virtude do qual compreendemos alguma coisa pelo mero fato de apreendê-la” (APo, I 71b1 15), ou seja, aquilo que é evidente e não pode ser diferente do que é. Todavia, na contramão dos diálogos platônicos, ele não busca destituir a relevância da sensibilidade, da experiência e das opiniões nos processos de aquisição do conhecimento.

O centro da crítica aristotélica à Platão se encontra nesta sentença <<Pois ainda que exista um ser uno que é o bem, e é predicado de coisas diferentes em virtude de que elas participam de algo ou existe em si mesmo em forma separada, evidentemente não seria algo que o homem teria de realizar ou alcançar, mas precisamente aquilo que estamos buscando neste momento>>. Ou seja: *bom* no sentido daquilo a que os homens buscam ou desejam, não pode ser o nome de um objeto transcendente. Chamar bom a um estado de coisas não implica necessariamente em dizer que existe ou relaciona-lo com qualquer objeto existente, seja transcendente ou não, mas estabelece-lo como um objeto adequado do desejo (MACINTYRE, 2006, p.73. *Tradução nossa*).²

² “El corazón de la crítica aristotélica a Platón se encuentra en esta sentencia <<Pues aun si existe algún ser unitario que es el bien, y es predicado de cosas diferentes em virtud de que ellas participan de algo o existe em sí mismo em forma separada, evidentemente no sería algo que el hombre habría de realizar o alcanzar, sino precisamente aquello que estamos buscando em este momento>>. O sea: *bueno* em el sentido de lo que los hombres buscan o desean, no puede ser el nombre de un objeto transcendente. Llamar bueno a un estado de cosas no implica necesariamente decir que existe o relacionarlo con cualquier objeto existente, sea transcendente o no, sino establecerlo como un objeto adecuado del deseo”.

Alguns comentadores defendem que para empreender o estudo sobre a ética Aristóteles, utilizando-se da dialética, parte das compreensões reconhecidas por um grupo ou por sábios e direciona a investigação às ações particulares, visando compreender o que pode caracterizar de modo geral o agir humano. Essas compreensões reconhecidas são chamadas *endoxas* (opiniões reputadas). Nessa perspectiva, ele inicia sua investigação levantando *endoxas* para posteriormente analisar se o conceito é ou não um caso de homonímia, mesmo admitindo que as opiniões não representam evidências, mas sim uma espécie de consenso.

As premissas da dialética, então, compreendem aquelas opiniões sustentadas por todos, pela maioria ou pelos homens mais eminentes ou, ainda, as opiniões que estão em harmonia com as artes. Tais opiniões, entretanto, são fundamentadas e, portanto, respeitáveis, por serem proposições corretas com base naquilo que atestam os especialistas, todos ou a maioria e cuja aceitação ocorre por todos aqueles que levam a sério um debate (STEFANI, 2014, p. 16).

Ressalta-se aqui a função da dialética, pois sendo os objetos de estudo da ética de natureza prática, fica inviabilizada a utilização do método demonstrativo rigoroso que está presente em investigações de outras ciências como a matemática, conforme ressalta Porchat “a *Ética Nicomaquéia* é bastante explícita ao mostrar que o pensamento prático e o *poiético*, que também ela opõe ao conhecimento teórico, concernem ao domínio da contingência” (PORCHAT, 2001, p. 272). O silogismo demonstrativo é formado por premissas diferentes das usadas na dialética; o silogismo é demonstrativo na medida em que procede de premissas verdadeiras, necessárias e evidentes, que estão de acordo com os princípios racionais ou que tenham sido formuladas a partir deles. Já a dialética têm como premissas as opiniões geralmente aceitas por sábios ou por um grupo renomado e, por serem opiniões, não são evidentes por si mesmas, portanto sujeitas à variação.

A dialética parece ser o método que permite, de modo mais efetivo, o estudo da ética. Isso porque os assuntos concernentes às ações humanas não partem de verdades *apodíticas* e, sobre o valor das ações humanas, existem compreensões muito diversas. A função da dialética é objeto de consideração dos *Tópicos*. Em 101a-25 o método dialético é apresentado como útil de três modos: como exercício, para o diálogo casual e para as ciências filosóficas:

Que é útil para o exercício intelectual se evidencia por si mesmo, pois, se dispormos de um método, seremos capazes de, com maior facilidade,

raciocinar em torno do assunto proposto. É útil nos encontros casuais porque, tendo elencado opiniões da maioria, estaremos lidando com as pessoas em base de suas próprias opiniões, não naquelas de outros, nos facultando mudar o curso de qualquer argumento que nos pareça estarem utilizando erroneamente. É útil às ciências filosóficas porque, se formos capazes de suscitar dificuldades em ambos os lados, discerniremos mais facilmente tanto a verdade quanto a falsidade em todos os pontos.

No primeiro sentido a dialética parece se referir a um exercício que basicamente aprimora o raciocínio; no segundo sentido auxilia o diálogo e evita o erro argumentativo; no terceiro, e mais importante para o presente estudo, a dialética contribui para analisar sob mais de um aspecto, colaborando portanto para o esclarecimento a respeito da verdade e da falsidade em diversos sentidos. Sendo assim, a dialética - como método que provoca a interação entre posições diversas, discutindo possibilidades - se adequaria ao objeto variável, de modo coerente, possibilitando verificar quais opiniões aceitas pela maioria, ou pelos mais sábios, sobre as ações humanas, podem ser aceitas ou refutadas. As premissas da dialética são portanto passíveis de discussão, visto que seu valor depende da aceitação de um grupo de pessoas respeitadas; as premissas do silogismo demonstrativo são indiscutíveis, pois partem de evidências e constatações, restando apenas a possibilidade de demonstrá-las e/ou conhecê-las.

Em *EN II 2*, a ética é apresentada como uma pesquisa que não visa o conhecimento do mesmo modo que as outras. Pode-se dizer que a investigação dialética possui afinidade com a sabedoria prática, dado que produz certo tipo de conhecimento importante para que se torne possível escolher/evitar ou atestar casos de verdade/conhecimento.

A visão aristotélica, bem como o esboço geral de alguns pontos da história da filosofia, tem aqui a função de retratar, de modo geral, como se deu a abordagem dos conceitos na investigação filosófica tradicional ou clássica. O objetivo é compreender como foram estabelecidos alguns dos principais fundamentos para a definição, compreensão e universalização de conceitos em geral e depois verificar como esses pressupostos fundamentaram as possibilidades de conceituação ética.

Apesar de possuir diversos aspectos ao longo da história da filosofia, a busca pelo conhecimento da verdade se manteve com tamanha constância que cabe considerar este modo de conhecer como indissociável do que se chama filosofia.

Aristóteles é um exemplar ímpar por abarcar tanto a sabedoria prática como a teórica em sua filosofia e distinguir os tipos de métodos e de modos de abordar estes dois âmbitos diferentes do conhecimento humano. É nesse sentido que Zingano defende que não há um comprometimento total de Aristóteles com a chamada *visão clássica* da filosofia. É importante

ressaltar que além das contribuições citadas anteriormente, Aristóteles oferece uma via argumentativa que, de modo geral, consiste na aceitação de que em certos casos um termo pode ser significado por semelhança ou aproximação a outro termo. Essa consideração aponta caminhos para que se identifique o que pode pertencer a um determinado conjunto, segundo uma unidade conceitual que pode ser uma significação focal, ou por semelhança, ou por analogia. Essa via é o caso nas considerações que ele faz a respeito do conceito de amizade na *EN*. Para tal compreensão Aristóteles considerou tanto o que as pessoas costumam dizer a respeito, quanto o comportamento das pessoas em suas relações particulares através das *endoxas*. Posteriormente diante da dificuldade em encontrar uma definição unívoca para o conceito de amizade, apresentou as outras possibilidades de definição.

É notável que esse filósofo tenha apresentado no decorrer de sua obra um método de pesquisa acerca dos usos da linguagem e de como examinar um termo a partir de opiniões reputadas. Nesse sentido, o conceito de ‘amizade’ é um exemplo que expressa uma possibilidade de significação por semelhança, algo que atualmente parece próprio de investigações pragmáticas posteriores à virada-linguística. A dialética foi de fundamental importância para a realização desta tarefa, principalmente por permitir a utilização de *endoxas* na formulação de premissas, algo impossível no silogismo científico.

Apesar das discussões à respeito do conhecimento racional e do conhecimento empírico, podemos afirmar que, tradicionalmente, a atividade filosófica esteve intrinsecamente ligada à investigação racional que, por sua vez, representou a possibilidade de conhecimentos objetivos. Mesmo os que admitiam certa importância da experiência, ainda pautavam as noções de coerência e da compreensão de fenômenos empíricos em critérios ou métodos racionais. A visão clássica no que tange à pretensão de objetividade, encontrou na razão e na linguagem um meio de descoberta e expressão da verdade, cuja formulação era resultado de uma elaboração racional.

Para os gregos, o pensamento é concebido como uma espécie de visão, ou seja, a visão intelectual, a contemplação do ser verdadeiro. O olho do espírito era capaz de captar a *ordem objetiva*, a verdadeira ordem das coisas, e essa ordem percebida era, por sua vez, a medida, a norma da retidão da linguagem. A tarefa da linguagem consiste, pois, na expressão adequada da ordem objetiva das coisas (OLIVEIRA, 2006, p. 19)

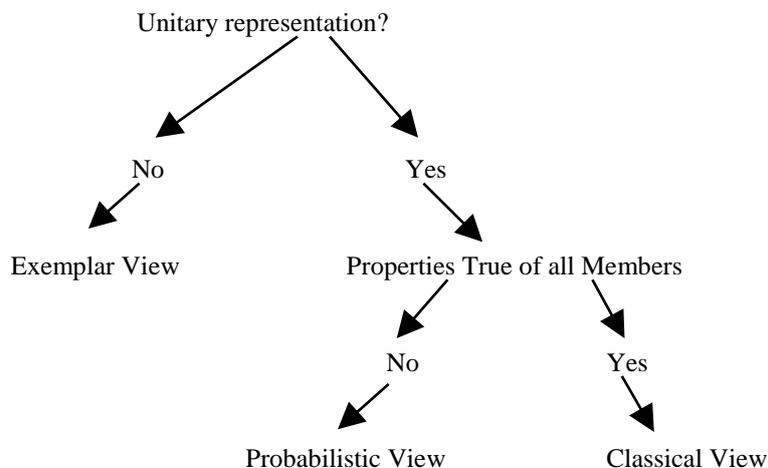
Consideremos o exemplo de Platão e sua teoria do conhecimento. Nota-se que ele identificou a diferença entre verdadeiro e falso, pautando-se em ideias inteligíveis que encontravam justificção em argumentos, conforme demonstram seus diálogos.

A compreensão da linguagem como instrumento objetivador pode ser observada tanto no *Crátilo* de Platão quanto nos escritos lógicos de Aristóteles. Em ambos, à linguagem cabia designar objetos de estudo mediando a relação entre pensamento/razão, locutor e interlocutor, conhecimento e verdade, buscando acima de tudo uma compreensão ontológica. A lógica adquire, no decorrer da história da filosofia, uma relevância elementar como regra para a sistematização de teorias e para o raciocínio válido. Depois de Aristóteles, certas regras lógicas pautam a argumentação filosófica como a definição de termos, a formulação de proposições, etc...; esse foi o método para a filosofia até a modernidade, quando aos poucos passa a ser modificado e incrementado, mas sempre atualizado.

Ora, uma vez que a opção por certos métodos e critérios interferem diretamente nos rumos de uma investigação, concordamos que julga-se uma teoria como coerente ou incoerente de acordo com os pressupostos adotados. Diante das asserções e diferenciações clássicas temos o referencial lógico e metafísico para o desenvolvimento de um método apto a garantir a validade universal que, valendo-se de uma metodologia estruturada logicamente, torna possível falar sobre coisas em um sentido estritamente conceitual e analisar a coerência de argumentos. A análise da coerência apresenta a vantagem de julgarmos a validade ou invalidade em aspectos formais e assim considerar a relevância das conclusões apresentadas. Assim, a linguagem assume uma expressão disjuntiva, caracterizada por sua possibilidade de ser verdadeira ou falsa de acordo com critérios formais, racionalmente concebidos, estabelecendo o ponto de partida para o pensar filosófico ocidental, uma vez que os clássicos foram e ainda são referências importantes. Os princípios racionais associados à noção de essência imutável e necessária no sentido aristotélico possibilitaram a definição dos conceitos, que por sua vez possibilitaram as categorias e a ciência das evidências.

À linguagem couberam certas regras e convenções de modo a informar a definição do essencial, enquanto ao processo de conhecimento metafísico couberam o conteúdo puro e as causas primeiras de tudo o mais. Essa compreensão da linguagem no viés lógico, que vigorou apesar das exceções à regra como no caso de alguns escritos aristotélicos, representa parte da fundamentação metodológica tradicional da filosofia.

Encontramos um esquema ilustrativo construído por Smith e Medin em *Categories e Concepts* (1981). Conforme o quadro a seguir:



Segundo os conceitos do esquema, a representação unitária é considerada possível em perspectivas que adotam como verdadeira a crença de que existem propriedades comuns em todos os indivíduos que pertencem a uma classe ou categoria. Na ciência indutiva tais propriedades são justificadas pela via da probabilidade, já na visão clássica que a antecedeu essa unidade era compreendida sob fundamentos metafísicos e demonstrada pela via dedutiva. Distante disso temos aqueles que aceitam a participação de exemplos como referências contextuais indispensáveis na constituição do significado dos conceitos, portanto a unidade daria lugar a multiplicidade.

Assim, tendo por base a retomada da história da filosofia tradicional, parece plausível concluir que podemos considerar como pertencente à visão clássica uma convicção comum de que representações do mundo das coisas, quando realizadas por meio de definições, conceitos e teorias, a partir de evidências ou fatos, podem indicar propriedades comuns a todos os membros de uma classe, gerando a possibilidade de definições e proposições universalistas, sob o viés da justificação ontológica. Tal concepção autoriza a identificação de propriedades comuns que permitem a diferenciação em categorias sistemáticas distinguindo as identidades e os fenômenos objetivamente. Outrossim, tais constatações são fundamentais para que a dedução e a demonstração possam ser utilizadas na ciência, gerando a diferenciação entre o âmbito prático e o teórico, contemplação e ação, *logos* e *práxis*, verdade e opinião, necessário e contingente.

Segundo a visão clássica a universalização é possível quando é pautada em princípios formais e/ou metafísicos. Os assuntos relativos à aspectos não formais são considerados um conjunto de constatações inexatas, embora passíveis de alguma identificação contingente,

como na *EN*. Nessa visão o verdadeiro conhecimento, que se refere ao geral, imutável e necessário encontra respaldo em princípios metafísicos.

A ética, para Platão, estava no mesmo nível da sabedoria, então seus princípios e normas podiam ser claramente reconhecidos no conceito de ‘bem’. Temos aí a afirmação da possibilidade de investigação ética e epistemológica no mesmo âmbito metafísico. Na postura sofística a ética não era objeto de investigação pois apenas as convenções ligadas à interesses particulares possuíam relevância. Esse preceito era sustentado com base no relativismo e na empiria, que enfatizavam o papel da subjetividade como determinante nas decisões e ações. No viés aristotélico, a ética ficou delimitada como um tipo de sabedoria (*phronesis*), que por ser prática, escapa aos moldes da exatidão.

