

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
FRANCIELE BETE PETRY

SOBRE A POSSIBILIDADE DO COGNITIVISMO MORAL
NAS *INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS* DE WITTGENSTEIN

FLORIANÓPOLIS
2007

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
FRANCIELE BETE PETRY

SOBRE A POSSIBILIDADE DO COGNITIVISMO MORAL
NAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS DE WITTGENSTEIN

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

Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Professor. Dr. Darlei Dall’Agnol.

Co-orientador: Delamar José Volpato Dutra

FLORIANÓPOLIS
2007

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Prof. Darlei Dall’Agnol não só pela orientação do trabalho, mas pela amizade, compreensão, paciência e confiança. Devo meu reconhecimento a sua competência, atenção e preocupação com a qualidade e rigor do trabalho, pois mesmo distante durante a redação final da dissertação em função de seu estágio de Pós-Doutorado, não deixou de auxiliar-me e de atender-me quando as dúvidas surgiam. Sou grata também pelo compromisso que mostrou com minha formação acadêmica, orientando-me desde a graduação e dando condições para que minha pesquisa se desenvolvesse e atingisse os objetivos.

A minha mãe Iduina e minha irmã Michele que acompanharam de perto e pacientemente minha passagem pelo Mestrado e a redação da dissertação, o que me deixou muitas vezes ausente. Ao meu pai Oto, que mesmo distante sempre me incentivou a estudar e apoiou minhas decisões. Agradeço a compreensão, o amor, a amizade e a força que me deram para continuar realizando meus objetivos. A minha tia Isaura, que me acolheu em sua casa durante a Graduação aqui em Florianópolis e que esteve ao meu lado nos momentos em que eu me preparava para ingressar no Mestrado. Ao meu tio Clóvis e a Vanessa, que sempre me incentivaram e me acompanharam nos “acontecimentos” acadêmicos e pessoais. A minha madrinha Lúcia e minha tia Jacinta, pelo amor, amizade e preocupação. Aos demais familiares, pelo carinho e incentivo.

Agradeço aos amigos que me apoiaram e proporcionaram momentos felizes. Agradeço a Cláudia pela força, carinho e amizade verdadeira e ao Joares pelas risadas. A Milene, pelo modelo de dedicação e disciplina. Ao Marciano, Janyne e Daiane pelo companheirismo e ajuda nas reflexões sobre Wittgenstein.. A Adriéli e a Creise pela amizade sincera desde o colégio e por todos os momentos que já passamos juntas. Ao Fernando e a Caroline pela ajuda e pela oportunidade de aprender com eles. Aos colegas do SAPE, do núcleo e a minha turma de alemão. Aos colegas do Mestrado. A todos os outros amigos que não cito, mas que estão em meu coração.

Aos professores Delamar Dutra, Alessandro Pinzani, Selvino Assmann, Léo Staudt e Alexandre Vaz pelas aulas, conversas, ensinamentos, apoio e, principalmente, pelo modelo de educadores que são. Sou grata pelo estímulo em continuar me dedicando à filosofia, nem sempre dado por meio de palavras, mas, sobretudo, pelos exemplos contidos em suas ações.

Ao Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia Marco Franciotti, à secretária do Programa Ângela Gasparini e ao bolsista André, pela atenção e ajuda com os assuntos acadêmicos.

À CAPES, pela concessão da bolsa durante os dois anos de mestrado, a qual possibilitou dedicar-me inteiramente aos estudos e às atividades acadêmicas.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo discutir a possibilidade de considerar as observações de Wittgenstein sobre seguir uma regra nas *Investigações filosóficas* a partir do cognitivismo moral. Para isso, pretendemos mostrar que no *Tractatus Logico-philosophicus* as proposições da ética, na medida em que não pertenciam à esfera do dizível, foram restringidas quanto à possibilidade de serem verdadeiras ou falsas e de expressarem conhecimento, pois o valor, que é o objeto da ética, não é um fato e, por isso, sobre ele nada pode ser dito. Além disso, as “proposições” da ética não respeitam os limites do dizível e, assim, pertencem ao domínio do inefável. Mostraremos que essa posição é abandonada na obra tardia do filósofo e a ética passa a constituir um jogo de linguagem em que as proposições podem ser ditas verdadeiras ou falsas. Explicitaremos como os conceitos de “jogos de linguagem”, “forma de vida”, “compreensão”, entre outros, sustentam a possibilidade das regras morais serem objetivas e universais. Antes de defendermos essa posição, discutiremos duas concepções opostas que interpretam as considerações sobre seguir uma regra de Wittgenstein: a primeira sustentada por John McDowell, que defende um cognitivismo moral comprometido com o realismo moral, e a segunda de Simon Blackburn, o qual propõe uma leitura não-cognitivista das *Investigações*. Analisaremos detalhadamente cada uma delas e avaliaremos se elas podem ser consideradas adequadas em relação às observações de Wittgenstein.

Palavras-chave: Wittgenstein; metaética; cognitivismo moral; “seguir uma regra”.

ABSTRACT

The present work aims to argue in favor of the possibility to consider Wittgenstein's remarks on following a rule in the *Philosophical Investigations* from the standpoint of the moral cognitivism. For this, we intend to show that in the *Tractatus Logico-philosophicus* the ethical propositions can neither be true or false nor express knowledge because of they did not belong to the sphere of what can be said. Further, its object, the ethical value, is not a fact and therefore nothing about it can be said. Moreover, the ethical "propositions" do not respect the limits of the language and belong to the ineffable. We shall show that this position is abandoned in the Wittgenstein's later writings and the ethics starts to constitute a language game where the propositions can be said true or false. We shall explain how the concepts of "language games", "form of life", "understanding", among others, support the possibility of the moral rules being objective and universal. Before defending our position, we shall discuss two opposite conceptions which interpret Wittgenstein's remarks on following a rule: the first one, which is supported by John McDowell, defends the moral cognitivism connected with the moral realism. The second one, which is defended by Simon Blackburn, maintains a non-cognitivist view of the *Philosophical Investigations*. We shall analyze both in detail and evaluate whether they can be considered adequate to Wittgenstein's accounts.

Keywords: Wittgenstein; metaethics; moral cognitivism; "following a rule".

SUMÁRIO

Introdução	7
I - O não-cognitivismo moral no <i>Tractatus Logico-philosophicus</i>	9
1.1 A tarefa crítica da filosofia no <i>Tractatus Logico-philosophicus</i>	10
1.2 A figuração e os limites do dizível	18
1.3 O não-cognitivismo na ética	34
1.4 Transição para um cognitivismo nas <i>Investigações filosóficas</i> ou manutenção da posição não-cognitivista do <i>Tractatus Logico-philosophicus</i> ?	48
II – McDowell e a interpretação cognitivista das <i>Investigações filosóficas</i>	51
2.1 O realismo moral defendido por McDowell	52
2.2 A interpretação cognitivista de McDowell sobre seguir uma regra	71
III – Blackburn e a interpretação não-cognitivista das <i>Investigações filosóficas</i>	92
3.1 Quase-realismo e projetivismo na ética	93
3.2 A interpretação não-cognitivista de Blackburn sobre seguir uma regra	112
IV – A possibilidade do cognitivismo moral nas <i>Investigações filosóficas</i> e a recusa das interpretações de McDowell e Blackburn	131
4.1 A concepção de linguagem nas <i>Investigações filosóficas</i>	132
4.2 As considerações sobre seguir uma regra a partir de uma perspectiva cognitivista	142
4.3 Algumas razões para se rejeitar as interpretações de McDowell e Blackburn em relação às <i>Investigações filosóficas</i>	169
Conclusão	176
Referências	178

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo principal discutir a possibilidade de uma defesa do cognitivismo moral na obra *Investigações filosóficas* de Wittgenstein. Ainda que no *Tractatus Logico-philosophicus* possamos identificar claramente a posição do filósofo como não-cognitivista, na obra tardia ela teria se alterado em função, principalmente, do abandono da idéia de uma essência das proposições que passa a ser então relativizada pela noção de jogos de linguagem. Tal leitura, entretanto, não é unânime entre os comentadores do filósofo, sendo esta a razão que exige do trabalho uma apresentação das interpretações divergentes para, em um momento posterior, ser possível estabelecermos a forma mais adequada de entendermos as afirmações de Wittgenstein nas *Investigações*. Nosso tema, portanto, será desenvolvido em quatro etapas correspondentes aos quatro capítulos que compõem o trabalho.

Antes de detalharmos os conteúdos pertinentes a cada capítulo, esclareceremos brevemente o significado dos termos empregados neste trabalho a fim de evitarmos confusões conceituais durante o seu desenvolvimento. A discussão que faremos entre cognitivismo moral e não-cognitivismo moral deve ser entendida da seguinte forma: a primeira é caracterizada como uma posição que concerne à possibilidade dos juízos morais serem verdadeiros ou falsos, além de poderem ser caracterizados como possuidores de um desses dois valores de verdade.¹ A segunda, por sua vez, defende que esses juízos não são passíveis de tais atribuições por não possuírem um sentido descritivo. Aqui podemos ainda relacionar as duas posições à defesa tanto do realismo quanto do anti-realismo moral, as quais defendem, respectivamente, a existência e a não-existência de fatos morais. Veremos no decorrer do trabalho que há uma terceira via nessa discussão ontológica sobre o estatuto dos juízos morais que se chama quase-realismo. As qualificações que mencionamos, portanto, serão desenvolvidas no sentido de indicar a posição de Wittgenstein acerca da natureza dos juízos morais e também no que diz respeito às considerações sobre seguir uma regra.

No primeiro capítulo, mostraremos que a posição de Wittgenstein deve ser compreendida como não-cognitivista, uma vez que os juízos morais não são considerados “proposições” no sentido legítimo. Sendo estas as únicas passíveis de atribuições de valores

¹ Cf. LOOBUYCK, P. Wittgenstein and the shift from non-cognitivism to cognitivism in ethics. In: METAPHISOLOPHY, v. 36, n. 3, p. 381-399, abr. 2005. Disponível em: <http://www.blackwell-synergy.com/doi/abs/10.1111/jpl1467-9973.2005.00375.x>. Acesso em: jul. 2006. Utilizaremos a proposta deste autor porque além de caracterizar de forma precisa o debate em questão, o faz em relação às considerações de Wittgenstein e seus principais comentadores.

de verdade, aos primeiros fica coibida tal pretensão. Assim, reconstruiremos as principais noções empregadas nesta obra e suas implicações em relação à ética. Este capítulo está dividido em quatro seções para uma argumentação mais sistemática sobre o *Tractatus*. Os outros dois capítulos que apresentamos conterão apenas duas seções: a primeira para identificar a posição do autor que está sendo discutido e a segunda para especificar os argumentos que sustentam cada interpretação.

O segundo capítulo tem como objetivo iniciar o debate entre o cognitivismo e não-cognitivismo moral. Tal discussão terá como representantes principais dois autores: John McDowell e Simon Blackburn. Ambos possuem uma posição metaética definida, sendo o primeiro cognitivista e realista moral e o segundo não-cognitivista e “quase-realista”. Na primeira seção do capítulo referido apresentaremos as considerações que dizem respeito à teoria de McDowell, e a segunda seção será reservada a sua interpretação cognitivista das observações sobre seguir uma regra presentes nas *Investigações* de Wittgenstein. As considerações de caráter crítico serão feitas brevemente, pois pretendemos desenvolvê-las no último capítulo deste trabalho.

No terceiro capítulo apresentaremos a proposta metaética de Blackburn, a qual se coloca como uma nova possibilidade para as duas posições extremas, o realismo e o anti-realismo moral. Além disso, discutiremos na primeira seção a teoria projetivista na ética que é associada ao quase-realismo. Na segunda seção, assim como fizemos no segundo capítulo, apontaremos os principais argumentos a favor da interpretação não-cognitivista das *Investigações*. Neste capítulo, especialmente, retomaremos alguns aspectos da teoria de McDowell para fazer uma espécie de contraposição às considerações de Blackburn, especificando as críticas que um remete ao outro.

Discutiremos criticamente as duas interpretações sobre as *Investigações* no quarto capítulo, mais especificamente, na sua última seção, procurando identificar os argumentos defendidos pelos autores que são, na verdade, concepções equivocadas sobre as considerações de Wittgenstein. O capítulo é composto por outras duas partes: a primeira mostra as principais noções empregadas por Wittgenstein nas *Investigações* e a mudança na concepção de linguagem em relação ao *Tractatus*, e a segunda argumenta em favor da interpretação cognitivista sobre seguir regras, descomprometida, porém, com a defesa do realismo moral. Discutiremos detalhadamente os vários aspectos que compõem a noção de seguir uma regra e analisaremos como o cognitivismo é possível também em relação ao jogo de linguagem moral.

Capítulo I

O não-cognitivismo moral no *Tractatus Logico-philosophicus*

Neste capítulo, pretendemos mostrar como a posição de Wittgenstein no *Tractatus Logico-philosophicus* pode ser considerada não-cognitivista, para, posteriormente, tratarmos do debate em relação à posição do filósofo em sua fase tardia, especificamente, na obra *Investigações filosóficas*. Em razão disso, dividimos este capítulo em quatro seções. A primeira apresenta a tarefa reservada à filosofia segundo Wittgenstein no *Tractatus*, concebida, especialmente, como crítica à expressão dos pensamentos na linguagem, portanto, delimitadora do domínio do que pode ser dito com sentido na linguagem e daquilo sobre o que se deve calar.

Na segunda seção, faremos uma análise das principais “teses” que constituem os limites do dizível, da esfera da linguagem à qual pertencem as proposições bipolares, portadoras de sentido. Para isso, será necessário clarificar vários conceitos empregados por Wittgenstein, tais como o de “figuração”, “objetos”, “estrutura”, “espaço lógico”, “fatos”, dentre outros. Esses elementos nos possibilitarão compreender como uma proposição é necessariamente uma figuração e porque, nesse sentido, podemos chegar à afirmação encontrada no final do *Tractatus*: “é por isso que tampouco pode haver proposições na ética”.² Com ela, Wittgenstein restringe a ética a um âmbito distinto daquele ao qual pertence a possibilidade de sentido, ou seja, ela não trata de fatos do mundo e, por isso, não cabe a ela dizer como as coisas estão, ainda que seja capaz de mostrar algo sobre a vida. Na medida em que é restrita quanto a sua capacidade de dizer algo, não pode expressar conhecimento no sentido estabelecido pelo *Tractatus*. Este será, justamente, o tema principal da terceira seção.

Na última seção deste capítulo, apresentaremos em termos mais objetivos as conclusões da argumentação em favor da posição não-cognitivista no *Tractatus*. Além disso, introduziremos o debate entre cognitivistas e não-cognitivistas, utilizando um parágrafo das *Investigações* para mostrar como as considerações sobre seguir uma regra, que são objeto principal de nosso estudo, parecem dar origem a interpretações distintas, as quais serão discutidas em suas duas mais fortes expressões - o cognitivismo defendido por John McDowell e a interpretação não-cognitivista de Simon Blackburn - nos capítulos seguintes deste trabalho.

² WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001, p. 275, § 6.42. Doravante, os aforismos serão citados apenas pela numeração atribuída por Wittgenstein, e a obra será citada como “TLP”.

1.1 A tarefa crítica da filosofia no *Tractatus Logico-philosophicus*

Se a filosofia, em toda a sua história, havia se colocado problemas para os quais nunca conseguiu oferecer uma resposta exata, definitiva, Wittgenstein parece ter conseguido eliminar as próprias perguntas e pôr fim a uma busca metafísica incessante. Isso não significa e nem poderia ser um indício do fim da filosofia. Mais que tentar resolver questões que até então não tinham sido solucionadas, Wittgenstein, no seu modo peculiar de entender a filosofia e o método a ela apropriado, dissolveu-as e revelou que os problemas filosóficos sequer são realmente problemas, portanto, que a filosofia, quando realizada genuinamente, pode mostrar como as preocupações que abatem os filósofos são equívocos originados na própria linguagem. A determinação que acompanha a certeza do filósofo em ter posto fim a uma tradição filosófica que se desenvolveu acompanhada por erros e mal-entendidos é expressa já no prefácio do *Tractatus logico-philosophicus*: diz ele, “(...) é minha opinião que, no essencial, resolvi de vez os problemas”.³ Embora pretensiosa, a opinião de que a filosofia tem em suas próprias forças a possibilidade de acabar com problemas que ela mesma se põe resulta de uma “virada lingüística” na filosofia, pois esta deveria, a partir de então, ser considerada como uma atividade elucidativa sobre a linguagem, preocupando-se com a possibilidade da representação da realidade em detrimento de uma atenção direta a ela.⁴

É também no prefácio do *Tractatus* que Wittgenstein apresenta seus principais objetivos, estreitamente relacionados à concepção de filosofia defendida pelo autor. E aqui se pode apontar mais pontualmente para a tarefa com a qual a filosofia deve se comprometer. Genuinamente, ela deve ser crítica à expressão dos pensamentos. Como o próprio autor diz, o limite que aí se coloca não se refere propriamente ao pensar, mas tão somente à expressão de seus objetos.⁵ Sendo a linguagem fundamental para a expressão dos pensamentos, é nela que tal restrição deve se localizar. Como contraparte a essa expressão, o limite reside, na linguagem, ao que pode ser dito ou não com sentido. Para essa nova formulação da natureza da filosofia, não importam tanto os resultados alcançados, pois aquilo que se quer depende prioritariamente do método praticado. Nesse sentido, percebe-se que a filosofia constitui-se,

³ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-philosophicus*, p. 133.

⁴ Conforme Glock, “Wittgenstein deu início à ‘virada lingüística’ da filosofia analítica do século XX”, que “correspondeu a uma transformação na idéia kantiana de que a filosofia é uma atividade de segunda ordem, que reflete sobre as condições para a representação da realidade”. GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 28.

⁵ “O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor – não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos: a fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limites (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado)”. WITTGENSTEIN, op. cit., p. 131.

para Wittgenstein, em atividade, prática. Não se busca a formulação de teorias que dêem conta dos objetos do mundo ou de questões metafísicas. Se bem realizada, a crítica à expressão dos pensamentos na linguagem proporcionará à filosofia a autonomia de que necessita para se impor e mostrar que para ela não existem problemas. Seu caráter é elucidativo, explica por que e de onde provêm as confusões filosóficas que aparentam ser problemas. É em função disso que Wittgenstein os denomina pseudoproblemas, pois são mal-entendidos que surgem em razão de ser a lógica da linguagem mal compreendida. Posto isso, tem-se a principal chave de leitura para a obra de Wittgenstein.

A posição que o filósofo assume pode ser bem entendida se comparada àquilo em que se constituiu uma das contribuições de Kant à filosofia. Para este, a filosofia não deveria se preocupar tanto com os objetos, mas com o modo de conhecê-los.⁶ Para isso, foi necessário compreender que “a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta”.⁷ Era preciso, então, determinar os limites do conhecimento a partir da própria razão, ou melhor, de uma crítica a esta e a sua possibilidade de conhecer. Assim, em sua tarefa negativa, a filosofia, entendida como uma crítica à razão, determinaria os limites da experiência de tal modo que nunca nos atreveríamos a ultrapassá-los. Por outro lado, haveria também uma tarefa positiva na medida em que a restrição do uso da razão especulativa permite o uso prático da razão, o qual não seria possível se os limites da sensibilidade fossem estendidos a tudo.⁸ Do mesmo modo, a filosofia, tal como Wittgenstein a entende, não deve se dirigir para o próprio pensamento, mas ao modo como eles são expressos na linguagem. Assim como Kant marcou a história da filosofia por fazer uma crítica em relação às pretensões da metafísica em se afirmar como ciência, a atividade filosófica para Wittgenstein é, em sua essência, crítica da linguagem. Como ele mesmo diz, “toda filosofia é ‘crítica da linguagem’”.⁹ A crítica da linguagem é uma atividade que se refere à forma das proposições, examinando se as condições para o sentido são respeitadas em uma dada construção lingüística. De acordo com Pears,

a tarefa que Kant se havia proposto era a da demarcação dos limites do pensamento e a tarefa paralela que Wittgenstein se propôs foi a da demarcação dos limites da linguagem. (...) Os limites da linguagem

⁶ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997, p. 53 (B 25).

⁷ *Ibid.*, p. 18 (B XIII).

⁸ *Ibid.*, p. 24 (B XXV).

⁹ TLP 4.0031.

não jazem causalmente onde jazem: a situação em que se encontram está necessariamente determinada. Assim, tal como Kant sustentava que o pensamento cessa necessariamente na atmosfera rarefeita que se põe para além da fronteira que ele traçou, Wittgenstein sustentava que a linguagem se detém necessariamente numa linha de fronteira por ele traçada e que, para além, só o silêncio pode existir. A fronteira de Kant englobava o conhecimento factual e a de Wittgenstein englobava o discurso factual.¹⁰

Desse modo, a tarefa da filosofia na concepção de Wittgenstein consiste no estabelecimento dos limites do sentido das proposições. Ao mostrar os requisitos aos quais a expressão dos pensamentos deve estar subordinada, a filosofia pode dissolver os problemas filosóficos esclarecendo que esses, na medida em que são mal-entendidos concernentes à lógica subjacente à linguagem, não se constituem em proposições genuínas, dotadas de sentido. À tarefa negativa que Kant havia colocado, também é possível localizar uma em Wittgenstein: ao traçar os limites da linguagem, mostra-se algo que os transcende. Aqui, a ética e estética são salvaguardadas da restrição de sentido para poderem, em sua plenitude e adequação ao objeto a que se referem, expressar-se sem um comprometimento com a verdade. É dessa maneira que a tarefa negativa da filosofia proporciona, ao mesmo tempo, uma tarefa positiva, já que aquilo que de mais elevado há em relação ao ser humano, ou seja, a sua própria vida enquanto sujeito volitivo, não se expressa pelas proposições genuínas da linguagem.

É em razão de lidar não com os objetos do mundo, mas com a possibilidade de representá-los por meio da linguagem, que a filosofia não pode ser concebida como teoria ou doutrina. Sua natureza deve condizer com seu objeto. Para que sua tarefa se realize, a filosofia só pode ser atividade. Em nada contribuiria com seus objetivos a elaboração de proposições sobre o mundo, de explicações sobre questões que excedam os limites do sentido. Ela não pode querer descrever a realidade, pois sua tarefa é de crítica. Nesse sentido, sua natureza e tarefa coincidem, pois há uma perfeita adequação entre sua forma e objeto. Se ela deve esclarecer a lógica subjacente à linguagem, consciente de que não pode teorizar sobre isso, torna-se, então, coerente que ela o faça por meio de uma atividade de elucidação, sem pretensão de que aquilo que ela comunica se encaixe nas condições requeridas para a expressão de pensamentos com sentido, entendido como a possibilidade de que o conteúdo proposicional seja verdadeiro ou falso. É necessário, para que isso aconteça, que já de antemão as proposições estejam construídas de acordo com os pressupostos do sentido. Tais

¹⁰ PEARS, D. *As idéias de Wittgenstein*. São Paulo: Cultrix, 1971, p. 48. Pears também apresenta uma análise das diferenças entre o pensamento de Kant e Wittgenstein, mas elas não serão tratadas nesta seção em função do objetivo por nós proposto, o qual não necessita uma atenção demorada na conexão entre os dois filósofos.

elementos serão apresentados adiante. O que é importante apontar aqui é a coerência entre a tarefa assumida pela filosofia e o método empregado para concretizá-la. Assim, a filosofia em nada pode contribuir para a aquisição de novos saberes ou para descrever o mundo. Deve estar consciente de que sua atividade deve levar a uma clarificação sobre os tipos de proposições que são portadoras de sentido. Ao fazer isso, tem a possibilidade de se dar conta que ela mesma não é capaz de formular proposições de tal tipo. Se os problemas filosóficos se originam justamente em uma má compreensão da lógica da linguagem, fica claro que a filosofia pode, por si mesma, livrar-se dos problemas que a atormentaram em toda a sua história.

Tais considerações sobre a tarefa da filosofia podem ser observadas no seguinte aforismo do *Tractatus*:

O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos.
A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações.
O resultado da filosofia não são “proposições filosóficas”, mas é tornar proposições claras.
Cumpra à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos.¹¹

Nessa passagem estão postos os principais aspectos da filosofia e do modo como ela deve proceder: a filosofia não busca a construção de teorias, de proposições, tampouco a descrição da realidade. Seu propósito é somente esclarecer e elucidar a lógica que subjaz à expressão dos pensamentos, portanto, à lógica que estrutura a própria linguagem. Conseqüentemente, a filosofia não necessita ter a forma de uma teoria e dela não se esperam tratados, nem manuais de filosofia, nem investigações, mas tão somente um lançar de luz sobre problemas oriundos na má compreensão do funcionamento da linguagem.

Ao se conceber como atividade crítica, a filosofia pode traçar limites para a expressão dos pensamentos, ou seja, para as proposições (*Sätze*). Wittgenstein diz que “o pensamento é a proposição com sentido”¹² e “a totalidade das proposições é a linguagem”.¹³ Desse modo, todo pensamento que pode ser expresso na linguagem, constitui-se em uma proposição, já que respeita as condições do dizível. Por outro lado, aquilo que não atende tais exigências, não pode ser expresso com sentido, logo, não é chamado de “proposição”. Nesse contexto, a ciência difere da filosofia não somente em relação as suas próprias atividades, mas, também, ao modo como lhe é permitido expressar-se na linguagem. Como já foi dito, a

¹¹ TLP 4.112.

¹² TLP 4.

¹³ TLP 4.001.

filosofia não é entendida como teoria ou construção de proposições, pois ela é essencialmente crítica da linguagem. A ciência, contudo, descreve a realidade e pelo fato de que essa expressão condiz com a estrutura lógica exigida para o sentido, a ela cabe se expressar por meio de proposições, no sentido estrito do termo. A filosofia, porém, por mais que tente dizer algo com sentido, sempre irá se defrontar com os limites da linguagem, exceto se, à maneira como o próprio *Tractatus* se desenvolve, for capaz de perceber que a sua tarefa não é responder às perguntas que em toda a sua história têm sido colocadas, mas mostrar que, além dessas questões serem falsos problemas, ela nem mesmo pode afirmar algo sobre o mundo. A filosofia que é capaz de reconhecer seus próprios limites e realizar o fim que cabe a si, mostra as pré-condições essenciais para que se possa representar a realidade. O *Tractatus* é uma obra filosófica, não porque é composto por “proposições”, mas porque, em concordância com a concepção de filosofia de Wittgenstein, consiste na elucidação das proposições genuínas da linguagem. Isso significa que o objeto da filosofia foi abordado pelo método adequado: a análise lógica das proposições ou a análise das estruturas que dão sentido à linguagem foram, portanto, esclarecidas. É por isso que Wittgenstein, ao final do *Tractatus* diz:

minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contra-sensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela). Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente.¹⁴

Quando a filosofia se concretiza por meio de seu método de crítica à linguagem, mostra a si própria que suas “proposições” são contra-sensos, pois também ultrapassam os limites do dizível. Ao contrário do que se possa pensar, ela não implode a si mesma por isso, porque embora seja composta de contra-sensos, ela tenta dizer aquilo que se mostra na linguagem.¹⁵ O *Tractatus* deve ser entendido, assim, como um conjunto de “proposições” esclarecedoras, mas não como uma doutrina, pois o que Wittgenstein fez consistiu em mostrar, pela análise lógica da linguagem, que certos limites ao pensamento são correlatos aos limites de sua expressão, portanto, que a filosofia não se expressa por meio de proposições

¹⁴ TLP 6.54.