Julgamos importante essa consideração dos principais aspectos da filosofia tradicional ou visão clássica da filosofia porque os principais autores consultados para essa pesquisa seguidamente referem-se à filosofia tradicional ou à características dela. Além disso, esse esboço geral nos oferece um quadro ilustrativo à respeito dos modos de significação conceitual que estão na base do pensamento ocidental. Não obstante, aludimos também às consequências que a adoção de certos pressupostos implicam para a compreensão de conceitos caros à ética, como no caso da defesa sofística de um ceticismo profundo que resulta no relativismo ou na amoralidade, no idealismo platônico à respeito do conceito de bem que resulta na noção universalista de bem e na concepção aristotélica quando indica que a ética está ligada à sabedoria prática e portanto não pode ser exata e universal.

3 O TRATADO FILOSÓFICO, E O SILÊNCIO LÓGICO DO DISCURSO ÉTICO

Entendemos que há um impasse fundamental entre as teorias filosóficas tradicionais e que este impasse se sustenta, entre outras coisas, na forma de uso da linguagem. Apontamos características básicas a esse respeito e reforçamos com os exemplos apresentados que é de modo geral reconhecido que os conceitos de racionalismo e de empirismo indicam uma série de implicações ligadas à fundamentação epistemológica e à linguagem que permearam a história da filosofia e os estudos em ética.

Em uma direção, a confusão no uso da linguagem se reflete em uma dificuldade em entender a ética; em outra, gera muitas dúvidas acerca da importância das reflexões sobre tal tema. A confusão no uso da linguagem concebe as diferentes formas de compreender a linguagem como ligadas à marcante presença de uma dualidade representada, de um lado, pela crença em um mundo abstrato, ideal, universal, acessado pela razão, se contrapondo a um mundo corporal, sensível, variável, ligado à *práxis* humana e ao contexto. Recentemente a insatisfação com os intermináveis debates em ética e sobre os conceitos morais, levou alguns filósofos a se concentrarem na resolução de problemas práticos. Aqui, sugerimos que a origem de intermináveis debates em ética e da problemática “teoria versus prática” está diretamente ligada aos problemas de linguagem que permearam tais discussões. Considerando a crítica do Wittgenstein tardio, argumentamos que um dos pontos centrais dessas confusões conceituais é a dificuldade de conquistar um entendimento filosófico dos conceitos que envolvem as ações humanas. A ênfase desse autor na busca por clarificação conceitual (contrariamente a busca pela verdade), envolve uma mudança significativa que contribui principalmente para as reflexões filosóficas sobre a ética. Pode parecer que essa mudança sugere uma renúncia da responsabilidade em relação aos esforços realizados por grandes filósofos do passado, quando buscaram estabelecer a maneira correta de entendimento do mundo. A busca por uma ‘terapia da linguagem’, no entanto, é baseada no reconhecimento de que tentar descobrir verdades a partir da análise de conceitos é um equívoco.

No que concerne especificamente à análise da linguagem, podemos afirmar que quando a filosofia começa a tratá-la como um tema por si só relevante, a tradição é questionada, principalmente no que se refere à metafísica, dado que, as proposições metafísicas são sem sentido por extrapolar os limites da linguagem. A filosofia da linguagem, em seu

desenvolvimento inicial, teve como foco os estudos de sintaxe e de semântica. Assim, a corrente lógica buscou esclarecer como a linguagem poderia se referir ao mundo de forma unívoca. A preocupação central girava em torno da linguagem que era utilizada na fundamentação das ciências, bem como na constatação das obscuridades da linguagem cotidiana; para tanto, era necessário, além de outras coisas, o desenvolvimento ou o aprimoramento da notação lógica formal.

A análise das interrogações éticas a partir de uma abordagem linguística se torna mais ativa e organizada no início do século XX e tem como expoente a publicação da tese objetivista sobre a natureza moral de George Edward Moore. As ideias de Moore sugeriram que a análise dos termos empregados nas sentenças prescritivas deveriam preceder a investigação sobre a moralidade e esse procedimento é a base do que entendemos ser uma teoria meta-ética. A meta-ética marca a importância que a linguagem tem para a ética, visto que as proposições e juízos morais assumem um papel extremamente significativo nas interações e debates que marcam o contexto axiológico da vida humana.

A importância dada à linguagem marca o interesse por uma tarefa indispensável para a compreensão do processo de conhecimento, de suma importância para a formulação de teorias da ciência, assim como para a compreensão dos fundamentos em filosofia, logo também atingiu as pesquisas em ética. Pode-se dizer que a filosofia da linguagem surge dotada de complexidade e causando mudanças significativas na forma de se fazer filosofia.

Na tentativa de compreender o mundo, uma das questões que cada indivíduo enfrenta é se pode aceitar a noção objetiva de certo e errado, ou seja, se acredita que julgamentos sobre a ação humana simplesmente expressam suas preferências ou se acredita que há uma perspectiva correta sobre a ação humana que todos deveriam adotar. A resposta tradicional (mas não unânime) a esta pergunta foi que de fato existem respostas certas e erradas sobre como as pessoas devem agir.

Nesse sentido, compreender os critérios para o sentido e para a verdade nos usos que se faz da linguagem em ética se torna aqui indispensável uma vez que, na reflexão filosófica, aceita-se como possível a concepção de máximas universalizáveis para a ação ou a formulação de juízos morais, ou fundamentos essencialistas com pretensão de unidade essencial com base na compreensão de que podemos utilizar sentenças da linguagem para fazer referência a tais resoluções de forma clara e inequívoca. Neste trabalho aceitamos que a linguagem é indissociável do pensamento e da ação humana e esperamos que esse estudo possa resultar em alguma elucidação acerca de como a abordagem filosófica de problemas éticos também é

pertinente à filosofia da linguagem na mesma medida que as elucidações sobre a linguagem tocam os problemas éticos.

A princípio, parece que compreender o que caracteriza uma proposição de ética é uma tarefa importante para a compreensão da própria condição de possibilidade da investigação filosófica sobre a ética. Para tanto, tal estudo precisará levar em conta, entre outras coisas: como são formadas as sentenças que se referem à ética, bem como que critérios são utilizados; se há diferença entre um juízo de fato e um juízo de valor e que metodologia deveria ser adotada para tal análise. De modo geral podemos dizer que a investigação aqui proposta é uma investigação sobre a linguagem da ética.

Adotamos como um dos autores de referência Ludwig Wittgenstein, o filósofo que em sua trajetória representa duas concepções distintas de linguagem, que remetem a dois aspectos importantes da pesquisa que aqui desenvolvemos. A análise do pensamento de Wittgenstein foi priorizada entre outras por abarcar a apresentação da semântica clássica e também os fundamentos da filosofia da linguagem cotidiana. Embora Wittgenstein não tenha privilegiado o estudo da ética enquanto tal, suas críticas e argumentos tangenciam questões de fundamentação presentes em várias teorias éticas.

Como autor do *TLP*, Wittgenstein se destacou principalmente por considerar de modo inovador o método de clarificação lógica. Frege e Russell, entre outros que o antecederam, já haviam considerado a clarificação da linguagem pela via lógica e concordavam que a linguagem natural, recorrentemente, transmitia o pensamento de forma equivocada. Para eles, o sistema formal visava mostrar a correspondência entre pensamento, mundo e proposição. Para Wittgenstein, em sua primeira fase, “a lógica é condição de sentido, [...]. A lógica baseada em uma teoria das funções não proporciona uma linguagem ideal, mas sim uma notação ideal que traz à luz a ordem lógica que subjaz a toda representação simbólica” (GLOCK, 1998, p.28).

3.1 A FORMA GERAL E OS CRITÉRIOS PARA UNIVERSALIZAÇÃO

Se voltarmos a atenção para os processos de conhecimento em sua relação com a crítica realizada pela filosofia da linguagem, primeiramente em pesquisas de cunho lógico e posteriormente considerando a linguagem do cotidiano, vemos ressaltado o caráter problemático do sistema filosófico tradicional ou clássico. A filosofia da linguagem, enquanto

crítica da tradição, reivindica seu lugar no processo de conhecimento e indica que a desconsideração da mesma é responsável por gerar as confusões que deram aos filósofos, segundo Wittgenstein, a possibilidade de criarem “castelos de areia”. A função da linguagem no *TLP* envolve a pretensão de alçar uma linguagem imperfeita a um nível perfeito, capaz de exprimir o mundo com clareza e objetividade. Questionamentos sobre os limites da linguagem e como estes delimitam o mundo tornaram-se parte do projeto que seguiu o movimento por uma linguagem sem ambiguidades para fundamentação da ciência.

A ciência moderna enfatizou a investigação empírica, utilizou principalmente o método indutivo e isso denota uma diferença importante em relação à ciência aristotélica, que priorizava o método dedutivo. Com a primazia da indução, a ciência moderna, partindo de observações particulares, identificava padrões e concluía afirmações universais. Daí a aceitação de leis gerais como as da física e a crença de que é racionalmente provável que os padrões se repitam em todos os tempo e lugares. Assim, uma das tarefas da filosofia moderna seria a de investigar a coerência dos processos de inferência realizados em ciência.

A resposta indutivista é que, desde que certas condições sejam satisfeitas, é legítimo *generalizar* a partir de uma lista finita de proposições de observação singulares para uma lei universal. Por exemplo, pode ser legítimo generalizar a partir de uma lista finita de proposições de observação referentes ao papel tornassol tornar-se vermelho quando imerso em ácido para a lei universal “ácidos tornam o papel tornassol vermelho”; ou generalizar a partir de uma lista de observações referentes a metais aquecidos para a lei “metais se expandem quando aquecidos (CHALMERS, 1993, p. 26).

Nesse âmbito, a questão acerca da validade das teorias científicas dá lugar também ao questionamento sobre como se justifica a passagem de enunciados singulares, derivados da observação, para enunciados universais, ou, em outras palavras, a questão de como considerar universalmente válido o conhecimento advindo de limitados casos particulares.

Esses questionamentos pressupõem a diferença significativa entre enunciados singulares e enunciados universais. Enquanto os enunciados singulares partem da constatação de um caso particular, os do tipo universal expressam uma informação geral que se aplica à todos os casos particulares do mesmo modo. As proposições formadas a partir de ocorrências particulares são mais específicas e se referem a uma observação em um determinado contexto, tempo e lugar, parecendo fornecer uma material mais claro e objetivo. As proposições de caráter universal se referem de forma abrangente a todos os eventos de um certo tipo e possuem sentido absoluto, porém sua abrangência geral dificulta a compreensão mais

aprofundada, fornecendo assim uma visão sintética do que propõe informar. O método indutivista promove uma união entre particular e universal, pressupondo que se pudessemos possível verificar todos os casos a lei universal se confirmaria, todavia tal verificação é impossível.

Uma das principais tentativas de compreender a validade das teorias científicas, bem como a descrição seguida da generalização de enunciados, foi a realizada sob o viés lógico. Essa tarefa consistiu, basicamente, em analisar se os argumentos apresentados para justificar a coerência de uma pesquisa estariam de acordo com as regras de inferência. Esse empreendimento foi realizado primeiramente por Aristóteles e posteriormente por empiristas lógicos. Aristóteles é considerado referência do modelo tradicional do qual a filosofia moderna quis se distanciar. Todavia, tanto para os empiristas lógicos como para Aristóteles a correspondência com um padrão lógico possibilitaria a coerência da teoria e dos métodos da pesquisa científica.

O autor do *TLP*, inspirador do movimento lógico empirista, defendeu que o que há de comum entre linguagem e mundo é a forma lógica, compartilhada por ambos: “Representar algo que contradiga a Lógica na linguagem, pode-se tão pouco, como representar na Geometria, através das suas coordenadas, uma figura que contradiga as leis do espaço; ou indicar as coordenadas de um ponto que não existe” (*TLP* §3.032). Portanto, a realidade é dividida entre coisas das quais se pode falar e coisas das quais não se pode falar com sentido. Existem coisas que não podem ser expressas com sentido pela linguagem, pois não apresentam conteúdo descritivo. Sendo assim, a linguagem, nesta perspectiva, além de estar vinculada à forma lógica para dizer algo indica o papel da filosofia “o método correto da filosofia seria o seguinte: só dizer o que pode ser dito” (*TLP* §6.53).

A equivalência entre as formas lógicas do mundo e da linguagem são indicadas como responsáveis pela possibilidade de correspondência entre linguagem e mundo, assim como pela equivalência entre proposições complexas e fatos. De forma análoga, temos a constatação do papel da linguagem como aliada da filosofia na tarefa de dizer o exprimível. Para Wittgenstein, no *TLP*, a linguagem é composta de proposições complexas que se compõem de proposições elementares que, por sua vez, são compostas de nomes; de forma paralela, o mundo é composto de fatos os quais são compostos objetos. Os fatos são expressos em proposições e os objetos por nomes. ‘Proposições elementares’ que não correspondam a algum estado de coisas possível são sem sentido. Nesse sentido as proposições descrevem fatos e o mundo é a totalidade dos fatos, não dos objetos. Tudo isso pode ficar mais claro se

lembrarmos que o *TLP* investiga as condições de possibilidade da representação simbólica.

Nesse sentido, se uma proposição é verdadeira então é um fato, se ela é um fato então tem função descritiva. E a função pictórica retratada nessa afirmação assinala a exigência de correspondência entre a linguagem e o mundo. Partindo desses pressupostos e buscando entender as implicações em relação à ética temos que uma proposição trataria de ética quando correspondesse a um estado de coisas referente a ela, ou seja, teríamos uma proposição ética ao verificar empiricamente a esfera do valor. A verificação empírica popular nas ciências naturais e na filosofia desenvolvida no Círculo de Viena, consiste na crença de que as proposições da linguagem são objetivas e descritivas porque se referem às propriedades naturais acessadas e compreendidas por todos em condições normais.

3.1.1 Proposições e juízos éticos: absolutos ou relativos?

Segundo Moore, não há divergências quanto ao que entendemos por ‘juízo ético’. É de comum aceitação que a ética tem como tarefa responder aos questionamentos sobre a correção do comportamento humano, sobre os juízos aos quais está sujeito o caráter, sobre a moralidade das ações, sobre o que significa o dever, a bondade, a virtude e o vício. Moore defendeu em sua obra *Principia Ethica* (1980) que discutir o valor de verdade de juízos sobre a qualidade moral da ação e do caráter humano é uma das tarefas da ética. Apesar de ressaltar que a divergência entre filósofos éticos deixa a maior parte das questões relativas à ética em aberto e que entre estas questões estão aquelas sobre o que é objeto da ética e qual a delimitação de seu campo de atuação, ele assumiu que a ética podia ser compreendida como “uma investigação para a qual em todo caso não existe outra palavra, ou seja, a investigação geral sobre aquilo que é bom” (MOORE, 1980, p. 4). No primeiro capítulo da obra citada, Moore procura esclarecer alguns pontos fundamentais a respeito do objeto de investigação próprio da ética. A resolução de sua reflexão foi expressa do seguinte modo:

- (1) A peculiaridade da Ética não consiste no fato de ela investigar afirmações concernentes à conduta humana, mas no fato de investigar afirmações atinentes àquela propriedade das coisas que é designada com o termo “bom”, bem como à propriedade inversa designada pela palavra “mau”. Deve a Ética, para estabelecer e demonstrar as suas conclusões, investigar a verdade de *todas* as afirmações deste tipo, excetuadas aquelas que afirmam a relação desta propriedade somente com uma existência singular (§§1-4). (2) Esta propriedade, com referência à qual deve ser definido o objeto da Ética, é em si mesma simples e indefinível (§§5-14). (3) Todas as asserções relativas à

relação desta propriedade com outras coisas são de duas espécies, e somente de duas, a saber, ou afirmam em que grau as próprias coisas possuem tal propriedade, ou então afirmam relações causais existentes entre outras coisas e aquelas que possuem esta propriedade (§§15-17). (4) Finalmente, ao considerar os diferentes graus em que as próprias coisas possuem esta propriedade, temos que levar em consideração o fato de que um todo deve possuir tal propriedade num grau diferente daquele que se obtém somando os graus em que suas partes a possuem (§§18-22) (MOORE, 1980, p. 32).

Embora Moore tenha sido uma referência importante para Wittgenstein ele não hesitou em criticar a afirmação mooreana sobre as possibilidades designativas e assertivas dos termos ‘bom’ e ‘mau’ no sentido ético. A definição de ética mooreana ressalta o caráter problemático que esse tema possui para Wittgenstein, uma vez que “o valor ético não é sequer mostrado em proposições dotadas de significado, ainda que possa ser mostrado em ações, em atitudes e em obras de arte” (GLOCK, 1998, p. 143). Enquanto Moore indicou a existência de propriedades boas ou más nas coisas, explicitando sua tendência empirista, Wittgenstein se contrapôs afirmando que não é possível reconhecer as propriedades morais e os valores aos quais a ética se refere no mundo empírico e isso torna inviável descrevê-los linguisticamente. O que leva Wittgenstein, na primeira fase do seu pensamento, a defender que sobre a ética não há o que dizer:

ele pretende, não obstante, mostrar por que considera *todos os discursos* sobre o que é bom do ponto de vista da moral como *desprovidos de sentido*. Para tal fim ele se vale num primeiro momento da distinção entre um sentido relativo e um sentido absoluto de expressões lingüísticas (*sprachliche Ausdrücke*) e afirma que todas as expressões, que utilizamos em contextos éticos, são utilizados em duas acepções inteiramente diferentes. Uma acepção ele denomina sentido simples e *relativo*, a outra sentido *absoluto* ou *ético*. (HALLER, 1991, p.46)

Apesar de reconhecer que os sistemas éticos tendem a uma posição absoluta, as soluções oferecidas a um dilema moral dizem respeito a situações relativas. Uma máxima que aspira à universalidade é nesse sentido uma ficção, visto que seu sentido é sempre irreduzível a uma forma proposicional específica.

Por isso não pode haver proposições da Ética. As proposições não podem exprimir nada do que é mais elevado. É óbvio que a Ética não se pode pôr em palavras. A Ética é transcendental (A Ética e a Estética são Um.) (*TLP*, §§6.42, 6.421).

É nítido que Wittgenstein se opõe à ideia de que possa haver objetividade moral no sentido expresso por Moore. No *TLP* tal impossibilidade é afirmada a partir da consideração

da linguagem e dos métodos utilizados no desenvolvimento de estudos sobre ética, seguindo o parâmetro da lógica para compreender a validade de tais considerações.

Aqui o primado da linguagem formal não oferece chance à especulação sobre o sentido dos termos que empregamos para designar a essência da ação moral. Assim, por exemplo, o bem que havia se constituído em objeto de elucidação na teoria ética de Moore, é, para Wittgenstein, uma categoria inefável. A crítica da linguagem moral, em nome do caráter ininteligível de suas proposições, elimina a possibilidade de o sujeito representar, de maneira sensata, pela via da linguagem, convicções, julgamentos e atitudes morais (PEQUENO, 2006, p. 31)

Relegar a ética ao campo das coisas sob as quais não se pode falar com sentido é sustentar uma concepção objetivista e empirista da significação. Nessa concepção, muito bem representada pelo *TLP*, só podemos nos referir à proposições que descrevem fatos ou estados de coisas. Assim, Wittgenstein concebeu a realidade com uma divisão importante. De um lado coisas das quais não há algo que se possa dizer com sentido; do outro, fatos sobre os quais poderíamos falar e entender, encontramos no prólogo do *TLP* a seguinte asserção: “o que é de todo exprimível, é exprimível claramente; e aquilo de que não se pode falar, guarda-se em silêncio”. À proposição descritiva podemos atribuir um valor de verdade quando ela mostra o que ocorre no mundo.

Wittgenstein concorda com a idéia mooreana segundo a qual não compete à filosofia prescrever regras de ação, mas apenas elucidar a natureza das expressões lingüísticas de caráter normativo. Da mesma forma lhe parece correto afirmar, como o fez Moore, que a ética é a investigação geral sobre o bem e que este é, a rigor, indefinível. O problema, diz Wittgenstein, surge quando Moore propõe-se a pensar a ética como uma ciência. Não obstante esses pontos de divergência, podemos indicar algo que os aproxima: a defesa da idéia de irreducibilidade do dever-ser ao ser. Assim, enquanto Moore demonstra a impossibilidade dessa passagem mediante a crítica à falácia naturalista, Wittgenstein o faz ao denunciar a impossibilidade das proposições éticas (PEQUENO, 2006, p. 31)

No primeiro momento da obra de Wittgenstein fica claro que, segundo ele, não é possível falar com sentido sobre a ética, mas não podemos inferir daí que ele considerasse a ética e a moral como algo pouco importante. Ao contrário, Wittgenstein considerou a ética em um âmbito superior e por isso mesmo fora do mundo da linguagem. Os valores não podem estar no mundo, eles o transcendem. Isso significa que o que pode ser dito se restringe à proposições como as da ciência natural. As diferenciações entre fato e valor, como propõe o autor do *TLP*, são explicitadas em um pequeno texto escrito para uma conferência em 1929,

intitulada Conferência sobre Ética, cujo texto, explicita a defesa de Wittgenstein sobre necessidade de diferenciarmos juízos relativos de juízos absolutos, bem como o tipo de conhecimento pertinente a cada forma de juízo e aos conceitos relativos a eles.

Transcorridos dez anos desde a publicação do *TLP* Wittgenstein apresenta, na *Conferência sobre Ética*, como a investigação que busca compreender a essência de algo como a linguagem, por exemplo, pressupõe que o que é essencial está oculto e que existe algo comum perpassando aquilo que recebe o mesmo nome. O TLP crítica esta investigação visto que tal investigação ganha seus fundamentos permitindo a si mesma ampliar a teoria da qual se ocupa e desenvolver conceitos e regras universais, utilizando-se de um ideal de univocidade. Segundo ele, a fundamentação nessa perspectiva é a responsável pela crença de que seria possível tratar sobre ética mantendo-a em uma esfera metafísica e tomando emprestado conceitos que se referem à situações empiricamente verificáveis.

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. Ao invés de dizer que “a Ética é a investigação sobre o que é bom”, poderia ter dito que a Ética é a investigação sobre o valioso, ou sobre o que realmente importa, ou ainda, poderia ter dito que a Ética é a investigação sobre o significado da vida, ou daquilo que faz com que a vida mereça ser vivida, ou sobre a maneira correta de viver. Creio que se observarem todas estas frases, então terão uma ideia aproximada do que se ocupa a Ética. A primeira coisa que nos chama a atenção nestas expressões é que cada uma delas é usada, realmente, em dois sentidos muito distintos. Vou denominá-los, por um lado, o sentido trivial ou relativo, e por outro, o sentido ético ou absoluto. Por exemplo, se digo que esta é uma boa poltrona, isto significa que esta poltrona serve para um propósito determinado e a palavra bom aqui tem somente significado na medida em que tal propósito tenha sido previamente fixado. De fato, a palavra bom no sentido relativo significa simplesmente que satisfaz um certo padrão determinado. Assim, quando afirmamos que este homem é um bom pianista, queremos dizer que pode tocar peças de um certo grau de dificuldade com um certo grau de habilidade. Igualmente, se afirmo que para mim é importante não me resfriar quero dizer que apanhar um resfriado produz em minha vida certos transtornos descritíveis e se digo que esta é a estrada correta significa que é a estrada correta em relação a uma certa meta. Usadas desta forma, tais expressões não apresentam problemas difíceis ou profundos. Mas isto não é o uso que delas faz a Ética (WITTGENSTEIN, s/d, p. 1).

Na citação acima, retirada da *Conferência sobre ética*, é possível ver um esboço do que posteriormente, nas *IF*, o autor chamará “semelhanças de família”. O exemplo é ilustrativo. Wittgenstein apresenta diversas definições de ética. A ética é a investigação absoluta sobre: 1.

“o que é bom”; 2. “o que é valioso”; 3. “o que realmente importa”; 4. “o significado da vida”; 5. “aquilo que faz com que a vida mereça ser vivida” e 6. “a maneira correta de viver”. Ora, se a definição em seu sentido tradicional diz respeito àquilo de que todos os membros de uma mesma classe partilham, lembrando que a essência é sempre do universal, a definição deve conter as características que todos os membros têm em comum. Visto que a ética se refere sempre às acepções absolutas ou universais, ao mesmo tempo em que seus conceitos não preenchem os pré-requisitos do absoluto ou universal, temos um problema de linguagem.

Wittgenstein tratou de esclarecer aos ouvintes que a ética enquanto reflexão filosófica tinha como objetivo investigar o sentido da vida para descobrir regras para o modo de vida mais adequado. Ele se referia ao escrito de Moore sobre os princípios da ética e salientava que se olharmos para todas essas definições de ética, não veremos uma característica que todas elas tenham e que defina ética ou que torne possível uma definição que apresente o que é a ética de modo universalmente válido.

A conclusão da conferência não ressalta que existe um conhecimento prático e um teórico, ou que a ética faz parte de um campo distinto na filosofia, outra diferença entre o autor do *TLP* e filósofos clássicos como Aristóteles e Kant. Ao contrário, a ética, a estética e a religião são consideradas fonte de contrassensos sempre que abordadas como temática de investigações. Visto que não se referem a fatos ou estados de coisas existentes no mundo, tais assuntos são a representação de como a filosofia utilizou a linguagem de modo inadequado quando buscou ultrapassar seus limites. Além disso, as investigações em ética tratam de uma universalidade e objetividade que é impossível para conceitos como ‘bom’ e ‘valioso’ por exemplo, pois estes são expressões referentes a casos empíricos que indicam avaliações acerca de ações que não envolvem necessariamente a esfera da ética. Nós não consideramos antiético quando alguém não é um bom pianista, se um sujeito toca mal uma peça para piano ele não está cometendo uma ação má no sentido ético, por isso o que é trivial e relativo não é pauta de polêmicas e grandes discussões. Quando um sujeito não toca piano de modo adequado ele simplesmente não está correspondendo ao que se estabeleceu como adequado para tal prática, ou seja, nesse caso temos apenas a constatação de que ele não faz algo com a habilidade suficiente para que possamos lhe atribuir o predicado *é bom pianista*. Na ética, como na metafísica de modo geral, não encontramos uma referência empírica absoluta, apenas conceitos que partem de outros conceitos.

como os conceitos utilizados em tais enunciados não podem ser resgatados cognitivamente e representam meros conceitos aparentes, os juízos formados

a partir deles também não podem ser expressos e enunciados com sentido, razão pela qual também não pode existir nenhuma ciência da ética. Se portanto acreditamos expressar um juízo moral quando afirmamos "Essa ação foi má" ou "Matar homens é proibido", então o emotivista nos ensina que nas assim chamadas proposições éticas se trata, "em realidade", da expressão não-articulável de um sentimento de concordância ou rejeição. Meras exclamações como " Que horror!" e " Que barbaridade!", que ligamos com expressões descritivas, não produzem proposições com sentido e, naturalmente, tão pouco proposições passíveis de conterem um valor de verdade. Até aqui o emotivista talvez coincida com Wittgenstein. Mas os caminhos de ambos separam-se por razões de princípio na análise dos valores absolutos, mesmo se na superfície forem extraídas as mesmas conseqüências (HALLER, 1991, p.48)

Nesse sentido teríamos uma crítica à própria possibilidade de investigação ética, bem como aos modelos cognitivistas. Wittgenstein se opõe à possibilidade afirmada na visão clássica, mesmo que as pesquisas em ética se situassem como parte da ciência prática. Como propôs a abordagem aristotélica e, ao seu modo, a pesquisa kantiana, ambas estariam afirmando contrassensos. Segundo Kant a divisão entre razão prática e teórica era o suficiente para evitar confusões.

Se dividirmos a Filosofia, na medida em que esta contém princípios do conhecimento racional das coisas mediante conceitos (e não simplesmente, como a Lógica: princípios da forma do pensamento em geral sem atender à diferença dos objetos), como é usual em *teórica* e *prática*, procederemos com total correção (KANT, 1993, p. 15).

Segundo a visão tractatiana a linguagem comumente empregada em justificações de cunho moral possui, no mínimo, dois modos de uso distintos, enquanto um tende a ser absoluto o outro tende a ser relativo. Assim, por exemplo, se alguém disser que 'a roupa está na medida certa', com isto compreende-se que a roupa se ajusta à uma medida determinada previamente e a palavra 'certa', neste contexto, só terá significado se tal designação for previamente estabelecida. Portanto, a palavra 'certa', no sentido relativo, indica apenas que certo padrão foi alcançado em relação à determinada exigência. Assim, quando se diz 'este homem possui uma mira certa' pretende-se comunicar que ele possui uma habilidade de mirar acuradamente, em algum grau de dificuldade. E assim ocorre, de forma semelhante, com o uso de outros termos no sentido relativo.

A exposição do posicionamento de Wittgenstein no *TLP* representa uma posição forte na corrente semântica de análise da linguagem. Em uma visão geral, podemos dizer que, para os teóricos que se mantêm na linha da semântica clássica, os princípios básicos são: a) a crença em uma linguagem científica unívoca; b) a filosofia concebida como um método de

elucidação das proposições; c) a criação de um simbolismo lógico para garantir a objetividade e d) a ênfase na linguagem clara e objetiva, que se torna indispensável para tratar problemas filosoficamente. Neste contexto, os questionamentos metafísicos são referidos como sem sentido ou não verificáveis e praticamente toda a filosofia tradicional é intitulada como metafísica.

Na primeira fase de seu pensamento Wittgenstein, utilizando-se da formalidade lógica, objetivou a identificação de elementos estruturais linguísticos para, com o recurso à análise da linguagem, mostrar que as proposições metafísicas da filosofia tradicional eram sem sentido, pois extrapolavam os limites da linguagem. Procurou identificar a perfeita forma estrutural da linguagem para a garantia de uma comunicação adequada. Podemos dizer, portanto, que tal concepção confia na precisão e no caráter fundamentalmente unívoco da linguagem. Por outro lado, na segunda fase, a análise da linguagem ganha um leque de possibilidades, adquirindo um caráter indissociável da prática na qual ela se insere. Destituída da limitação de somente indicar estados de coisas, a linguagem ganha sentido nas formas de uso: “Para uma *grande* classe de casos - embora não para todos - do emprego da palavra «sentido» pode dar-se a seguinte explicação: o sentido de uma palavra é o seu uso na linguagem” (*IF* §43).

A estrutura formal lógica, defendida no *TLP*, se situa de forma metafísica em relação à estrutura do mundo que, nesta acepção, possui a mesma natureza metafísica. As convenções que sustentam a existência destas estruturas as mantêm em um campo puramente abstrato, ou seja, distante da experiência na qual a linguagem acontece de fato como uma atividade humana. “Se não posso estabelecer a priori as proposições elementares então querer estabelecê-las conduz necessariamente a um absurdo manifesto” (*TLP*, §5.557). Este caráter prévio da lógica evidencia o distanciamento da práxis, e Wittgenstein o rejeita na segunda fase de seu pensamento juntamente com a ideia de uma linguagem logicamente perfeita e, por isso, capaz de garantir a compreensão do mundo.