¹⁵ O debate sobre a natureza dos juízos dos aforismos do próprio *Tractatus* existente principalmente entre Hacker, McGinn, Connant e Diamond, não será aqui abordado em razão do espaço e do limite do nosso objetivo, pois como temos como propósito mostrar a posição não-cognitivistica de Wittgenstein no *Tractatus*, tal discussão não pode receber a atenção merecida, cabendo aqui somente a sua menção. O que podemos, contudo, afirmar, é que estamos inclinados a aceitar a posição de Hacker, o qual defende que os aforismos do *Tractatus*, ainda que sejam absurdos, pois não respeitam os limites do dizível, esclarecem algo sobre a linguagem, permitem-nos ver que há algo que se mostra e que não faz parte da esfera do sentido, que é o inefável e, além disso, elucidam a natureza da tarefa da própria filosofia. Cf. HACKER, P. M. S. *Insight and illusion. Themes in philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

genuínas, as quais são legítimas somente para a ciência. O que Wittgenstein mostra, sobretudo, é que a filosofia não precisa ter a pretensão de se expressar com sentido, uma vez que tendo realizado seu método e alcançado seu fim, nada mais teria que fazer, ou seja, se pela análise lógica for possível compreender que a filosofia não tem problemas e que não lhe compete a formulação de teorias, deveria calar sobre aquilo que não pode ser dito com sentido. Tal atitude corresponde ao perfeito entendimento da estrutura da linguagem que é a contraparte da estrutura do próprio pensamento. Isso não entra em conflito com o que afirmarmos acima: à filosofia cabe o silêncio sobre o que não pode ser dito e isso significa que depois de compreendida a sua tarefa, ela não pode sustentar a pretensão de ainda formular e resolver problemas filosóficos, mas tal constatação não a impede de se colocar como atividade, pois pode ser o caso de sua clarificação ou sua função terapêutica ser necessária para “curar” aqueles que insistem em ultrapassar os limites da linguagem. Como o próprio Wittgenstein afirma,

o método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições. Esse método seria, para ele, insatisfatório – não teria a sensação de que lhe estivéssemos ensinando filosofia; mas *esse* seria o único rigorosamente correto.¹⁶

Entender a natureza da filosofia consiste em ver que ela é, essencialmente, crítica da linguagem e que o *Tractatus* - ainda que não seja o silêncio propriamente prescrito por Wittgenstein e que fosse o método *par excellence* da filosofia - é um passo em sua direção. Pela metáfora empregada por Wittgenstein, sua obra é a escada que permite o abandono de qualquer tentativa de dizer algo com sentido na filosofia. Ao fazer isso, vê-se claramente que transcender os limites existentes é o que a filosofia, principalmente a metafísica, sempre fez e que tal atividade, mediante a leitura e compreensão do *Tractatus*, será dispensada aos filósofos. Mas é necessário, anteriormente a este “método final”, que outro seja empregado a fim de saber por que aos sinais das proposições, por exemplo, deve ser atribuído um significado. Tal método é aquele que o próprio *Tractatus* emprega, qual seja, a análise lógica. É por meio dele que se descobrem as condições do dizível e a partir delas que se desfazem as preocupações em relação aos problemas filosóficos. O procedimento adotado por Wittgenstein foi fortemente influenciado por Russell em sua *Teoria das descrições definidas*,

¹⁶ TLP 6.53.

apresentado no artigo *Da denotação*.¹⁷ Neste, Russell propõe a seguinte tese: as expressões denotativas não têm significado isoladamente, mas somente na proposição em que ocorrem.¹⁸ O exemplo que explica tal afirmação pode ser dado segundo o próprio autor. Tomemos a sentença “o atual rei da França é careca”. Aparentemente, a proposição é uma sentença simples e a sua forma lógica é idêntica a sua forma gramatical. Contudo, ao se realizar a análise da proposição, podemos constatar que ela é complexa. Assim, para “o atual rei da França é careca”, teremos:

- 1) “Existe um ‘x’”;
- 2) “não existem dois ‘x’”;
- 3) “‘x’ é o rei da França”;
- 4) “‘x’ é careca”.

O problema que surgiu inicialmente era a contradição do princípio do terceiro excluído. Como afirma Russell,

pela lei da exclusão dos meios, ou “A é B” ou “A não é B” deve ser verdadeira. Portanto, ou “o atual rei da França é careca” ou “o atual rei da França não é careca” deve ser verdadeira. No entanto, se enumerarmos as coisas que são carecas, e a seguir as coisas que não são carecas, não encontraremos o atual rei da França em nenhuma das duas enumerações. Os hegelianos, que amam uma síntese, provavelmente concluirão que ele usa uma peruca.¹⁹

Entretanto, a análise da proposição revela que a forma lógica difere da sua forma gramatical, sendo possível, então, atribuir valores de verdade a cada uma de suas partes e resolver a suposta “infração” ao princípio do terceiro excluído. Além disso, ao decompor uma sentença em suas partes mais simples, Russell mostrou que a expressão denotativa “o atual rei da França”, a qual, na verdade, não denota nenhum objeto, não pode ter significado em si mesma, devendo ser analisada enquanto termo da proposição na qual ela ocorre.²⁰ É dessa maneira que se torna possível atribuir um valor de verdade às partes elementares e resguardar a possibilidade da sentença, como um todo, ser falsa, pois nem o rei da França é careca, nem

¹⁷ RUSSELL, B. Da denotação. In: RUSSELL, B. *Lógica e conhecimento: ensaios escolhidos*. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1989.

¹⁸ *Ibid.*, p. 4.

¹⁹ *Ibid.*, p. 8.

²⁰ Aqui devemos destacar também a importância da obra *Os fundamentos da aritmética* de Frege, na qual ele identifica três princípios que conduzem sua investigação, sendo o segundo deles assim enunciado: “deve-se perguntar pelo significado das palavras no contexto da proposição, e não isoladamente”. FREGE, J. G. *Os fundamentos da aritmética: uma investigação lógico-matemática sobre o conceito de número*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 204. Tal princípio se relaciona ao projeto desenvolvido por Russell e influencia também a posição de Wittgenstein sobre a análise lógica das proposições.

não o é. Já que não existe um rei da França, é a esta parte simples da proposição complexa que o valor de falsidade deverá ser conferido.

O método de análise, portanto, permite clarificar a forma lógica da proposição escondida sob o disfarce de sua forma gramatical. É este o mérito reconhecido por Wittgenstein em Russell e por ele adotado para os fins que o *Tractatus* almejava.²¹ Segundo Wittgenstein,

a linguagem é um traje que disfarça o pensamento. E, na verdade, de um modo tal que não se pode inferir, da forma exterior do traje, a forma do pensamento trajado: isso porque a forma exterior do traje foi constituída segundo fins inteiramente diferentes de tornar reconhecível a forma do corpo.²²

É nesse sentido que as “proposições” formuladas na filosofia devem ser entendidas, como questões disfarçadas e que quando esclarecidas por meio da análise lógica, então sequer podem ser consideradas “problemas”, pois são construções lingüísticas que não respeitam as condições de dizibilidade e, conseqüentemente, de sentido. Para Wittgenstein, portanto, elas não são falsas, mas contra-sensos, já que mostram o mau entendimento da lógica da nossa linguagem.²³ Veremos, a seguir, quais são esses limites traçados por Wittgenstein.

²¹ Como ele mesmo afirma, “o mérito de Russell é ter mostrado que a forma lógica aparente da proposição pode não ser sua forma lógica real”. TLP 4.0031.

²² TLP 4.002.

²³ TLP 4.003.

1.2 A figuração e os limites do dizível

Ao adotar a análise lógica das proposições da linguagem como o método filosófico a ser seguido, Wittgenstein buscou traçar os limites do dizível e, ao mesmo tempo, identificar os tipos de proposições que não poderiam ser portadoras de sentido a fim de que não gerassem pseudoproblemas filosóficos. Ao tentar compreender a estrutura lógica da linguagem, portanto, o filósofo mostrou que havia algumas condições essenciais que deveriam ser cumpridas se uma proposição pretendesse afirmar algo sobre o mundo. Nesta seção, mostraremos quais são essas condições de dizibilidade que permitem a uma sentença ser chamada de “proposição” em sentido estrito e, além disso, qual a relação dela com a realidade que afigura.

A linguagem é, para Wittgenstein, a totalidade das proposições,²⁴ as quais são, de forma geral, construções lingüísticas portadoras de sentido. Segundo o filósofo, “a proposição não é uma mistura de palavras. – (Como o tema musical não é uma mistura de sons.) A proposição é articulada”²⁵ e isso significa que elas são compostas por elementos de uma determinada maneira, ou seja, ordenadamente. A sentença “livro sobre está mesa o” não expressa nenhum pensamento, pois os elementos que a compõem estão arranjados aleatoriamente, sem que possam corresponder a um estado de coisas do mundo. A necessidade de que haja uma ordem se explica pelo fato de que a proposição, ao afigurar a realidade, deve ser uma correlata daquela situação que apresenta. Assim, quando se diz “O livro está sobre a mesa”, expressamos um pensamento com sentido na medida em que podemos dizer algo sobre o mundo, pois afirmarmos que determinados objetos, nesse caso, o livro, a mesa e as relações entre eles, estão configurados de um certo modo na realidade e expressos na sentença por meio de nomes.²⁶ De acordo com Wittgenstein, “na proposição o

²⁴ TLP 4.001.

²⁵ TLP 3.141.

²⁶ Há uma interpretação de que os “nomes” não se referem apenas aos objetos (coisas), mas também a propriedades e relações. Tal é a posição defendida por M. Hintikka e J. Hintikka em *Uma investigação sobre Wittgenstein*, segundo a qual seria um erro de interpretação do *Tractatus* considerar os nomes como designadores de objetos e não de suas relações, as quais, por serem indefiníveis, são justamente objetos simples, portanto, inseridos no âmbito do que pode ser nomeado. Cf. HINTIKKA, J; HINTIKKA, M. *Uma investigação sobre Wittgenstein*. Campinas: Papyrus, 1994. Contudo, esta interpretação parece equivocada, pois os nomes têm que ser simples para não haver um processo de regresso *ad infinitum* na análise lógica das proposições. Além disso, Wittgenstein não defendia a necessidade de que aos nomes deviam ser apontados os correlatos materiais, pois eles são entendidos apenas formalmente e sua simplicidade é concebida a partir de uma perspectiva transcendental. Cf. DALL’AGNOL, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis: Editora da UFSC; São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

pensamento exprime-se sensível e perceptivelmente”,²⁷ pois os sinais empregados na construção lingüística são entendidos como projeções de uma dada situação. O “sinal” ou “signo” (*Zeichen*) é concebido como qualquer forma gráfica ou sonora que possa designar um objeto, portanto, que esteja contida em um símbolo. Um “nome”, então, também pode ser considerado um signo, pois se relaciona a um objeto por meio da relação de designação. Entretanto, nem todo signo é um símbolo, já que este é dotado de sentido ou faz parte do sentido de uma proposição, enquanto o signo, uma vez que é tomado de forma particular ou isoladamente, pode não expressar nenhum pensamento. De acordo com o comentário de Glock:

na notação do *Tractatus*, “*aRb*” é um símbolo (proposicional; afigura *a* na-relação-*R* com *b*), ao passo que “*x-Ø*” é um mero signo. Poderia ser transformado em um símbolo, se fosse estipulado um método de projeção para seus elementos, isto é, uma correlação com os elementos da realidade. Isso é algo que os seres humanos fazem – e somente os seres humanos, já que envolve um processo de pensamento: os ruídos produzidos por um papagaio jamais poderiam passar de meros signos.²⁸

Os sinais, desse modo, fazem parte da proposição, mas a eles só cabe um sentido se estiverem ordenados de uma certa forma, se mantiverem uma relação projetiva com uma situação possível. A proposição é ela própria um sinal proposicional que expressa um pensamento,²⁹ porém, não contém um sentido em si mesma, somente a possibilidade dele. Isso fica claro no seguinte aforismo do *Tractatus*: “só poderíamos saber *a priori* que um pensamento é verdadeiro se, a partir do próprio pensamento (sem objeto de comparação), fosse possível reconhecer sua verdade”³⁰ e não é isso o que ocorre com a proposição. Em sua construção, estão dadas as possibilidades do sentido, mas este só se efetiva quando aquilo que for por ela afigurado realmente seja o caso, ou melhor, se na realidade tal situação apresentada for um fato. É por esse motivo que Wittgenstein pode dizer: “uma figuração verdadeira *a priori* não existe”,³¹ pois o que se tem na proposição é apenas a possibilidade de que aquilo que é afigurado seja verdadeiro ou falso, mas o conteúdo proposicional só pode receber um valor de verdade quando comparado à realidade.

É interessante retomarmos dois aspectos apresentados implicitamente na argumentação e que constituem as condições de dizibilidade: que a proposição seja composta

²⁷ TLP 3.1.

²⁸ GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*, p. 335.

²⁹ Cf. TLP 3.12.

³⁰ TLP 3.05.

³¹ TLP 2.225.

de nomes e que estes substituam os objetos do mundo.³² Tal necessidade é expressa por Wittgenstein no aforismo 3.22 do *Tractatus*: “o nome substitui, na proposição, o objeto”. Isso mostra a exigência de que os objetos, necessariamente, existam, pois são os correlatos dos nomes: eles são simples e são a substância do mundo.³³ Primeiro, porque não se pode descrevê-los, apenas nomeá-los. Se pudessem ser descritos, isso mostraria que eles seriam compostos por outros elementos, ou seja, seriam complexos. Eles são a substância do mundo porque são os constituintes últimos da realidade, por isso, são indestrutíveis e imutáveis. Os objetos também são concebidos como a forma fixa do mundo e o que é variável é somente a combinação entre eles, que se altera e dá espaço a uma variedade de situações possíveis, mas eles próprios são permanentes. Se a análise da proposição deve decompô-la em elementos mais simples, tal procedimento tem que chegar a um fim e, em função disso, existe a necessidade de algo que já não possa ser descrito, que não tenha mais partes, mas que seja simples e a etapa final desse processo. É nesse sentido que se faz necessária a existência dos objetos, uma vez que eles são condições para a própria representação da realidade, pois são as coisas referidas pelos nomes, também entendidos como algo simples na proposição. Conforme a análise de Cuter em relação a esse aspecto,

ao contrário do que acontece na linguagem cotidiana, um nome, no *Tractatus*, não traz (nem poderia trazer) consigo nenhum vestígio de descritividade. Nomes designam objetos logicamente simples, e tais objetos jamais podem ser descritos. Podemos, isto sim, descrever as concatenações em que tais objetos podem (segundo a categoria a que pertençam) comparecer. Podemos atribuir-lhes propriedades “externas”, “acidentais”, mas não podemos imaginá-los como o resultado de concatenações prévias, de acidentalidades.³⁴

Essa relação entre os nomes e os objetos é, portanto, apenas de nomeação direta. Assim, os nomes são os últimos elementos encontrados na análise lógica, sendo, por isso, primitivos,³⁵ uma vez que não é admitida a análise deles em elementos ainda mais simples, pois são apenas referências aos objetos, modos de apresentação deles. Dessa forma, “à configuração dos sinais simples no sinal proposicional corresponde a configuração dos objetos na situação”,³⁶ ou seja, é devido ao fato de a proposição conter elementos simples, que

³² De acordo com Wittgenstein, “o nome significa o objeto. O objeto é seu significado. (“A” é o mesmo sinal que “A”). TLP 3.22.

³³ TLP 2.02 e 2.021.

³⁴ CUTER, J. V. G. A ética do *Tractatus*. In: ANALYTICA, São Paulo, vol. 7, n. 2, out. 2003, p. 45.

³⁵ “O nome ao pode mais ser desmembrado por meio de uma definição: é um sinal primitivo”. TLP 3.26.

³⁶ TLP 3.21.

são os nomes, como correlatos daquilo que é também simples na realidade, os objetos, que se torna possível a representação de um estado de coisas na linguagem.

A exigência de que a proposição seja composta por nomes e que estes sirvam como substitutos para os objetos que pretendem nomear são duas condições lógicas para a dizibilidade. Nesse sentido, as proposições são formas de afiguração da realidade, pois dizem como os objetos do mundo podem ser encontrados em meio à diversidade de relações possíveis entre eles. Wittgenstein diz que figuramos os fatos,³⁷ ou seja, que representamos logicamente na linguagem como os objetos estão ligados, portanto, dizemos como as coisas estão no mundo. As proposições são figurações lógicas que podem ser entendidas como um espelho da realidade, nas palavras do próprio Wittgenstein, “a figuração (*Bild*) é um modelo da realidade”.³⁸ O termo *Bild* tem o sentido de “retrato”, “apresentação”, “imagem” e é assim que a figuração pode ser compreendida como uma estrutura proposicional que possui a capacidade de organizar na linguagem uma possível configuração de objetos do mundo, como se fosse uma imagem deles, ou como se os retratasse, desde que tal apresentação seja lógica, pois se exige na constituição da própria proposição uma estrutura determinada que atenda às condições de dizibilidade. Ao proferirmos a sentença “o livro está sobre a mesa”, temos a possibilidade de apresentar algo que pode ocorrer no mundo e que talvez seja um fato. Isso acontece porque, como já vimos anteriormente, os nomes que compõem a proposição não podem ser apenas uma mistura de palavras, eles necessitam estar ordenados. Segundo Wittgenstein, “a figuração consiste em estarem seus elementos uns para os outros de uma determinada maneira”,³⁹ isto é, não basta que uma sentença seja composta por nomes, que eles designem objetos do mundo e os substituam em tal proposição. É preciso, além disso, que a disposição deles condiga com a lógica da linguagem. Essa estrutura requerida só pode fazer sentido porque os próprios objetos, devido a sua forma, contêm em si todas as possibilidades de combinação, ou seja, possuem propriedades internas que determinam a que classe eles pertencem e quais os outros objetos com os quais podem se ligar.⁴⁰ De acordo com o *Tractatus*, “os objetos contêm a possibilidade de todas as situações”,⁴¹ e esta é, então, a sua forma.⁴² Assim como eles têm suas ligações determinadas pelas suas propriedades, também os nomes devem seguir essas possibilidades de união entre eles. Os nomes, por isso, não

³⁷ TLP 2.1.

³⁸ TLP 2.12.

³⁹ TLP 2.14.

⁴⁰ “Uma propriedade é interna se é impensável que seu objeto não a possua”. TLP 4.123.

⁴¹ TLP 2.014.

⁴² Segundo Wittgenstein, “a possibilidade de seu aparecimento em estados de coisas é a forma do objeto”. TLP 2.0141.

aparecem na proposição de qualquer modo, eles respeitam as possibilidades de combinação dos objetos e, conseqüentemente, estão organizados na proposição conforme elas. Aqui podemos desenvolver mais especificamente o que significa essa ordem dos objetos. Segundo Wittgenstein, “a configuração dos objetos constitui o estado de coisas”⁴³ ou “o estado de coisas é uma ligação de objetos (coisas),⁴⁴ isto é, o modo como eles estão dispostos caracteriza uma certa estrutura.⁴⁵ Neste estado de coisas, os objetos se ligam de acordo com as suas propriedades internas. É assim, por exemplo, que a afirmação “a madeira de que é feita a mesa sobre a qual escrevo é resistente” pode ser entendida, pois, nesse caso, a rigidez da madeira é uma propriedade interna da matéria referida. Ao contrário, se afirmássemos que “a madeira de que é feita a mesa sobre a qual escrevo é vazia”, tal seria uma construção inadequada logicamente, uma vez que não estaríamos respeitando as possibilidades de combinação entre os objetos. A propriedade material que indicamos só pode ser dada na proposição que aponta um estado de coisas, mas os objetos, em si mesmos, são destituídos de características desse tipo. A possibilidade de um estado de coisas, ou, como também se pode dizer, a possibilidade daquela estrutura, construída de acordo com o arranjo existente entre os objetos, é o que Wittgenstein chama de “forma”.⁴⁶ Assim como ela determina se um estado de coisas pode vir a ser ou não, do mesmo modo, ela é condição da possibilidade de um fato. Este pode ser entendido como o conjunto dos estados de coisas e a “estrutura do fato consiste nas estruturas dos estados de coisas”.⁴⁷ Dessa maneira, a idéia de “fato” poderia ser concebida como algo complexo, pois encerra os estados de coisas existentes. É possível pensar que, por exemplo, todos os objetos possam ser percebidos com um certa cor, e isso seria a possibilidade de estados de coisas. Mas a cor que cada um possui seria, então, relativo a um estado de coisas existente, portanto, um fato, pois, de acordo com o *Tractatus*, “o que é o caso, o fato, é a existência de estados de coisas”.⁴⁸ Além disso, ainda que uma proposição contenha os mesmos elementos, ela pode afigurar fatos diferentes, pois o que importa para a concepção de fato é o arranjo entre os objetos, ou seja, sua estrutura. Segundo Glock,

um fato ou estado de coisas não pode ser identificado pela listagem de seus componentes, mas somente pela especificação do modo como esses componentes se conectam, sua “estrutura”. Enquanto o

⁴³ TLP 2.0272.

⁴⁴ TLP 2.01.

⁴⁵ Wittgenstein afirma: “a maneira como os objetos se vinculam no estado de coisas é a estrutura do estado de coisas”. TLP 2.032.

⁴⁶ Cf. TLP 2.033.

⁴⁷ TLP 2.034.

⁴⁸ TLP 2.

complexo (aRb) equivale ao complexo (bRa), o fato de que aRb é diferente do fato de que bRa .⁴⁹

A totalidade de fatos, segundo Wittgenstein, é o mundo.⁵⁰ Assim, este é constituído pelo conjunto de estados de coisas existentes, sinônimo daquilo que é o caso. Ao mesmo tempo em que a totalidade desses fatos revela o que é o caso, também determina aquilo que não é. Isso condiz com a afirmação do filósofo de que “a totalidade dos estados existentes de coisas também determina que estados de coisas não existem”,⁵¹ pois se um objeto qualquer, por exemplo, é azul, isso já determina o fato de que não seja verde, embora esta fosse uma possibilidade lógica. Isso explica a distinção entre fatos positivos e negativos de acordo com o *Tractatus*, uma vez que “à existência de estados de coisas, chamamos também um fato positivo; à inexistência, um fato negativo”.⁵² A realidade, entretanto, contém tantos os fatos positivos quanto os negativos, já que quando temos o primeiro, temos da mesma forma, o segundo, dada a implicação existente entre eles. Isso não significa, contudo, que de um fato se possa concluir a existência de outro fato, pois se afirmarmos que “o livro é azul”, disso não decorre, por exemplo, a proposição “o sol está brilhando”, mas apenas, “o livro não é verde”, que não constitui outro fato, somente um fato negativo que é a contraparte daquele positivo, o qual manifesta a existência de um estado de coisas dentro do espaço lógico, termo este que veremos adiante.

A figuração, portanto, ao ser um modelo da realidade, representa “a existência e inexistência de estados de coisas”,⁵³ ou seja, na figuração só está dada a possibilidade, não a efetividade de uma situação. Por isso, as figurações tentam apresentar na linguagem algo que pode existir no mundo, mas que, contudo, pode não ser o caso, não por uma impossibilidade lógica, mas apenas por uma contingência de que aquilo que a proposição diz poder não ser constatado no mundo. A figuração só lida com aquilo que é logicamente possível, dadas as condições do sentido, mas não com o que previamente não poderia ser um fato do mundo. É

⁴⁹ GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*, p. 159.

⁵⁰ TLP 1.1.

⁵¹ TLP 2.05.

⁵² TLP 2.06.

⁵³ TLP 2.11. Nossa posição compartilha a interpretação feita por Stenius sobre o sentido do termo “*Sachverhalt*”, traduzida na edição do *Tractatus* que utilizamos neste texto por “estado de coisas”. A polêmica sobre a tradução ocorre, principalmente, entre Stenius e Black. Para o primeiro, “*Sachverhalt*” deve ser entendido no sentido de possibilidade de existência de um estado de coisas, que em caso positivo, constituiria um fato. Cf. STENIUS, W. *Wittgenstein's Tractatus: a critical exposition of its main lines of thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1964. Já para Black, o termo designaria não a possibilidade, mas um fato mesmo. Sua crítica à posição de Stenius, por exemplo, mostra que quando Wittgenstein fala de “*möglicher Sachverhalt*”, se o termo em questão fosse interpretado como uma mera possibilidade, a expressão, então, seria um pleonasma, devendo ser entendida, portanto, como possibilidade de um fato. Cf. BLACK, M. *A companion to Wittgenstein's Tractatus*. Cambridge: At The University Press, 1964.

por essa razão que as condições de dizibilidade da proposição acima indicadas são necessárias, pois para afigurarmos a realidade, é preciso que os objetos possam ser nomeados a fim de que uma situação seja descrita, ainda que não se saiba apenas com base na própria proposição, se ela é verdadeira, ou seja, se ela corresponde mesmo a um estado de coisas. Mas a possibilidade lógica já está dada justamente por essa relação entre nomes e objetos. É nesse sentido que Wittgenstein afirma que “a figuração afigura a realidade ao representar uma possibilidade de existência ou inexistência de estados de coisas”,⁵⁴ ou que “a figuração contém a possibilidade da situação que ela representa”.⁵⁵

A essa afirmação se liga a idéia de “espaço lógico” (*der logischer Raum*),⁵⁶ que apesar de não receber uma definição no *Tractatus*, é entendido como o conjunto total das possibilidades lógicas, ou seja, aquelas situações que podem ou não ser efetivas como fatos e que no caso de não serem, será apenas de modo contingente. Que um livro não esteja sobre a mesa, não é uma impossibilidade lógica, mas apenas accidental. Que ele possa estar sobre a mesa, isso é, então, a necessidade lógica expressa pela figuração. Tal espaço lógico contém tanto a possibilidade de existência quanto de inexistência de um estado de coisas e funciona como um lugar onde se encontram *a priori* as configurações entre os objetos do mundo, que serão fatos contingentes em relação a esse conjunto de coordenadas prévias a sua efetividade. Conforme o *Tractatus*, “não é preciso, por certo, que a mancha no campo visual seja vermelha, mas uma cor ela deve ter: tem à sua volta, por assim dizer, o espaço das cores. O som deve ter uma altura, o objeto do tato, uma dureza, etc.”.⁵⁷ Assim, que os objetos estejam em um espaço lógico, é uma propriedade que lhes é inerente ou intrínseca, mas qual é exatamente este lugar, é algo que só pode ser verificado pela experiência, pela constatação de que uma situação possível se efetivou e se constituiu, portanto, em um fato. A proposição, na medida em que contém os nomes como substitutos dos objetos do mundo, já tem em si todo o espaço lógico,⁵⁸ pois por meio dela se sabe quais as relações prováveis que os objetos manterão, apesar de que para saber se algo é o caso realmente, é necessário compará-la à realidade. Por isso, ao dizer que algo é, ela também mostra a possibilidade de que ele não seja, pois se sua afirmação for falsa, mesmo assim, ela sustentava uma possibilidade no espaço

⁵⁴ TLP 2.201

⁵⁵ TLP 2.203.

⁵⁶ No *Tractatus*, ainda que não haja uma definição estrita do termo, ele é concebido por Wittgenstein como o conjunto total de possibilidades lógicas. Segundo Glock, “o termo tem origem na termodinâmica geral de Boltzmann, em que as propriedades independentes de um sistema físico são tratadas como elementos que definem coordenadas separadas em um sistema multidimensional, cujos pontos constituem ‘o conjunto de estados possíveis’”. GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*, p. 136.

⁵⁷ TLP 2.0131.

⁵⁸ TLP 3.42.

lógico. A verdade ou falsidade do conteúdo da afirmação é uma questão empírica, contingente e não se liga diretamente àquilo que estava sendo afirmado implicitamente na própria estrutura da proposição, isto é, uma situação logicamente possível, seja ela um estado de coisas existente ou não. Como afirma Wittgenstein, “a proposição determina um lugar no espaço lógico. A existência desse lugar lógico é assegurada tão somente pela existência das partes constituintes, pela existência da proposição com sentido”.⁵⁹ A figuração, desse modo, “representa uma situação possível no espaço lógico”,⁶⁰ cuja forma é dada a *priori*, mas seu conteúdo só poderá ser constatado empiricamente. A razão para que a proposição apresente todo o espaço lógico também pode ser entendida pelo fato de que quando se conhece um objeto, sabe-se, do mesmo modo, todos os possíveis estados de coisas, como já mencionamos acima. Assim, dadas as propriedades internas dos objetos, explícitas pelos nomes que os substituem na proposição, têm-se um “mapa” de todas aquelas combinações logicamente possíveis e que eventualmente se tornarão efetivas na realidade. É nesse sentido que Wittgenstein afirma: “para conhecer um objeto, na verdade não preciso conhecer suas propriedades externas – mas preciso conhecer todas as suas propriedades internas”.⁶¹

A relação entre a linguagem e o mundo já tem aqui algumas indicações. Sabemos que a proposição deve conter nomes e que estes representam os objetos do mundo. Além disso, tais nomes não estão na proposição de modo aleatório, mas ordenadamente. Explicamos a razão dessa exigência pelo fato de que ao representar um estado de coisas possível, a figuração deve ser fiel ao modo como os objetos podem se combinar, ou seja, ela deve respeitar a forma deles. Mas essa representação só acontece porque há entre a figuração e a realidade uma identidade, que é a forma lógica (*die logische Form*) compartilhada por elas. A figuração possui, ela própria, uma forma de afiguração (*die Form der Abbildung*) e a realidade, do mesmo modo, é dotada de uma forma da realidade (*die Form der Wirklichkeit*). Segundo Wittgenstein, “a forma de afiguração é a possibilidade de que as coisas estejam umas para as outras tal como os elementos da figuração”,⁶² isto é, que os objetos do mundo possam ser encontrados na mesma ordem expressa por uma proposição. É nesse sentido que a figuração se relaciona com a realidade, pois sua forma permite a representação dos fatos, os quais, por sua vez, também necessitam ter algo em comum com a linguagem para que possam ser afigurados. Há, então, uma correspondência entre a forma de afiguração e a forma daquilo que é afigurado, a forma da realidade, que se resume na forma lógica. De acordo com o

⁵⁹ TLP 3.4.