Para Wittgenstein, a concepção tradicional de linguagem, ao conceber o conhecimento como um processo diferenciado em um campo não-linguístico, mantém-se sob a noção de regras preestabelecidas e constituídas com uma forma predeterminada. Quando Wittgenstein relaciona no *TLP* os limites da linguagem com os limites do mundo, refere-se também ao termo “meu mundo”, ou seja, trata da ideia de sujeito que tem o limite de seu mundo identificado nos limites de sua linguagem. Ao considerar expressamente os termos “eu” e “meu” na extensão do limites, o autor se depara com o solipsismo e suas implicações. “O que o solipsismo quer dizer é correcto, mas não se pode dizer: revela-se a si próprio. Que o mundo

é o meu mundo revela-se no facto de os limites da linguagem (linguagem que apenas eu compreendo) significarem os limites do meu mundo” (*TLP* §5.62). Assim, os valores são projeções da vontade do agente, são expressões de aprovação ou reprovação subjetivas. Por não estarem no mundo objetivo não podem ser descritos, apenas mostrados. Por se resumirem a expressões não linguísticas não podem receber valor de verdade. Como não podem receber valor de verdade não pertencem ao âmbito da linguagem, nem da lógica, nem da ciência. Desse modo não podem ser tomados como objeto de investigação filosófica, nem possuir qualquer sentido.

em uma famosa carta a Ludwig von Ficker sobre o *Tractatus*, Wittgenstein explica que seu "trabalho consiste em duas partes: daquilo que está aqui, e de tudo o que eu não tenho escrito", insistindo que se deve ler o que nunca foi escrito: "E precisamente a segunda parte que é a mais importante. Para o ético [que] é delimitado a partir de dentro, por assim dizer, por meu livro"(WSP, 94). Agora você pode ver como a ética, o que Wittgenstein define como "o inquérito sobre o sentido da vida, ou sobre o que torna a vida digna de ser vivida, ou sobre a maneira certa de viver", tem uma afinidade secreta à lógica (PO, 38). "Ética deve ser a condição do mundo, como a lógica", afirma logo no início (NB, 77). Se houver qualquer coisa como ética ou lógica, elas são consideradas no *Tractatus* como "transcendentais" -eles são as condições necessárias para a possibilidade de falar e de viver (*TLP*, §§6.13, 6.421). E como a lógica, ética não é uma teoria, ou disciplina, ou doutrina sobre a qual alguém pode ler em um livro e então simplesmente seguir. O que é a razão pela qual, se pudéssemos dizer algo verdadeiramente ético seria algo que todos deveriam seguir "com necessidade lógica"(PO, 40). Isso ocorre porque a lógica é para a linguagem o que a ética é para a vida, uma forma (KISHIK, 2008, p. 20. *Tradução nossa*)³.

Devido aos problemas relativos à tentativa de expressar algo sobre as 'formas' e sobre a 'ética' a melhor solução é o silêncio. Entretanto, se concordarmos com o que o próprio autor sustentou em seus argumentos, o *TLP* nada mais é que uma metalinguagem. Assim sendo, tal obra é também um exemplo de contrassenso da linguagem e conseqüentemente da filosofia, ou

³ in a famous letter to Ludwig von Ficker about the *Tractatus*, Wittgenstein explains that his "work consists of two parts: of the one which is here, and of everything which I have not written," insisting that one must read what was never written: "And precisely this second part is the important one. For the Ethical is delimited from within, as it were, by my book" (WSP, 94). Now you can see how ethics, which Wittgenstein defines as "the inquiry into the meaning of life, or into what makes life worth living, or into the right way of living," has a secret affinity to logic (PO, 38). "Ethics must be a condition of the world, like logic," he states early on (NB, 77). If there is anything like ethics or logic, they are considered in the *Tractatus* as "transcendental"—they are the necessary conditions for the possibility to speak and to live (*TLP*, §§6.13, 6.421). And like logic, ethics is not a theory, or a discipline, or a doctrine that one can read about in a textbook and then simply follow it. Which is the reason why if we could say something truly ethical it would be something that everyone ought to follow "with logical necessity" (PO, 40). This is because logic is to language what ethics is to life—a form (KISHIK, 2008, p. 20)

seja, as proposições do *TLP* conduzem o leitor a perceber os limites da linguagem e do mundo, por meio de afirmações que o próprio autor julga que não devem ser usadas: “A noção de forma geral da proposição é um dogmatismo que se origina no anseio por alcançar um ponto de vista externo à execução lingüística” (HEBECHE, 2003, p. 3). Todavia, se o *TLP* nos conduz ao silêncio e ao mesmo tempo é o exemplo de uma postura filosófica problemática, parece que ele funciona mais como um exemplo do que não fazer em filosofia do que como um guia sobre que metodologia seguir.

Como afirmar a existência de uma estrutura compartilhada entre realidade e linguagem sobre a qual não se deve falar, falando justamente sobre ela? O que permite a diferenciação entre o que pode ser dito e o que não é passível de expressão é a noção de que todas as proposições que falam de metalinguagem, metafísica, epistemologia etc. não podem ser expressas com sentido, coisa que o próprio Wittgenstein faz no *TLP*, daí a obra ser considerada um contrassenso pelo autor. Porém, a autocrítica não chega a destituir de relevância as críticas realizadas pelo *TLP* à tradição, ao contrário, funciona como um reforço e demonstração de como é fácil incorrer naqueles erros e dá margem a dúvida: se na visão do *TLP* a ética era um tema inefável, como ela passa a ser considerada nas *IF*?

4 JOGO DE LINGUAGEM ÉTICO COMO UM DISCURSO SOBRE FORMAS DE VIDA

Nas *IF* temos, *grosso modo*, a representação da crítica que Wittgenstein faz à visão clássica da filosofia, incluindo a si mesmo nessa tradição com o *TLP*, e a consideração da linguagem como uma atividade ou forma de vida permeada por regras complexas que acontecem em jogos de linguagem contextualmente estabelecidos. Os jogos de linguagem são exemplares; mostram como a compreensão dos significados linguísticos não depende inteiramente de saber a definição exata dos termos e das regras de coerência lógica, é necessário observar o uso real das palavras. Wittgenstein considera a filosofia uma reflexão gramatical que busca esclarecer a origem de problemas filosóficos, todavia, esta reflexão não consiste em responder a tais problemas e sim em evidenciar que a maior parte deles sequer é um problema. Aos problemas gerados por uma má compreensão da gramática, a resolução dar-se-ia através de uma terapia da linguagem, na qual o conhecimento filosófico consistiria em um método capaz de destruir labirintos, ou seja, confusões da linguagem.

Quando os filósofos usam a palavra “saber”, “ser”, “objeto”, “eu”, “proposição”, “nome” – e almejam apreender a essência da coisa, devem sempre se perguntar: esta palavra é realmente sempre usada assim na linguagem na qual tem o seu torrão natal? – Nós conduzimos as palavras do seu emprego metafísico de volta ao seu emprego cotidiano (*IF* §116).

Acima de tudo é preciso ‘jogar o jogo’, experimentar um modo de vida linguístico. Aceitando essa concepção ampliamos significativamente o escopo de atuação linguística relevante em relação ao modo como a linguagem foi compreendida na filosofia tradicional, de tal modo que tal amplitude pode ser entendida como proporcional à pluralidade de sujeitos que interagem linguisticamente.

A tentativa de entender a relação entre os juízos morais e essas interações está envolta em uma série de possibilidades. Se indicarmos que cabe apenas àquele que emite o juízo a compreensão do juízo de valor moral, ‘passamos ao lado’ da pretensão que muitos estudos filosóficos tiveram ao se referir à humanidade em geral, e a parte da ética que se manteria relevante estaria provavelmente mais próxima da psicologia. Todavia, não acreditamos ter apresentado argumentos suficientes para desconsiderar completamente os aspectos das

investigações clássicas sobre ética. Se admitirmos a função orientadora de princípios éticos já postulados e o respaldo dado a eles pela justificação racional, podemos considerar que existem sugestões interessantes sobre como devemos agir se queremos alcançar a felicidade, uma boa vida, a paz, a justiça, etc.... Nesse sentido, o discurso da ética poderia ser uma espécie de referência para o agir e ao mesmo tempo uma referência sobre como alcançar a realização do bem-estar social, em referência ao que tivéssemos definido ser o Bem, a Prudência, o Moralmente Correto. Os juízos morais, por sua vez, expressariam essas resoluções. Essas ideias conduziriam o discurso ético em consonância com o discurso da política, do direito e, de certo modo, da religião.

Essas observações ressaltam a importância da reflexão filosófica, porém, assim como a metafísica, representam apenas um dos possíveis jogos de linguagem, e apesar de se referirem a questões relevantes para o modo de vida humano, desconsideram o uso real da linguagem e reduzem a complexidade das diferentes formas de vida.

4.1 UNIVERSALIZAÇÃO DE CONCEITOS E SEMELHANÇAS DE FAMÍLIA

Vimos que a filosofia clássica foi permeada por dicotomias e oposições. O discurso ético de pretensões universalistas esteve ligado à defesa da objetividade dos juízos de valor moral. Mas tal perspectiva esteve em constante discussão com visões que se opunham a tal defesa. A rejeição da metafísica nos moldes tractatianos levou à exclusão da ética no pensar filosófico. Porém, não podemos desconsiderar que o debate filosófico foi positivamente alimentado inúmeras vezes pela oposição de diferentes linhas de pensamento. Outrossim, a perpetuação do debate e a multiplicidade de ‘filosofias’ também indicam a fragmentação da reflexão ética, sugerindo que na esfera prática as questões não podem ser resolvidas como são resolvidos os problemas em áreas que se esgotam com verificações empíricas e/ou deduções.

No cerne dessa fragmentação temos a divisão entre aqueles que defendem a objetividade dos juízos de valor, a possibilidade definitiva de termos do discurso ético, a descrição de fatos morais, a identificação de propriedades morais no mundo das coisas e a crença na razão como um guia eficaz para a efetivação de um comportamento moralmente adequado. Nessa perspectiva, a normatividade moral encontra o respaldo necessário para propor leis morais, imperativos categóricos e a reivindicação de direitos universais.

Acreditamos que esse grupo, apesar de algumas diferenças internas, possa ser chamado de ‘moralista’. A postura moralista nos leva a crer que a correção moral e o discurso ético se referem a uma realidade externa ao sujeito, em relação aos interesses e inclinações pessoais.

Obviamente, se opõe ao objetivismo a defesa da primazia subjetiva do juízo moral. Entre os subjetivistas, se incluem aqueles que acreditam na existência de sentimentos morais, no juízo de valor moral como expressão de aprovação ou reprovação subjetiva; os relativistas morais e, por vezes, aqueles que consideram apenas o critério da preferência, sem atribuir necessariamente um valor específico. Tal perspectiva é também antirrealista por acreditar que nossas reações diante do comportamento humano dependem de fatores ligados à existência particular de cada indivíduo ou da disposição sentimental do indivíduo em uma situação. Paul Jonsthor, elucida essa representação em uma crítica à ética filosófica sob uma perspectiva wittgensteiniana:

O ponto de partida falho de ambas as abordagens é a suposição de que a ética se baseia-se em alguma característica da realidade ou em nossas reações. Os realistas são forçados a abraçar a primeira visão, porque eles reconhecem que aceitar a segunda visão envolveria rejeitar a ética, enquanto os anti-realistas abraçam o segundo ponto de vista, porque eles percebem que a primeira visão não faz sentido (JONSTHOR, 2003, p. 110)⁴.

As posições realistas e antirrealistas exemplificam aqui a perpetuação de problemas clássicos da filosofia e sua expressão no discurso ético. Seguindo as resoluções desse estudo vimos que as tentativas clássicas de compreensão dos problemas éticos levou a um ponto em que, conforme o viés tractatiano, não há o que dizer à respeito da ética. Portanto nossa questão permanece: depois das críticas wittgensteinianas resta para o discurso ético apenas o silêncio ou alguma espécie relativismo subjetivista?

É uma tarefa difícil do ponto de vista contemporâneo compreender o *locus* filosófico da ética. Diante do debate entre realistas e antirrealistas, que parece interminável, devemos desistir de tentar encontrar respostas para os questionamentos éticos? Temos a impressão de chegar a um momento decisivo: ou aceitamos uma das teorias e/ou conjuntos de crenças disponíveis ou ficamos sem resposta e sujeitos a agir conforme os interesses e as circunstâncias presos em um ‘labirinto da linguagem’.

⁴ The flawed starting point of both approaches is the assumption that ethics is either based on some feature of reality or a matter of our reactions. The realists are forced to embrace the first view because they recognise that accepting the second view would involve rejecting ethics, while the anti-realists embrace the second view because they realise that the first view makes no sense (JONSTHOR, 2003, p. 110)

Se observarmos a discussão entre realistas e antirrealistas, objetivistas e não objetivistas, etc., notamos que a rivalidade de visões está intimamente ligada à perguntas como: O que é um juízo moral? A conduta x é correta? Qual é o bem maior? A máxima da minha ação pode ser uma lei universal? O que é prazer? Etc... E, como tais questionamentos remontam à possibilidade ou impossibilidade de encontrarmos uma resposta objetiva, muitas vezes nos colocamos na posição de escolher o moralismo ou o antimoralismo. Segundo Jonsthor, a diferença entre o moralismo e o antimoralismo não é a crença formal de que a realidade ou a racionalidade nos compelem a agir de um modo ou outro, mas a crença de que existem juízos morais corretos sobre a ação humana, enquanto o antimoralista não acredita nisso. Ambos representam pontos de vista rivais sobre como o juízo moral deveria ser entendido; apenas um deles defende que podem existir juízos morais corretos e incorretos, mas as explicações de ambos, eventualmente, chegam a um final semelhante. Nesse ponto afirmam ‘Esta é a visão que acredito estar correta’.

Consideremos o caso de alguém que nega haver pontos de vista corretos sobre a ação humana, mas não aprova a agressão e profere o seguinte juízo de valor: ‘A agressão é um erro’ (1). Tal pessoa pode certamente enfatizar que outros pensam de forma semelhante e que são aplicadas sanções contra aqueles que cometem agressão. O status do seu juízo, no entanto, irá ser diferente daquele do moralista, se a pessoa concordar que defende sua opinião não porque a agressão é indiscutivelmente um erro moral, mas simplesmente por que não acredita que ela possa resultar em benefícios. O sujeito que profere tal juízo pode alegar que está disposto a afirmar isso porque não convém se sujeitar às punições previstas para quem age com agressão. Poderia enfatizar que a agressão lhe desagrada apenas porque deseja evitar a própria dor, e que a dor do outro não interfere em sua posição, ou seja, seu juízo expressa a busca por minimizar a ocorrência de algo do qual pessoalmente não gosta.

Outra pessoa quando questionada sobre o que pensa a respeito da agressão poderia responder: ‘A agressão é um erro em algumas situações, correta em outras e não é correta nem incorreta em outras, de acordo com as circunstâncias, os envolvidos e as motivações de seu início’ (2). Como exemplo cita que nas guerras a agressão não só é correta, mas também necessária; em uma briga de irmãos pode ser uma espécie de brincadeira sem valor moral algum; e no caso de uma criança que leva muitos golpes porque não guardou os brinquedos é indiscutivelmente um erro. Em contrapartida, outra pessoa pode afirmar: ‘a agressão é completamente errada’, acrescentando que não há como abrir exceções, visto que um erro é sempre um erro, algo que deve ser reconhecido por todos, independentemente de suas

preferências pessoais, das circunstâncias, de como se sentem a respeito ou da punição prevista (3).

O juízo expresso em (3) é o caso do moralista. Desde que tenha confiança na sua crença de que existem respostas corretas sobre como as pessoas devem agir, não poderá evitar a afirmação de que sua visão pode ser universalizada. O juízo em (1) é um exemplo de uma posição antimoralista, cuja preferência pessoal pelo bem-estar ou por autopreservação são a base da afirmação, independentemente de alguma reflexão ética ou de seguir algum princípio moral. Em (2) temos um exemplo semelhante ao (1) e ao (3), onde se expressa uma tendência relativista muito comum na linguagem cotidiana em que a posição anti-moralista e moralista são afirmadas pelo mesmo sujeito, em diferentes situações.

Salientamos esses pontos e poderíamos organizá-los de outra maneira, recorrer a mais exemplos, imaginar diversas situações, propor diálogos entre as diferentes visões e tentar defender um ponto ou outro mas, para nossos propósitos basta mostrar que enquanto os juízos (1) e (2) apresentam alguma flexibilidade o juízo (3) apresenta a pretensão de universalidade.

O ponto, porém, é que ao defender sua posição como correta, o moralista não está meramente demonstrando seu compromisso com uma visão particular, mas está fazendo uma reivindicação substancial sobre o tipo de julgamento envolvido. Ele está alegando que julgar a ação humana não é uma questão de expressar uma preferência pessoal, mas que existem julgamentos corretos, ou seja, julgamentos que todos deveriam fazer. Isto é importante porque, no caso de julgamentos sobre como devemos agir, e em contraste com julgamentos sobre como as coisas estão, o indivíduo não tem que aceitar essa ideia. Pelo contrário, é perfeitamente coerente afirmar que são simplesmente pontos de vista rivais e que nenhum tem qualquer validade especial (JONSTHON, 2003, p. 29)⁵.

Seguindo nossa análise do discurso ético sob a luz da proposta wittgensteiniana, agora considerando as *Investigações Filosóficas*, somos levados a considerar que existe uma confusão linguística na visão moralista, como foi apresentada, bem como na consequente universalidade. Em primeiro lugar salientamos que a ideia de que o conceito de ‘erro’ aplicado à agressão no juízo moral não poderia possuir um sentido unívoco e isso interfere na crença de

⁵ The point, however, is that in defending her position as correct, the moralist is not merely demonstrating her commitment to a particular view, but is making a substantive claim about the type of judgement involved. She is claiming that judging human action is not a matter of expressing a personal preference, but that there are correct judgements, i.e. judgements which everyone should make. This is important because in the case of judgements about how we should act, and in contrast with judgements about how things are, the individual does not have to accept this idea. On the contrary, it is perfectly coherent to claim that there are simply rival points of view and that none has any special validity (JONSTHON, 2003, p. 29)

que todos poderiam compreender o que é ‘erro’ e como o erro se aplica a agressão O mesmo valeria para a consideração do que significa ‘agressão’.

Wittgenstein defendeu que a compreensão do significado de um termo não acontece de maneira idêntica para todos os indivíduos que conhecem uma palavra e isso ocorre por que quando usamos uma palavra para falar de diferentes posicionamentos, objetos ou situações, o fazemos porque há uma aproximação entre o termo, aquilo a que nos referimos, a nossa pretensão ao usá-lo, o contexto em que esse jogo de linguagem acontece e o nosso modo de vida. Esses aspectos estão aproximados por semelhanças e diferenças em uma relação não hierárquica de significação, que pode ser diferente em contextos diversos. Segundo tal concepção o discurso ético envolve o reconhecimento de que, tanto a crença na correção ética quanto sua rejeição são possíveis.

A investigação metafísica consolidou seus fundamentos permitindo a si mesma ampliar a teoria da qual se ocupou, desenvolvendo conceitos e regras universais, utilizando-se de um ideal de univocidade. Antes, diz Wittgenstein, temos que olhar para os traços típicos compartilhados. A definição do conceito dá lugar para a aproximação familiar de características. A observação dos traços típicos mostra que não há um traço invariável permeando o significado, mas um entrecruzamento de semelhanças; logo, uma definição estática seria ilusória. “Designar ainda não é um lance no jogo de linguagem — tão pouco como colocar uma peça no tabuleiro é um lance no jogo de xadrez. Poder-se-ia dizer com a designação de uma coisa ainda não se fez *nada*. Fora do jogo ela não tem *nome*” (IF, §49). Ou seja, mesmo que nos fosse apresentada uma definição para ‘agressão’ e para ‘erro’ e concordássemos com a associação entre elas, não poderíamos supor que compreendemos exatamente o mesmo sentido que nosso interlocutor e ainda que outras pessoas, em outros contextos o compreenderiam do mesmo modo, por mais que recorrêssemos a um dicionário de ética, ainda assim, precisaríamos da vivência.

“Assim você está dizendo, portanto, que a concordância entre os homens decide o que é certo e o que é errado?” – Certo e errado é o que os homens *dizem*; e os homens estão concordes na *linguagem*. Isto não é uma concordância de opiniões mas da forma de vida (IF, §241).

Parece que se estabelecemos um modelo, é legítimo afirmar a partir dele que os seus derivados levam consigo alguma característica que remete ao modelo primário e que por serem derivados da mesma fonte, possuem traços comuns. É acerca de asserções como esta que Wittgenstein indica a questão: Qual a fronteira do “inessencial”? Quando não temos

acesso imediato ao modelo primário, precisamos analisar de forma decompositiva aquilo que se apresenta como se, aos poucos, se destacassem partes e se observasse o que resta? Este processo é semelhante ao método de decomposição indicado como adequado no *TLP*. Porém, quando se examina essa suposta “característica comum”, percebe-se que ela não existe e que a única característica comum é propriamente o nome. Sendo assim, como afirmar que há algo de essencial que pode ser posto como a causa comum compartilhada?

Não raramente o discurso ético tradicional se apresenta impregnado dessa perspectiva, formulando juízos morais acerca das ações, sob a luz de conceitos definidos, como o conceito de Bem e de Dignidade. Mas esse Bem, desejado igualmente por todos, ou essa Dignidade compartilhada possuem realmente algo de essencial? Na linguagem ordinária podemos observar que as pessoas, cujas definições se referem, as usam em sentidos apenas aproximados, que de modo algum são completamente idênticos.

Pensemos na vivência de ser guiado! Façamos a pergunta: em que é que consiste esta vivência, por exemplo, quando nos guiam *o caminho*? – Imagina os seguintes casos: Tu estás num campo de jogos, com os olhos vendados, e és guiado pela mão, por uma pessoa, umas vezes para a esquerda, outras vezes para a direita; tens que estar sempre preparado para o movimento da mão dela, e tens que dar atenção para que não tropeces, se ela fizer um movimento inesperado. Ou: Uma pessoa leva-te pela mão, com violência, para onde não queres. Ou: numa dança és guiado pelo teu par; fazes-te tão receptivo quanto possível, para adivinhares a intenção dele e reagir à mais leve pressão. Ou: uma pessoa leva-te a um passeio; vão a conversar; onde quer que ela vá, vais tu também. Ou: vais ao longo de um caminho no campo, deixa-se guiar por ele. Todas estas situações são semelhantes entre si; mas o que é que é comum a todas estas vivências? (*IF*, §172).

O que sustenta a afirmação de que a expressão “ser guiado” é a mesma em todos os casos? Qual é a característica comum a todos esses casos de “ser guiado”? O que significaria ser guiado por princípios éticos e/ou por normas morais? A noção do que significa “ser guiado” se apresenta, nos casos citados, com uma série de características que se entrecruzam, porém a característica apresentada em uma situação estará ausente em outro caso citado, mas aparecerá em outro e assim por diante, de tal modo que os usos são aparentados, sem possuir um traço comum que permeie todos os casos igualmente.

É importante ressaltar que os usos habituais da palavra “guiado” se apresentaram aqui como exemplos de seu funcionamento em contextos diferentes, independente de alguma definição, de algo que lhe seja “essencial”. Este caso é um exemplo em que, além de “inexato” se contrapor a “sem sentido”, as semelhanças entre os usos da palavra indicam como o termo é

significativo enquanto é parte de um jogo de linguagem e daí decorre que “Não se pode adivinhar como é que uma palavra funciona. Tem que se *olhar* para sua aplicação e aprender a partir daí” (*IF*, §340).

Explicar o que significa ser guiado, definir o papel daquilo ou de quem guia, procurar uma imagem a qual tal termo se refira, ou seja, procurar estabelecer um sentido determinado, não é algo de grande relevância quando notamos que as pessoas ainda precisariam da vivência para compreender. “Uma pessoa diz-me: Mas tu compreendes esta expressão? O sentido em que tu a conheces também eu a uso. – Como se o sentido fosse um anel de vapor que acompanha a palavra, e que é transposto para cada uma de suas aplicações” (*IF*, §116). A explicação não garante a eliminação de todos os equívocos que se possa conceber e a tentativa acaba prostrando-se diante da impossibilidade de uma característica comum universal. Nesse sentido, as ideias de que alguém pode agir justamente porque conhece o significado do ‘bem’, ou a ideia de que podemos ensinar um comportamento ético apenas utilizando uma explicação sobre o significado conceitual parecem sem sentido prático.

Segundo Wittgenstein, os processos envolvidos na significação e na comunicação são na realidade cotidiana diferentes do que se concebeu na visão metafísica da linguagem e isso não significa que a linguagem cotidiana está errada. É no cotidiano que as pessoas jogam os jogos de linguagem, vivem e agem. Defendemos aqui que essa crítica da linguagem toca conceitos caros à reflexão ética tradicional e que, nessa área especificamente, parece que as consequências são expressivas. Tomemos como exemplo o conceito de ‘humanidade’. Segundo Abbagnano (2007) ‘humanidade’ possui 6 significados principais:

1° Forma acabada, ideal ou espírito do homem. [...]. 2° Substância ou essência do homem, no significado aristotélico adotado pela metafísica clássica. [...] significa os princípios essenciais da espécie, tanto formais quanto materiais, não levando em conta dos princípios individuais. A Humanidade é aquilo em virtude do que o homem é homem; e em homem é homem não porque tem os princípios individuais, mas porque tem os princípios essenciais da espécie[...] 3° Gênero humano, espécie humana como entidade biológica. Nesse sentido fala-se, por exemplo, da história ou dos feitos da Humanidade na terra, ou da evolução biológica da humanidade. 4° Síntese hipostasiada da história ou da tradição do homem, segundo o conceito de Comte [...] conjunto de seres passados, futuros e presentes, que concorrem livremente para o aperfeiçoamento da ordem universal [...]. 5° Natureza racional do homem, dotada de dignidade e, portanto, fim para si mesma. Esse é o significado que essa palavra assume na segunda fórmula do imperativo categórico de Kant [...]. A Humanidade na pessoa dos homens é objeto do respeito, que para Kant é o único sentimento moral [...]. 6° Disposição à compreensão dos outros ou à simpatia para com eles. Nesse sentido [...] significa, por um lado, o sentimento universal da simpatia e, por

outro, a faculdade de poder comunicar pessoal e universalmente; essas duas propriedades que, juntas, constituem a sociabilidade própria da Humanidade[...] (ABBAGNANO, 2007, p. 601, 602).

Sabemos que a definição de humanidade é fundamental para a defesa de uma ética universalista e costumamos aceitar o princípio de igualdade entre homens como a chave de diversas teorias éticas. Mas, observando as diferentes definições de humanidade, podem elas se referir igualmente a todas as pessoas, para além da conceituação geral? Claramente não, pois, se observarmos alguns exemplares da espécie humana no viés particularizado, logo iremos notar as características próprias de cada um. Uma criança pode não corresponder a uma “Forma acabada, ideal ou espírito do homem”, o que contemporaneamente motivou a criação de leis de proteção como o Estatuto da Criança e do Adolescente de modo a protegê-los e explicitar que são incompletos por estarem em desenvolvimento e de forma alguma por não possuir humanidade. Quanto à racionalidade ocorre o mesmo, uma vez que não estão “acabados”, concluímos que não são capazes de usar plenamente a racionalidade, e entre as consequências dessa racionalidade limitada está a determinação de irresponsabilidade frente suas ações e respectivas consequências, cabendo a um ser humano adulto responder por elas. Seriam eles menos humanos por isso? Existem graus de humanidade?

As características biológicas também são peculiares e como é de conhecimento comum os seres vivos passam por mudanças muito significativas ao longo do tempo, de tal modo que se adequam a forma física ideal humana apenas abstratamente, visto que não existem dois corpos exatamente iguais e as representações pictóricas representam apenas um modelo. Quanto à história evolutiva no sentido biológico não podemos considerar o processo como encerrado, além do que em diferentes partes do mundo as características oriundas desse processo variam.

Quanto a ser fruto de uma tradição entramos no território do relativismo cultural que indica a variabilidade de tradições conforme a variabilidade de culturas.

No que tange a capacidade de sentir simpatia, a situação é ainda mais complicada, visto que os exemplos de pessoas que não apresentam essa capacidade em seu comportamento é inúmero.

A capacidade de comunicação parece incontestavelmente comuns a todos, de uma modo semelhante ao da racionalidade, mas vale notar que esse ‘comum’ não indica uma identidade, o uso dessas capacidades acontece de maneiras muito distintas e assim sendo, se fossemos propor uma definição única sobre o que é comunicar e o que é ser racional os

exemplares particulares não se enquadrariam completamente. Além disso as formas de comunicação não se reduzem a fala e a escrita, temos os gestos, expressões, desenhos, obras de arte, harmonias musicais, etc...

Na verdade isso quer dizer: somos educados e treinados para perguntar: “Como se chama isto?” – ao que se segue a denominação. Há também um jogo de linguagem: inventar um nome para alguma coisa. Portanto, para dizer: “Isto se chama...” e então para fazer uso de um novo nome. (É assim que as crianças dão nomes as suas bonecas, falam delas ou para elas. Pondere, neste contexto, como é singular o uso do nome próprio com o qual chamamos o denominado!) (IF, §28)

Seríamos nós educados e treinados também para agir segundo normas morais? Para reconhecer a humanidade das pessoas? Essas observações sobre o conceito de humanidade, não são apenas uma tentativa de demonstrar que as relações de aproximação conceitual podem acontecer sem fazer referência ao essencialismo, são também a constatação de que as definições inequívocas são possíveis apenas idealmente, pois são metafísicas e atreladas ao paradoxo no qual incorrem aqueles que buscam criar definições universais: quando definimos um termo, estamos fazendo isso de maneira particularizada, e as expressões absolutas só podem ser cunhadas mediante abstração e quando fazemos isso estamos desde já limitando seu alcance linguístico ao mesmo tempo em que acreditamos torná-lo abrangente.

Certo era que nossas reflexões não podiam ser reflexões científicas. A experiência de “que se pode pensar isto ou aquilo em oposição a nosso preconceito” - não importa o que isto significa - não nos é permitido levantar qualquer teoria. Não é permitido haver nada de hipotético em nossas reflexões. Toda *explicação* tem que sair e em seu lugar entrar apenas descrição. E esta descrição recebe sua luz, isto é, seu objetivo, dos problemas filosóficos. Estes, sem dúvida, não são empíricos, mas são resolvidos por um exame do funcionamento de nossa linguagem, ou seja, de modo que este seja reconhecido: em *oposição* a uma tendência de compreendê-lo mal. Estes problemas não são solucionados pelo ensino de uma nova experiência, mas pela combinação do que de há muito já se conhece. A filosofia é uma luta contra o enfeitamento de nosso intelecto pelos meios de nossa linguagem (IF, §109).

Nas IF, o uso de exemplos é comum, principalmente porque com eles é possível perceber as semelhanças de família: “Considera, por exemplo, os processos aos quais chamamos «jogos». Quero com isto dizer os jogos de tabuleiro, os jogos de cartas, os jogos de bola, os jogos de combate, etc. O que é que é comum a todos eles?” (IF, §66). É por meio da

visualização desses vários exemplos de jogos, que se percebem os traços que se entrecruzam formando uma “corda” que contém todos os jogos.