⁶⁰ TLP 2.202.

⁶¹ TLP 2.01231.

⁶² TLP 2.151.

Tractatus, “o que toda figuração, qualquer que seja a sua forma, deve ter em comum com a realidade para poder de algum modo – correta ou falsamente – afigurá-la é a forma lógica, isto é a forma da realidade”.⁶³ As figurações podem ser, por exemplo, espaciais ou temporais, mas devem, necessariamente, ser figurações lógicas, pois de outro modo não seria possível a relação com a realidade, já que esta é composta de fatos que são efetivações das ligações entre os objetos em um espaço lógico de possibilidades. E é justamente isso que precisa estar presente na figuração: a possibilidade de que os seus elementos representem os modos determinados em que os objetos podem se unir. A forma da própria figuração é específica na medida em que ela pode afigurar um aspecto particular da realidade, mas a forma lógica tem que estar presente, pois é o que há em comum com a realidade. É por isso que Wittgenstein diz: “toda figuração é também uma figuração lógica. (No entanto, nem toda figuração é, p. ex., uma figuração espacial)”.⁶⁴ O estabelecimento de uma forma lógica comum à afiguração e à realidade permite dizer que ao ser a essência da proposição esclarecida, é também revelada a essência do mundo, pois a ordem dos nomes presente nela representa a possível ordem dos objetos do mundo e é precisamente nisso que reside o sentido expresso por ela: na possibilidade daquilo que é afigurado ser verdadeiro ou falso. Nesse particular, Wittgenstein se distancia da concepção fregeana de sentido e referência. De forma breve, podemos dizer que o sentido de um nome, de acordo com Frege, é o modo de apresentação do objeto, enquanto sua referência é aquilo que é por ele referido, ou seja, o próprio objeto.⁶⁵ Já o sentido de uma proposição consiste no pensamento que ela expressa e sua referência pode ser considerada o valor de verdade a ela associado.⁶⁶ Wittgenstein, diferentemente de Frege, não atribui um sentido aos nomes, nem uma referência às proposições. Estas têm apenas sentido, determinado pela bipolaridade, ou seja, pela possibilidade do seu conteúdo proposicional ser verdadeiro ou falso. Já os nomes possuem uma referência, que é justamente aqueles objetos dos quais são sucedâneos. Conforme o *Tractatus*, “só a proposição tem sentido; é só no contexto da proposição que um nome tem significado (*Bedeutung*)”.⁶⁷

Na proposição está dada a possibilidade de que o afigurado seja um fato, um estado de coisas existente, mas não se pode só com base nela concluir se é correta ou incorreta, se o que afigura corresponde efetivamente a um fato no mundo. Segundo Wittgenstein, “para

⁶³ TLP 2.18.

⁶⁴ TLP 2.182.

⁶⁵ FREGE, G. Sobre o sentido e a referência. In: *Lógica e Filosofia da linguagem*. São Paulo: Cultrix, 1978, p. 62.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 67 et. seq.

⁶⁷ TLP 3.3.

reconhecer se a figuração é verdadeira ou falsa, devemos compará-la à realidade”⁶⁸ e isso significa que devemos analisá-la em função de suas proposições elementares. Esta é outra condição de dizibilidade para que a figuração possa fornecer um modelo da realidade. A proposição é uma função de verdade das proposições elementares que a compõem e a fim de atribuir a ela um valor de verdade, devemos, primeiramente, encontrar o valor das suas partes.⁶⁹ No *Tractatus* é afirmado que se “é verdadeira a proposição elementar, então o estado de coisas existe; é falsa a proposição elementar, então o estado de coisas não existe”.⁷⁰ Isso mostra que tal tipo de proposição é uma função de verdade dela própria, e que por ser parte da proposição (complexa), a possibilidade de que seja verdadeira é condição para a verdade ou falsidade daquela em que está inserida.⁷¹ Desse modo, a figuração, ao apontar para um estado de coisas possível, poderá ser verdadeira ou falsa, dependendo daquilo que suas proposições elementares asseverarem. E como já explicamos acima, é justamente nessa possibilidade de verdade ou falsidade da proposição que consiste o seu sentido. Ela mostrará seu sentido quando representar um estado de coisas de um modo que seja possível ser comparado à realidade. Se aquilo que a proposição afigurar for um estado de coisas existente, ela será verdadeira e se, ao contrário, o que for afigurado não constituir um fato, então, ela será falsa. Conforme Wittgenstein, “a proposição *mostra* seu sentido. A proposição *mostra* como estão as coisas se for verdadeira. E *diz que* estão assim”.⁷² É por isso que ao entendermos a proposição, saberemos como o mundo é no caso dela ser verdadeira. A essência da proposição, portanto, é dizer como as coisas estão no mundo, já que a forma lógica possibilita a representação de uma determinada combinação de objetos. Em si mesma, a proposição não pode ser dita verdadeira ou falsa, uma vez que a comparação à realidade é o que lhe permite afirmar se a estrutura afigurada é a mesma encontrada em relação àqueles objetos de que os nomes são sucedâneos. Ainda de acordo com o *Tractatus*, “a proposição só enuncia algo na medida em que é uma figuração”,⁷³ pois esta é uma construção que respeita os limites da linguagem, que traz em si a realização das condições para que algo possa ser dito com sentido: que os nomes que a compõem substituam os objetos e estejam dispostos segundo uma ordem; que ela tenha algo em comum com a realidade, condição satisfeita pela existência da forma lógica; que a sua verdade ou falsidade possa ser atribuída em função da verdade ou falsidade das proposições elementares. Tais exigências constituem o âmbito do que pode ser

⁶⁸ TLP 2.223.

⁶⁹ Cf. TLP 5.

⁷⁰ TLP 4.25.

⁷¹ Cf. TLP 4.41 e 5.01.

⁷² TLP 4.022.

⁷³ TLP 4.03.

dito, uma vez que se elas forem cumpridas, têm-se o caráter bipolar da proposição, ou seja, a possibilidade dela ser ou verdadeira ou falsa e dizer, assim, que as coisas estão no mundo da mesma forma como são afiguradas pela proposição. A figuração não pode, porém, afigurar sua própria forma de afiguração, nem seu sentido, eles são apenas exibidos pela proposição.

Aqui temos, então, a distinção fundamental implicada pelas considerações feitas até o momento: entre dizer e mostrar. Se na esfera do dizível só cabem as proposições figurativas, aquelas que respeitam as condições do sentido, então, todas as demais formas de sentença dela estão excluídas por não cumprirem tais exigências. Algumas dessas formas, porém, ainda podem mostrar algo, como é o caso dos juízos morais e estéticos, os quais pertencerão ao domínio daquilo que pode ser apenas exibido. Uma proposição, em sentido estrito, tem a capacidade de dizer tanto quanto de mostrar. Mas outras formas de sentença, na medida em que esbarram nesses limites da linguagem, são restritas em relação a sua pretensão de sentido e de expressar conhecimento sobre o mundo, pois nada conseguem dizer sobre os objetos e suas ligações.

A filosofia, como vimos anteriormente, deve somente elucidar a estrutura da linguagem por meio de uma análise lógica e com isso dissolver todos os problemas filosóficos, pois, segundo Wittgenstein,

a maioria das proposições e questões que se formularam sobre temas filosóficos não são falsas, mas contra-sensos. Por isso, não podemos de modo algum responder a questões dessa espécie, mas apenas estabelecer seu caráter de contra-senso. A maioria das questões e proposições dos filósofos provém de não entendermos a lógica da nossa linguagem. (São da mesma espécie a questão de saber se o bem é mais ou menos idêntico ao belo.) E não é de admirar que os problemas mais profundos *não* sejam propriamente problemas.⁷⁴

Ainda que a filosofia procure clarificar o funcionamento da linguagem, a estrutura mesma não pode ser dita por ela, pois as proposições só podem descrever os fatos, e não afirmar, por exemplo, que há uma forma lógica entre a figuração e a realidade. Este seria um exemplo de um contra-senso na medida em que é uma construção que tenta dizer aquilo que se mostra na própria estrutura da linguagem. O próprio *Tractatus* foi uma tentativa de dizer algo sobre a essência das proposições, e nesse sentido, foi contra os limites da linguagem ao desrespeitar as condições do dizível.

⁷⁴ TLP 4.003.

As proposições do *Tractatus*, apesar de não serem portadoras de sentido, mostram algo sobre a estrutura lógica das proposições que, uma vez compreendida, permite entender os limites do que pode ser dito. Deve-se, então, reconhecer que as proposições até então formuladas são contra-sensos e, tão logo tenham elucidado a essência da linguagem, devem ser abandonadas. O reconhecimento de que a filosofia lida com contra-sensos permite, também, perceber que os problemas por ela colocados não são passíveis de respostas. A filosofia não deve tentar respondê-los, mas mostrar que eles consistem em proposições que apenas mostram algo sobre os objetos, mas nada podem dizer sobre eles.⁷⁵

Tal é o objetivo que a obra pretende alcançar. Entretanto, no prefácio do *Tractatus* Wittgenstein faz a seguinte afirmação: “a verdade dos pensamentos aqui comunicados parece-me intocável e definitiva”.⁷⁶ Desse modo, deu às proposições um outro caráter, o de possuírem um valor de verdade que sequer pode ser questionado. Mas será que isso de algum modo entra em conflito com aquilo que Wittgenstein mostra sobre os limites da linguagem? Ou melhor, será que isso conferiria à obra um caráter cognitivista que se contrapõe ao não-cognitivismo relacionado as suas “proposições”? Parece que não, pois a verdade atribuída ao *Tractatus* como um todo é diferente da possibilidade de conferirmos valor de verdade a uma proposição legítima, ou seja, os pensamentos nela expressos são verdadeiros no sentido de que mostram como a linguagem funciona, mas as “proposições” que de fato tentam dizer isso é que são contra-sensos. Somente ao pensarmos assim será possível perceber que a verdade referida é uma espécie de condição de possibilidade de aceitar como contra-sensos as afirmações do próprio *Tractatus*. A verdade da qual fala Wittgenstein se relaciona aos “pensamentos comunicados” e parece escapar do âmbito de sentido das proposições porque é um esclarecimento sobre o uso da linguagem, e apesar de não poder ser feito fora dela, permite visualizá-la como um todo e dirigir o olhar para o próprio sujeito que a torna possível. A verdade do *Tractatus*, portanto, não é uma verdade sobre algo do mundo, mas sobre o sujeito que dele é limite e por isso não deve ser confundida com aquilo que as proposições

⁷⁵ É interessante citar a interpretação de Hacker, segundo a qual existem dois tipos de “proposições”: as absurdas (*nonsense* ou *Unsinn*) e as sem sentido (*senseless* ou *Sinnlos*). As primeiras são pseudoproposições que violam a sintaxe lógica, não dizem e não mostram nada. As construções sem sentido, porém, são bem construídas e mostram algo, como aquelas pertencentes à lógica, que mostram a estrutura lógica do mundo. No domínio dos absurdos, Hacker faz uma divisão entre os que são absurdos manifestos (*overt nonsense*), os quais são percebidos de forma imediata, e os absurdos dissimulados (*covert nonsense*), que geralmente são aqueles presentes na filosofia, pois não são obviamente identificados. Em relação a estes, Hacker ainda os divide em esclarecedores (*illuminating nonsense*) e enganadores (*misleading nonsense*). A filosofia produz absurdos dissimulados quando tenta dizer algo que só pode ser mostrado, como é o caso das “proposições” do *Tractatus*, mas que são esclarecedores porque elucidam a lógica da linguagem e ainda permitem ver a si próprios como enunciados ilegítimos de acordo com as condições de sentido. Cf. HACKER, P. M. S. *Insight and illusion*, p. 17 et seq.

⁷⁶ TLP, p. 133.

expressam, que é o único conteúdo passível de sentido. E as tentativas de dizer a verdade sobre o próprio sujeito e sua capacidade de se comunicar e conferir sentido é que devem ser compreendidas como contra-sensos.

Enquanto atividade que busca clarificar as proposições da linguagem por meio da análise lógica, a filosofia difere das ciências naturais. A totalidade destas, segundo Wittgenstein, “é a totalidade das proposições verdadeiras”,⁷⁷ pois dizem como as coisas estão ou que os objetos estão combinados de certas maneiras. A ciência é a única capaz de expressar conhecimento sobre o mundo mediante o uso da linguagem, já que as proposições que ela utiliza para descrever a realidade, por serem essencialmente figurações, atendem as exigências de dizibilidade e sentido. A filosofia, por sua vez, tenta dizer aquilo que se mostra, portanto, só formula contra-sensos, mas cabe a ela, ainda que por meio desse método que continua esbarrando com os limites da linguagem, delimitar a esfera do dizível, “delimitar o pensável e, com isso o impensável. Cumprir-lhe limitar o impensável de dentro, através do pensável”.⁷⁸ Ao estabelecer os limites do dizível, Wittgenstein mostrou que as proposições só podem dizer algo sobre o mundo quando apresentarem um estado de coisas possível no espaço lógico, isto é, no espaço de possibilidades de combinação de objetos. Se isso acontecer, então a questão de saber se, de fato, o que é afigurado pela proposição é efetivo no mundo, será empírica. As proposições da ciência são portadoras de sentido, já que tentam estabelecer um molde para a realidade e ao qual se pode atribuir valores de verdade. Assim, ao buscar uma correspondência entre o que é afigurado e o que efetivamente ocorre no mundo, elas são capazes de expressar conhecimento, de dizer algo sobre os objetos do mundo. Mas esses limites só são estabelecidos pela própria filosofia, que tendo uma vez alcançado sua meta e mostrado o que cabe a cada domínio, deve calar-se em relação à pretensão de dizibilidade, de formulação e resolução de problemas e de construção de teorias. Deve reconhecer que a proposição é limitada pela lógica e que fora desta não é possível pensar nada. Como diz Wittgenstein,

a proposição pode representar toda a realidade, mas não pode representar o que deve ter em comum com a realidade para poder representá-la – a forma lógica. Para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder-nos instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo.⁷⁹

⁷⁷ TLP 4.11.

⁷⁸ TLP 4.114.

⁷⁹ TLP 4.12.

Por isso, tudo o que faz parte da forma de afiguração, tudo o que permite a representação da linguagem, é exibido nela, mas por ela não pode ser dito. Aquilo que é essencial à expressão dos pensamentos não pode ser descrito, nem dito, mas se mostra quando expressamos algo com sentido. É em razão disso que no *Tractatus* encontramos a seguinte afirmação: “tudo que pode ser em geral pensado pode ser pensado claramente. Tudo que se pode enunciar, pode-se enunciar claramente”,⁸⁰ pois a expressão dos pensamentos é necessariamente lógica e sua expressão também o deve ser. Mas pensar illogicamente é impossível, portanto, não existe um modo possível de formular uma proposição sem que sua construção esteja adequada às condições de dizibilidade.⁸¹

Mas o que ocorre com os outros tipos de “proposições” que geralmente são por nós formuladas? Sabemos que nem todas as construções lingüísticas respeitam os limites da linguagem, como é o caso da filosofia. A ciência, ao contrário, é a única capaz de expressar conhecimento por meio de proposições, pois ela pode dizer algo sobre os objetos do mundo. Suas proposições, além de dizerem algo, mostram como as coisas estão caso ela seja verdadeira. Já as “proposições” da lógica nada podem dizer com sentido. Entretanto, elas mostram a estrutura da linguagem e, ao mesmo tempo, os limites do mundo, já que existe uma correlação entre o que pode ser pensado, expresso com sentido e, portanto, que se refere aos fatos. De acordo com o *Tractatus*, “a lógica não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo. A lógica é transcendental”,⁸² pois mesmo estando fora do domínio do dizível, a ela fica reservada a possibilidade de mostrar como a linguagem se estrutura na lógica e como, então, esta é condição essencial à expressão dos pensamentos. As tautologias e contradições, por exemplo, nada dizem sobre o mundo. Sendo elas sempre verdadeiras ou sempre falsas para todas as possibilidades de verdade das suas proposições elementares, não são em sua própria estrutura bipolares, portanto, incapazes de descrever os fatos, esbarrando com os limites do sentido. A sentença “chove ou não chove”, nada diz a respeito de como está o tempo, não fornecendo qualquer conhecimento nem possibilidade de comparação à realidade. Assim, tanto as tautologias quanto as contradições são incapazes de afigurar estados de coisas possíveis, portanto, não podem representar a realidade. Ambas são incondicionais: a tautologia admite todas as situações possíveis e a contradição não admite nenhuma. Contudo, essas sentenças não são contra-sensos, já que estes seriam formulações que tentam dizer aquilo que se mostra. As “proposições” da lógica são simplesmente pseudoproposições:

⁸⁰ TLP 4.116.

⁸¹ “O que não podemos pensar, não podemos pensar; portanto, tampouco podemos *dizer* o que não podemos pensar”. TLP 5.61.

⁸² TLP 6.13.

sentenças sem sentido que mostram as propriedades da linguagem, embora não as possa dizer. Há ainda as sentenças que são absurdas, as quais mostram que nada dizem sobre o mundo. Quando, por exemplo, se afirma que “o círculo quadrado é preto”, a sentença acaba por mostrar que ela não diz nada com sentido. Não porque a proposição seja falsa, mas simplesmente porque não cumpriu as condições lógicas de afiguração.

As sentenças da metafísica podem ser classificadas como contra-sensos, pois não conferem significado aos sinais de suas proposições. As suas “proposições” não obedecem à sintaxe lógica, que é a gramática lógica da linguagem, dando origem a confusões e problemas que não são falsos, mas sem sentido. Isso porque a linguagem disfarça o pensamento e quando sua estrutura lógica não é analisada, os equívocos quanto ao seu uso surgem facilmente. O fato de que seja possível formular contra-sensos na nossa linguagem mostra que a forma aparente das proposições não é igual a sua forma lógica. A gramática lógica da linguagem determina quais os tipos de sentenças capazes de expressar conhecimento e essas condições são anteriores para que se avalie a verdade ou falsidade das proposições. Quando a metafísica elabora seus problemas, utiliza símbolos desprovidos de significado. Podemos citar um exemplo:

na angústia se manifesta um retroceder diante de... que, sem dúvida, não é mais uma fuga, mas uma quietude fascinada. Este retroceder diante de... recebe seu impulso inicial do nada. Este não atrai para si, mas se caracteriza fundamentalmente pela rejeição. Mas tal rejeição que afasta de si é, enquanto tal, um remeter (que faz fugir) ao ente em sua totalidade que desaparece. Esta remissão que rejeita em sua totalidade, remetendo ao ente em sua totalidade em fuga – tal é o modo de o nada assediar, na angústia, o ser-aí -, é a essência do nada: a nadificação. Ela não é nem uma destruição do ente, nem se origina de uma negação. A nadificação também não se deixa compensar com a destruição e a negação. O próprio nada nadifica.⁸³

Também em Espinosa podemos encontrar passagens que parecem corresponder às críticas de Wittgenstein à pretensão da metafísica de dizer algo com sentido, por exemplo, quando ele oferece uma resposta ao problema do ser da essência, da existência, da idéia e da potência:

(...) vê-se claramente o que se deve entender por esses quatro seres. Primeiro: o ser da essência nada mais é do que a maneira pela qual as coisas criadas estão compreendidas nos atributos de Deus. Segundo: o ser da idéia se diz enquanto todas as coisas estão objetivamente contidas nas idéias de Deus. Terceiro: o ser da potência se diz com respeito à potência de Deus pela qual pôde, na liberdade absoluta de sua vontade, criar tudo o que ainda não existia. Enfim, o ser da

⁸³ HEIDEGGER, M. Que é metafísica? In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 58.

existência é a própria essência das coisas fora de deus e considerada em si mesma e atribuída às coisas depois que foram criadas por Deus.⁸⁴

Aparentemente, as questões colocadas têm sentido, mas quando elas são analisadas logicamente, percebe-se que não satisfazem as condições essenciais para que possam dizer algo sobre o mundo. Assim, ao violarem as regras da linguagem, percebemos que as questões não eram falsas, pois não é o caso daquilo que está sendo dito pela proposição não ser constatado como fato, mas que a própria estrutura não está em concordância com as regras necessárias e anteriores à expressão dos pensamentos. Dessa maneira, a filosofia em sua tarefa de elucidação das proposições é capaz de mostrar que os problemas filosóficos mais fundamentais são pseudoproblemas provenientes do mau entendimento da lógica da linguagem. Entretanto, as regras da sintaxe lógica não podem ser representadas em proposições bipolares que podem ser verdadeiras ou falsas: elas apenas são exibidas.

Os contra-sensos como os do *Tractatus*, então, além de mostrarem como a linguagem opera em função da sua lógica imanente, também indicam um domínio que não pode ser dito, o qual, de acordo com Wittgenstein, é o inefável. Segundo ele, “há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico”.⁸⁵ Este abrange as questões relacionadas aos valores e à própria vida, como a busca de um sentido ou de uma solução para os problemas. Mas Wittgenstein, ao se referir às condições do dizível, acaba por mostrar que onde não há possibilidade de sentido, tampouco haverá de perguntas e respostas. Assim, diz ele, “percebe-se que a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema”.⁸⁶ Ainda há as formulações estéticas e éticas. Tampouco elas podem dizer algo sobre o mundo, mas, ainda assim, mostram algo, por exemplo, aquilo que deve ser feito. O que interessa aos objetivos do nosso trabalho, entretanto, é mostrar que na ética, de acordo com o *Tractatus*, não existem proposições e se estas são as únicas capazes de expressar conhecimento, então a ética deve ser caracterizada como não-cognitivista. Este será o tema da nossa próxima seção.

⁸⁴ ESPINOSA, B. *Pensamentos metafísicos*. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 36.

⁸⁵ TLP 6.522.

⁸⁶ TLP 6.521.

1.3 O não-cognitivismo na ética

Até o momento, mostramos qual a tarefa que cabe à filosofia e como ela, ao ser desenvolvida e praticada, mostra os limites da linguagem, os quais implicam a divisão entre um domínio de proposições que dizem e mostram algo sobre o mundo, e outro que é reservado às sentenças que não seguem as regras da sintaxe lógica, portanto, que são sem sentido, podendo ser também contra-sensos ou absurdas. Tais formas de construções lingüísticas são pseudoproposições e não expressam nenhum conhecimento, portanto, são restritas em sua pretensão de verdade e dizibilidade. Identificamos, também, as principais condições que devem ser cumpridas a fim de que uma proposição seja bipolar: os objetos do mundo devem corresponder aos elementos da proposição e são os nomes nela contidos, estes nomes devem estar organizados de modo a poderem representar um estado de coisas possível no mundo, é necessário que haja algo comum entre a proposição e aquilo que ela representa, que é a forma lógica, e a proposição deve ser considerada uma função de verdade de suas proposições elementares.

Nesta seção, mostraremos como a posição de Wittgenstein em relação à ética pode ser considerada não-cognitivista em um sentido bem estrito, qual seja, de que as suas formulações não podem ser atribuídos valores como verdadeiro ou falso, pois tais são apenas cabíveis ao domínio das proposições da ciência natural. Isso não significa, porém, que a ética não possa mostrar nada. Pelo contrário, ela é condição de possibilidade do sentido do mundo na medida em que pertence a um sujeito volitivo, como veremos adiante. Aqui é necessário estabelecer uma primeira diferença a fim de não incorrerem em incompreensões: no *Tractatus* podemos nos referir a uma ética que é parte do sujeito, e a uma Ética que é coibida em sua pretensão de dizibilidade. As críticas que são feitas à possibilidade de haver conhecimento se dirigem, assim, à segunda, enquanto “disciplina” que esbarra com os limites da linguagem e que, portanto, é restrita quanto à possibilidade de formular proposições. A Ética, assim entendida, refere-se, por exemplo, a um sistema de deveres ou de leis morais que buscam orientar as ações humanas de acordo com a representação de um valor. Além disso, poderíamos concebê-la como uma doutrina sobre a correção das ações de acordo com critérios consequencialistas, que especificam o valor de uma ação segundo o resultado que ela produz. Esses são exemplos de como o termo “Ética” pode ser entendido no *Tractatus* e é nesse sentido que a ela não cabem nem proposições, nem tentativas de fundamentação. Mas a ética, enquanto esfera que abrange os valores e que pertence a um sujeito volitivo mostra-se, por

exemplo, na atitude desse sujeito frente ao mundo e, relaciona-se, por isso, com a possibilidade da felicidade. Assim, cabe distinguir as críticas à Ética como uma tentativa de afirmar que existam valores no mundo de uma ética que é essencial, infável e inescapável ao sujeito, pois é parte constitutiva dele.

É importante enfatizar que todo o domínio do que pode ser dito pressupõe necessariamente alguém capaz de satisfazer as condições requeridas para o sentido. Quando Wittgenstein diz que “figuramos os fatos”,⁸⁷ ele atenta para a necessidade de haver um sujeito ativo na atribuição, por exemplo, dos nomes aos objetos. Esta é uma exigência lógica para a formulação das proposições, mas não é algo que está dado no mundo, pelo contrário, é uma atividade que somente um sujeito exterior à esfera dos fatos pode realizar. Como afirma Cuter,

na terminologia do *Tractatus*, a nomeação é algo que ocorre nos “limites do mundo”, e é transcendental naquele sentido forte da palavra: não pode ser descrita pela linguagem, mas está absolutamente pressuposta em seu exercício. (...) ela é necessariamente produzida por uma ação e, mais do que isso, por uma escolha que deve cobrir as lacunas do espaço intracategorial. Esta *ação*, e a linguagem que faz esta *escolha*, são também transcendentais. São algo que a linguagem é incapaz de descrever, mas sem o que a linguagem não poderia existir. A constituição do sentido não se daria sem a intervenção, portanto, de um sujeito transcendental colocado no limite do mundo, da mesma forma que o olho fenomenológico está colocado no limite do espaço visual.⁸⁸

Desse modo, para que a linguagem se efetive como construção significativa, é indispensável a existência de um sujeito responsável pela atividade mesma de afigurar, de representar linguisticamente os fatos do mundo por meio da possibilidade de estabelecer as ligações necessárias entre os objetos, os nomes e as propriedades. Tais ações, na medida em que são desempenhadas por esse sujeito, não podem constituir fatos do mundo, embora sejam a possibilidade deles. Não podem ser descritas, assim como o próprio sujeito, que por não se situar no mundo, mas no limite deste, nem pode ser nomeado, nem dito, apenas pressuposto como condição da linguagem e do mundo. Por isso, Wittgenstein aceita uma forma de solipsismo transcendental, pois somente considerando um sujeito da forma acima indicada é possível conceber o mundo, ou seja, uma vez que a descrição dos fatos pressupõe uma estrutura lógica para sua figuração e que ela exige, dentre outras condições, a nomeação dos objetos e, além disso, que tal nomeação é uma atividade feita anteriormente à linguagem por

⁸⁷ TLP 2.1.

⁸⁸ CUTER, J. V. G. *A ética do Tractatus*, p. 49.

um sujeito que está fora do tempo e do espaço, se negarmos a existência deste sujeito, temos que negar, da mesma forma, a existência do mundo. Nesse sentido, Wittgenstein afirma: “o que o solipsismo *quer significar* é inteiramente correto; apenas é algo que não se pode *dizer*, mas que se mostra. Que o mundo seja *meu* mundo, é o que se mostra nisso: os limites *da* linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites de *meu* mundo”.⁸⁹ Além disso, o solipsismo aceito por ele coincide com o realismo. De acordo com o *Tractatus*, “o solipsismo, levado às suas últimas conseqüências, coincide com o puro realismo. O eu do solipsismo reduz-se a um ponto sem extensão e resta a realidade coordenada a ele”.⁹⁰

Do mesmo modo como a verdade do solipsismo não pode ser dita na linguagem, tampouco o próprio sujeito que nomeia e constitui o sentido pode ser descrito. Ele não é parte do mundo e nem pode ser derivado deste, pois, como se refere Wittgenstein pela metáfora do campo visual, ainda que o olho seja condição da visão das coisas, não permite que ele próprio seja visto, pois o olho mesmo é algo que não se vê, ele não é parte do campo visual, mas é deste o limite e sua condição.⁹¹ É por isso que o sujeito, de acordo com o filósofo, “não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo”.⁹² Ele não é, entretanto, nem psicológico, nem biológico, mas metafísico, pois é algo que se situa fora do tempo e do espaço, portanto, não se reduz às aplicações categoriais que são qualidades dos fatos.

O sujeito metafísico é também identificado com um sujeito volitivo, portador daquilo que é ético. Aqui é possível percebermos a influência de Schopenhauer sobre Wittgenstein. Sabemos que a ética schopenhauriana repousa sobre a constatação de que a vontade, sendo a essência da vida e, portanto, um constante querer viver, faz de qualquer existência um completo sofrimento. O sujeito, tanto quanto o mundo em que ele vive e também todas as coisas que nele se encontram, são todas manifestações de uma e mesma vontade. O mundo pode aparecer a ele como representação na medida em que se apresenta a um sujeito que é capaz de conhecer sem ser conhecido, sendo, nesse sentido, um objeto para ele. Se essa relação é de dependência, então, o mundo só existe se também houver um sujeito que o perceba, já que ele é uma representação para esse último. Se o sujeito desaparece, também o mundo deixa de existir. O sujeito, portanto, é a condição do fenômeno, do objeto, pois como diz Schopenhauer, “tudo o que existe, existe para o pensamento, isto é, o universo

⁸⁹ TLP 5.62.

⁹⁰ TLP 5.64.

⁹¹ Cf. TLP 5.633.

⁹² TLP 5.632.

inteiro apenas é objeto em relação a um sujeito, percepção apenas, em relação a um espírito que percebe”.⁹³

O sujeito é, então, o *substratum* do mundo e em relação a esse aspecto, ele está fora do alcance do princípio da razão, o qual explica o fundamento dos fenômenos, já que ele é a condição de existência do próprio princípio. Dessa forma, é possível afirmar que sujeito e objeto são duas metades inseparáveis na medida em que eles são reais e inteligíveis um para o outro e também porque eles se limitam reciprocamente; basta um sujeito e um objeto para que haja representação. Relembrando Kant, Schopenhauer diz que a limitação que ocorre entre sujeito e objeto (pois o sujeito termina onde começa o objeto) mostra-se no fato de que as formas essenciais aos objetos, quais sejam, tempo, espaço e causalidade, só são possíveis a partir do sujeito, ou seja, pode-se entender no sentido kantiano que a possibilidade de conhecimento do fenômeno é dada *a priori* pela razão.⁹⁴

A peculiaridade concernente ao sujeito permite a ele a percepção de si como representação e, ao mesmo tempo, como manifestação da vontade, a qual permeia o mundo. Isso se dá porque o homem é aquele mesmo sujeito que conhece e tem, na representação do seu corpo, a consciência de si como representação e, além disso, como uma volição. Embora o sujeito permaneça fora da jurisdição do princípio da razão, seu corpo já consiste para ele em um objeto conhecido de forma imediata. Assim, o homem, ao mesmo tempo em que é limite formal do mundo, sujeito do conhecimento, também é representação, está enraizado no mundo como objeto entre os demais objetos que é capaz de perceber. A consciência que ele tem de si, de que seus atos são conseqüências necessárias da sua vontade, mostra a ele, também, que essa sua essência não lhe é própria, mas é constituinte de tudo o que existe. Isso ele faz por suposição, atribui às demais representações uma mesma essência que as determina, a qual, entretanto, não pode ser concebida como fenômeno e tampouco se submete ao princípio da razão.⁹⁵

Para Schopenhauer, portanto, a vontade é a essência de todo fenômeno e o corpo é condição para se ter acesso a ela. Ela é a coisa em si que está em tudo o que existe no mundo. Assim, a vontade aparece no mundo sob a forma de representação, mas nunca está submetida

⁹³ SCHOPENHAUER. A. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003, p. 9, § 1.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 12, § 2.

⁹⁵ “Nós temos agora, portanto, a respeito da essência e da atividade do nosso próprio corpo, um duplo conhecimento muito significativo, e que nos é dado por dois modos muito diferentes; vamo-nos servir deles como de uma chave, para penetrar até a essência de todos os fenômenos e de todos os objetos da natureza que não nos são dados, na consciência, como sendo o nosso próprio corpo, e que, por conseqüência, não conhecemos de dois modos, mas que são apenas as nossas representações; nós os julgaremos por analogia com o nosso corpo e suporemos que se, por um lado, são semelhantes a ele, enquanto representações do sujeito, o resto, pela sua essência, deve ser o mesmo que aquilo que chamamos em nós de *vontade*.” *Ibid.*, p. 114, § 19.

ao princípio da razão, pois o fenômeno é somente a parte visível da vontade, não ela própria. Já que não se submete à lei da causalidade, do tempo e do espaço, não é possível que ela se apresente ao sujeito como objeto, como representação abstrata, a qual se utiliza de conceitos. Todo conhecimento que o sujeito pode ter dessa vontade restringe-se ao seu aspecto fenomênico, portanto, a um conhecimento regulado pelo princípio de individuação. Apenas no caso do seu corpo é que ele tem um “conhecimento” direto e imediato da vontade, que se dá pela consciência, mas que por já ser uma objetivação, pois o homem não é a vontade como coisa em si e sim fenômeno, compromete-se, então, com o princípio da razão que determina as representações. Entretanto, o conhecimento que se relaciona à ética de Schopenhauer, que permite a negação da vontade, não é dessa mesma espécie. Ele é um conhecimento intuitivo, o qual permite uma separação do mundo como representação, pois deixamos de lado a vontade, abandonamos a forma de conhecimento enquanto indivíduo para nos tornarmos sujeito puro do conhecimento. Ao contemplarmos o objeto já não somos, então, aquele sujeito que conhece e o objeto não se apresenta para nós como representação submetida à individuação, mas apenas como objetividade da vontade. Em Espinosa, Schopenhauer encontra a expressão adequada: “*Mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit*’ (Ética, 5, prop. 31, escólio)”.⁹⁶ Com a visão do mundo sob o modo da eternidade, “a coisa particular torna-se, de um só golpe, a idéia da sua espécie, o indivíduo torna-se puro sujeito que conhece”,⁹⁷ portanto, conhece não as coisas, mas as idéias. E aqui podemos ver claramente a influência de Espinosa tanto quanto de Schopenhauer na ética do *Tractatus*, pois Wittgenstein, como veremos adiante, utiliza essa idéia da visão *sub specie aeterni* como condição para a felicidade ética. Do mesmo modo que em Schopenhauer, ela se refere mais a um elemento intuitivo do que propriamente ao conhecimento.

Apesar de Wittgenstein rejeitar aquela concepção schopenhauriana da vontade como essência de tudo o que existe e recusar, do mesmo modo, a existência de um sujeito que represente, aceita que é a vontade a portadora do ético. Em Schopenhauer, o sujeito tem condições de se livrar do sofrimento inerente a sua condição pela mortificação da vontade, por um completo não-querer. Em uma forma mais branda, tal negação é percebida na atitude do sujeito, na compaixão que manifesta pelo sofrimento alheio porque este é somente uma parte de uma vontade que a tudo abrange, portanto, quando livre do princípio da individuação, pode perceber o sofrimento dos outros como o seu próprio sofrimento. A ética de Schopenhauer,

⁹⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*, p. 187, § 34.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 188, § 34.

nesse sentido, mostra que ao homem só é possível deixar de sofrer quando deixar de querer, pois este seria um modo de afirmar a vontade. Para Wittgenstein, ainda que esses aspectos mais particulares relativos à vontade sejam desconsiderados, é também no sujeito que reside a ética na medida em que ela se liga diretamente à vontade. O sujeito metafísico é, por isso, também um sujeito volitivo, visto que o querer é parte constitutiva dele e da qual não é possível se desvincular. Assim como ao sujeito metafísico pertence a possibilidade de doação de sentido ao mundo, ao sujeito volitivo cabe um querer que é o lugar onde se situa o bem ou o mal. Ambos os sujeitos, volitivo e metafísico, são limites do mundo, por isso, concebidos como um mesmo sujeito no qual reside a possibilidade tanto da lógica que permite a figuração dos fatos, quanto da percepção dos próprios limites do mundo a partir de uma compreensão ética. Aqui, tratamos da “ética” não como aquela disciplina ou doutrina restrita nas suas condições de dizibilidade, como afirmamos anteriormente, mas como portadora do valor. Somente nesse sentido é que podemos entendê-la como possível, pois não estamos nos referindo a um conjunto de “proposições” ou de leis morais, mas apenas a uma espécie de atitude ética, que é inerente à vontade e que faz parte do sujeito como limite do mundo, como veremos a seguir. Não há assim, incompatibilidade ao falar de dois modos diferentes sobre a ética, como já explicamos no início desta seção, pois a restrição do sentido cabe a toda ética que tenta formular proposições, mas tal restrição também funciona como uma salvaguarda para aquilo que a ética mostra e que é importante para o sujeito, ainda que isso seja algo que não se possa dizer.

A ética tem como objeto, portanto, o valor, mas na medida em que ele é um valor absoluto, não pode ser encontrado entre os fatos do mundo. As proposições que descrevem a realidade o podem fazer porque tratam de possibilidades, porque afiguram um estado de coisas que pode ou não existir. Se o valor de que se ocupa a ética é absoluto, ele deveria, necessariamente, estar de alguma forma fora do mundo.⁹⁸ Mas essa necessidade se confronta com as próprias pré-condições do que pode ser dito na linguagem. Para que as proposições pudessem descrever um valor, este deveria ora poder existir, ora não existir, e seria, portanto, um valor relativo, o qual, contudo, não está em conformidade com a ética. Assim, se há algum valor, ele não está no mundo, mas fora dele. Como diz Wittgenstein, “o sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há *nele*

⁹⁸ “O que tem absolutamente valor tem necessariamente valor, não seria possível conceber um mundo em que não o tivesse. O que tem absolutamente valor não o tem por acaso, não pode ser um fato que o tenha. Portanto, nenhuma proposição pode dizer que o tem e também nenhuma pode dizer que não o tem. Se algo tem valor, não o tem *no mundo*”. (SANTOS, L. H. L. A Essência da Proposição e a Essência do Mundo. In: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001. p. 107.)

nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor”.⁹⁹ Se o valor não é algo existente como fato e se só este pode ser descrito por uma linguagem significativa, então, não é possível formular “proposições” sobre os valores, já que os nomes seriam destituídos de referência e a sentença como um todo não poderia ser nem verdadeira nem falsa. E é justamente em relação a este aspecto que se pode caracterizar a ética do *Tractatus* como não-cognitivista. Pelo menos uma das condições de dizibilidade seria desrespeitada e, desse modo, uma lei moral, por exemplo, seria destituída completamente de sentido. Qualquer formulação que pretendesse afirmar algo sobre os valores como se estes realmente existissem entre os fatos e objetos do mundo, deveria ser vista como sem sentido: uma tentativa de dizer aquilo que apenas se mostra e não se deixa exprimir logicamente na linguagem. Se a ética trata de algum valor absoluto, trata de algo que não pode ser dito na linguagem. Suas “proposições” não são portadoras de sentido e o conteúdo que expressam não pode ser verdadeiro, nem falso. Por isso, elas tampouco são descritivas e capazes de expressar conhecimento. É nesse sentido que na ética não pode haver “proposições”, porque estas não podem exprimir algo que esteja para além dos limites da linguagem. É por isso que Wittgenstein diz que “a ética é transcendental”,¹⁰⁰ pois seu objeto não é algo que pode ser encontrado em uma configuração possível entre os objetos, não se trata de um evento no mundo, mas algo que só pode ser encontrado naquele que é também capaz de conferir o sentido, que é condição de possibilidade da própria existência da linguagem, portanto, no próprio sujeito. Desse modo, ainda que a ética seja transcendental, ela não é transcendente, pois se situa na vontade do sujeito metafísico, que não está no mundo, mas é o limite deste.¹⁰¹

Com base nessas primeiras considerações sobre a impossibilidade da ética formular proposições no sentido estrito do termo, podemos inferir que na ética normativa, as teorias morais que pretendessem estabelecer regras de ação objetivas e universais não poderiam ser aceitas dentro da esfera de dizibilidade, já que elas não podem ser verdadeiras aprioristicamente e nem mesmo expressar um conhecimento moral. Formulações morais que sustentam esse tipo de pretensão sequer são capazes de determinar deveres ou expressar qualquer tipo de ordem, já que tais espécies de imperativos esbarram com os limites da própria linguagem. Dizer que “não se deve matar” é proferir uma sentença sem sentido, pois

⁹⁹ TLP 6.41.

¹⁰⁰ TLP 6.421.

¹⁰¹ Glock afirma que a ética é também transcendente porque os valores estão localizados numa vontade metafísica que está fora do mundo. GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*, p. 143. Não concordamos com essa interpretação porque a vontade a que Wittgenstein se refere é apenas limite do mundo e, por isso, não está fora dele. Ela é a condição de possibilidade da moralidade, da atribuição de sentido ao mundo e é parte constituinte do sujeito, portanto, é somente transcendental. Se fosse transcendente, teria que pertencer a um outro domínio não indicado no *Tractatus*.

ela não respeita condições lógicas como a falta de referência dos nomes em relação a objetos e a pretensão de uma verdade encerrada na própria “proposição”. Não há, tampouco, nenhuma forma lógica entre a figuração e a realidade, já que não existe nenhum fato que seja “errado” ou “certo” e que, por isso, não deva ser praticado, principalmente se for ordenado por uma regra do tipo “você deve”, a qual não diz nada. Como Wittgenstein afirma:

o primeiro pensamento que nos vem quando se formula uma lei ética da forma “você deve...” é: e daí, se eu não o fizer? É claro, porém, que a ética nada tem a ver com punição ou recompensa, no sentido usual. Portanto, essa questão de quais sejam as *conseqüências* de uma ação não deve ter importância. – Pelo menos, essas conseqüências não podem ser eventos. Pois há decerto algo de correto nesse modo de formular a questão. Deve haver, na verdade, uma espécie de recompensa ética e punição ética, mas elas devem estar na própria ação. (E também é claro que a recompensa deve ser algo de agradável, a punição, algo de desagradável.)¹⁰²

Como podemos perceber, Wittgenstein rejeita as teorias conseqüencialistas, o que aponta a inviabilidade, por exemplo, de uma ética normativa do tipo utilitarista. Assim como não pode haver um valor em um fato, tampouco é possível localizar em uma conseqüência ou resultado de uma ação no mundo algo que seja bom ou ruim. Qualquer evento pode ser descrito em termos puramente factuais, sem recorrer a algo sobrenatural no sentido de que a qualidade asserida ultrapasse o âmbito daquilo que é físico. Por isso, uma ética conseqüencialista viola os requisitos lógicos da linguagem, já que tenta colocar em um simples fato algo que não pertence ao domínio em que ele se insere, ou seja, tenta acrescentar um valor que não é algo próprio do mundo e nele não se pode encontrar.

Mas há um sentido, como afirma Wittgenstein, em que é possível pensar em um tipo de punição ou recompensa ética. Se pretendermos avaliar algo a partir de seu valor, só poderemos fazê-lo se tal valor for conferido às próprias ações e não as suas conseqüências. Mas é necessário especificar, nesse caso, o que está sendo considerado como uma ação. Ela não pode ser concebida simplesmente como um evento no mundo, mas como uma atitude do sujeito volitivo, que identificamos com o sujeito metafísico. O valor de uma ação, nesse sentido, não pode ser descrito pelas proposições, pois transcende o domínio dos fatos, da casualidade e da contingência. Como afirma Santos,

o valor de uma ação não pode consistir em nenhum fato que dela decorra causalmente; o valor não pode consistir em nenhum fato e nada decorre causalmente de nada. Se o que a ética visa é correto, o que pode ser eticamente bom ou mau numa ação deve ser algo que,

¹⁰² TLP 6.422

quando descrevemos tudo que se deixa descrever na ação, necessariamente escapa à essa descrição. O que faz de um fato entre outros uma ação é a vontade que a anima. O que pode ter valor é a vontade – não a vontade como fenômeno, a vontade empírica, o que uma descrição psicológica pode encontrar como marca distintiva dos atos voluntários, mas o que uma tal descrição deixará necessariamente como resíduo.¹⁰³

O valor ético de uma ação é, portanto, aquilo que transforma um fato em ação na medida em que liga a atitude do sujeito com o mundo. Trata-se, portanto, da vontade, não da vontade empírica que pode ser objeto da psicologia, mas daquela que pertence ao sujeito volitivo, ou seja, a vontade metafísica. Como afirma Wittgenstein, “da vontade enquanto portadora do que é ético, não se pode falar. E a vontade enquanto fenômeno interessa apenas à psicologia”.¹⁰⁴ E ela não se relaciona diretamente aos fatos do mundo, não quer que algo seja de um jeito e não de outro. Simplesmente, ela se refere aos limites da linguagem que também determinam os limites do mundo. No *Tractatus* isso fica claro: “se a boa ou má volição altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo. Deve, por assim dizer, minguar ou crescer como um todo”.¹⁰⁵ Desse modo, o seu querer é uma ação que não modifica em nada a ordem dos objetos e dos fatos, mas somente pode alterar a si própria na medida em que modifica sua percepção da ordem lógica do mundo.

De acordo com Glock, há no pensamento de Wittgenstein uma diferença entre o desejo e a volição. Diz ele que “desejar é, na verdade, simplesmente um fenômeno mental, que pode ou não se fazer acompanhar de um movimento corporal. A volição, entretanto, não é algo que esteja relacionado à ação de modo contingente; ter uma volição é ‘estar agindo’, a vontade é o ‘próprio agir’”.¹⁰⁶ Desse modo, a vontade do sujeito metafísico é já uma ação, uma atitude que se realiza em si própria e por isso é também nela que reside o valor ético. Aqui é importante ressaltar como a vontade se relaciona com o mundo.

Para Wittgenstein, existe uma independência lógica entre a vontade e o mundo.¹⁰⁷ Todos os eventos são contingentes, pois o fato de estarem ou não ligados não representa nenhuma relação causal. A única determinação que os acompanha se segue das propriedades internas dos objetos que determinam as possíveis ligações entre eles, mas que eles efetivamente se agrupem e dêem origem a um estado de coisas existente, isso de forma alguma está previamente estabelecido. A necessidade referida pelo *Tractatus*, portanto, é

¹⁰³ SANTOS, L. H. L. *A Essência da Proposição e a Essência do Mundo*, p. 108.

¹⁰⁴ TLP 6.423.

¹⁰⁵ TLP 6.43.

¹⁰⁶ GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*, p. 380.

¹⁰⁷ “O mundo é independente de minha vontade”. TLP 6.373 e 6.374.

apenas lógica e não pertence aos próprios fatos e objetos. Na medida em que é anterior à verdade ou falsidade de uma proposição, ela não pertence ao mundo; ao contrário, ela é transcendental, pois é condição de possibilidade da expressão dos pensamentos e da representação do mundo na linguagem.

Essa questão da independência lógica entre vontade e mundo seria problemática se quiséssemos atribuir valores às conseqüências das ações no mundo, pois nesse caso, teríamos que assumir a necessidade entre a ocorrência dos fatos. Assim, se um evento B ocorresse posteriormente a um evento A, não seria possível atribuir valor algum a B, pois este deveria ser concebido apenas como uma conseqüência necessária da ocorrência de A. Os valores, então, teriam que ser conferidos somente às ações “primeiras”, nunca as suas conseqüências. Por outro lado, se não houvesse no mundo tais determinações causais, deveria existir, então, contingências. Se fosse esse o caso, o valor tampouco poderia ser atribuído às conseqüências das ações, porque não se poderia dizer que um evento B ocorreu devido a um evento A. Ou seja, o valor não pode ser conferido às conseqüências das ações nem no caso delas serem determinadas causalmente, nem se elas forem completamente contingentes, já que no primeiro caso, não haveria mérito algum no fato de uma ação ter produzido um certo efeito, pois este ocorreria necessariamente; no segundo caso, como tudo pertence à esfera da possibilidade, tampouco poderíamos dizer que uma ação é boa porque teve conseqüências boas, pois não haveria tal necessidade entre elas, logo, a atribuição de valor não faria sentido se fosse devido aos resultados da ação. É nesse sentido também que Wittgenstein, como já vimos anteriormente, rejeitou a possibilidade do valor ético residir nas conseqüências das ações. No mundo, só há necessidade lógica, mas ela não está dentro do mundo, devendo ser entendida como condição de possibilidade tanto da linguagem quanto da própria afiguração dos fatos. O que esse argumento mostra é que tampouco poderíamos atribuir uma relação causal entre a vontade e o mundo, pois tudo o que escapa à lógica pertence ao domínio do acaso. É por isso que no *Tractatus* encontramos a seguinte afirmação: “ainda que tudo que desejássemos acontecesse, isso seria, por assim dizer, apenas uma graça do destino, pois não há nenhum vínculo lógico entre a vontade e o mundo que o garantisse, e o suposto vínculo físico, por seu lado, decerto não é algo que pudéssemos querer”.¹⁰⁸

Nesse sentido, não há nenhum valor absoluto no mundo, pois ele deveria então ser necessário, mas tal causalidade não pode ser conferida aos fatos e ações do mundo, pois, como afirma Wittgenstein, “todo acontecer e ser assim é casual. O que o faz não casual não

¹⁰⁸ TLP 6.374.

pode estar *no* mundo; do contrário, seria algo, por sua vez, casual. Deve estar fora do mundo”.¹⁰⁹ É por isso, diz o autor do *Tractatus*, “que tampouco pode haver proposições na ética”.¹¹⁰ O que a ética tenta exprimir em suas formulações, e entendamos aqui a ética como referente ao que é bom ou mau, é transcendental, uma vez que só pode estar ligada àquela vontade metafísica, pertencente ao sujeito que é condição de possibilidade da constituição de sentido do mundo.

O valor que acaso existir deve estar fora do mundo, portanto, ele localiza-se na vontade, que é limite do mundo, mas que é também transcendental na medida em que faz parte da constituição desse sujeito metafísico. A ética deve ser entendida, nesse contexto, como algo inerente ao sujeito, já que ele é tanto um sujeito metafísico quanto volitivo. Mas a sua vontade não pode acontecer como um querer em relação ao acontecimento ou não dos fatos, não pode se projetar dentro do mundo e pretender alterá-lo. Ela é independente dele e por isso nada do que quiser acontecerá casualmente. A única coisa que pode alterar são os limites do mundo e, com isso, altera a si própria, pois é ela mesma quem percebe a lógica da linguagem e tem a possibilidade de dar um sentido ao mundo. É dessa forma que ela pode ser uma boa ou má volição e dependendo do modo como conceber aqueles limites, poderá trazer consigo a felicidade ou infelicidade, ambas servindo como recompensa e punição éticas para as ações, identificadas com a própria volição do sujeito metafísico e não como um ato que ocorre no mundo e que poderia estar ligado à uma vontade empírica.

O que significa então a felicidade ética? Ela é uma espécie de sentimento decorrente da boa volição. Esta, por sua vez, é boa porque reconhece um valor absoluto em si mesma e não no mundo. Tal reconhecimento é também uma certa visão sobre os limites do mundo, os quais são necessários para a expressão dos pensamentos por meio da linguagem. É também uma forma de aceitar aquela já referida independência entre a própria vontade e mundo. Não se trata aqui de um conformismo, porque este só poderia ser atribuído à vontade empírica que está no mundo e se relaciona com os fatos. Mas a vontade do sujeito metafísico está ligada à contemplação dos limites do mundo, portanto, da sua ordem imutável. Ela não se projeta nele, mas o contempla e o aceita e isso é o que a identifica como uma boa volição. Não se trata, portanto, da vontade aceitar os fatos contingentes do mundo, mas sim de aceitar que haja fatos. Não é uma conformação perante os eventos do mundo, mas um sentimento que surge da visão sobre a ordem e os limites do mundo que exigem, por exemplo, a ligação entre os objetos, a não causalidade entre eles, a necessidade da linguagem atender a certas exigências

¹⁰⁹ TLP 6.41.

¹¹⁰ TLP 6.42.

lógicas para expressar os pensamentos e todas essas “visões” não se referem a fatos, pois são considerações que fogem ao domínio do dizível e se localizam fora do mundo, ou seja, no sujeito metafísico. Assim, não há um conformismo propriamente dito em relação aos fatos, pois a infelicidade tampouco é algo factual; a esfera da ética é transcendental, reside não no mundo, mas na vontade e por isso não pode ligar-se aos eventos que ocorrem nele. Esta é condição para a felicidade ética, que é a recompensa por tal atitude frente ao que não pode ser alterado no mundo. A punição ética é a infelicidade, que surge como decorrência da não aceitação dessa ordem imutável do mundo, inerente a uma má volição. Por isso, a própria recompensa ou punição ética, por estar relacionada à vontade, não pode ser tomada no sentido factual. A boa vontade, pelo sentimento de reconhecimento do mundo como ele é, já tem como recompensa a felicidade. A má vontade, por sua vez, por não reconhecer o mundo como ele é, terá como punição a infelicidade.

Aqui podemos ainda mostrar que aquela negação de uma ética normativa baseada em princípios é reforçada pela sustentação da independência entre a vontade e o mundo. Não há princípios anteriores ao agir que determinam sua correção, nem resultados posteriores capazes de avaliar se a ação foi boa ou má, pois entre a vontade e o mundo não há uma conexão lógica. E entre as determinações dos princípios e a vontade humana não há qualquer relação de autoridade que faça com que essa última siga aqueles. A tentativa dos princípios em dizer algo que deve ser feito é limitada pela própria lógica da linguagem, a qual impede que eles sejam capazes de expressar algo com sentido. Embora os princípios tentem mostrar que algo deva ser feito, a noção de dever contida em sua formulação não implica nenhum tipo de comportamento, seja ele conforme ou contra as obrigações derivadas dos princípios.

A recompensa ética, só pode estar relacionada à boa vontade e é assim que ela traz consigo a felicidade ética. Se não há relação entre os fatos do mundo e aquilo que o sujeito quer, então, para ser feliz, será necessário que frente ao mundo haja uma atitude de aceitação, portanto, ele só será feliz ao reconhecer que, assim como o mundo é independente da vontade, também a vontade deverá ser independente do mundo. E se assim for, o sujeito deve aceitar que o mundo existe, que seus fatos não têm valor, que a felicidade, então, não pode estar relacionada à realização de qualquer objetivo em fatos, mas, dado que a vontade não é independente da existência do mundo, a felicidade deve consistir no sentimento de que o mundo, enquanto correlato da vontade, tem valor. E isso possibilita a Wittgenstein dizer que “o mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz”,¹¹¹ porque o primeiro percebe

¹¹¹ TLP 6.43

a existência do mundo como o outro lado da sua vontade e atribui valor a esse sentimento de que o mundo exista seja do jeito que for. O infeliz é aquele que não consegue reconhecer o valor absoluto que tem o mundo como algo que se relaciona essencialmente à vontade do sujeito. A felicidade ética, nesse sentido, pode ser entendida como parte do místico,¹¹² o qual consiste na percepção de que o mundo é, e não de como ele é, no sentimento de que o mundo é uma totalidade limitada pela existência de objetos, ou seja, é precisamente a visão que possibilita a felicidade ética como recompensa da aceitação dessa ordem imutável. Essa visão é a própria intuição do mundo *sub specie aeterni*,¹¹³ que não pode ser expressa de forma significativa na linguagem, mas apenas mostrada. Tal intuição não se refere a como o mundo é, pois isso é exibido e dito pelas proposições da linguagem. Mas que ele seja, é algo que somente se mostra, que ultrapassa os limites do sentido ao mesmo tempo em que é uma visão sobre os limites mesmos e sobre a impotência da vontade. Por isso é que a contemplação do mundo sob o modo da eternidade permite a felicidade ética, pois será feliz aquele que perceber na ordem do mundo, a qual é revelada pelo próprio exercício da linguagem, a possibilidade de realização de uma vontade que não é limitada na medida em que é independente do mundo. Assim, enquanto volição, já é um agir, uma ação, ou seja, uma vontade que em si se realiza. A felicidade, portanto, relaciona-se a um bem conquistado que não se submete às possibilidades de combinações de objetos, a um bem que não reside em fatos, mas que se conecta à existência imutável do mundo enquanto correlato da vontade do sujeito.

Nesse contexto, Wittgenstein pode mostrar que “para uma resposta que não se pode formular, tampouco se pode formular a questão. O *enigma* não existe. Se uma questão se pode em geral levantar, a ela também se *pode* responder”,¹¹⁴ ou seja, se as proposições só têm sentido quando afiguram um estado de coisas possível que pode ser comparado à realidade, então, todas as questões que podem ser formuladas na nossa linguagem devem ser questões que tratam de fatos, não de valores. Os problemas colocados pela ciência podem ser respondidos, mas os problemas que a filosofia se coloca não são legítimos e a eles não cabe nenhuma resposta. O que existe no mundo são fatos e sobre estes podemos dizer coisas, mas sobre valores, sobre os fins últimos da vida, não há modo possível de expressá-los com sentido na linguagem. Em relação à ética, não pode haver problemas, não se pode querer perguntar pelo sentido da vida, pois ao fazermos isso não obteremos respostas, principalmente

¹¹² “O Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é”. TLP 6.44.