Não respostas: «Tem de haver alguma coisa em comum, senão não se chamariam *jogos*» — mas *olha*, para ver se têm alguma coisa em comum. — Porque, quando olhares para eles não verás de facto o que *todos* têm em comum, mas verás pareenças, parentescos, e em grande quantidade. Como foi dito: não penses, olha! (*IF*, §66).

Podemos compreender que, nesse sentido, a expressão “semelhanças de família” se refere à permissão para falar de uma classe de elementos, ou a possibilidade de reconhecer linguisticamente um elemento como parte de um conjunto.

Imagine que você deva projetar para uma imagem desfocada uma imagem nítida que lhe seja ‘correspondente’. Naquela está um retângulo vermelho pouco nítido; você coloca um nítido no lugar. Sem dúvida- poder-se-iam traçar outros tantos retângulos nítidos que correspondessem ao não nítido. — Mas se no original as cores se misturam sem o vestígio de um limite, - não será tarefa sem esperança desenhar uma imagem nítida que corresponda à desfocada? Você terá que dizer então: “Aqui eu poderia desenhar um círculo tão bem como um retângulo ou um coração; as cores todas se mesclam. Tudo está certo; e nada está certo”. — E nesta situação se encontra, por exemplo, quem na Estética ou na Ética busca por definições que correspondam aos nossos conceitos. Nesta dificuldade, pergunte-se sempre: Como foi que *aprendemos* o significado desta palavra (“bom”, p. ex.)? A mão de que exemplos; em quais jogos de linguagem? (Então você verá, facilmente, que a palavra deve ter uma família de significados.)

Desse modo, podemos compreender o conceito de humanidade como um termo que abrange vários significados diferentes, que se aproximam e distanciam conforme semelhanças de família. Ou seja, somos chamados humanos por compartilhar diversas características que fazem ou não sentido em nossos jogos de linguagem e apesar dessa concepção divergir da posição universalista ou moralista da ética, não parece se opor a possibilidade de discurso ético em um sentido dialógico e prático.

Os exemplos assumem, neste contexto, grande importância, pois, utilizando-se deles, é possível indicar o contexto de significação. Portanto, para apreender o significado é desnecessário se apropriar da definição do que algo é. Não só desnecessário, mas impossível tendo em vista que essências invariáveis não existem. Segundo Wittgenstein, é preciso olhar para a aplicação e aprender a partir daí. Isso não impede que, para determinados fins, se adote uma ou outra significação, o problema está em sustentar que o significado é a única

possibilidade em qualquer contexto. O que torna o conhecimento sólido, neste caso, é a união entrelaçada de diversos fatores, que se aproximam por semelhanças de conjunto e pormenor.

4.1.1 Formas de vida e o caráter público da linguagem

As duas noções de linguagem da qual Wittgenstein foi partidário estão presentes nas suas principais obras: no *TLP*, a linguagem é a totalidade das proposições possíveis; nas *IF*, a linguagem é a totalidade de usos possíveis. Notamos que a substituição de “proposições” por “usos” é de extrema relevância. Proposições, como foram tratadas no *TLP*, possuíam a tarefa de indicar um estado de coisas; além disso, a elas se aplicava a noção de verdadeiro e falso. Para tanto, coube à proposição uma estrutura de tal forma ordenada que fizesse dela um exemplo de determinação. Além disto, a proposição, assim como os conceitos de “verdade”, “linguagem” e “mundo”, estavam envolvidos no ideal metafísico que concebeu como possível a identificação de propriedades essenciais que garantiam a objetividade do discurso. Em contrapartida, o termo “uso” vai em um sentido mais abrangente e aponta a ilusão inerente à visão anterior.

Estamos debaixo da ilusão de que o peculiar, o profundo, o essencial da nossa investigação, reside no facto de ela tentar captar a essência do incomparável da linguagem, isto é, a ordem que relaciona entre si os conceitos de proposição, palavra, inferência, verdade, experiência, etc. (*IF*, §97).

A mudança de “proposição” para “uso” permite compreender que nas *IF* não há espaço algum para um ideal essencialista. A determinação lógica da proposição estava posta no fundamento da linguagem. Todavia, Wittgenstein expõe nas *IF* que a teoria do *TLP* induz à ilusão: “A idéia assenta sobre o nariz como um par de óculos e o que vemos, vemos através deles. Não nos ocorre tirá-los” (*IF*, §103). Temos então um direcionamento para a consideração pelos usos da linguagem, uma vez que tal consideração repousa na saída do reducionismo, onde as possibilidades da linguagem são restritas. Para Wittgenstein, nas *IF*, só é possível tratar de conceitos considerando que eles possuem delimitações incertas e disformes: “Uma causa principal de doença em Filosofia é uma dieta unilateral: — uma pessoa alimenta o seu pensamento apenas com um gênero de exemplos” (*IF*, §593).

Pode ser impossível descrever em que consiste a avaliação ética, mas a razão para isso está no contextualismo. O significado do discurso ético se revela não em atitudes de um eu solipsista, mas em padrões sociais de ações, na configuração intersubjetiva das regras dos jogos de linguagem e podem ser citadas como exemplos. A ética se revela assim porque as regras são compreendidas e estabelecidas segundo as formas de vida envolvidas no jogo.

Segundo Glock (1998) é necessário, ao invés de clarificar o conceito de ética e seus correlatos, investigar seus usos. E assim veremos que o significado de bom depende do ato que modifica, sendo compreendido como bom por fazer parte de um conjunto de conceitos que possuem semelhanças de família. Com o termo 'bom' não podemos predicar no sentido clássico, mas podemos atribuir. Glock defende que não é claro que diferentes coisas sejam ditas boas por semelhanças que se entrecruzam e sobrepõe. Porém se observamos os significados de bom usados em nossa língua corrente percebemos que: podemos usar o termo bom para sugerir que algo está apto para o consumo; para expressar nossa avaliação sobre o caráter de alguém, para expressar que gostei de um bolo que comi; para incentivar a uma ação altruísta; para salientar que algo é útil; para fazer referência a um golpe certo como um soco na luta de boxe; posso usá-lo para pedir que parem de servir água no meu copo, como em: - Já está bom; como aprovação: muito bom! Ou reprovação quando 'bom' é o intermediário entre ruim e ótimo; ou para informar como percebo um tipo de humor; que algo possui uma medida significativa como em um bom ou prato de comida; posso denotar consentimento: Bom! Ou ainda para mudar de assunto: bom, vamos ao que interessa.

Mencionar exemplos é indicar como se usa a palavra em diversos casos, o que varia de acordo com a necessidade que surge no jogo: "Compreender uma palavra é também uma capacidade, que se manifesta de três formas: no modo como usamos a palavra, no modo como reagimos quando outros a utilizam, e no modo como a explicamos quando somos solicitados a fazê-lo" (GLOCK, 1998, p.63) e tal capacidade, além de estar relacionada ao comportamento humano, é demonstrada claramente em exemplos.

Segundo Glock, os termos éticos substituem e estendem reações naturais (gestos, expressões faciais) de aprovação ou desaprovação. Em segundo lugar, sua gramática não é determinada somente pelo objeto que modifica, mas também pelas razões que a pessoa oferece para aplicá-los. As conclusões disso são relativistas. Isso não quer dizer que juízos diferentes sejam igualmente corretos ou incorretos, quer apenas dizer que não são justificados em si mesmos. Ao fazermos tais juízos estamos adotando um certo quadro geral de referência para ação e justificação. Perguntar o que é correto em si mesmo não tem sentido. O problema é que

esse relativismo pode destruir o imperativo da moralidade. Só poderíamos condenar uma conduta do interior do próprio sistema. Na impossibilidade de estabelecer a superioridade moral desse sistema, não dispomos de uma justificativa para interferir, embora fosse isso exatamente o que uma obrigação universal nos forçaria a fazer. Sendo assim, a noção de ‘humanidade’ não pode ser suficiente para justificar a importância do bem comum, ou da dignidade e da ação moral. Ora, já teríamos percebido isso se observássemos mais a realidade cotidiana, pois é fácil perceber como simplesmente ser chamado ‘humano’ não garante dignidade.

“Isto parece abolir a lógica, mas de facto não o faz. - Uma coisa é obter e comunicar resultados de medidas efetuadas. Mas aquilo a que chamo «medir» é também determinado por certa constância dos resultados obtidos” (IF, §242).

Ademais, nesta perspectiva, não é possível dissociar a pluralidade de interações entre pessoas da atuação linguística pois uma ‘linguagem privada’ não parece fazer sentido quando “Só se pode falar alguma coisa quando se aprendeu a falar. Se alguém, portanto, *quer* dizer alguma coisa, tem que ter aprendido para tanto, tem que ter aprendido a dominar uma língua” (IF, §338), mesmo que alguém propusesse a si mesmo criar uma linguagem para seu próprio uso e inventasse palavras novas para tratar somente de suas vivências interiores, de modo que somente ele pudesse entender do que se trata, precisaríamos nos perguntar porque ele precisa criar uma linguagem para comunicar a si mesmo o que já sabe. E, qual seria o ponto de partida para iniciar tal processo criativo? Uma mente completamente independente de qualquer aprendizagem linguística teria de criar inclusive a possibilidade de linguagem para então poder dizer que possui uma linguagem privada, mas certamente não saberíamos que isso ocorreu. Wittgenstein exemplifica a questão da linguagem privada com uma reflexão sobre a ‘dor’, que parece uma sensação muito pessoal e particular.

“Como seria se os homens não exteriorizassem suas dores (não gemessem, não contraíssem o rosto etc.)? Então não poderíamos ensinar a uma criança a expressão ‘dor de dente’”. – Suponhamos que a criança seja um gênio e invente por si mesma um nome para esta sensação! – Mas então ela não poderia, certamente, fazer-se entender com esta palavra. – Portanto, ela entende o nome, mas não é capaz de explicar seu significado a ninguém? – Como fez isto: dar nome à dor?!

E, independente do que fez, que finalidade tem isto? – Quando se diz “Ele deu nome à sensação”, esquece-se que muita coisa já tem que estar preparada na linguagem para que o simples dar nome tenha um sentido. E quando dizemos que alguém dá nome à dor, então a coisa preparada é aqui a

gramática da palavra “dor”; ela mostra o lugar onde a nova palavra será colocada (IF, §257).

Porém, o relativismo individualista ao qual parecemos chegar não está determinado. Ao contrário do que pode parecer, o reconhecimento dos jogos de linguagem vai em sentido contrário ao do individualismo, sugerindo uma relatividade mas sem desconsiderar a existência intersubjetiva. Comparemos a possibilidade de uma “linguagem privada” à possibilidade de uma “vida privada”. É amplamente reconhecido que o discurso ético pressupõe a existência de uma condição humana que implica na convivência entre as pessoas, logo, a primeira consequência seria admitir que uma forma de vida completamente privada estaria completamente fora do escopo da ética. A forma de vida social, assim como a gramática da palavra dor, já estava preparada quando a ética filosófica se consolidou como tema de interesse e provavelmente foi a mola propulsora de tal discussão.

Por mais que falemos em uma cultura individualista, os indivíduos são, inevitavelmente, obrigados pelas circunstâncias a se relacionar no espaço em que vivem. Essa condição, ligada à história da sociedade e considerada “uma necessidade de sobrevivência”, foi e continua sendo tópico em ética pois é da convivência social, ou da relação entre as formas de vida particulares, que surgem os dilemas paradigmáticos da ética, cuja resolução pode contribuir, ou não, para a manutenção do *status quo*. “Por isso, “seguir uma regra” é uma prática. E *acreditar* seguir a regra não é: seguir a regras” (IF, §202), encontramos a condição de sentido da linguagem no exercício da comunicação e a condição da comunicação que precisa acontecer na convivência, “não se pode seguir a regra “privatim”, porque, do contrário, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra” (IF, §202).

As regras são inerentes aos jogos de linguagem e esses apontam para a flexibilidade inerente ao uso da linguagem nas diversas formas de vida, funcionando assim como um alerta sobre a inconveniência do ideal metafísico que vigorou na visão clássica da filosofia e acabou limitando também a compreensão da multiplicidade de formas de vida. Ora, se “representar uma linguagem equivale a representar uma forma de vida” (IF, §19) e as formas de vida se relacionam linguisticamente, então faz sentido considerar as IF não apenas um estudo de linguagem, mas também uma investigação que envolve, inexoravelmente aspectos importantes da reflexão ética.

Em outras palavras, a imagem que nos mantinha cativos é essa, para a linguagem não há outra atividade a não ser ‘fazer representação pictórica’. Observe que Wittgenstein não está preocupado aqui com a questão de saber se esta “imagem que nos cativa” corresponde à realidade ou não, se esta

imagem é verdadeira ou falsa. Ele também não está tentando refutar essa imagem, como se fosse uma teoria falsa. O que lhe interessa é ver como essa imagem nos afeta, o que isso nos faz, como influencia nossas vidas. É uma coisa estranha ser mantido em cativeiro por uma imagem, e não por um guarda ou uma cerca, ou uma cadeia. Mas Wittgenstein sabe, por experiência própria, a força cativante de dizer a si mesmo: "Isto é como estão as coisas " ou "É assim que tem que ser!" Porque mesmo que a insistência metafísica de que a linguagem é uma imagem do mundo seja na verdade, nada mais que uma metáfora, "agora a metáfora nos tiraniza" (PR, 82) (KISHIK, 2008, p.32. Tradução nossa)⁶.

Na ética encontramos a expressão desse movimento de aprisionamento quando uma investigação pretende identificar um fato moral, considerando-o de uma natureza que pode ser descrita como “boa”, “correta” ou “imoral”, entre outros juízos morais que indicam uma propriedade moral objetiva. Ou ainda, quando na investigação meta-ética repetimos a metodologia metafísica. Ou quando na ética normativa buscamos conceber princípios éticos universalmente válidos, sob a crença de termos encontrado a verdade sobre o bem e o mal, criando sobre eles leis e/ou imperativos. Ora, foi para que a linguagem pudesse efetuar corretamente tais tarefas descritivas e definitórias que Wittgenstein e outros buscaram uma solução lógica que não resultou na clarificação pretendida.

Quanto mais exactamente consideramos a linguagem real, mais forte se torna o conflito entre ela e a nossa exigência. (A pureza cristalina da Lógica não se me *revelou na experiência*, era antes uma exigência). O conflito torna-se insuportável; a exigência corre o risco de se tornar vazia. – Aqui o gelo está polido, falta atrito, e assim, em certo sentido, as condições são ideais; mas, exactamente por isso, também não podemos andar. Nós queremos andar, por isso precisamos de *atrito*. Regressar à terra áspera! (*IF*, §107).