¹¹³ “A intuição do mundo *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade – limitada”. TLP 6.45.

¹¹⁴ TLP 6.5.

se quisermos sustentá-las na forma de teorias. Por isso Wittgenstein afirma: “sentimos que, mesmo que todas as questões científicas *possíveis* tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa”.¹¹⁵ A solução dos problemas não está na busca por respostas, mas simplesmente, na percepção de que eles não necessitam ser colocados para que se consiga perceber o sentido do mundo. Este é o inefável, apenas se mostra, não é dito, e ele é o místico, a contemplação do mundo sob o modo da eternidade, que implica uma vida vivida no presente,¹¹⁶ livre de intenções e projeções lançadas para o futuro. Dessa maneira é possível eliminar os problemas, pois aquele que vive na eternidade, vive na atemporalidade, no sentido de que não está sujeito aos acontecimentos do mundo, de que conseguiu perceber a si próprio como uma vontade impotente em relação aos fatos porque não possui nenhuma relação lógica para com eles. Essa experiência é justamente aquela que cabe à ética: é a descoberta de que o mundo, essencialmente ligado à vontade, tem valor, mas não o tem os fatos, nem qualquer acontecimento do mundo. O sentido da vida acaba por ser a própria vida, pois é ela quem faz da vontade as ações e do mundo algo valioso e alegre para os felizes ou hostil para os infelizes. A felicidade está justificada, assim, na própria vontade do sujeito metafísico, que se dá fora do tempo e do espaço, fora de qualquer contingência, mas no limite do mundo, e com isso pode aceitá-lo como uma totalidade limitada e sem poder de interferir na própria volição. A vontade do sujeito, por indicar um modo de agir diante dos limites do mundo, portanto, tem como consequência, no próprio querer, a felicidade ou a infelicidade éticas. A “prescrição” final do *Tractatus*, “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”,¹¹⁷ deve ser entendida, então, como uma conclusão a que devemos chegar após compreendermos os limites para a expressão dos pensamentos na linguagem. Baseados nela, não devemos querer ainda formular teorias ou tentar fundamentar nossas ações morais, pois a ética, definitivamente, não pode elaborar proposições, portanto, tem que renunciar a sua pretensão de verdade e universalidade sustentada na forma de leis e imperativos éticos. E ainda que o único valor que se possa encontrar resida na vontade do sujeito metafísico-volitivo que é limite do mundo, é precisamente por isso que sobre ele nada pode ser dito.

¹¹⁵ TLP 6.52.

¹¹⁶ “Se por eternidade não se entende a duração temporal infinita, mas a atemporalidade, então vive eternamente quem vive no presente”. TLP 6.4311.

¹¹⁷ TLP 7.

1.4 Transição para um cognitivismo nas *Investigações filosóficas* ou manutenção da posição não-cognitivista do *Tractatus Logico-philosophicus*?

Podemos perceber que no *Tractatus* há uma forte coibição em relação à existência de um sistema moral que fundamente a correção das ações, pois somente a vontade é que pode ser boa ou má e isso é algo que somente se mostra, mas não pertence ao domínio da dizibilidade. Também são negadas as tentativas de se realizar uma correspondência entre regras ou juízos morais e fatos, já que estes não são portadores de valores, somente o é a vontade do sujeito metafísico-volitivo. Nem mesmo as leis morais de caráter universal seriam admitidas, pois não há como uma lei ser verdadeira aprioristicamente, já que a própria essência da linguagem não permite a formulação de proposições que tratem de valores. O valor ético reside somente na volição do sujeito, portanto, não é dado externamente, mas na própria vontade e na ação em que ela se constitui. O que deve ser considerado na ética, assim, é o sentimento de uma boa ação que se dá junto com uma boa volição e é ele que define o mundo do sujeito volitivo, ou seja, é esse sentimento que torna seu mundo feliz. Assim, a ética entendida como teoria, como algo que busca fundamentação, deve ser recusada, embora os juízos morais que não sustentem uma pretensão de dizibilidade possam ainda ser expressos, por exemplo, para mostrar que a independência entre a vontade e o mundo é condição para a felicidade, enquanto a não-aceitação dessa independência ocasiona a infelicidade do sujeito. O que é inviável segundo as considerações do *Tractatus* é a afirmação de um valor em uma proposição, pois não há como afigurá-lo já que ele não pertence ao mundo. A ética apenas pode ser entendida como um modo de agir que é em si mesmo uma volição e que traz consigo a recompensa ou punição éticas na felicidade ou infelicidade que decorre da vontade, da sua atitude frente aos limites eternos e imutáveis do mundo.

Mostramos assim que em um sentido bem estrito podemos afirmar que a posição de Wittgenstein em relação à ética é não-cognitivista, pois a ela não cabe a formulação de proposições capazes de dizer como o mundo está e ao não respeitarem as condições de dizibilidade que, por sua vez, permitem a bipolaridade da proposição, tampouco são capazes de expressar conhecimento. A ética corresponde a um domínio diferente, daquilo que apenas se mostra e que está para além das condições exigidas para o sentido. Desse modo, não é possível conceber teorias éticas ou qualquer tipo de sistema que prescreva deveres ou que forneça critérios de correção para as ações. A única forma pela qual se pode resguardar a ética e um valor absoluto é localizá-la na vontade de um sujeito que é limite do mundo, pensado

não como algo que o transcende, mas como condição de possibilidade para a constituição do sentido. A posição não-cognitivista do *Tractatus* impede, portanto, que tenhamos um conhecimento na moral que seja correspondente a fatos morais. Esse conhecimento, como já dissemos, é entendido de forma muito particular, como a possibilidade de afigurar um estado de coisas possível e com isso, de dizer como as coisas estão no mundo. Ao sustentarmos essa interpretação, comprometemo-nos com a recusa de uma formulação teórica na ética que se coloque como verdadeira aprioristicamente e, também, como universal, dado que ela não poderia ser objetiva e correlata à existência de fatos morais ou de valores como fatos.

Nos dois próximos capítulos passaremos a discutir se essa posição que pode ser apontada no *Tractatus* ainda se manteria na obra posterior de Wittgenstein, principalmente, nas *Investigações filosóficas*. Para isso, apresentaremos duas posições que, dentre outras, compõem o debate acerca da interpretação sobre seguir uma regra, especificamente, dos parágrafos 185 ao 243. A primeira interpretação a ser discutida será a de John McDowell, o qual defende em relação às considerações de Wittgenstein a mudança para um cognitivismo moral. Já a segunda interpretação é feita por Simon Blackburn que, por sua vez, critica a posição de McDowell e sustenta a manutenção da posição de Wittgenstein nas *Investigações*. Um dos parágrafos que suscitam a controvérsia entre cognitivistas e não-cognitivistas é o 199:

o que denominamos “seguir uma regra” é algo que apenas *um* homem poderia fazer apenas *uma* vez na vida? – Trata-se, naturalmente, de uma observação para a *gramática* da expressão “seguir a regra”. Não é possível um único homem ter seguido uma regra uma única vez. Não é possível uma única comunicação ter sido feita, uma única ordem ter sido dada ou entendida uma única vez, etc. Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são *hábitos* (costumes, instituições). Compreender uma frase significa compreender uma língua. Compreender uma língua significa dominar uma técnica.¹¹⁸

Por um lado, o ato de seguir uma regra poderia ser entendido como algo realizado apenas de forma automática, habitual, baseado em um costume comum aos homens ou nas práticas que lhe são comuns, naturais, assim como o é a própria linguagem. Seguir uma regra, nesse caso, seria proceder de acordo com padrões resultantes dos acordos entre os homens, mas não com normas correspondentes a valores objetivos. As regras ou mesmo os juízos morais não seriam correlatos a um conteúdo inteligível, não se poderia falar de um realismo

¹¹⁸ WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2004, p. 113, § 199. Doravante, as passagens serão citadas de acordo com os parágrafos nos quais estão inseridas e a obra será abreviada como “IF”.

em relação aos valores ou propriedades morais e a linguagem moral apenas refletiria o sistema de crenças e modos de viver das pessoas.

Essa posição se coloca contrariamente à defesa de um cognitivismo moral, pois se for interpretada do modo como sugerimos, não seria possível dizer que temos conhecimento moral no sentido de que compreendemos regras ou mesmo temos acesso a um padrão válido objetivamente. Uma posição cognitivista, ao contrário, poderia argumentar, por exemplo, que a compreensão de uma regra está relacionada à capacidade de agir de acordo com ela, que não é um ato particular, ocasional, mas permanente e regular. Se a regra aponta para algo que deve ser feito, o ato exigido, então, só poderá ser compreendido se houver um hábito, um uso constante para aquela regra, pois, conforme uma passagem das *Investigações*, “(...) cada interpretação, juntamente com o interpretado, paira no ar; ela não pode servir de apoio a este. As interpretações não determinam sozinhas a significação (...)”.¹¹⁹ Assim, não é qualquer ato que está em conformidade com a regra, mas somente aquele determinado pelas regras do jogo de linguagem. “(...) existe uma concepção de uma regra que *não* é uma *interpretação* e que se manifesta, em cada caso de seu emprego, naquilo que chamamos de ‘seguir uma regra’ e ‘ir contra ela’(...)”.¹²⁰

Esse é um exemplo de como a posição de Wittgenstein parece dar origem a diferentes interpretações. Qual dos lados do debate está certo ou se o próprio debate é fragilmente sustentável, é o que veremos na parte final deste trabalho. Antes, porém, é preciso examinar os argumentos de cada comentador e avaliar em que medida podem ser defendidos. Não há no momento nenhuma interpretação definitiva em relação às considerações sobre seguir uma regra, de tal forma que ambos os lados devem ser explorados criticamente. É o que pretendemos fazer nos dois capítulos seguintes, apresentando e ao mesmo tempo avaliando a interpretação de cada um dos comentadores acima indicados.

119 IF § 198.

120 IF § 201.

Capítulo II

McDowell e a interpretação cognitivista das *Investigações filosóficas*

Neste capítulo, discutiremos a teoria de John McDowell, a qual pode ser considerada como defensora do cognitivismo e do realismo moral. O autor é um representante da ética de virtudes e sua posição metaética é qualificada como sensiblista, pois ele defende que somos capazes de apreender os valores morais de um modo semelhante à percepção das qualidades secundárias, ou seja, por meio de uma sensibilidade. A analogia por ele sustentada permite estabelecer a realidade dos valores morais não no sentido de que eles consistam em propriedades percebidas independentemente de nós, como seria a proposta de um realismo moral radical. A objetividade, nos termos em que é estabelecida por McDowell, deve ser entendida como a possibilidade de experienciarmos os valores, da mesma forma, por exemplo, que temos a experiência das cores, sem que esta seja concebida como subjetiva. Tais considerações serão desenvolvidas na primeira seção deste capítulo, a qual mostrará, além disso, como McDowell responde aos argumentos de Mackie, importante eticista e defensor de um tipo de ceticismo moral. No final dessa seção, discutiremos algumas críticas feitas à teoria de McDowell e as possíveis refutações delas.

Na segunda seção, desenvolveremos a interpretação que o autor faz das *Investigações filosóficas*, tentando mostrar como a objetividade dos valores, assim como um conhecimento moral, seria possível a partir das considerações feitas por Wittgenstein. Apresentaremos, em especial, a leitura de McDowell em relação às observações sobre seguir uma regra, a qual se apóia na noção de prática a fim de garantir a possibilidade de seguirmos uma regra de forma objetiva, com conhecimento do conteúdo por ela expresso e de estabelecermos a correção das ações por meio de um critério fornecido por ela própria. Além disso, mostraremos como a posição de McDowell rejeita uma leitura platônica sobre o modo como as regras são seguidas tanto quanto uma interpretação puramente mecânica. Apontaremos passagens das *Investigações* que apóiam tal defesa e que sugerem a possibilidade de concebermos os valores morais ou mesmo as regras como elementos morais objetivos, reais e passíveis de conhecimento. Faremos algumas breves considerações críticas que serão complementadas no próximo capítulo e retomadas de modo mais detalhado no quarto capítulo deste trabalho.

2.1 O realismo moral defendido por McDowell

Nesta seção, apresentaremos a posição de McDowell sobre a objetividade dos valores morais, contrapondo sua posição ao ceticismo moral ou subjetivismo defendido por Mackie. O confronto entre os autores justifica-se pelo fato de que a objetividade reclamada por McDowell pode ser entendida como uma forte recusa da tese assumida por Mackie, conferindo à natureza dos juízos morais um estatuto diferente, ou seja, a eles podem ser atribuídos, além da objetividade, a possibilidade de serem verdadeiros ou falsos, portanto, de serem cognitivos. É justamente essa posição que Mackie rejeita, argumentando que não há valores morais objetivos, ou seja, sua posição se restringe a uma afirmação ontológica sobre os valores e da qual surgem implicações como a falsa objetividade que atribuímos a algumas coisas e que expressamos por meio de juízos. As observações feitas por Mackie serão retomadas no próximo capítulo, pois elas possuem tanto aspectos em comum quanto diferenças em relação à teoria de Blackburn.

Em seu livro *Ethics: inventing right and wrong*, publicado em 1977, Mackie argumenta contra a objetividade dos valores morais, dizendo que eles não existem.¹²¹ Não somente os valores objetivos não fazem parte da “tecitura do mundo”, como também todas as noções morais que costumeiramente empregamos, por exemplo, as contraposições entre certo e errado, entre bom e mau, ou mesmo termos como “dever”, “obrigação”. Tal posição abrange, ainda, os “valores” estéticos, que tampouco são reais e passíveis de uma atribuição de objetividade. Sua tese é, por isso, ontológica, pois se refere àquilo que não existe no mundo, seja como objeto natural, seja como propriedade das coisas. Seu ceticismo moral não deve ser confundido como uma posição sobre o significado dos termos morais ou com uma rejeição da moralidade entendida como um sistema de regras ou valores que podem servir de critério de correção para as ações, ou seja, não está ligado a uma negação da ética normativa ou de uma ética prática. Segundo Mackie, o ceticismo moral com o qual se compromete não se identifica com a posição acima descrita, a qual seria de primeira ordem. Por isso, ele afirma ser a sua posição de segunda ordem, na medida em que trata do estatuto dos valores morais e da natureza da avaliação moral. Além disso, é uma visão sobre onde e como tais noções aparecem no mundo.¹²² É desse modo que ele pretende esclarecer, pela sustentação de uma tese ontológica sobre a não-existência dos valores morais, também a maneira pela qual tais

¹²¹ MACKIE, J. *Ethics: inventing right and wrong*. London: Penguin Books, 1977, p. 15.

¹²² Cf. MACKIE, J. *Ethics: inventing right and wrong*, p. 16.

valores figuram nas expressões morais que empregamos. Cabe ainda dizer que Mackie não rejeita a idéia de que os comportamentos que manifestam um certo tipo de expressão moral não existem, ao contrário, eles fazem parte do mundo, mas somente se os concebermos como algo natural e descritivo.

Além disso, o ceticismo moral que Mackie defende é diferente de um subjetivismo se este for entendido como uma visão normativa sobre a moral ou até mesmo sobre o significado dos termos morais. Ainda que ambas as posições se comprometam com a não-existência de valores objetivos, elas não são teses ontológicas, mas sim ligadas à linguagem e à epistemologia. O que Mackie pretende sustentar é uma doutrina negativa, pois ele diz o que não há no mundo e não o que há nele.¹²³ Dessa negação, surge uma “sugestão” positiva, a saber, a explicação sobre como as pessoas caem em um erro ao considerar a objetividade dos valores e ainda como elas são levadas, conseqüentemente, a sustentar falsas crenças. É por isso que o termo “subjetivismo moral” não é apropriado, pois sugere apenas uma negação na esfera conceitual, enquanto a proposta de Mackie é uma tese ontológica. Como ele próprio afirma, “o que eu chamei ceticismo moral é uma tese ontológica e não lingüística ou conceitual. Ela não é, como a outra doutrina geralmente chamada de subjetivismo moral, uma visão sobre o significado dos juízos morais”.¹²⁴ Diferentemente do subjetivismo moral, que ao negar a existência de valores objetivos o faz de forma secundária, ou seja, como implicação do significado dos termos morais, o ceticismo moral de Mackie não se compromete, ao defender a inexistência dos valores morais, com qualquer teoria sobre o significado de juízos que falsamente os afirmam. A explicação sobre o uso dos termos morais, portanto, é apenas derivada, conseqüência da sua tese mais forte sobre a ontologia dos valores. Como Mackie defende que eles não são objetivos, então, em algum sentido, eles devem ser subjetivos, ou seja, se os juízos tentam expressá-los ainda que falsamente, pois eles não existem, se eles se apresentam na linguagem é porque são subjetivos, mas não como o subjetivismo moral que mencionamos anteriormente afirmaria. São subjetivos em contraposição à pretensa objetividade que muitas éticas reclamam para os juízos que são proferidos, mas não são subjetivos no sentido de ser este o significado dos termos morais. Podemos dizer também que são subjetivos porque não há qualquer tipo de propriedades que possam ser objetivamente prescritivas, que orientem as ações de forma necessária e que delas sejam independentes. Ainda que haja uma reivindicação de objetividade, por exemplo, no emprego de termos como justiça ou dever, isso não pode servir como uma conclusão a favor da existência mesma dos

¹²³ Cf. MACKIE, J. *Ethics: inventing right and wrong*, p. 17.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 18. (tradução nossa).

valores. Mackie, mostra que é justamente esse tipo de objetividade afirmada pelos conceitos da moral tradicional que deve ser questionada, pois ela se limita à esfera lingüística e conceitual, mas não tem como provar diretamente a existência daqueles. Nesse caso, uma análise que não levasse em consideração esta exigência de uma análise ontológica não seria suficiente. Como ele próprio afirma:

a reivindicação de objetividade, apesar de arraigada na nossa linguagem e pensamento, não é válida por si mesma. Ela pode e deve ser questionada. Mas a negação de valores objetivos deverá ser posta em questão não como o resultado de uma consideração analítica, mas como uma “teoria do erro”, uma teoria de que mesmo que a maioria das pessoas faça julgamentos que implicitamente requerem, dentre outras coisas, a indicação de algo objetivamente prescritível, esses requerimentos são falsos. É isto que torna o nome “ceticismo moral” apropriado.¹²⁵

A teoria do erro pode ser entendida como uma forma de explicar de que modo o senso comum é levado a manter falsas crenças por tentar expressar na forma de juízos morais propriedades tais como os valores, os quais não existem e, por isso, tornam qualquer pretensão em relação à defesa de sua objetividade uma tentativa que se sustenta falsamente. Desse modo, ao dizer que os valores morais não existem objetivamente, Mackie compromete-se em mostrar por que acreditamos neles e tentamos expressá-los na forma de juízos, avaliações, deveres, obrigações, etc. Sua resposta consiste em mostrar que nossa forma de avaliar o que é certo ou errado, ou de identificar algo como bom ou ruim, ou ainda de prescrever ações a partir de noções como justo ou correto, são todas erradas porque valores morais, propriedades morais, ações intrinsecamente boas ou más não existem. Toda vez que tentamos dizer que algo é certo, que determinada ação deve ser feita, assumimos um compromisso ontológico, o qual é infundado, porque as coisas que afirmamos existir indiretamente por meio do uso dos termos morais na verdade não existem na “tecitura do mundo”, não são objetos nele localizáveis, nem propriedades das coisas, nem das ações. Estas são naturais e podem ser descritas sem necessidade de utilizarmos termos que as ultrapassem, isto é, que sejam de alguma forma sobrenaturais. A teoria do erro de Mackie, portanto, apenas mostra que nos enganamos quando nos referimos aos valores morais como se existissem realmente entre os objetos do mundo e fossem objetivos. Tal explicação é apenas derivada, pois surge como consequência da defesa da não-objetividade dos valores. Por isso, para que seja negada, não é preciso mostrar que a teoria do erro é falsa porque sua crítica não procede, mas que a tese ontológica de Mackie é incorreta. Da mesma forma, para que Mackie a

¹²⁵ MACKIE, J. *Ethics: inventing right and wrong*, p. 35. (tradução nossa).

sustente, ele precisa argumentar contra a objetividade dos valores. Isso ele faz por meio de dois argumentos principais, como veremos a seguir.

O primeiro é o argumento da relatividade. Ele pode ser resumido do seguinte modo: existem variações na moral entre diferentes comunidades, entre as pessoas, entre culturas distintas e também se distinguem ao longo do tempo. Assim, não há uma verdade objetiva na moral, mas simplesmente valores que são adquiridos na própria convivência em sociedade. As pessoas vivem de modos diferentes, adotam determinadas maneiras de agir, de se relacionar com os demais, mas esses padrões não são correlatos a valores objetivos, apenas padrões que emergem da própria concepção de vida que as pessoas adotam. De acordo com Mackie:

a conexão causal parece ser principalmente esta: é porque as pessoas participam de um modo de vida monogâmico que elas aprovam a monogamia e não o contrário, ou seja, que elas participariam de um modo de vida monogâmico porque aprovariam a monogamia. Obviamente, os modelos podem ser uma idealização do modo de vida do qual eles emergem: a monogamia da qual as pessoas participam pode ser menos completa, menos rígida do que aquela que leva as pessoas a aprovarem tal costume.¹²⁶

Com isso, Mackie argumenta em favor de uma variação nos códigos morais de uma sociedade tanto em relação a uma outra, quanto em diferentes períodos do tempo, o que atestaria a falta de um padrão objetivo na moral em detrimento de uma expressão dos modos de vida adotados pelas pessoas e que seriam refletidos naqueles modelos morais. Não poderíamos afirmar, conforme o argumento da relatividade, que as regras morais seguidas por uma comunidade, por exemplo, fossem de certa forma representações de valores objetivos ou formulações que correspondessem a eles, mas apenas modos de agir que espelham o modo de vida adotado pela comunidade. Não há, portanto, nenhum elemento objetivo ou cognitivo presente nos termos morais empregados, apenas erros que surgem de uma inferência ontológica equivocada quanto à existência de valores objetivos ou propriedades morais.

O outro argumento utilizado por Mackie chama-se argumento da estranheza (*queerness*). Ele constitui-se em duas partes: uma denominada metafísica e outra epistemológica. A primeira procura mostrar que “se houvesse valores objetivos, então eles teriam que ser entidades, ou qualidades ou relações de um tipo muito estranho, completamente diferente de tudo que há no universo”,¹²⁷ ou seja, entre os objetos naturais, os quais são os únicos encontrados no mundo, não há nada que seja uma propriedade moral, portanto, se ela existisse, teria que ser algo diferente, estranho, de uma natureza bem distinta

¹²⁶ MACKIE, J. *Ethics: inventing right and wrong*, p. 36. (tradução nossa).

¹²⁷ *Ibid.*, p. 38. (tradução nossa).

de tudo aquilo que somos capazes de perceber. Mackie critica, nesse contexto, a concepção platônica de Bem ou mesmo a posição de Moore sobre o “bom”, caracterizado como uma propriedade não-natural, simples, indefinível e não-analisável.¹²⁸ Isso nos leva à segunda parte do argumento. De acordo com ela, ainda que os valores objetivos existissem, para que pudéssemos apreendê-los, teríamos que possuir uma faculdade especial de percepção moral ou uma intuição totalmente distintas daquelas que nós de fato temos e utilizamos para conhecer os objetos do mundo. Para refutar tal argumento, é necessário mostrar que há alguma forma de conceber os valores e que eles podem então ser considerados reais e, além disso, que podemos ter acesso a eles de algum modo. McDowell, nesse caso, sustenta uma posição que parece responder às objeções anti-realistas de Mackie e garantir um estatuto cognitivista na moral. A posição de Mackie, como vimos até o momento, é caracterizada como anti-realista, pois nega a existência de valores objetivos ou propriedades morais independentemente de crenças ou atitudes, a qual implica uma forma de ceticismo moral, já que não há conhecimento nessa esfera, o que existe é apenas um erro no emprego dos termos morais e, finalmente, no domínio da semântica, a tese se compromete com o não-cognitismo, uma vez que as formulações morais não seriam nem verdadeiras, nem falsas, mas simplesmente, expressões de um modo de vida adotado pelas pessoas. Também é possível dizer que Mackie é um externalista na medida em que a inexistência de valores objetivos impede que estes sejam motivadores das ações. O que poderia guiar o comportamento das pessoas poderia ser qualquer outra coisa exceto uma verdade moral objetiva apreendida por alguma forma de intuição ou percepção.

Mackie faz uma outra consideração, fortemente criticada por McDowell que consiste no seguinte argumento.¹²⁹ O problema em questão é uma analogia dos valores com as qualidades secundárias. Podemos resgatar a noção de “qualidades secundárias” a partir de Locke. Segundo ele, o termo “idéia” designa “tudo aquilo que a mente percebe *em si mesma*, tudo o que é objeto imediato de percepção, de pensamento ou entendimento; e à potência de produzir qualquer idéia na nossa mente, chamo *qualidade* do objeto em que reside essa capacidade”.¹³⁰ As qualidades de um objeto também são classificadas de acordo com sua natureza. As qualidades primárias são aquelas que pertencem ao próprio objeto, são “inteiramente inseparáveis do corpo, qualquer que seja o estado em que se encontre, de modo que ele as conserva sempre em todas as alterações e mudanças que sofra, por maior que seja a

¹²⁸ Cf. MOORE, G. E. *Principia Ethica*. São Paulo: Ícone, 1998, p. 99 et seq.

¹²⁹ Cf. MACKIE, J. *Ethics: inventing right and wrong*, p. 19.

¹³⁰ LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1999, p. 156.

força que possa exercer-se sobre ele”.¹³¹ Elas são por nós percebidas diretamente, pois compõem necessariamente qualquer objeto e mesmo que este seja dividido em partes minúsculas e já não possamos identificar suas qualidades individualmente, elas ainda continuam existindo. Além disso, as propriedades primárias também são caracterizadas como reais, pois existem independentemente de alguém que as perceba uma vez que estão nos corpos mesmos. Locke identifica o volume, a extensão, o número e o movimento das partes sólidas de um corpo como qualidades intrínsecas aos objetos e que podem ser percebidas de forma imediata.¹³²

Há, ainda, as qualidades que são apenas potencialmente encontradas no objeto, ou seja, não pertencem a eles como propriedades que os constituem, mas destas é que derivam. Como diz Locke, são “qualidades tais que, nos próprios corpos, não são mais do que potências para produzir em nós várias sensações por meio das suas qualidades primárias, isto é, pelo volume, pela figura, pela textura e movimento de suas partes insensíveis. Tais são as cores, os sons, os paladares, etc.”.¹³³ A esta espécie de qualidades ele as chamou de secundárias. A percepção que temos dela não acontece diretamente, mas apenas de forma mediada, já que elas não se constituem em propriedades dos próprios objetos e são formas derivadas das qualidades primárias. Assim, para que se perceba uma determinada cor, é necessário que um objeto apresente condições pelas quais é possível a ele refletir a luz que por nós será percebida como possuindo uma cor, mas esta não está localizada no objeto mesmo, somente na forma em que é percebida pela sensibilidade humana. As qualidades secundárias, portanto, devem ser concebidas como potências que permitem uma certa sensação e ainda que dependem das qualidades primárias para que sejam percebidas. É por isso que as cores, por exemplo, não são qualidades atribuídas aos objetos, porém, são percebidas de forma mediada em função de certas propriedades que eles possuem. É nesse sentido que Locke afirma:

consideremos as cores vermelho e branco no pórfiro; impeça-se que a luz incida sobre ele: as suas cores desaparecem e já não produzirá em nós essas idéias. Que a luz volte a incidir sobre ele e então produzirá de novo em nós essas aparências. Pensará alguém que houve uma alteração real no pórfiro pela presença ou ausência de luz e que essas idéias de branco e vermelho estão realmente no pórfiro iluminado, senso evidente que ele não tem nenhuma cor, quando está na escuridão? Ele possui, na verdade, de dia ou de noite, uma configuração de partículas tal que, pela reflexão dos raios de luz de algumas das partes dessa pedra dura, é capaz de produzir em nós a idéia de vermelho e, pela reflexão de outras partes, a idéia de

¹³¹ LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*, p. 157.

¹³² *Ibid.*, p. 168.

¹³³ *Ibid.*, p. 158.

branco. Mas no pórfiro nunca estão nem o branco nem o vermelho, mas apenas uma textura que tem a potência de produzir tais sensa es em nós.¹³⁴

As cores, então, são qualidades secundárias que não são reais no sentido de pertencerem aos objetos e serem independentes da sensibilidade ou da percep o humanas, além também de não existirem por si mesmas, mas somente em fun o das qualidades primárias dos objetos. Estas são reais porque estão nos corpos mesmos, mas as qualidades secundárias são falsamente atribuídas a eles e devem ser consideradas como potências que eles têm e que possibilitam sensa es diferentes.

Tais considera es sobre as qualidades primárias e secundárias são utilizadas por Mackie para mostrar que uma analogia entre cores e valores, por exemplo, pertenceria a uma visão pr -científica do mundo, pois atribuiria aos valores um estatuto de realidade que não   característico das qualidades secundárias. Estas poderiam ser consideradas ilusórias em contraposi o às qualidades primárias, as quais são reais e existem nos objetos. As cores, por sua vez, apenas são formas de percep o que temos em virtude de propriedades inerentes aos objetos, mas não existem no mundo por si mesmas. Assim, querer colocar os valores no mesmo nível das cores significa comprometer-se com um realismo ingênuo, que não leva em considera o o fato de que as cores não existem no mundo independentemente de nós e assim, se forem identificadas ao estatuto dos valores, estes tampouco poderiam ser reais, pois são derivados de outras qualidades que seriam próprias dos objetos.¹³⁵

Mackie mostra que uma análise estritamente conceitual não poderia livrar-se desse tipo de erro que atribui às cores um estatuto de realidade que de fato a elas não pertence, pois não se trata de investigar o significado, por exemplo, do termo “cor”, mas de elaborar uma tese ontológica capaz de resolver o problema na moral, como   a sua proposta em rela o aos valores. Querer explicar o que termos morais significam não elimina o problema de sua objetividade, pois esta deve ser verificada ontologicamente, e não pressuposta apenas porque h  um padrão de objetividade na  tica.

Em seu artigo *Values and Secondary Qualities*, McDowell critica a concep o de Mackie acerca do que seja a experiência moral.¹³⁶ Nesse contexto, além de ser apresentada em termos mais definidos a caracteriza o do realismo moral,   possível, também, entender em que sentido os juízos morais são objetivos. A rela o estabelecida por ele entre valores e

¹³⁴ LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*, p. 163.

¹³⁵ Cf. MACKIE, J. *Ethics: inventing right and wrong*, p. 20.

¹³⁶ McDOWELL, J. *Values and Secondary Qualities*. In: DARWALL, S.; GIBBARD, A.; RAILTON, P. (Org.) *Moral Discourse and Practice: some philosophical approaches*. New York: Oxford University Press, 1997, p. 201-214.

qualidades secundárias consiste, resumidamente, no fato de que assim como as qualidades secundárias dependem de nossa experiência para nos serem acessíveis, também os valores dependem de nossa experiência moral para serem experienciados.

As qualidades secundárias, como vimos, são concebidas como propriedades que somente são acessíveis a partir de certos estados subjetivos, enquanto as qualidades primárias são consideradas independentes do sujeito, objetivas e reais. Assim, as cores são qualidades secundárias, ao passo que a extensão de um objeto é uma qualidade primária. McDowell critica a posição de Mackie por entender que este recusa o realismo porque os valores não existem no mundo como propriedades intrínsecas dos objetos. Desse modo, o que Mackie estaria defendendo é que não há conhecimento possível em relação às qualidades secundárias, pois como a ciência afirma, elas não são propriedades das próprias coisas, mas percepções que temos em decorrências de propriedades que elas possuem. Assim, o conhecimento em relação aos valores, se considerados como qualidades secundárias, seria uma ilusão e para que eles pudessem ser ditos reais, teriam que ser concebidos em termos de qualidades primárias. Nesse caso, seria necessário apontar para objetos que fossem valores ou para propriedades morais que pertencessem a eles, o que nos levaria ao problema levantado pelo argumento da estranheza que Mackie defende.

Mas McDowell recusa tal concepção, pois a objetividade que ele defende não está ligada à possibilidade dos valores morais existirem realmente no mundo. O termo “objetivo” deve ser entendido como propriedade de algo que pode ser *experienciado* e não deve ser pensado em oposição a algo fictício e ilusório como Mackie defende. Nesse sentido, as qualidades secundárias, para McDowell, são objetivas, pois nós somos capazes de experienciá-las, mas também podem ser subjetivas somente porque dependem de uma certa percepção e de qualidades que constituem o objeto, ou seja, não podemos conhecê-las sem que haja uma referência a nossa experiência. Isso fica mais claro pela definição que McDowell dá do que seja uma qualidade secundária. Segundo ele,

uma qualidade secundária é uma propriedade que, uma vez atribuída a um objeto, não é adequadamente entendida exceto como verdadeira, se for verdadeira em virtude da disposição do objeto em exibir um certo tipo de aparência perceptual: especificamente, uma aparência caracterizável pelo uso de uma palavra para a propriedade que dirá como o objeto aparece perceptualmente. Por essa razão, ser um objeto vermelho é entendido como existir em virtude de ser o objeto tal como ele parece (em certas circunstâncias), precisamente, como vermelho.¹³⁷

¹³⁷ McDOWELL, J. *Values and Secondary Qualities*, p. 202. (tradução nossa).

Se concebermos as qualidades secundárias como correspondentes a um conjunto de percepções que permitem identificar um objeto como realmente possuindo certas características em função dessas mesmas qualidades, ou seja, se pudermos dizer que um objeto é vermelho porque possui algumas propriedades que de acordo com determinadas condições, tem a capacidade de refletir a luz de tal forma que o percebemos como sendo vermelho, então, não haveria motivos para negar a objetividade da cor e o mesmo poderia ocorrer em relação aos valores. Um tomate não é vermelho porque possui uma propriedade como a “vermelhidade”, mas em função de propriedades que permitem a ele ser percebido desse modo e isso não constitui um empecilho para afirmarmos a objetividade de sua cor, pois todos podem percebê-lo em condições normais dessa forma. É nesse sentido que McDowell afirma:

uma experiência de qualidades secundárias se apresenta como uma consciência perceptual das propriedades genuinamente possuídas pelos objetos percebidos. E normalmente não há nenhum obstáculo em considerar tal aparência real. O fato de um objeto parecer vermelho é independente dele ser realmente vermelho para alguém em alguma ocasião particular; assim, apesar da conexão conceitual entre ser vermelho e ser experienciado como vermelho, uma experiência de algo vermelho pode contar como um caso do objeto exibir uma propriedade que está lá de qualquer modo – independentemente da própria experiência. E não há uma causa evidente para acusar a aparência de ser enganadora.¹³⁸

Isso mostra que há uma independência entre a nossa experiência da cor e a própria possibilidade dela ser percebida como tal, de modo que a propriedade de ser vermelho não deve ser considerada ilusória, mas objetiva, ou seja, “vermelho”, embora não seja uma propriedade do objeto, é em si uma propriedade que pode ser experienciada, independentemente de ser esta uma experiência nossa. Tal argumento contraria a posição de Mackie, pois uma analogia entre as cores e os valores não seria ingênua porque postularia um estatuto de realidade que não pertence às cores e assim acabaria por tomar algo que é primário por secundário. McDowell não afirma que o vermelho existe no mundo como um objeto, mas simplesmente que, enquanto algo que tem a capacidade e a possibilidade de ser apreendido objetivamente, pode ser considerado “real”. Dessa forma, a caracterização da analogia como uma distinção entre o que é ilusório e o que é verídico ou real seria ela própria equivocada. Mackie afirmaria que tal comparação tornaria as propriedades morais ou mesmo os valores algo fictício, em contraposição ao estatuto que têm as qualidades primárias, que são reais e próprias dos objetos. Assim, nessa analogia, elas seriam ilusórias e para que fossem reais,

¹³⁸ McDOWELL, J. *Values and Secondary Qualities*, p. 202. (tradução nossa).

deveriam ter a forma de qualidades primárias. Como ele defende que os valores não são objetivos e argumenta a favor dessa posição principalmente pelo argumento da estranheza, resta-lhe defender que entre os objetos do mundo, os quais são naturais e passíveis de descrição, nada há que seja propriamente “moral”. A crítica de McDowell consiste em mostrar que a própria distinção que Mackie faz é equivocada, pois as qualidades secundárias não devem ser definidas como ilusórias ou meramente subjetivas, mas como propriedades por nós experienciadas de modo objetivo e, nesse sentido, dotadas de uma realidade. Os valores, portanto, são objetivos na medida em que podem ser experienciados. Contudo, há um elemento de subjetividade presente, mas que não possui aquela conotação de ilusão apontada por Mackie. A subjetividade que pode ser conferida a eles diz respeito ao fato de que somente por meio da nossa sensibilidade é que eles podem ser experienciados, o que não inviabiliza a sua objetividade, mesmo porque qualquer experiência do mundo exterior pressupõe uma forma de subjetividade, pois não é possível ter percepção de algo sem que o sujeito nela esteja envolvido. De acordo com McDowell,

por que Mackie está decidido, contudo, a condenar o “senso comum” ao erro? Qualidades secundárias são qualidades não adequadamente concebíveis exceto em termos de certos estados subjetivos, e subjetivos no sentido em que aquela caracterização os define. Em um contraste natural, uma qualidade primária seria objetiva no sentido de que aquilo que a possuiria seria adequadamente entendido de modo diverso do que em termos de estados subjetivos. Agora, este contraste entre objetivo e subjetivo não é um contraste entre uma experiência verídica e ilusória. Mas ela é facilmente confundida com um outro contraste, no qual chamar um suposto objeto de uma consciência de “objetivo” é dizer que ele pode ser experienciado, em oposição a ser uma mera imaginação de um estado subjetivo que finge ser uma experiência dele. (...) o que é aceitável, contudo, é somente que as qualidades secundárias são subjetivas no primeiro sentido e que seria simplesmente errado supor que elas poderiam ser naquele segundo sentido.¹³⁹

Outra crítica de McDowell é a de que os não-cognitivistas atribuem aos defensores do realismo moral uma concepção de que o valor é completamente independente do sujeito, o que não é o caso, pois como vimos acima, a defesa do realismo deve ser entendida no sentido de que os valores são objetivos e reais porque todos nós podemos ter uma experiência deles, podemos fazer juízos sobre se, por exemplo, mentir é ou não correto, ainda que haja um elemento de subjetividade presente, na medida em que a percepção dos valores é relativa à sensibilidade moral. É por isso que a posição de McDowell é caracterizada como teoria da sensibilidade (*sensibility theory*), já que a realidade e objetividade dos valores morais dependem da sensibilidade humana. Assim, ainda que o realismo moral possa ser geralmente identificado à posição de que os valores existem no mundo ou de que há fatos morais

¹³⁹ McDOWELL, J. *Values and Secondary Qualities*, p. 203. (tradução nossa).

independentes da experiência humana, não é nesse sentido, porém, que a posição de McDowell deve ser entendida. Para ele, os valores dependem da experiência e dependem da mente, mas, ainda assim, devem ser considerados reais e possuidores de um caráter cognitivo. De acordo com Gibbard, Railton e Darwall, a analogia sustentada por McDowell permite que os julgamentos morais sejam cognitivos no sentido de serem passíveis de uma atribuição de valores de verdade ou, ainda, devido ao fato de serem o exercício de uma faculdade cognitiva em analogia com a percepção.¹⁴⁰ Por isso, dizem eles, ainda que as propriedades secundárias não sejam encontradas nos limites naturalísticos mais ambiciosos, seu lugar na cognição pode, contudo, ser assegurado em virtude de sua presença na experiência e de ser a sua aplicação bem articulada em um espaço de razões.¹⁴¹

Até o momento, podemos observar que McDowell parece resolver os impasses levantados por Mackie, pois o argumento da estranheza que este último emprega para combater qualquer pretensão de uma posição realista na moral é enfraquecido. A parte metafísica do argumento diz que se existissem valores objetivos, eles teriam que ser propriedades estranhas, muito diferentes de tudo aquilo que existe no mundo. McDowell, porém, mostra que tal exigência é equivocada: os valores, para serem ditos reais e objetivos, não precisam ser identificados a nenhum objeto estranho, sobrenatural, completamente distinto dos objetos que estamos acostumados a perceber no mundo. A objetividade pode ser concebida em termos daquilo que pode ser experienciado e isso elimina a exigência de que os valores se constituam em objetos propriamente. Além disso, a parte epistemológica estabelecia uma dificuldade: ainda que tais valores existissem, necessitaríamos de uma intuição ou de uma faculdade de percepção especial para apreendê-los. Para McDowell, como veremos adiante, os seres humanos possuem uma sensibilidade moral capaz de fazê-los perceber aspectos relevantes de determinadas situações que exigem uma certa atitude moral, ou seja, há uma forma de percepção de propriedades objetivas que possibilita agir correta ou falsamente de acordo com os requerimentos morais das circunstâncias.

McDowell, apesar de defender a analogia entre os valores e as qualidades secundárias, admite uma diferença importante e “crucial” entre eles. Ela pode ser entendida no seguinte sentido: a analogia que há consiste no fato de que tanto as cores como os valores exigem uma forma de sensibilidade para serem percebidos, portanto, são subjetivos, ao mesmo tempo em que são objetivos porque envolvem uma experiência que não é produzida

¹⁴⁰ DARWALL, S; GIBBARD, A.; RAILTON, P. (Org.) *Moral Discourse and Practice: some philosophical approaches*. New York: Oxford University Press, 1997, p. 19.

¹⁴¹ Cf. DARWALL, S; GIBBARD, A.; RAILTON, P. *Moral Discourse and Practice*, p. 19.

apenas pelo sujeito, mas conjuga a percepção de alguma propriedade passível de ser entendida adequadamente. A diferença, entretanto, é que uma virtude, por exemplo, não apenas é concebida como uma atitude apropriada em relação ao entendimento de certas circunstâncias, como seria também a percepção de uma cor adequada se correspondesse à experiência do objeto como possuindo a propriedade de ser daquela cor, mas, além disso, como uma atitude frente a uma situação que por si mesma a exija, ou melhor, que a mereça. Assim, ao proferirmos julgamentos morais, uma explicação causal da percepção não seria suficiente, pois há um elemento adicional na moral que é justamente o mérito. A virtude, então, não pode ser entendida simplesmente como uma capacidade de agir frente a uma situação, como se fosse uma resposta imediata a propriedades que podem ser experienciadas, como ocorreria com a percepção de uma cor. Ela envolve mérito, ou seja, um ato virtuoso poderia ser entendido como uma atitude correta em relação a algo que a merecesse, o que pressupõe uma sensibilidade moral capaz de proporcionar ao sujeito uma visão correta sobre o mundo e sobre as ações que devem ser praticadas. Posteriormente, retomaremos o exemplo da virtude como uma forma de percepção de aspectos relevantes da realidade, os quais exigem um determinado comportamento do indivíduo.

O que cabe ainda neste momento enfatizar é a diferença existente entre valores e qualidades secundárias. Como já dissemos, em relação à moral, uma explicação causal da percepção ou das ações não seria suficiente, pois uma situação exige uma atenção diferenciada, ela merece ser percebida, diferentemente de uma cor, por exemplo, pois neste caso a nossa percepção funciona quase como uma resposta automática às propriedades. O exemplo utilizado por McDowell para mostrar como seu argumento funciona, no entanto, não é um valor, mas o sentimento de medo ou o perigo. Para explicá-los, não basta dizer que reagimos diante de certas situações automaticamente e sentimos medo. Parece que determinadas circunstâncias são em si mesmas perigosas e capazes de suscitar em nós um temor de que algo ruim nos aconteça. Assim, uma explicação plausível seria afirmar que sentimos medo diante de objetos que merecem esta espécie de sentimento e isso tornaria a situação inteligível. O que é necessário para um objeto provocar temor é simplesmente que ele possa ser temido,¹⁴² e para que possamos explicar esse sentimento, precisamos ir além da esfera subjetiva e mostrar que ele é justificado objetivamente, já que o objeto em questão é perigoso e aqueles que o experienciarem poderão sentir medo. É nesse sentido que uma explicação causal seria insatisfatória, pois não buscamos apenas dizer que sentimos medo em

¹⁴² Cf. McDOWELL, J. *Values and Secondary Qualities*, p. 207.

decorrência de uma situação, ou que ele é causado por um determinado objeto, mas que este merece nossa cautela e nosso temor. Assim, tais sentimentos não são expressões subjetivas em relação a certas circunstâncias, mas percepções de uma realidade que exige essas formas de resposta, portanto, que tem um caráter objetivo. É uma explicação desse tipo que confere inteligibilidade a nossa avaliação moral, já que queremos dar um sentido ao modo como agimos e baseados apenas em razões de ordem causal, isso não seria possível. A consideração dos valores como reais e objetivos, portanto, permite conferir às explicações sobre nosso próprio comportamento mais inteligibilidade do que teriam as explicações baseadas somente na causalidade. De acordo com McDowell,

(...) o medo tem sentido para nós como resposta aos objetos que *merecem* tal resposta (...). Para que um objeto cause medo, basta que ele seja temeroso. Assim, explicações sobre o medo que manifestam nossa capacidade de compreender a nós mesmos nessa área particular da nossa vida simplesmente não serão coerentes com o requerimento de que a realidade não contenha nada como algo que cause medo.¹⁴³

Desse modo, McDowell mostra que incluir os valores na esfera daquilo que é real torna a nossa forma de agir e de explicar nossas ações mais inteligível, pois podemos estabelecer padrões objetivos de respostas de tal forma que a avaliação moral seja passível até mesmo de atribuição de valores de verdade. Além disso, o fato de que uma situação mereça um tipo de resposta objetiva faz com que as ações estejam abertas a uma explicação por meio de razões e não simplesmente a uma explicação em termos científicos. Tornamos, assim, melhores tanto a nós mesmos quanto em relação ao modo de nos relacionarmos com o mundo, uma vez que podemos aperfeiçoar nossa conduta, seja pela instrução, pelo hábito ou pela observação do que convém a cada situação, pois esta apresenta em si mesma as propriedades que uma pessoa virtuosa, por exemplo, é capaz de perceber e, conseqüentemente, de agir em conformidade com o que é requerido.

Entretanto, o fato de que uma situação mereça uma determinada resposta, como sustenta McDowell, é criticada, por exemplo, por Yuichi Amitani.¹⁴⁴ De acordo com este, a tentativa de McDowell em afirmar que o mérito, enquanto diferença que distancia os valores das qualidades secundárias, é um elemento suficiente para ultrapassar o âmbito de uma explicação causal ou científica acaba por fracassar. O argumento que ele utiliza pode ser explicado, em termos gerais, do seguinte modo: o medo, que é o sentimento exemplificado por McDowell para sua defesa da objetividade dos valores, nem sempre é justificado em razão

¹⁴³ McDOWELL, J. *Values and Secondary Qualities*, p. 207. (tradução nossa).

¹⁴⁴ AMITANI, Y. *Critical notice on John McDowell's "Values and secondary qualities"*. [S. I.], [s. n.], 2004. Disponível em: <http://www.geocities.jp/yuiami2000/McDowellCriticalNotice.pdf>. Acesso em: 04 jun. 2006.

de algo que realmente seja perigoso. Para Amitani, uma pessoa pode sentir medo de ficar enclausurada em um quarto, pois ela é acometida por claustrofobia. Assim, nem todos os medos têm origem em algo que é perigoso e que tem em si uma propriedade que suscita o temor, já que nem todas as pessoas sentiriam medo nessa situação. Além disso, Amitani apresenta a situação de pessoas em um país que não sentem medo de material radioativo. Mas este realmente parece merecer tal sentimento, já que é perigoso e pode causar danos à vida das pessoas. Ele analisa a questão tentando mostrar o que significaria, nesse caso, “merecer medo”:

1. As pessoas no país não sentem medo de material radioativo.
2. Material radioativo é perigoso porque pode ter efeitos negativos em relação à saúde das pessoas.
3. Todas (ou a maioria das pessoas) deveriam sentir medo de uma coisa perigosa.
4. Assim, tal coisa merece medo, mesmo que as pessoas não sintam medo do material radioativo.

A pergunta de Amitani é, então, a seguinte: o que significa aquele “deveriam” (3)? As pessoas poderiam querer preservar a si mesmas, ou deveriam evitar grandes perigos para se preservarem, ou deveriam sentir medo de coisas perigosas para evitar grandes perigos a si mesmas e, finalmente, a maioria das pessoas, se não todas, deveriam sentir medo de coisas perigosas. “Deveriam”, nessa situação, significa, portanto, uma obrigação de sentir medo diante de coisas perigosas. Entretanto, se pensarmos nas fobias, aquilo que suscita medo pode não ser algo perigoso e então não teria sentido dizer que as pessoas devem sentir medo diante de coisas perigosas, pois tampouco seria possível dizer a alguém que tem medo de bichos, por exemplo, que eles não são criaturas perigosas. Não haveria, de acordo com Amitani, algo que objetivamente merecesse medo e do qual pudéssemos derivar uma obrigação ou um padrão de reação que determinasse quais ações são corretas ou não. Além disso, mesmo que tentássemos estabelecer condições para identificarmos as situações que merecem medo, portanto, capazes de suscitar de forma objetiva tal sentimento, sempre existiriam casos em que as pessoas sentiriam medo de objetos que não caíssem sob aquelas condições. Tais considerações nos levariam a pensar que não podemos derivar uma obrigação, apenas podemos fazer uma predição sobre o comportamento. Nesse caso, diríamos: “as pessoas sentirão medo diante de coisas perigosas”, de tal forma que a sentença poderia ser aplicada inclusive aos casos de fobia. O argumento de Amitani mostra, assim, que o exemplo do sentimento de medo utilizado por McDowell a fim de elucidar a diferença entre qualidades secundárias e valores, que consistiria justamente no elemento do “mérito”, não faz sentido, pois a explicação que

podemos fornecer para tal sentimento é dada em termos científicos e dispensa aquilo que McDowell considera a quebra fundamental da analogia. Se o argumento de Amitani for correto, então, não devemos dizer que existem propriedades objetivas, ou seja, não precisamos afirmar a realidade delas para explicar os comportamentos aparentemente objetivos, pois quando analisados, vemos que eles apresentam uma dependência em relação a própria subjetividade. Segundo Amitani,

não há razão para pressupor a realidade do medo. (...) Por exemplo, um lugar fechado causa medo para aqueles que são claustrofóbicos, mas não para a maioria das pessoas. A mesma coisa no mundo causa medo em uma pessoa, mas não em outra. Se tal coisa causa ou não medo, depende da situação. Ela pode ser um objeto compatível com a natureza da disposição para sentir medo. Assim como a cor amarelo parece verde sob uma luz verde, a mesma coisa pode parecer causar medo ou não de acordo com uma situação. Mas de acordo com a consideração de McDowell, ser uma disposição não é suficiente para ser existente. É aqui que entra a “discussão do mérito”. Mas, como já vimos, a “discussão do mérito” não tem o poder que McDowell espera ter e ela pode ser considerada no contexto de uma explicação científica.¹⁴⁵

Além de não podermos afirmar a existência de propriedades objetivas como o medo que determinadas situações e objetos provocariam, Amitani considera que tampouco o argumento da estranheza proposto por Mackie é refutado. Sabemos que McDowell, com o exemplo de sentimento de medo, tentou mostrar que as explicações simplesmente causais sobre a nossa experiência de valores torná-las-iam ininteligíveis. Ademais, era o elemento do mérito que mostrava como a postulação da realidade dos valores era tanto conveniente quanto uma condição para conferir sentido às justificações de nossos atos. Mas se Amitani estiver certo em sua crítica, então, McDowell não teria como sustentar a realidade dos valores por meio de tal argumento e não refutaria Mackie. Isso ocorreria principalmente por uma razão: ao aceitar a analogia entre valores e qualidades secundárias, aqueles se tornariam efetivamente qualidades não tão estranhas. Mas na medida em que o próprio McDowell admite uma diferença crucial entre eles, os valores passam a ser novamente algo distinto dos objetos do mundo e, nesse caso, então, não passariam pelo argumento da estranheza. Conforme Amitani,

(...) apesar da intenção de McDowell, as qualidades morais são completamente diferentes de outros tipos de qualidades. Somente qualidades morais podem aprovar o uso especial da palavra “mérito” e da prescritibilidade. As coisas são melhores do que Mackie pensa, porque o modelo das qualidades secundárias de propriedades morais parece ser próximo ao caso (se McDowell está certo). Mas a maior parte da estranheza que Mackie menciona permanece mesmo no modelo de McDowell.¹⁴⁶

¹⁴⁵ AMITANI, Y. *Critical notice on John McDowell's "Values and secondary qualities"*, p. 7. (tradução nossa).

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 9. (tradução nossa).

A posição de Amitani é questionável. Em primeiro lugar, ele tenta mostrar que o exemplo do sentimento de medo utilizado por McDowell não serve para os propósitos da argumentação, pois o medo seria explicado em termos científicos e dispensaria a questão do mérito. Além disso, ele usa essa análise para mostrar que o argumento em favor da realidade dos valores fracassaria. Isso tudo levaria à impossibilidade de se refutar o argumento da estranheza de Mackie, impondo, assim, dificuldades à posição de McDowell. Posteriormente, Amitani diz que o próprio fato de haver diferença entre os valores e as qualidades secundárias, que parecia ser aquilo que ele mesmo recusava (já que no caso do sentimento de medo, em relação ao qual McDowell admite não ser idêntico a um valor, o “mérito” poderia ser dispensado da explicação, dada em termos científicos), faz com que McDowell tenha de assumir um estatuto diferente para os valores. Ou Amitani é incoerente no uso dos seus argumentos, ou ele quer mostrar que seja qual for a posição, o erro ou o acerto de McDowell, os valores não possuem uma realidade objetiva. Esta segunda opção, pelo menos, não procede, pois ele insiste em mostrar os obstáculos que se erguem contra uma tentativa de sustentar a diferença entre valores e qualidades secundárias segundo o mérito, a despeito da analogia entre eles, com o objetivo de dizer que os valores seriam propriedades estranhas, que é o contrário da proposta de McDowell. O mérito é justamente aquilo que permite, para além de uma explicação causal, um espaço para as razões que motivam nossas ações e não parece haver nada de estranho nelas. E a analogia serve para mostrar que a experiência dos valores é algo objetivo, sem que seja necessário dizer que eles são entidades ou objetos do mundo. Então, nesse sentido, McDowell refuta Mackie, porque assim como as cores, os valores são experienciáveis objetivamente, e não de modo ilusório.

A questão do mérito é também um modo de distinção entre o realismo moral de McDowell e o projetivismo na ética defendido por Blackburn. Ainda no final do artigo *Values and secondary qualities*, aquele tem a preocupação de apontar para as diferenças entre a sua posição e a teoria do quase-realismo que Blackburn sustenta. Em termos gerais, o projetivismo defende que os valores não são reais, apesar de podermos explicar nosso comportamento justamente porque pensamos que eles possuem tal estatuto. Além disso, o projetivismo sustenta a perspectiva segundo a qual os juízos morais são projeções de nossos sentimentos sobre o mundo. Para McDowell, como já foi dito anteriormente, os juízos morais são objetivamente verdadeiros no sentido de que são reais, porém, isso não significa que eles são independentes da experiência humana, uma vez que também são subjetivos, ou seja, só são acessíveis ao sujeito devido a sua sensibilidade moral. Aparentemente, poderíamos até pensar que a atitude que temos diante de uma situação seria apenas uma resposta automática

não em face dos objetos percebidos, mas de projeções subjetivas lançadas sobre eles. Isso seria em termos gerais a posição de um defensor do projetivismo. Uma diferença importante entre ela e a teoria da sensibilidade de McDowell é que esta é uma forma de reagir frente a uma propriedade objetiva em função de uma percepção moral que os seres humanos têm e que lhes permite perceber aspectos relevantes de uma situação e agir em conformidade com as suas exigências. A atitude que resulta, entretanto, é cognitiva e não um estado meramente subjetivo.

Tal consideração aparece também no artigo *Non-cognitivism and Rule-following*, objeto da próxima seção deste capítulo.¹⁴⁷ Nele é possível identificar de forma mais detalhada a posição de McDowell quanto à existência de valores morais em analogia com as qualidades secundárias, assim como o realismo que se segue dessa comparação, explícito na seguinte afirmação de McDowell: “como as coisas realmente são é como elas são em si mesmas – isto é, independentemente de como elas afetam os ocupantes deste ou daquele ponto de vista particular”.¹⁴⁸ Contudo, essa passagem, segundo o próprio autor, pode levar a algumas extensões.

A primeira consistiria em uma idéia familiar da filosofia, segundo a qual as qualidades secundárias dos objetos não são características genuínas da realidade. Isso implica que todo juízo que se faça afirmando tais qualidades do objeto são um erro, uma vez que eles só podem ser descritos em termos de qualidades primárias, e que seria, como vimos anteriormente, uma alusão à teoria do erro de Mackie. Quando temos uma experiência visual do mundo e afirmamos que ele é assim como aparece para nós, seria essa uma afirmação falsa, uma vez que a experiência da cor é de um certo modo “subjetiva”, ou seja, a cor não é uma propriedade das coisas, não é algo real, mas depende de nosso aparelho sensorial. Assim, “o mundo como experiência de cor presente para nós é mera aparência”.¹⁴⁹ Esta posição é recusada por McDowell, pois segundo o realismo que ele sustenta, se as coisas realmente são como elas são em si mesmas, então, deve ser possível uma percepção das qualidades secundárias dos objetos de forma não subjetiva; a cor não deve ser possível somente pelo aparato sensorial humano, mas porque elas podem ser experienciadas, como já foi dito anteriormente. Sua posição também implica que se rejeite uma redução da percepção do mundo somente em termos de qualidades primárias.