Podemos, através de um exemplo, indicar que o vazio ao qual Wittgenstein se refere está na crença em uma “meta-investigação”, que pressupõe a existência de um conteúdo a ser descoberto. Suponhamos que um menino percebe ao seu redor, em quantidade significativa,

⁶ In other words, the picture that held us captive is that, for language, there is no business like the picture-making business, that language could have no other business besides this one. Notice that Wittgenstein is not concerned here with the question whether this “picture that held us captive” corresponds to reality or not, whether this picture is true or false. He is also not trying to refute this picture, as if it was a false theory. What interests him is to see how this picture affects us, what it does to us—how it influences our lives. It is a queer thing to be held captive by a picture, and not by a guard, or a fence, or a chain. But Wittgenstein knows, from his own experience, the captivating force of saying to oneself, “This is how things stand” or “This is how it has to be!” Because even though the metaphysical insistence that language is a picture of the world is in fact nothing but a metaphor, “now the metaphor tyrannizes us” (PR, 82) (KISHIK, 2008, p.32)

uma série de coisas diferentes dele. Assim, o menino espantado, buscando orientar-se, dirige seu olhar para as coisas, postas como ali estão. Sua primeira constatação é: As coisas se passam assim e assim. Após situar-se em relação ao que não é ele mesmo, procura entender por que as coisas se passam daquela forma. Quando o menino começa a questionar, seu pequeno corpo para imediatamente diante de tamanha perplexidade! Repentinamente, se aproxima dele outro menino e lhe pergunta sobre as coisas que ali estão. O menino, ainda inerte, pensa sobre o mundo. Formula uma explicação básica. Pensa sobre sua explicação básica. Formula um complemento. Surge outro problema. O outro lhe questiona novamente. E ambos já não observam mais o que ocorre com o mundo onde estão. Não olham para o mundo factual, criam um mundo ideal. E com o tempo, esquecem que os dados que utilizaram primariamente para tal idealização foram extraídos da experiência. Por conseguinte, ao ideal se associa algo de puro, uma vez que, sendo fruto do pensamento concatenado, representa o que deveria ser de fato a realidade. Os meninos acreditam já ver o ideal na realidade, restando apenas a tarefa de definir as regras e os métodos para adequação. O problema é que a adequação nunca é completa.

«Pensar tem que ser algo de único». Se dizemos, e temos em mente que as coisas se passam assim e assim, então não nos detemos diante do facto – mas temos em mente que *isto e isto é assim e assim*. Este paradoxo (que de facto tem a forma de uma evidência) pode ser expresso também desta maneira: é possível *pensar* aquilo que não é o caso (*IF*, §95).

Ignorar a influência do contexto e do uso prático da linguagem na configuração do sentido, contribuiu para perpetuar o distanciamento teoria e *práxis*. Sobre a prática, recaíram como possibilidade as descrições sujeitas à temporalidade de casos particulares dos quais não advém o conhecimento do essencial. À teoria coube a expressão da conclusão da investigação do filósofo, como um conteúdo que havia passado por um processo de clarificação e organização, chegando a um nível mais elaborado, próximo da perfeição e distante de sua origem instável, por isso mesmo, em um âmbito metafísico.

O caso paradigmático das *Investigações filosóficas* parece ser o seguinte: se aceitamos que os fatos, ou as condições de verdade, são a essência das declarações significativas, aceitamos que os indivíduos que proferem e organizam essa linguagem não participam da construção do significado, apenas constatarem o que já está determinado. Se seguimos a proposta das *IF* a situação se modifica, pois passamos a considerar legítima a linguagem cotidiana segundo a qual os sujeitos falantes de uma língua participam da significação da

linguagem que usam em uma convivência compartilhada. Dizer isso no discurso ético equivaleria a dizer que existe apenas uma forma verdadeira de felicidade, perante a qual devemos nos adequar, quando o que significa ser feliz envolve uma construção que é ao mesmo tempo pessoal e coletiva.

Seremos capazes de escapar da injustiça ou do vazio de nossas asserções, somente na medida em que considerarmos o modelo como aquilo que é, como objeto de comparação - por assim dizer, como medida; e não como preconceito ao qual a realidade *tem que* corresponder. (O dogmatismo, em que caímos tão facilmente ao filosofar). (IF §131).

As consequências desse paradigma para o discurso ético é significativa, pois sendo parte do que foi considerado 'assunto da esfera prática' as discussões sobre esse tema envolveram muitos desafios e controvérsias. Não raramente o discurso ético é cotidianamente confrontado com questionamentos acerca do seu sentido, função ou objetivo, principalmente sob a arguição de que a reflexão ética sugere ou orienta como as pessoas deveriam agir ou sobre como a convivência humana deveria acontecer, indicando caminhos aparentemente impossíveis. Nesse sentido, o aspecto normativo da ética é enfatizado como representante de imposições idealistas que resulta em constatações de inadequação, pois quando comparada ao ideal a realidade é sempre corrupta, viciosa, imoral e decadente. As formas de vida não correspondem a tais ideais metafísicos e ao invés de considerar como o discurso ético acontece no cotidiano, a filosofia tradicional tomou por referência apenas a confiança na racionalidade. O principal motivo desse impasse reside justamente na ideia de que a contemplação está em um grau elevado, ou puro, que nos autoriza a compreender o agir humano independentemente da experiência.

Se mantivermos o discurso ético como algo sublime, positivamente inútil, ou sem qualquer objetivo prático, estaríamos de fato assumindo o distanciamento total entre esse tipo de consideração e a prática da qual ela trata. Porém, diante da pretensão de sentido prático temos um grande problema nessa separação. Seguindo a proposta wittgensteiniana, parece mais apropriado acreditar que os sujeitos compreendem suas condutas, bem como o sentido ético das mesmas, de diferentes formas em diferentes contextos. Nesse sentido, o jogo de linguagem ético adquire sentido na prática cotidiana de relacionamentos intersubjetivos, o que torna os juízos morais relativos significantes enquanto parte das formas de vida. Reconhecer esses jogos de linguagem como éticos ou não é em parte um exercício constante de percepção das circunstâncias e em parte uma conscientização das regras do jogo, enquanto ele é jogado.

Kishik, autor do livro *Wittgenstein's Form of Life* (2008), defende que o idealismo metafísico contribuiu para o surgimento de problemas históricos oriundos da falta de reconhecimento da complexidade da linguagem e da diversidade dos modos de vida.

No início de um registro em seu diário, encontramos ele contrapondo a linguagem humana e a forma humana de vida, de uma forma que cristaliza o nosso problema: "Nós tendemos a tomar o discurso de um chinês por murmúrios não articuláveis. Alguém que entenda chinês reconhecerá linguagem naquilo que ouve. Similarmente, eu muitas vezes não pude discernir a humanidade no homem"(CV,1). A vida humana, como a linguagem humana, não é um dado, porque requer o reconhecimento constante. Para ver um ser humano e para ser um ser humano –como ouvir e falar uma linguagem significativa- exigências do trabalho contínuo e uma sensibilidade elaborado. Caso contrário, se nós simplesmente cedermos a este ideal estreito pelo qual julgamos linguagem e a vida, estaremos facilmente levando à exclusão certos elementos da linguagem, bem como alguns elementos da vida (KISHIK, 2008, p.34. Tradução nossa)⁷

Quanto mais consideramos a linguagem real, mais forte se torna o conflito entre ela e a exigência de clarificação lógica, de modo semelhante, quanto mais consideramos os diversos modos do agir humano, mais forte se torna o conflito entre eles e a exigência da ética tradicional. Kishik defende que a ligação entre linguagem e forma de vida enfatizada por Wittgenstein representa um importante apontamento de cunho ético nas *IF*. Segundo ele

Ao mesmo tempo em que ele estava escrevendo as investigações, os seres humanos estavam realmente sendo separados dessa complicada forma humana de vida. Chegou a um ponto em que alguns deles, nas condições mais extremas nos campos de concentração, foram reduzidos a nada mais do que esses construtores, enquanto outros perderam completamente sua capacidade de falar, de dizer "sim" a comida, e "não " para dor. Mais uma vez, nos perguntamos: Se esses seres vivos não podem mais falar, eles ainda podem ter esperança? Esta questão, porém, não surge a partir de uma insistência metafísica sobre a ligação entre a posse da linguagem e da posse de esperança ou uma insistência metafísica sobre a diferença essencial entre o homem e o animal. É, antes, uma insistência ética. Ao testemunhar esse limiar da humanidade, "a escuridão deste tempo," a potencialidade da filosofia de Wittgenstein torna-se não apenas legítima, mas também urgente. É simplesmente o seguinte: "imaginar uma língua significa imaginar uma

⁷ Already during the First World War he struggled with this feeling of alienation from his fellow soldiers. In an early diary entry we find him counterpoising the human language and the human form of life, in a way that crystallizes our problem: "We tend to take the speech of a Chinese for inarticulate gurgling. Someone who understands Chinese will recognize language in what he hears. Similarly I often cannot discern the humanity in man" (CV, 1). A human life, like a human language, is not a given, because it requires constant recognition. To see a human being and to be a human being—like hearing meaningful language as well as speaking it—demands continuous work and an elaborate sensibility. Otherwise, if we simply give in to this narrow ideal by which we judge language and life, we are easily led to the exclusion of certain elements of language, as well as certain elements of life (KISHIK, 2008, p.34)

forma de vida"(PI, §19). Se imaginarmos uma linguagem que consiste em nada além de ordens e da sua obediência, ou em nada além de relatórios sobre estados de coisas, então nós imaginamos uma vida no campo. Mas se imaginarmos os inúmeros jogos de linguagem que Wittgenstein nos induz a imaginar em suas investigações, então nós imaginaremos a vida em uma cidade (KISHIK, 2008, p.44. Tradução nossa)⁸.

Os problemas que elegemos como de ética e/ou de linguagem podem ser problemáticos na medida em que representam a busca por uma resposta definitiva. Todavia, o uso da linguagem não pode ser definitivo uma vez que faz sentido enquanto é usado no contexto que pressupõe temporalidade.

Parece que independente das respostas ‘objetivas’ que julgemos ter encontrado nas investigações éticas, as pessoas continuarão agindo, como já o fazem, segundo suas formas de vida e os jogos de linguagem que participam. Segundo Wittgenstein isso ocorre porque a linguagem ordinária não pode ser estática. Os jogos de linguagem fazem parte de formas de vida e esta última por sua vez funciona como uma condição humana que abarca inclusive aspectos não linguísticos como a história e a cultura, “a expressão *jogo* de linguagem deve aqui realçar o facto de que falar uma língua é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida” (*IF*, §23).

A multiplicidade de usos, assim como a aproximação por semelhanças de família entre os aspectos de uma palavra, não adquirem, nas *IF*, uma fronteira delimitada ou nítida, mas representam o movimento dos jogos de linguagem como formas de vida. Portanto, a linguagem é compreendida com uma atividade, cujas regras se ajustam e se modificam ao acompanhar fatores históricos e culturais ao longo do tempo, sendo estreitamente indissociada da prática em que ocorre de acordo com os contextos de significação. Desse modo, o sentido se estabelece na medida em que se joga o jogo; os significados e as regras são, portanto, provisórios.

⁸ At the very same time that he was writing the Investigations, human beings were actually being separated from this complicated human form of life. It got to a point in which some of them, in the most extreme conditions in the concentration camps, were reduced to nothing more than such builders, while others completely lost their ability to speak, to say “yes” to food, and “no” to pain. Again, we wonder: If these living beings can no longer talk, can they still hope? This question, however, does not emerge from a metaphysical insistence about the link between the possession of language and the possession of hope or a metaphysical insistence about the essential difference between man and animal. It is, rather, an ethical insistence. By bearing witness to this threshold of humanity, to “the darkness of this time,” the potentiality of Wittgenstein’s philosophy becomes not only apparent but also urgent. It is simply as follows: “to imagine a language means to imagine a form of life” (PI, §19). If we imagine a language that consists of nothing but orders and their obedience, or nothing but reports about states of affairs, then we imagine a life in the camp. But if we imagine the countless language games that Wittgenstein entices us to imagine in his Investigations, then we imagine a life in the city (KISHIK, 2008, p.44).

O projeto de universalidade das normas, dos conceitos e dos juízos de valor moral, havia se intensificado no projeto cognitivista moderno, do qual Kant é representante, principalmente sob a crença de que a razão garante possibilidade de justificação normativa de uma moral universalista. Nesse sentido, o que motiva nossa reflexão sobre a normatividade do discurso ético não é o fato de que a maioria das pessoas formulem juízos morais em seu cotidiano, mas a afirmação de que há uma perspectiva correta segundo a qual a noção de ‘dever’ pode ser evocada e universalizada.

A linguagem imperativa é, segundo Wittgenstein, um dos jogos de linguagem, porém, há que se considerar a distância entre a ordem, a compreensão e a execução.

Quando damos uma ordem. Pode parecer como se a última coisa que a ordem deseja devesse ficar inexprimível, uma vez que ainda permanece um abismo entre a ordem e a sua execução. Desejo talvez que alguém faça um determinado movimento, que levante o braço. Para que fique bem claro, mostro-lhe como se faz o movimento. Esta imagem parece inequívoca; com exceção da questão: como ele sabe que deve fazer este movimento? – Como ele sabe, afinal, como deve usar os signos que sempre lhe dou? – meu intento agora é, por assim dizer, completar a ordem com outros signos, enquanto aponto de mim para o outro, faço gestos de animação etc. Aqui dá a impressão de que a ordem começa a balbuciar. É como se o signo almejasse evocar em nós, com meios incertos, uma compreensão. – Mas se o compreendemos, em que signo o fazemos? (*IF*, §433).

A palavra ‘ordem’ pode também ser entendida como indicação e instrução e a esses sentidos Wittgenstein não parece dar maior atenção. Porém, quando ordem significa comando, execução e indica uma obediência, suas observações são enfáticas: ele propõe a questão sobre como o outro reconhece o que deve fazer diante do comando, nos remetendo ao jogo de linguagem em que as ordens são proferidas. Logo após a citação acima, encontramos nas *IF* uma reflexão sobre expectativa e desejo, “O desejo parece já saber o que o satisfará ou satisfaria mesmo que não esteja presente!” (*IF* §437).

Se proferimos uma ordem, significa que esperamos que o nosso interlocutor compreenda e realize algo; temos a impressão de que esse ‘algo’ está presente em nosso desejo e a expectativa é de que ele se realize. Se dominamos uma língua, podemos nos referir a um desejo ainda não realizado, porém não há garantia de que a realização dele irá satisfazer a expectativa, “Na linguagem tocam-se expectativa e realização” (§445), o que significa que existem boas chances de frustração. “Tenho que entender uma ordem antes de poder agir conforme ela? – Com certeza! Senão você não saberia o que tem de fazer. – Porém, do *saber* para o fazer é de novo um salto!” (*IF*, §505)

Dizemos ‘A ordem ordena *isso*’ - e o fazemos; mas também: ‘A ordem ordena isto: eu devo...’. Nós a traduzimos ora para uma proposição, ora para uma demonstração, ora para uma ação (*IF*, §459)

A ordem tem uma relação interessante com a crença no futuro e com o compromisso perante ela. Quando a traduzimos para uma proposição, a nossa relação com ela é apenas constatativa, porém quando a ordem demonstra que algo deve ser realizado e esperamos a ação de alguém ou somos convidados a agir, o compromisso e a expectativa de futuro são ressaltados. Segundo Wittgenstein, essa relação não pode ser estabelecida de modo imediato. Compreender uma ordem ou uma regra envolve um uso recorrente de ordens e práticas recorrentes de execução. Ouvir, ler e interpretar uma ordem de modo algum podem ser ações suficientes para compreendê-la nem para o cumprimento dela.

“Mas como pode uma regra me ensinar o que devo fazer nessa posição? O que quer que eu faça, deve ser compatível com a regra através de alguma interpretação.” - Não, não se deve dizer desta maneira, mas assim: toda interpretação, juntamente com o que é interpretado, está suspensa no ar; não pode servir-lhe de suporte. As interpretações por si só não garantem o significado. “Portanto, é o que faço, indiferente do que seja compatível com a regra?” – Permita-me perguntar desta maneira: O que expressão da regra – digamos, a placa de orientação – tem a ver com as minhas ações? Que tipo de ligação existe entre elas? – Bem, talvez a seguinte: fui treinado para ter uma determinada reação frente a este signo, e é assim que reajo agora. Com isso, porém, você apenas indicou uma conexão causal, apenas explicou como sucedeu que agora nos orientamos pela placa de orientação; você não explicou em que consiste este seguir-o-signo. Não; insinuei que alguém só se orienta por uma placa de orientação na medida em que houver um uso contínuo, um costume (*IF*, §198).