¹⁴⁷ McDOWELL, J. Non-Cognitivism and Rule-Following. In: CRARY, Alice; READ, Rupert. (Ed.) *The New Wittgenstein*. London, NY, Routledge, 2000.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 38. (tradução nossa).

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 38. (tradução nossa).

A segunda extensão é entendida por analogia com a primeira. Assim como fazemos classificações de cor em decorrência de termos um aparato sensorial, também aprendemos a ver o mundo em termos de classificações valorativas em função de uma propensão afetiva e de uma atitude que nos leva a considerar as coisas de um certo modo e agrupá-las de acordo com suas características. Essas duas extensões, para McDowell, constituem-se no ponto de partida de uma crítica ao realismo ingênuo.

O argumento que se utiliza desse paralelo também é empregado para mostrar que aquela atitude deveria ser entendida em termos não-cognitivos. Assim, mostraria que ao usarmos um conceito de valor, teríamos uma sensibilidade (que por ser um sentimento é um estado não-cognitivo) em relação às propriedades do mundo, à qual conjugariamos uma propensão a uma certa atitude, que também é um estado não-cognitivo. Desse modo, não haveria conhecimento de tais propriedades, apenas um modo subjetivo de perceber o real (que podemos associar ao projetivismo). Essa seria uma maneira não-cognitivista de argumentar contra o realismo moral e a possibilidade de se atribuir valores de verdade às formulações éticas.

McDowell questiona tal explicação e apresenta um contra-exemplo: consideremos uma virtude moral específica dentro de uma comunidade razoavelmente coerente. Se seguíssemos a linha de raciocínio acima descrita, a aplicação de um conceito como o de coragem, por exemplo, poderia ser aplicado a um caso particular, mas o termo “coragem” seria atribuído independentemente das referências que são comuns nessa comunidade. Para associar uma ação que caísse sob o conceito em questão não seria necessária uma aprovação ou um acordo sobre a virtude moral, pois ela seria um reflexo de uma atitude não-cognitiva, de um desejo, por exemplo. Para o autor, o fato de haver uma concordância em relação ao que consideramos um ato corajoso é uma evidência de que temos uma experiência objetiva do que seja uma virtude moral.

Aqui é interessante lembrar que McDowell é um defensor da ética de virtudes. Para ele, as virtudes expressam um tipo de conhecimento, um modo de agir corretamente frente às exigências de uma determinada situação. A virtude é uma sensibilidade em perceber aspectos de uma dada circunstância e reagir a eles por meio de um comportamento adequado. Assim, uma pessoa sabe como agir porque sabe como *deve viver* e, a partir disso, age de acordo com o que é requerido pela situação. Isso é possível porque a virtude não consiste em um balanço de razões, mas em uma sensibilidade moral que permite perceber o que deve ser feito. Dessa forma, pode-se dizer que McDowell é um internalista na medida em que o conhecimento daquilo que deve ser feito também se constitui em uma razão para agir. Por isso uma pessoa

virtuosa não é aquela que age da maneira certa por hábito, por instinto, tampouco por acaso, mas sim porque sua sensibilidade moral silencia outros aspectos que poderiam levá-la a uma ação contrária ao que ela sabe ser certo. É em função disso que se pode dizer que o agente virtuoso não é aquele que possui uma virtude, mas a virtude em geral, e que é ela a razão que determina sua ação.

Tal conhecimento do que deve ser feito, e nesse ponto McDowell utiliza as considerações sobre seguir uma regra de Wittgenstein, não pode ser codificado em um conjunto de princípios, uma vez que os homens não agem de forma mecânica, portanto, pensar em princípios transcendentais às práticas humanas não garante a aplicação futura das regras.¹⁵⁰ Os argumentos que sustentam essa posição serão tratados na próxima seção, que busca discutir a interpretação cognitivista de McDowell em relação às considerações sobre seguir uma regra presentes nas *Investigações filosóficas*.

¹⁵⁰ McDOWELL, J. Virtue and Reason. In. CRISP, Roger; SLOTE, Michael. (Ed.) *Virtue Ethics*. New York: Oxford University Press, 1997. p. 141-162.

2.2 A interpretação cognitivista de McDowell sobre seguir uma regra

Vimos na seção anterior como McDowell sustenta sua posição metaética realista e cognitivista em relação à moral. Discutimos como ele argumenta contra a posição de Mackie no que diz respeito ao argumento da estranheza, por exemplo, para mostrar e garantir a objetividade dos valores. Nesta seção, trataremos da interpretação de McDowell sobre as considerações de Wittgenstein sobre seguir uma regra, as quais podem ser localizadas nas *Investigações filosóficas* a partir do parágrafo 185 até o 243. Há dois artigos principais onde o debate sobre qual seria a interpretação adequada das passagens da obra acima referida aparece: *Non-cognitivism and rule-following* e *Wittgenstein on following a rule*. Discutiremos aqui os argumentos relevantes à compreensão do problema e, posteriormente, no capítulo em que apresentarmos a posição não-cognitivista de Blackburn, explicitaremos mais detalhadamente o diálogo entre os dois autores.

No primeiro artigo citado, McDowell apresenta duas possíveis interpretações a partir da utilização de uma idéia de Wittgenstein, a qual identifica as regras e suas aplicações a trilhos imaginários. Segundo Wittgenstein, “de onde vem então a idéia de que a série iniciada seria uma seção visível de trilhos invisíveis estendidos até o infinito? Ora, em lugar de regras, poderíamos imaginar trilhos. E à aplicação não limitada da regra correspondem trilhos infinitamente longos”.¹⁵¹ Tal imagem corresponde a uma perspectiva platônica sobre aquilo em que consistiria uma regra, ou seja, ela seria algo independente de nós e que estaria em algum lugar, de tal forma que quando a seguíssemos, existiria em nós uma espécie de mecanismo capaz de apreendê-las e segui-las. A metáfora dos trilhos, assim, mostraria uma correspondência entre a própria regra e a nossa disposição em segui-la, pois haveria um certo encaixe mental que se adequaria àqueles trilhos. É nesse sentido que McDowell dá continuidade à passagem de Wittgenstein para mostrar como tal argumento forneceria uma explicação tanto para uma concepção do que seja a compreensão de regras, quanto para o ato de segui-las.

Para que uma sucessão de julgamentos ou expressões seja inteligível como aplicação de um único conceito a objetos diferentes, diz o autor, é preciso que elas pertençam a uma prática de “fazer o mesmo” (*going on doing the same thing*). Esse “fazer o mesmo”, por sua vez, é fixado por regras. De acordo com McDowell, “as regras marcam os trilhos ao longo dos

¹⁵¹ IF § 218.

quais a atividade correta dentro de uma prática deve correr”.¹⁵² Há um realismo em relação ao que seriam esses trilhos: eles estão em algum lugar, “independentemente das respostas e reações, uma tendência que uma pessoa adquire quando aprende a própria prática. (...) O domínio adquirido da prática é descrito como uma roda mental que se encaixa nesses trilhos objetivamente existentes”.¹⁵³ Esta também é uma imagem platônica de um idealismo radical que chega a postular a existência das regras como “entidades” separadas e independentes da própria prática humana.

McDowell divide essa metáfora de regras que se assemelham aos trilhos, os quais determinam uma direção a ser seguida infinitamente, em duas versões. Na primeira, as regras são formuladas como uma codificação da prática em termos acessíveis independentemente. Desse modo, dominar a aplicação de conceitos dentro de uma prática é possível porque tal feito implica o conhecimento daquilo que é expresso pelas regras. Nesse caso, percorrer os trilhos significa poder avançar por eles na medida em que existam prescrições das regras e provas correlativas de sua correção. O autor procura mostrar que esta primeira versão pressupõe um conhecimento implícito das regras, já que elas seriam apreendidas por algum tipo de faculdade ou mecanismo mental que se encaixaria exatamente naquilo que seria por elas exigido. Tal consideração poderia ser entendida no seguinte sentido: a regra como um universal que assume a posição de premissa maior em um raciocínio, de tal modo que nós o aplicaríamos aos casos particulares, sendo esta, então, a codificação que fazemos dele.

A segunda versão consiste em uma resistência àquela codificação, exceto em uma forma trivial, por exemplo, ao afirmarmos “é correto chamar todas e somente aquelas coisas que são vermelhas de ‘vermelhas’”.¹⁵⁴ O apelo a um universal é concebido, aqui, como um mecanismo análogo ao anterior, porém, o conhecimento que se tem dele, nesse caso, é explícito, pois um ato em concordância com a regra teria que pressupor o conhecimento dela como algo que é objetivamente dado na regra, mas não na prática de segui-la, como ocorreria segundo a primeira versão.

A aplicação dessas duas noções é feita a partir do seguinte exemplo dado por Wittgenstein no parágrafo 185:

retornemos ao nosso exemplo (143). O aluno domina agora – de acordo com os critérios usuais - a série dos números naturais. Ensinamos-lhe a escrever outras séries de números cardinais e conseguimos que ele, p. ex., ouvindo ordens da forma “+n”, escreva séries da forma 0, n, 2n, 3n, etc.; à ordem “+1” escreva, portanto, a

¹⁵² McDOWELL, J. *Non-cognitivism and rule-following*, p. 41. (tradução nossa)

¹⁵³ *Ibid.*, p. 41. (tradução nossa).

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 41. (tradução nossa).

série dos números naturais. – Nós faríamos nossos exercícios e testes de sua compreensão com números até 1000.

Fazemos agora com que o aluno continue uma série (p. ex., “+2”) acima do n.º 1000, - ele escreve: 1000, 1004, 1008, 1012.

Dizemos-lhe: “veja o que você está fazendo!” Ele não nos compreende. Nós lhe dizemos: “Você deve adicionar *dois*; veja como começou a série!” – Ele responde: “Sim! Não está correto? Eu pensei que *devia* fazer assim.” – Ou suponha que ele dissesse, apontando para a série: “Eu continuei de fato da mesma maneira!” – Não adiantaria nada dizer “mas você não vê...?” – e repetir-lhe as explicações e os exemplos anteriores. – Em tal caso, poderíamos dizer talvez: Este homem, por sua natureza, compreende aquela ordem baseado na nossa explicação, tal como *nós* compreendemos a ordem: “Some sempre 2 até 1000 4 até 2000, 6 até 3000 etc.”

Este caso seria semelhante ao caso de uma pessoa que, por natureza, reagisse a um gesto de apontar com a mão, olhando na direção que vai da ponta do dedo para o pulso ao invés de olhar na direção da ponta do dedo para fora.¹⁵⁵

Continuar uma série de números, portanto, é um modo de se “fazer o mesmo”: dada uma certa ordem, espera-se um determinado comportamento, que só estará correto se de algum modo for uma resposta àquela ordem. Assim, a analogia das regras com os trilhos fica clara. Para McDowell, entretanto, é duvidosa a concepção de que não importa as reações e respostas dos participantes para que se possa prosseguir a série ou, então, de forma mais geral, percorrer os trilhos. Somos levados a imaginar esses trilhos como um mecanismo psicológico que faz com que aquele que os siga, aja mecanicamente, com uma precisão própria das engrenagens. Segunda essa imagem, o mecanismo psicológico determinaria um comportamento; metaforicamente, ele seria o meio de ajustar as rodas aos trilhos.

Um problema que se coloca aqui consiste em identificar o momento em que há, propriamente, a compreensão de uma instrução. Se perguntarmos a uma pessoa o que ela está fazendo (dada aquela ordem de adicionar 2 na seqüência numérica), ela poderá nos responder: estou adicionando 2 a cada vez que realizo um movimento. Mesmo que saibamos que ela age seguindo tal regra, nada pode proporcionar uma confiança de que no futuro ela continuará seguindo essa mesma instrução. Essa manifestação aparente de compreensão da regra é, segundo McDowell, somente uma parte da infinita série de comportamentos que a pessoa poderá ter se continuar a aplicar a regra. Além disso, poderá ocorrer que ela altere seu comportamento e o faça não devido a um engano, mas como se aquilo que conta em um momento como correto na aplicação da regra diferisse daquilo que conta como correto em um momento posterior. Isso é elucidado por meio do exemplo de Wittgenstein, da pessoa que ao chegar ao número 1000 e em vez de adicionar 2, acrescenta 4 ao número anterior. Nesse caso, diz McDowell, não nos seria permitido dizer que a pessoa se enganou, pois poderia ser o caso de que até o momento ela não se guiou por aquele mecanismo psicológico que pensávamos

¹⁵⁵ IF § 185.

estar orientando seu comportamento. A aparente manifestação de um comportamento que se adequasse à regra não seria suficiente para afirmar que a pessoa compreendeu a ordem que lhe foi prescrita e que a seguirá ao prosseguir na série. Há uma passagem que confirma a interpretação de McDowell de que Wittgenstein não assume a garantia de um futuro cumprimento das regras. Segundo o autor das *Investigações*, “estranho se torna, quando somos levados a pensar que o desenvolvimento futuro já tem que estar presente de algum modo no ato de apreender, e não está”. Outro parágrafo dessa obra serve para elucidar o problema e, segundo McDowell, ela mostraria a impossibilidade de haver um mecanismo super-rígido e capaz de estabelecer a ponte entre as palavras que ordenam ações e estas próprias:

até que ponto a ordem antecipa a execução? – Pelo fato de que ela ordena agora *aquilo* que será executado mais tarde? – Mas deveria ser: “o que mais tarde será ou também não será executado”. E isto não diz nada.

“Mas, se mesmo o meu desejo não determina o que vai ser o caso, determina, no entanto, o tema de um fato; quer ele satisfaça o desejo ou não”. Ficamos admirados por assim dizer – não com o fato de que alguém saiba o futuro; mas com o fato de que ele possa profetizar (correta ou incorretamente).

Como se a mera profecia, não importando se esteja certa ou errada, já antecipasse uma sombra do futuro, e não pode saber menos do que nada.¹⁵⁶

A convicção de que alguém possa se comportar no futuro do mesmo modo que se comporta agora, ou seja, de “fazer o mesmo”, parece ser suspensa por um instante. Tal fato causa uma sensação de “perda do solo”, chamado por McDowell de “vertigem”. De onde é possível obter fundamentos que proporcionem uma confiança na compreensão e aplicação da regra? Aparentemente, a analogia das regras com os trilhos indicava uma possibilidade de que aquele que conhecesse a regra poderia segui-la infinitamente. Mas, para o autor,

(...) a imagem é somente um mito consolador produzido por nossa incapacidade de suportar a vertigem. Ela consola por dar a impressão de colocar um chão sob nossos pés; mas nós vemos que ela é um mito ao ver, como fizemos acima, que o mecanismo psicológico imaginado nos dá somente uma segurança ilusória. (Escapar da vertigem requereria ver que isso não é um problema).¹⁵⁷

¹⁵⁶ IF § 461. A interpretação de McDowell também se relacionaria, nesse sentido, ao parágrafo 437, segundo o qual, “o desejo parece já saber o que o satisfará ou satisfaria; a proposição, o pensamento, o que o torna verdadeiro, mesmo que não esteja presente! Donde esse determinar daquilo que ainda não está presente? Esta exigência despótica? (‘A dureza do ‘tem que’ lógico’). IF § 437. O que é afirmado nesta passagem é justamente a recusa de uma mecanismo que funciona como “rodas que se encaixam nos trilhos”, ou seja, aquela imagem platônica das regras, associada a uma mecanismo psicológico da mente que funcionaria como uma engrenagem de um relógio. Cf. McDOWELL, J. Wittgenstein on following a rule. In: *Mind, value, and reality*. Cambridge: Harvard University Press, 1998, p. 237.

¹⁵⁷ McDOWELL, J. *Non-cognitivism and rule-following*, p. 43. (tradução nossa).

Dois elementos que compõem a imagem dos trilhos são equivocados. O primeiro é a idéia do mecanismo psicológico e, junto com ele, a idéia de que a linha que seguimos está lá de forma objetiva, de um modo transcendente às reações e respostas dos participantes das práticas. McDowell identifica esse segundo elemento com um tipo de platonismo, o qual pôde ser percebido no exemplo da continuação da série numérica. Glock fornece uma descrição daquela que seria a interpretação platônica das considerações sobre seguir uma regra, à qual podemos recorrer para melhor explicitar o argumento que está em questão na crítica de McDowell:

a regra, ao contrário da sua expressão lingüística, é uma entidade abstrata que, de alguma forma, já contém toda a série dos números pares. Isso substitui o problema por um mistério. Pois não fica claro como a mente apreende tais entidades. Para dar conta da natureza normativa das regras, o platonismo invoca uma “conexão extraordinariamente forte”, que não é apenas causal. A regra é uma “máquina lógica”, um “mecanismo etéreo” inquebrável, que gera de forma prolífica uma totalidade infinita de aplicações, independentemente de nós; são trilhos sobre os quais somos inexoravelmente conduzidos.¹⁵⁸

A crítica a esse modo de interpretação se dirige tanto para o comprometimento com um tipo especial de faculdade capaz de apreender a regra, quanto, ao fato de que mesmo que houvesse tal faculdade, não se teria com isso a garantia de que a regra seria seguida corretamente, pois dizer, segundo Glock, que 1002 é o passo correto não significa prever o comportamento das pessoas em relação ao cumprimento da regra, mas apenas determinar o critério de correção para as ações segundo o qual podemos identificar quando uma pessoa segue ou não a ordem dada.

A crítica de McDowell leva ainda em consideração um outro aspecto, qual seja, de que esse platonismo sustenta uma relação entre o pensamento e a realidade que transcende as práticas, mantendo-se em um ponto de vista exterior e independente das atividades humanas. De acordo com a crítica do autor, “é claro o modo como essa imagem platônica pode prometer nos reconfortar se nós sofremos aquela vertigem, temendo que a visão wittgensteiniana tratasse de dissolver a verdade independente da aritmética em uma coleção de meras contingências sobre a história natural do homem”.¹⁵⁹ McDowell se opõe à concepção de que quando exprimimos uma sentença matemática, por exemplo, falamos de uma perspectiva externa, ao invés de falarmos a partir de nossas competências humanas, ou seja, o fato de $2+2$ ser igual a 4 não deveria indicar, como um defensor do platonismo

¹⁵⁸ GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*, p. 314.

¹⁵⁹ McDOWELL, J. *Non-cognitivism and rule-following*, p. 44. (tradução nossa).

defenderia, que a soma está lá, em algum lugar, e nós devemos achar um modo de calcular que corresponda a essa verdade. McDowell acredita, ao contrário, que somente de dentro das nossas práticas é que podemos ser levados a encontrar esse resultado. No entanto, estamos inclinados a pensar que podemos ocupar um ponto de vista externo àquilo que faz parte, na verdade, das nossas competências e a atribuir uma realidade independente às coisas que só são possíveis dentro de uma prática. Cabe lembrar, aqui, como McDowell sustenta uma forma de realismo moral, apelando para uma objetividade que se dá na possibilidade de algo ser experienciado, mas que depende, justamente, da sensibilidade humana. Assim, defender a objetividade das regras, de modo análogo, não precisa contar com um apelo a algo transcendente, como faz o platonismo, pois as regras estão fundadas em práticas e são estas que fornecem as condições para que elas sejam seguidas corretamente. A posição de McDowell fica explícita na seguinte afirmação:

o que é errado é supor que quando nós descrevemos alguém seguindo uma regra ao continuar uma série, nós caracterizamos o resultado de sua competência matemática como um trabalho inexorável de uma máquina: algo que poderia ser visto operar de um ponto de vista do platonismo, do ponto de vista independente das atividades e respostas que compõem nossa prática matemática. O fato é que é somente em função do nosso próprio envolvimento na “*whirl of organism*” que podemos entender a forma das palavras conferidas, no julgamento que algum movimento é correto em uma dada posição, em uma especial submissão possuída pela conclusão de uma prova. Então, se a dependência da “*whirl of organism*” induz a vertigens, nós deveríamos sentir vertigem em relação aos casos da matemática, assim como em quaisquer outros.¹⁶⁰

McDowell apresenta um caso de desacordo na aplicação de conceitos, o qual não é resolvido a partir de argumentos. Uma pessoa pode estar convencida de que sua posição é a correta e como não consegue fornecer razões que sejam reconhecidas pelo seu oponente, acaba dizendo: “Você simplesmente não vê isso!” ou “Mas você não vê?”. E isso poderia ser um indício de que a pessoa estaria diante de um dilema (pois seus argumentos não levariam a uma conclusão necessária).¹⁶¹ Um lado desse dilema consistiria na incapacidade de fazer a pessoa acreditar no que se está afirmando. Segundo McDowell, é possível entender a discordância a partir de duas versões que correspondem àquelas mesmas versões da imagem das regras como trilhos. A primeira, então, sustentaria a possibilidade de se ter fórmulas universais que especificariam as condições sob as quais um conceito é aplicado. Nesse caso, se o oponente se recusasse a aceitar a argumentação, ele demonstraria a falta de domínio do

¹⁶⁰ McDOWELL, J. *Non-cognitivism and rule-following*, p. 44. (tradução nossa).

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 45. (tradução nossa). McDowell refere-se nessa passagem a um aforismo das *Investigações Filosóficas*: “Mas você está de fato vendo...!” Esta é uma expressão característica de alguém que está sendo obrigado pela regra”. IF § 231.

conceito e sua recusa não poderia ser interpretada como um desacordo substancial. A segunda versão, por sua vez, traz a idéia de que o conceito não pode ser codificado, logo, a pessoa teria que usar as palavras como sugestões para que o oponente pudesse adivinhar o universal correto. A idéia presente nessa segunda versão é a de que se a pessoa pudesse apenas comunicar o universal a que as palavras se referissem, o oponente, assim como na primeira versão, ao discordar da aplicação não utilizaria, de fato, um argumento discursivo que evidenciaria um real desacordo.

Uma vez rejeitadas as duas versões, dever-se-ia apelar para a outra parte do dilema. Assim, se não há nada que mostre a validade¹⁶² do argumento ou algo que evidencie que o desacordo não se funda sobre uma divergência substancial, então, a convicção de que se estaria genuinamente aplicando um conceito não passaria de uma ilusão. Esse dilema mostraria a falta de uma base sobre a qual repousa a possibilidade de sempre aplicarmos um conceito a determinados objetos (“objetos” em um sentido amplo do termo). Como afirma McDowell, “este (o dilema) é uma manifestação da nossa vertigem: a idéia de que não há nada suficiente que constitua os trilhos sobre os quais uma genuína série de aplicação conceito devesse correr”.¹⁶³ Dessa forma, o próprio dilema revela a ilusão do apelo à imagem dos trilhos, portanto, de um apelo ao platonismo. A solução para esse problema, qual seja, de sentir essa vertigem diante da falta de um trilho sobre a qual se apóia o emprego da linguagem, reside na aceitação de que um ponto de vista externo que explique a relação entre o mundo e o pensamento não é necessário, pois o que nos dá aquela sustentação é o fato de estarmos inseridos em uma comunidade. Assim, a rejeição do platonismo não implica um ceticismo sobre seguir uma regra, pois é possível fazer a ligação entre a regra e o seu cumprimento, que pressupõe a compreensão dela, apelando-se para outro elemento, que é justamente a prática. Para McDowell,

nós estaremos protegidos da vertigem se nós pudermos parar de supor que a relação com a realidade de alguma área de nosso pensamento e linguagem precisa ser contemplada de um ponto de vista independente daquilo que ancora nossa vida humana, que faz os pensamentos serem aquilo que são para nós.¹⁶⁴

¹⁶² “Validade” no sentido de um argumento seguro, confiável.

¹⁶³ McDOWELL, J. *Non-cognitivism and rule-following*, p. 45. (tradução nossa).

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 46. (tradução nossa). Nessa passagem McDowell escreve uma nota interessante: “Descobrir como deixar de ser tentado pela imagem de um ponto de vista externo seria, talvez, a descoberta de que quando se quisesse, poder-se-ia parar de fazer filosofia”. (tradução nossa). Aqui McDowell cita o parágrafo 133 das *Investigações*: “Não queremos aprimorar ou completar o sistema de regras para o emprego de nossas palavras de maneira exorbitante. Pois a clareza a que aspiramos é, todavia, uma clareza *completa*. Mas isto significa apenas que os problemas filosóficos devem desaparecer *completamente*. A descoberta real é a que me torna capaz de deixar de filosofar quando eu quiser. – A descoberta que aquietta a filosofia, de tal modo que ela não seja mais açotada por questões que coloquem a ela *mesma* em questão. – Mas vai-se mostrar agora um método à mão de

Caberia aqui tentarmos esclarecer o sentido do termo “prática”, já que ele é fundamental para a defesa cognitivista de McDowell em relação às *Investigações*. Não há nos artigos estudados nenhuma definição exata do termo, mas podemos fazer algumas indicações do que ele significa. McDowell o utiliza, por exemplo, para dizer que nós, seres humanos, “estamos simplesmente e normalmente imersos em nossas práticas, nós não nos questionamos como a relação delas com o mundo pareceria de um ponto de vista externo”¹⁶⁵. Podemos dizer, além disso, que ela é o contexto que possibilita a formulação de um critério de correção para as ações, na medida em que, segundo McDowell, “não há nada que mantenha nossas práticas em ordem exceto as reações e respostas que aprendemos ao aprender aquelas”¹⁶⁶, ou seja, é na maneira como aprendemos as próprias práticas que começamos a entender como nossas atividades funcionam. Assim, podemos aprender regras quando iniciamos uma atividade que as pressupõe, como, por exemplo, no caso de um jogo de xadrez, em que saberemos se um movimento é certo no momento em que virmos ou mesmo jogarmos e formos orientados em relação ao que pode ou não ser feito. De acordo com Wittgenstein, podemos aprender o conceito de regra pelas palavras que a ela se assemelham, como “regularidade”, “uniformidade”, “igualdade”, mas quando não se domina tais conceitos, aprende-se por meio de exemplos e exercícios.¹⁶⁷ Tal método seria aplicável, do mesmo modo, para o caso de seguir uma regra, o que evidencia que a inserção dentro de um costume é o que torna possível a compreensão do conteúdo da regra e a possibilidade, então, de que seja ou não seguida. Como ensinariamos a alguém, por exemplo, a seguir uma ordem ou continuar uma série segundo essa idéia? A resposta é dada por Wittgenstein:

mostro-lhe como se faz, ele faz como lhe mostro; e eu o influencio mediante manifestações de consentimento, de rejeição, de expectativa, animação. Deixo-o fazer, ou impeço-o de fazer; etc. (...) mesmo as expressões “e assim por diante” e “e assim por diante ad infinitum” serão explicadas nesta instrução. Para isto pode ser útil, entre outras coisas, um gesto. O gesto que significa “continue assim!”, ou “e assim por diante”, tem uma função comparável a de apontar para um objeto ou para um lugar. (...) uma instrução que queira ficar só nos exemplos apresentados distingue-se de uma instrução que ‘aponta para além deles’.¹⁶⁸

Nesse sentido, a prática pode ser entendida como uma iniciação em um costume que nos levará a compreender certas coisas, tais como regras ou habilidades, mas também pode

exemplos, e pode-se interromper a séries desses exemplos. – Problemas são solucionados (dificuldades eliminadas), não *um* problema. Não existe *um* método em filosofia, o que existe são métodos, por assim dizer, diferentes terapias”. IF § 133.

¹⁶⁵ McDOWELL, J. *Non-cognitivism and rule-following*, p. 46. (tradução nossa).

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 43. (tradução nossa).

¹⁶⁷ Cf. IF § 208.