Precisamos vivenciar esse jogo de linguagem para ver sentido na ligação entre ordem, desejo, expectativa, realização, futuro e na satisfação. Isso significa também que aprender esse jogo da linguagem envolve uma experiência com regularidade. Em um paralelo com um discurso ético normativo, só poderíamos cumprir um dever ao compreender o seu sentido e isso só poderia acontecer se ele puder coexistir com nossa forma de vida, com nossos hábitos e respeitando a contingência dos jogos de linguagem. “Não é possível um único homem ter seguido uma regra uma única vez” (*IF*§199). Não obstante, seria antes necessário ser treinado para reagir a ordem ou ao sinal da regra, o que reforça o caráter interpessoal e social da aprendizagem das regras que possibilitam o funcionamento dos jogos de linguagem.

Desta maneira, é com o conceito “regularidade” que esclareço o que quer dizer “ordem” e “regra”? – Como explicar para alguém o significado de “regular”, “uniforme”, “igual”? – Para alguém, digamos, que só fala francês, vou explicar essas palavras mediante outras palavras francesas correspondentes. Mas, quem não possui ainda esses *conceitos*, vou ensiná-lo a usar as palavras mediante *exemplos e exercícios*. – E não vou lhe transmitir menos do que eu mesmo sei (*IF*§208).

Notemos que a ideia de que regras podem ser aprendidas e incorporadas ao hábito já havia sido expressa na ética de Aristóteles, bem como a consideração pela contingência dos assuntos práticos e isso nos mostra que nem todos os aspectos da filosofia clássica são necessariamente opostos ao pensamento de Wittgenstein. Por outro lado, a ideia de felicidade como fim último, a definição de virtudes, a posição kantiana de universalização de uma lei prática, entre outras resolução clássicas, não parecem fazer sentido nesse contexto, embora possamos questionar se após a instituição do hábito o sujeito passa a ter uma tendência comportamental estável e previsível, as regras continuam sendo claramente ligadas ao contexto flexível dos jogos de linguagem, o uso da palavra “regra” está associado com o emprego da palavra “igual”, a regra indica regularidade mas partir do exposto vemos apenas o que pertence à esfera daquilo que na vida cotidiana chamamos de “seguir uma regra”.

Para Wittgenstein, nas *IF*, as regras são aprendidas e adotadas no decorrer dos jogos de linguagem, por isso não podem ser estabelecidas previamente como orientação normativa formal. Se compararmos a compreensão de regras e a consequência normativa da crença universalista, podemos aceitar que as normas morais que visam orientar a ação são no mínimo problemáticas, principalmente quando previamente estabelecidas.

Uma regra é como um sinal postado no meio do caminho. — Não deixa ele também qualquer dúvida em aberto sobre o caminho que eu tenho que seguir? Mostra a direção que eu tenho que seguir quando passo por ele, se pela estrada, ou pelo campo ou a corta-mato? Como se determina o sentido em que eu devo segui-lo? Na direção, por exemplo, do dedo indicador da mão nele desenhada, ou na direção oposta? — E se em vez de um sinal postado a meio do caminho estiver uma cadeia cerrada de sinais, ou traços de giz que se cruzam no chão? — Há apenas neste caso *uma* interpretação? Bom, então afinal posso dizer que o sinal não deixa qualquer dúvida em aberto. Ou melhor: as vezes deixa uma dúvida em aberto, outras vezes não. E isto já não é uma proposição filosófica, mas uma proposição empírica (*IF*, §85).

Sabemos que alguém compreendeu determinada coisa como uma palavra, por exemplo, quando se observa que ele a utiliza corretamente e o mesmo vale para regras e ordens. Assim,

a compreensão é percebida no comportamento do outro. Deste modo, a interação entre locutor e interlocutor prevê o conhecimento da gramática estabelecida na língua corrente, para que então possam comunicar-se: “A minha expressão simbólica era realmente uma descrição mitológica do uso de uma regra” (IF, §221).

Seguir uma regra é análogo a cumprir uma ordem. Treina-se para isto e reage-se à ordem de uma maneira determinada. Mas como entender isso se a reação das pessoas tanto diante da ordem como diante do treinamento é diferente: um reage *assim* e outro de *modo diferente*? Quem está então com a razão? Imagine que você fosse como pesquisador de um país desconhecido cuja língua você desconhece completamente. Em que circunstâncias você diria que as pessoas de lá dão ordens, entendem as ordens, cumprem ordens ou se insurgem contra elas etc.? O modo de agir comum dos homens é o sistema de referência por meio do qual interpretamos uma língua estrangeira (IF §206).

Existem múltiplos jogos de linguagem. Aos modos de uso cotidiano da linguagem em geral, à linguagem chamada primitiva e, ao todo representado pelo entrelaçamento das atividades linguísticas chamam-se jogos de linguagem. Portanto, além de funcionar como exemplo de conceito sem fronteira nítida, o jogo de linguagem é usado como exemplo de atividade entrelaçada aos usos possíveis da linguagem. Este entrelaçamento é um desenho que une fatores, outrora categoricamente separados pela dualidade metafísica tradicional.

O jogo se constitui, entre outras possibilidades, de asserções, perguntas e ordens. Todavia, a flexibilidade inerente às regras do jogo atenta para o uso real do que se chama convencionalmente de asserções, perguntas e ordens. Os jogos de linguagem, em sua multiplicidade, abarcam incontáveis espécies de aplicação das palavras e, por isso mesmo, se o que é dito tem a forma de uma pergunta, nada impede que funcione como ordem na *práxis* da linguagem. Além disso, Wittgenstein assinala que esta multiplicidade não é fixa, dada de uma vez por todas, é muito mais um aspecto do movimento inerente ao jogo. A linguagem é então compreendida como uma atividade que se modifica, que surge de outras maneiras ao longo do tempo em conexão com os fatores históricos e culturais.

Ao discurso da ética considerado nesse paradigma cabem as considerações acerca da linguagem e à ética no seu sentido normativo cabe o que foi dito à respeito das regras e das ordens. Este é um dos modos de indicar como a compreensão se associa ao domínio de regras observadas em diversas situações em que a expressão é aplicada. Assim, para que realizássemos uma investigação ética mais aprofundada nos moldes wittgensteinianos teríamos

de observar em que sentido esse termo é usado no cotidiano de nossa língua e como os jogos de linguagem éticos regularmente acontecem em nossos jogos de linguagem habituais. Para tal, observaríamos também as reações nas interações entre as pessoas, circunstâncias e regulamentações.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta desta pesquisa está diretamente ligada à relação entre a ética e filosofia da linguagem, especialmente sob a luz das obras de Wittgenstein, principalmente o *Tratado Lógico-Filosófico* e as *Investigações Filosóficas*. O problema que se pretende investigar pode ser caracterizado do seguinte modo: se se parte da crítica do segundo Wittgenstein e da noção defendida por ele a respeito da linguagem como atividade ou forma de vida, então concebe-se como inapropriada a universalização de normas ou conceitos em investigações filosóficas coerentes, inclusive sobre a ética, nesse sentido estamos diante de um relativismo inevitável? Sob a luz da crítica wittgensteiniana temos um caminho para a investigação filosófica em ética? Acreditamos que se a resposta a segunda pergunta for afirmativa, tal caminho pode privilegiar a ética.

Aceitando as resoluções wittgensteinianas das *Investigações Filosóficas*, a universalização de normas e/ou conceitos em investigações filosóficas é inapropriada para a filosofia de modo geral, inclusive no que tange à ética, visto que representa uma postura problemática diante da complexidade dos jogos de linguagem e das formas de vida. Nesse sentido, a possibilidade do significado universalmente reconhecido é negada pela afirmação da importância do contexto de significação e a pretensão de universalidade de normas morais se torna impossibilitada pelo funcionamento e organização das regras que acontecem no jogo e não podem ser determinadas antes dele acontecer. Ao invés de buscarmos definições essenciais podemos observar na linguagem cotidiana como os conceitos se aproximam ou afastam por compartilharem semelhanças de família.

Nas *IF*, o autor amplia suas observações para o campo prático onde a linguagem opera, considerando que compreender a linguagem apenas como a totalidade das proposições declarativas possíveis é um reducionismo. Assim, em torno da problemática principal, a crítica se volta para a afirmação de que a linguagem é somente designativa. Ele afirma assim um vínculo entre a palavra e o contexto no qual ela é utilizada. O uso real das palavras pressupõe um contexto, visto que uma palavra pode ser utilizada de várias formas. Para o autor das *IF*, confiar no sistema essencialista clássico é semelhante a supor que basta fornecer a um indivíduo um dicionário ilustrado para que ele saiba usar corretamente a linguagem.

Neste caso, indicar o uso das palavras envolvidas fará sentido à medida em que já se tenha domínio das regras, ou seja, a explicação neste caso só demonstra o uso da peça quando o campo já está preparado. Os jogos de linguagem são permeados por regras estabelecidas no decorrer do jogo e, nesse sentido, os significados são provisórios. As regras podem variar e a identificação de como ocorrem se dá basicamente por observação e reação, tentativa e erro. E isso ocorre igualmente na prática de atividades humanas. Se as regras forem estipuladas previamente, acabariam aprisionando e restringindo as possibilidades da linguagem

A menção às formas de vida parece estar posta em um viés complementar e expansivo, ao que, na primeira fase de seu pensamento, Wittgenstein chamou de “estado de coisas”. No *TLP*, a veracidade de uma proposição está ligada à realidade, que se dá na subsistência do estado de coisas; enquanto nas *IF*, verdadeiro e falso é o que os homens *dizem* pois é na *linguagem* que as pessoas concordam. Sendo assim, antes fora suficiente que houvesse concordância entre proposição e estado de coisas subsistente, posteriormente, torna-se igualmente suficiente que ocorra tal concordância entre o uso inserido em um jogo de linguagem e a forma de vida.

A linguagem possui diversas possibilidades de uso em uma infinidade de jogos de linguagem possíveis e apenas se torna significativa em um contexto. A linguagem como forma de vida é indissociável da prática humana. Portanto, os exemplos são indispensáveis. Se as palavras ganham significado no uso e se o contexto é o ambiente onde praticamente os jogos de linguagem interagem como forma de vida, como desconsiderar a ciência prática e a experiência? Vimos que a consideração acerca da prática e da experiência alteram o status do discurso ético em relação ao silêncio sugerido pelo *TLP*.

Diante dos paradoxos contemporâneos a respeito da necessidade da reflexão ética, dos impasses filosóficos gerados com o desenvolvimento da filosofia da linguagem e dos constantes questionamentos a respeito dos limites da filosofia, se mostra relevante compreender quais argumentos embasam um ou outro ponto. Assim, pode-se esclarecer se tais críticas indicam um relativismo contextual inevitável, uma confusão na apreensão de conceitos ou ainda uma mera rebeldia para romper com a tradição.

Como pertencente à visão clássica uma convicção comum de que representações do mundo das coisas, quando realizadas por meio de definições, conceitos e teorias, a partir de evidências ou fatos, podem indicar propriedades comuns a todos os membros de uma classe, gerando a possibilidade de definições e proposições universalistas, sob o viés da justificação ontológica. Tal concepção autoriza a identificação de propriedades comuns que permitem a

diferenciação em categorias sistemáticas distinguindo as identidades e os fenômenos objetivamente. Outrossim, tais constatações são fundamentais para que a dedução e a demonstração possam ser utilizadas na ciência, gerando a diferenciação entre o âmbito prático e o teórico, contemplação e ação, *logos* e *práxis*, verdade e opinião, necessário e contingente.

Segundo a visão clássica, a universalização foi possível quando pautada em princípios formais e/ou metafísicos. Os assuntos relativos à aspectos não formais são considerados um conjunto de constatações inexatas, embora passíveis de alguma identificação contingente, como na *EN*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. 5.ed. rev. e ampl. São Paulo: M. Fontes, 2007.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução ao lado e comentário de Giovanni Reale. Loyola, 2005.

_____. *Ética a nicômaco*. Trad. Antonio C. Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

_____. *Órganon: Categorias, da interpretação, analíticos anteriores, analíticos posteriores, tópicos, refutações sofísticas*. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2005.

BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *Scepticism, Rules and Language*. Oxford: London, 1984.

CHALMERS, A. F. O que é ciência, afinal?. São Paulo: Brasiliense, 1993.

GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

GUTHRIE, W.K.C. *Os Sofistas*. São Paulo: Paulus, 1991.

HALLER, Rudolf. *A ética no pensamento de Wittgenstein*. Estud. av. [online]. 1991, vol.5, n.11, pp. 45-56. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141991000100005>. Acesso em: 24 Ago. 2015.

HARE, Richard Mervyn. *Freedom and Reason*. Oxford: London, 1965.

_____. *The language of morals*. Oxford: London, 1952.

HEBECHE, Luis. O conceito de imaginação em Wittgenstein. *Nat. hum.* [online]. 2003, vol.5, n.2, pp. 393-421. ISSN 1517-2430.

JOHNSTON, Paul. *The Contradictions of Modern Moral Philosophy: Ethics after Wittgenstein*. London and New York: Routledge, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido A. De Almeida. Porto Alegre: Barcarolla, 2009.

KERFERD, G.B. *O Movimento Sofista*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

KISHIK, David. *Wittgenstein's Form of Life*. London: Continuum International Publishing Group, 2008.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue – A Study in Moral Theory*. General DuckWorth & Co: London, 1981.

_____. *Historia de la ética*. Ediciones Paidós Ibérica: Barcelona, 2006.

MACKIE, J.L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmond Sworth: 1977.

MARCONDES, Danilo. *Duas Concepções de análise no desenvolvimento da filosofia analítica*. In: CARVALHO, Maria Cecília (org.). *Paradigmas filosóficos da atualidade*. Campinas: Papyrus, 1989.

SMITH, E. E; MEDIN, L. D. *Categories and Concepts*. London: Harvard University Press, 1981.

MOORE, George Edward. *Principia ethica*. São Paulo: Ícone, 1980.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2006.

_____(Org.). *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2009.

IMAGUIRE, G. (Org.); MONTENEGRO, M (Org.); PEQUENO, T. H. C. (Org.). COLÓQUIO WITTGENSTEIN: Artigos em comemoração ao cinquentenário das Investigações Filosóficas. 1. ed. Fortaleza: Edições UFC, 2006. v. 1. 242p .

PONZIO, Augusto. *Signs, Dialogue and Ideology*. John Benjamins Publishing Company: Philadelphia, 1993.

PORCHAT, Oswaldo Pereira. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.

ROSENFELD, D. L. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

STEFANI, Jaqueline. A aquisição dos primeiros princípios em Aristóteles. *Dissertatio*, n. 40, 2014, pp 11-37.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Trad. M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002b.

_____. *Tratado lógico-filosófico*. Trad. M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002a.

_____. *Conferência sobre ética*. Trad. Darlei Dall'Agnol. s/d. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/darlei1.htm>>. Acesso em: 12 dez. 2011.

_____. *On Certainty*, Oxford: London, 1975.

_____. *Culture and Value*, Oxford: London, 1980a.

ZINGANO, Marco. Unidade do gênero e outras unidades em Aristóteles: significação focal, relação de consecução, semelhança, analogia. *Analytica*: Rio de Janeiro, vol 17 nº 2, 2013, p. 395-432.