¹⁶⁸ IF § 208.

ser considerada como uma atividade que faz parte de um conjunto mais geral de atividades especificamente humanas, como o próprio fato de seguirmos regras ou de utilizarmos uma linguagem. Nesse caso, as práticas seriam modos de agir determinados pela forma de vida comum aos seres humanos.¹⁶⁹ McDowell também parece associar o termo “prática” com o de “comunidade lingüística” quando afirma, no artigo *Wittgenstein on following a rule* que se nós quisermos assegurar de algum modo a noção de cumprimento de uma ordem, temos que “apelar para a idéia da minha relação como membro de uma comunidade lingüística”.¹⁷⁰ Assim, é dentro desta comunidade que poderíamos saber quando nossas ações estão sendo realizadas corretamente, não no sentido de que para estarem corretas elas necessitariam da aprovação de outros membros, mas porque é no interior dela que temos acesso à compreensão do significado das próprias práticas. Veremos adiante mais elementos que compõem o sentido do termo “prática” e que auxiliam McDowell em sua defesa cognitivista das considerações sobre seguir uma regra. Antes, porém, gostaríamos de mencionar uma definição de prática dada por MacIntyre. Segundo ele, uma prática consiste em

qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a essa forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores, tendo como consequência a ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos dos fins e dos bens envolvidos.¹⁷¹

Percebemos pela definição que existem padrões de excelência relacionados às práticas (por exemplo, jogos, ciências e artes), os quais devem ser aceitos por todos que ingressarem na atividade. As ações estarão, por isso, sujeitas a eles, e deles é que retiram sua objetividade, pois eles necessitam ser aceitos para que a prática se constitua como tal. Há, também, uma diferença entre a apropriação de bens externos e de bens internos. Os primeiros são aqueles que quando conquistados, são de posse de uma pessoa e quanto mais alguém os tem, outras pessoas deixarão de possuí-los. São, em função disso, objetos de concorrência. Os bens internos, por sua vez, são objetos de concorrência por excelência, mas a posse deles resulta em um bem para toda a comunidade. Poderíamos citar como bens internos a própria virtude, que quanto mais é praticada, mais o agente se torna virtuoso e isso repercute como um bem para todos na comunidade. Este recurso a MacIntyre possibilita compreendermos como seguir uma regra seria algo essencialmente relacionado às práticas, pois faria parte das

¹⁶⁹ McDOWELL, J. *Non-cognitivism and rule-following*, p. 47.

¹⁷⁰ McDOWELL, J. *Wittgenstein on following a rule*, p. 233. (tradução nossa).

¹⁷¹ MacINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. São Paulo: Edusc, 2001, p. 316.

atividades humanas e estaria relacionado aos padrões objetivos reguladores das ações. Bastaria, talvez, estar iniciado em uma determinada prática para saber se uma ação seria ou não correta de acordo com os modelos adotados pela comunidade e que são objetivamente reguladores. Assim, o fato de que seguir uma regra é algo que ocorre dentro de uma prática, ou que é mesmo uma prática, na medida em que a própria regra é um critério de correção para as ações, permite atribuir ao ato um caráter cognitivo.

Agora podemos retomar o argumento de McDowell contra o platonismo, o qual encontra apoio no seguinte parágrafo das *Investigações*: “se, por acaso, se quisesse levantar *teses* em filosofia, jamais se poderia chegar a discuti-las, porque todos estariam de acordo com elas”.¹⁷² Assim, não poderíamos atribuir a Wittgenstein um compromisso teórico com o platonismo, nem com qualquer outro tipo de doutrina filosófica. Aqui poderíamos questionar se a própria tentativa de McDowell não iria contra as intenções de Wittgenstein, pois é também uma forma de interpretar as considerações sobre seguir uma regra a partir de uma perspectiva teórica. No entanto, podemos entender que McDowell não faz isso na medida em que localiza nas práticas e na comunidade lingüística o suposto abismo existente entre a regra e seu cumprimento. Além disso, a crítica ao platonismo como uma posição que pretende sustentar o seguir uma regra em um mecanismo psicológico mecânico, mais forte inclusive que uma relação causal, é rejeitada por Wittgenstein com a seguinte afirmação:

“mas não quero dizer que o que agora faço (ao apreender um sentido) determina a aplicação futura, *causal* e empiricamente, mas quero dizer que, de uma maneira *estranha*, a própria aplicação está, em algum sentido, presente”. – Mas, em ‘algum sentido’, ela está presente! No que você diz, na verdade, só é falsa a expressão ‘de maneira estranha’. O resto está correto; e a frase só parece estranha ao se imaginar para ela um jogo de linguagem diferente daquele em que efetivamente a aplicamos (...)¹⁷³

Segundo McDowell, o que Wittgenstein quer mostrar não é apenas que o entendimento da regra não garante sua aplicação futura, mas, além disso, que a própria questão sobre a conexão entre a regra, que está lá em algum lugar, a nossa compreensão e, por conseguinte, a nossa ação em conformidade com ela, é equivocada e sugere um entrecruzamento de jogos de linguagem, do qual decorre aquela estranheza sobre o próprio processo. De acordo com Wittgenstein, “a aplicação não entendida da palavra é interpretada como expressão de um processo estranho”¹⁷⁴, ou seja, ao sugerirmos que a “aplicação”, por

¹⁷² IF § 128.

¹⁷³ IF § 195.

¹⁷⁴ IF § 196.

exemplo, deva ocorrer mediante um procedimento psicológico e mecânico, estamos usando indevidamente a palavra e dando origem a uma confusão filosófica. McDowell ainda salienta outras passagens das *Investigações* que chamam a atenção para o fato de que o mau emprego de algumas palavras leva a equívocos sobre a verdadeira natureza do problema. Podemos citar o parágrafo 187, no qual Wittgenstein critica alguém que diz “ter em mente” que o passo correto para a instrução “+2 ao número 1000” seria 1002, pois o fato de que se tinha presente no espírito não atesta um “saber” sobre a aplicação da regra.¹⁷⁵ Uma outra passagem indica que aquela metáfora das regras assemelhadas a trilhos seria equivocada: “‘a linha inspira-me como devo andar’. – Mas isto é, naturalmente, apenas uma imagem. E se julgo que ela me inspira isto ou aquilo, por assim dizer, irresponsavelmente, então eu não diria que a sigo como uma regra”,¹⁷⁶ ou seja, a regra impõe objetivamente um comportamento, que é sempre o mesmo; não se trata de uma inspiração, de algo que não sabemos como explicar e que, no entanto, nos faria agir de um modo determinado. Wittgenstein também afirma que “não se sente que se tem de aguardar sempre o aceno (insinuação) da regra. Ao contrário. Não ficamos na expectativa do que ela vai nos dizer agora; ela nos diz sempre a mesma coisa, e nós fazemos o que ela nos diz”.¹⁷⁷ A regra, então, traz consigo a idéia de regularidade, de uniformidade, portanto, implicaria também a idéia de objetividade, pois ela exige uma ação específica e que pode ser compreendida a partir da sua própria expressão. É nesse sentido que Wittgenstein afirma que “o emprego da palavra ‘regra’ está entretecido com o emprego da palavra ‘igual’. (Tal como o emprego de ‘proposição’ com o emprego de ‘verdadeiro’).¹⁷⁸ Aqui reside um elemento cognitivo que podemos inferir das próprias considerações de Wittgenstein. Na passagem acima citada ele mostra que quando utilizamos o termo “proposição” nos comprometemos com o uso de “verdadeiro”. Em outra passagem, ele afirma: “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”,¹⁷⁹ ou seja, parece que Wittgenstein atribui à ordem a possibilidade dela ser verdadeira ou falsa quando dizemos que ela determina algo ou mesmo quando a seguimos ou quando a transgredimos, portanto, há um caráter cognitivo que conta a favor da posição de McDowell sobre o tema. O parágrafo que antecede este que citamos, também corrobora o

¹⁷⁵ IF § 187.

¹⁷⁶ IF § 222.

¹⁷⁷ IF § 223.

¹⁷⁸ IF § 225. Em outra passagem, Wittgenstein afirma: “Teria sentido dizer: ‘se ele cada vez fizesse algo *diferente*, não diríamos: ele segue uma regra’? Isto não tem sentido”. IF § 227.

¹⁷⁹ IF § 459.

argumento. De acordo com ele, “se a ordem reza ‘faça isto e aquilo!’, então, chama-se ‘fazer isto e aquilo’ de cumprir a ordem”.¹⁸⁰

Podemos agora retornar ao dilema explicitado por McDowell. A solução para ele é admitir que somente dentro de um quadro de referências é possível situar a concepção de sentido e a compreensão dos termos da linguagem.¹⁸¹ Não se pode apelar para um ponto de vista externo, nem tomar o indivíduo isoladamente, pois, em ambos os casos, a idéia de uma comunidade lingüística, na qual é possível apreender o significado dos termos, bem como a compreensão das regras, é eliminada. Veremos essa idéia apresentada de forma mais clara no artigo *Wittgenstein on following a rule*. Nele, McDowell discute a possibilidade de se interpretar o parágrafo 201 das *Investigações* a partir de uma perspectiva cognitivista, a qual refutaria o ceticismo sobre regras, como veremos a seguir. De acordo com Wittgenstein:

nosso paradoxo era o seguinte: Uma regra não poderia determinar um modo de agir, dado que todo modo de agir deve poder concordar com a regra. A resposta: se todo modo de agir deve poder concordar com a regra, então deve poder contradizê-la também. Por conseguinte, não haveria aqui nem concordância nem contradição. Que haja aqui um equívoco, mostra-se já no fato de que colocamos nesta ordem de idéias uma interpretação atrás da outra; como se cada interpretação nos tranquilizasse ao menos por um instante até pensarmos numa outra interpretação, que por sua vez está por trás desta. Com isso mostramos, a saber, que há uma concepção de regra que *não* é uma *interpretação*; mas que se exprime, de caso para caso de aplicação, naquilo que denominamos “seguir a regra” e “transgredi-la”. Por isso, existe uma tendência de dizer: todo agir de acordo com a regra é uma interpretação. No entanto, dever-se-ia denominar “interpretar” somente: substituir uma expressão da regra por outra expressão.¹⁸²

Tal paradoxo foi interpretado por Kripke, importante comentador da obra de Wittgenstein especialmente no que se refere às considerações sobre seguir uma regra, como uma solução cética oferecida por Wittgenstein à distância característica da separação entre aquilo que a regra determina e a sua aplicação, pois se toda ação deve poder estar de acordo com uma regra, então, para qualquer ato realizado, encontraríamos uma regra que o justificasse.¹⁸³ Assim, não haveria uma compreensão, somente interpretações variadas para cada ação, ou seja, não existiria um padrão objetivo de correção dado pela própria regra, apenas justificações de como agimos, tendo a regra, dessa forma, uma importância secundária para a nossa explicação. Podemos, segundo tal interpretação, agir e depois encontrar uma regra que justifique nosso ato e teremos como resultado a impossibilidade de atribuir

¹⁸⁰ IF § 458.

¹⁸¹ Cf. McDOWELL, J. *Wittgenstein on following a rule*, p. 244.

¹⁸² IF § 201.

¹⁸³ Cf. KRIPKE, S. A. *Wittgenstein on rules and private language: an elementary exposition*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

significados aos termos.¹⁸⁴ Isso aconteceria em função de adotarmos uma concepção de significado que se dá pelas justificações em detrimento de condições de verdade que determinariam a correção de uma ação, isto é, ao explicarmos um ato baseado em justificações, somos forçados a abandonar a pretensão de que uma regra exija exatamente um comportamento. Um exemplo seria mostrar que ações iguais podem ser realizadas segundo diferentes regras ou que para cada ação feita, encontramos uma regra que a justifique. Nesse caso, então, renunciaríamos à tentativa de atribuir um significado objetivo a uma regra.

Para McDowell, contudo, Kripke não teria considerado a segunda parte do parágrafo, no qual Wittgenstein claramente defende que há uma compreensão da regra que não é uma interpretação, ou seja, que é objetivamente estabelecida e não, como Kripke sustentaria, algo que não serve como padrão de correção, já que as ações são realizadas e posteriormente é que fornecemos justificações para elas. O argumento de McDowell contra essa posição cética envolve, para além dessa passagem do próprio Wittgenstein, uma concepção de como uma regra deve ser seguida. Segundo ele, o que sustenta a possibilidade da compreensão e a objetividade da regra é o significado que uma comunidade lingüística atribui aos termos. Nesse sentido, obedecer a uma regra não consiste em interpretar, nem em agir de acordo com ela casualmente, mas em compreendê-la. E é por isso que a defesa das práticas é importante para localizar o ato de seguir uma regra, uma vez que tal ato não se dá de forma isolada, mas sempre dentro de um contexto e de acordo com referências que determinam o que deve ser feito.

Conseqüentemente, aceitar o paradoxo é cometer um equívoco, já que a pressuposição de agirmos e depois justificarmos nossa ação é feita dentro de uma concepção isolada sobre o que seja seguir uma regra. O paradoxo, portanto, só existe como resultado de uma má compreensão do que seja a interpretação, pois não é o caso, para McDowell, que seguir uma regra seja sempre uma interpretação. Há um modo de obedecer à regra que é reconhecido e que somente é possível se for pensado como uma prática. De acordo com ele, “Wittgenstein nos fala que a resposta correta ao paradoxo, não é aceitá-lo, mas corrigir o equívoco sobre o qual ele repousa: ou seja, entender ‘que há uma concepção de regra que *não* é uma *interpretação*’”.¹⁸⁵ O paradoxo também é, segundo McDowell, uma expressão daquele dilema que nos leva a querer ter uma garantia em relação ao cumprimento futuro das regras como se a interpretação fosse algo independente de nós, e esta seria uma forma de tentar resolvê-lo ao invés de dissolvê-lo. Se o aceitarmos, buscaremos um modo de mostrar como a

¹⁸⁴ Cf. McDOWELL, J. *Wittgenstein on following a rule*, p. 227.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 229. (tradução nossa).

regra nos leva a agir de uma determinada maneira, a partir de algo expresso por ela, de um sentido que ela traria consigo e que nós, portanto, deveríamos entender. É justamente isso que McDowell quer evitar: a nossa tendência de buscarmos esse tipo de solução, uma garantia ou uma base para seguir regras que esteja em algum lugar fora de nós, que é contemplado externamente e não de dentro nas práticas que compõem a nossa vida. Para essa atitude de busca de um sentido externo,

compreender uma expressão, então, deve ser possuir uma interpretação que não pode ser ela própria interpretada – uma interpretação que precisamente serve como ponte para aquela lacuna, aproveitada pelo argumento cético, entre a instrução recebida ao aprender a expressão e o uso que se faz dela”.¹⁸⁶

Seríamos seduzidos, assim, por aquela imagem errônea de uma máquina etérea que guiaria as ações de modo inequívoco. Além disso, McDowell acredita que Wittgenstein estaria defendendo que a interpretação não é necessária para preencher o abismo entre a regra e sua aplicação, pois quando se está inserido em um costume, em uma prática, há um modo de seguir a regra que é entendido sem mediação. No entanto, há uma passagem das *Investigações* que diz: “‘entre a ordem e a execução há um abismo. Este tem que ser fechado pela compreensão’. ‘Somente na compreensão se diz que temos que fazer ISTO. A ordem – é apenas sons, traços de tinta’”.¹⁸⁷, ou seja, a interpretação é desnecessária porque aquela lacuna entre a regra e seu cumprimento é preenchida pela compreensão, a qual por sua vez, nos é acessível enquanto membros de uma comunidade lingüística. É também nesse sentido que Wittgenstein teria afirmado: “quando sigo a regra não escolho. Sigo a regra *cegamente*”.¹⁸⁸ Isso se dá porque os homens compartilham uma forma de vida que lhes permitem compreender a regra sem que haja aquela mediação, de tal modo que não lhes cabe ter que explicar o porquê de terem feito uma ação, já que para aqueles que a compreendem, o conteúdo é facilmente identificado. Em função disso, McDowell sugere que já que o acordo dos homens não se dá no plano das opiniões, mas da forma de vida, é possível interpretar o parágrafo 217 (“se esgotei as justificativas, cheguei então à rocha dura, e minha pá se entorta. Estou inclinado a dizer então: ‘é assim mesmo que ajo’”),¹⁸⁹ como um modo de mostrar que para aqueles que entenderam a ordem prescrita pela regra, a justificção sobre como segui-la é dispensável, porque a justificção é exigida apenas na esfera das opiniões, na qual há

¹⁸⁶ McDOWELL, J. *Wittgenstein on following a rule*, p. 230. (tradução nossa).

¹⁸⁷ IF § 431

¹⁸⁸ IF § 219.

¹⁸⁹ IF § 217. A seqüência do parágrafo ainda diz: “lembre-se de que às vezes exigimos explicações não por causa de seu conteúdo mas por causa da forma da explicação. Nossa exigência é uma exigência arquitetônica; a explicação é uma espécie de moldura fictícia sem conteúdo”.

discordância. Isso pode ser elucidado pela seguinte passagem das *Investigações*: “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”.¹⁹⁰ Desse modo, a correção exigida para saber se uma ação segue ou não a regra é dada por esta, pelo fato de que aqueles compartilham a forma de vida, que inclui a linguagem como meio de expressão e inteligibilidade. E como Wittgenstein afirma que “usar uma palavra sem justificação não significa usá-la sem razão”,¹⁹¹ abre-se um espaço para a posição de McDowell, uma vez que justificar um determinado uso ou até o modo de aplicação da regra só parece ser preciso quando há um desacordo em relação a eles. Se a compreensão é algo que emerge do fato do indivíduo estar dentro de um contexto lingüístico e é acessível a todos que fazem parte dele, então, a justificação não seria necessária, pois a regra teria que ser inteligível sem interpretação alguma. Podemos, ainda, indicar outra passagem que apóia a leitura feita por McDowell, por exemplo, o parágrafo 211:

“não importa como você o instrui na continuação do ornamento em série, - como pode ele *saber* como deve continuar por si mesmo?”- Ora, como é que *eu* o sei? – Se isto significa “Tenho motivos?”, então a resposta é: em breve acabam os motivos. E eu agirei então sem motivos.¹⁹²

Tal afirmação parece mostrar que a compreensão de uma regra não está ligada a fatores internos, como sentimentos, nem que segui-la pressupõe a existência de motivos. Se alguém sabe como deve continuar a série, não é em função de achar que a regra mostra um caminho e não outro, mas porque ela tem seu sentido determinado por aquilo que os usuários da linguagem consentem. Podemos ilustrar essa consideração com o seguinte exemplo: ao vermos uma placa que diz “PARE”, e sabemos que ela pertence a um sistema de leis de trânsito que nos obrigam a fazer certas coisas, saberemos qual ação está em conformidade com ela. Não se trata, portanto, de *eu* saber, mas de todos aqueles que fazem parte da comunidade que adota este sistema compreenderem o que a regra exige. Não é preciso, por isso, inferir a existência de motivos, de justificações, simplesmente porque quando vemos aquele símbolo, saberemos que temos que parar nosso veículo e isso não é interpretar a regra, mas compreendê-la e ter a possibilidade de agir de acordo com ela ou de transgredi-la. É nesse sentido que McDowell pode dizer: “(...) nós temos que compreender que obedecer uma

¹⁹⁰ IF § 241.

¹⁹¹ IF § 289.

¹⁹² IF § 211. Wittgenstein também afirma: “se alguém, a quem temo, me dá a ordem de continuar a série, agirei então rapidamente, e a falta de motivos não me atrapalha”. IF § 212.

regra é uma prática se nós considerarmos inteligível haver um modo de segui-la que não é uma interpretação”.¹⁹³

Assim, aquele dilema a que McDowell se referia, de por um lado parecer não haver algo que pudesse ser a substância da compreensão e, por outro, de imaginar que seguir uma regra seria um ato impulsionado por um mecanismo psicológico, é dissolvido pelo apelo às práticas, à inserção do ato de seguir uma regra dentro de um costume ou de uma instituição.¹⁹⁴ Este argumento se mostra próximo de uma observação de Wittgenstein:

(...) dizemos que não há dúvidas de que compreendemos esta palavra e, por outro lado, seu significado está na sua aplicação. (...) onde se faz a ligação entre o sentido das palavras “joguem uma partida de xadrez!” e todas as regras do jogo? – Ora, no índice de regras do jogo, no ensino de xadrez, no exercício diário do jogo.¹⁹⁵

O argumento de McDowell também encontra sustentação, por exemplo, na seguinte afirmação das *Investigações*, que além de mostrar que o significado de uma regra se relaciona com as práticas que fazem parte da vida humana, rejeita aquele platonismo de regras anteriormente identificado: “(...) como se dá que a seta → *indica*? Não parece que ela já traz em si algo que está fora dela mesma? – ‘Não, não o traço morto; somente o psíquico, o significado, o pode’. – Isto é verdadeiro e é falso. A seta só indica na aplicação que o ser vivo dela faz”.¹⁹⁶

É também nesse sentido que se torna possível a publicidade como condição para a inteligibilidade, a qual permite recusar o paradoxo visto anteriormente, bem como assumir a solução cognitivista, pois na aceitação do dilema está pressuposta a concepção do homem como indivíduo isolado, a qual torna inaceitável a idéia de significado como uso, levando-nos a tratar a questão do significado como uma ilusão, ou seja, se concebermos que seguir uma regra é algo que se dá dentro de um costume ou de uma prática, pensar em um significado comum que torna a compreensão possível é algo aceitável. Mas se seguir uma regra for um ato de um indivíduo tomado isoladamente, seremos levados a conceber que a perspectiva da compreensão deve dar lugar à da interpretação, portanto, que o significado é ilusório. Tais considerações se relacionam com a recusa de uma linguagem privada.¹⁹⁷ Em termos gerais,

¹⁹³ McDOWELL, J. *Wittgenstein on following a rule*, p. 238. (tradução nossa).

¹⁹⁴ “o que eu tenho defendido pode ser assim colocado: a questão de Wittgenstein é que nós temos que situar nossa concepção de significado e compreensão dentro de um quadro de referências das práticas de uma comunidade”. *Ibid.*, p. 243. (tradução nossa).

¹⁹⁵ IF § 197

¹⁹⁶ IF § 454.

¹⁹⁷ Não é possível desenvolver aqui a noção de linguagem privada em razão da delimitação de nosso tema, ainda que ela seja importante no contexto das *Investigações*.

esta consiste na idéia de que haveria uma linguagem somente acessível àquele que a utiliza. Assim, termos relacionados às sensações, por exemplo, uma vez que corresponderiam a vivências particulares, seriam, segundo essa perspectiva, somente inteligíveis para aquele que os utilizasse a fim de expressar uma dor ou prazer, mas os demais não poderiam compreendê-los.¹⁹⁸ Não entraremos aqui na discussão acerca desse tema, apenas ressaltaremos que um dos argumentos em favor do cognitivismo sobre seguir uma regra é, justamente, a recusa da linguagem privada. Uma das razões que sustentam tal crítica pode ser encontrada no seguinte parágrafo das *Investigações*:

o que denominamos “seguir uma regra” é algo que apenas *um* homem poderia fazer *uma vez* na vida? – Trata-se, naturalmente, de uma observação para a gramática da expressão, “seguir a regra”.

Não é possível um único homem ter seguido uma regra uma única vez. Não é possível uma única comunicação ter sido feita, uma única ordem ter sido dada ou entendida uma única vez, etc. – Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são hábitos (usos, instituições).

Compreender uma frase significa compreender uma língua. Compreender uma língua significa dominar uma técnica.¹⁹⁹

Tal passagem mostra claramente que seguir uma regra faz parte de uma prática, de um costume e que não pode ser entendido como um ato isolado. Daí ser impossível que alguém siga uma regra de forma privada, não porque necessita da aprovação de outras pessoas para saber se age ou não corretamente, pois o critério de correção é dado pela própria regra, logo, ele é interno e não externo, mas, além disso, porque quando alguém segue uma regra ele participa de uma atividade humana comum a todos, e em sentido mais específico, ele consegue compreender o que deve ser feito. É nesse sentido que Wittgenstein afirma: “por isso, ‘seguir uma regra’ é uma prática. E *acreditar* seguir a regra não é: seguir a regra. E por isso não se pode seguir a regra ‘privatim’, porque, do contrário, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra”.²⁰⁰ McDowell interpreta a passagem como a confirmação de que seguir uma regra deve ser mesmo uma prática e só por meio desta é que pode ser compreendida. Diz ele, “eu penso que a tese de que obedecer uma regra é uma prática é importante para constituir a resposta para a questão”,²⁰¹ qual seja, a de como pode haver um

¹⁹⁸ No parágrafo 243, a idéia de uma linguagem privada fica mais clara: “(...) mas seria concebível também uma linguagem na qual alguém, para seu próprio uso, pudesse anotar ou expressar suas vivências interiores-seus sentimentos, seus estados de espírito etc.? – Não podemos fazer isto na nossa linguagem usual? Mas não é isto que tenho em mente. *As palavras desta linguagem deve relacionar-se com o que só quem fala pode saber; isto é, com suas sensações imediatas e privadas. Portanto, outra pessoa não pode entender esta linguagem.* IF § 243. (grifo nosso).

¹⁹⁹ IF § 199.

²⁰⁰ IF § 202.

²⁰¹ McDOWELL, J. *Wittgenstein on following a rule*, p. 238. (tradução nossa).

modo de obedecer à regra que não é uma interpretação. É possível recorrer, ainda, ao parágrafo 198, o qual mostra como deveríamos entender o ato de seguir uma regra e que inicia com aquela falsa concepção que dá origem ao paradoxo já comentado anteriormente:

“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 determinam o significado.

“Portanto, é o que faço, indiferentemente do que seja, compatível com a regra?” – Permita-me perguntar desta maneira: O que a expressão 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 ainda que alguém só se orienta por uma placa de orientação na medida em que houver um uso contínuo, um costume.²⁰²

Encontramos, nessa passagem, alguns elementos que permitem a coincidência da posição de Wittgenstein com a defesa do cognitivismo feita por McDowell, por exemplo, na recusa em haver apenas uma interpretação em relação ao entendimento de uma regra, pois ela não seria suficiente para que o significado daquilo que ela determina seja compreendido. É preciso, além disso, que a regra faça parte de práticas ou de costumes, os quais lhe fornecem suporte, ou seja, auxiliam a compreensão de seu significado. Não é, portanto, a interpretação que ligará a regra e a execução dela, mas a compreensão baseada em um uso contínuo que se efetiva em uma comunidade lingüística como um costume. É por isso que seguir a regra não pode ser um treinamento, porque, nesse caso, apenas estaríamos explicando a execução de um ponto de vista causal, mas não é isso que queremos saber quando explicamos como alguém seguiu a regra corretamente. Queremos mostrar que a regra determina quais ações são corretas ou erradas de acordo com o conteúdo por ela expresso e que somos capazes de apreendê-lo mediante nossa atividade e participação naquele costume que a sustenta. McDowell diz que mesmo que falemos em “treino”, este deve ser entendido no sentido de uma iniciação em um costume, pois se não for assim, “a razão da conexão entre a placa de orientação e a ação deveria realmente parecer como uma razão sobre nada além de um movimento bruto e de sua explicação causal; nossa descrição não conteria os elementos que nos permitiram falar de seguir uma placa de orientação”.²⁰³

²⁰² IF § 198.

²⁰³ McDOWELL, J. *Wittgenstein on following a rule*, p. 239. (tradução nossa).

McDowell diz que o problema de Wittgenstein é de encontrar um curso entre Cila e Caribde. A primeira representa a idéia de que a compreensão é sempre uma interpretação, levando-nos a abandonar a pretensão de significado dos termos ou a apelar para a idéia mitológica de uma máquina super-rígida que executa sem erros as prescrições de uma regra. De outro lado está Caribde: a imagem de que não há normas e que o significado é apenas ilusório.²⁰⁴ Para fugir de ambos os caminhos, é preciso, de acordo com McDowell, localizar as considerações de Wittgenstein no interior de um costume, conforme o parágrafo 198, em uma prática, segundo a passagem 202. Assim se evita tanto o platonismo quanto o ceticismo e ainda se encontram as bases para afirmar que seguir uma regra é algo objetivo, de caráter cognitivo acessível a todos os membros de uma mesma comunidade lingüística.

A posição de McDowell, portanto, é a de que a ação de obedecer àquilo que a regra determina não pode ser uma reação mecânica, mas um modo de aplicar a regra que se baseia na compreensão dela. Tal compreensão é possível na medida em que o significado é inteligível dentro de uma comunidade lingüística. Assim, a aplicação de um conceito, diferentemente daquela idéia de platonismo e de mecanismo psicológico, é uma ação que se dá na medida em que aquele que pertence a uma comunidade cujos costumes são partilhados é capaz, ao mesmo tempo, de seguir a regra. É importante ressaltar que pertencer a uma comunidade lingüística significa compartilhar aspectos que fazem emergir a compreensão, ou seja, não se trata apenas de possuir aspectos externos comuns, mas, ao contrário, traços internos que tornam uma mente acessível a outra, sendo esta a qualidade que caracterizaria alguém como membro dela.²⁰⁵ É nesse sentido que há publicidade como condição para a inteligibilidade do conteúdo da regra, pois, segundo McDowell, “quando eu compreendo outra pessoa, eu sei as regras que ela segue”.²⁰⁶ O realismo que subjaz às considerações de Wittgenstein, portanto, não é radical, já que o significado de uma regra não é dado por si mesmo, sozinho, independente das atividades humanas que adotam aquela regra. Tampouco a noção relativa ao termo “fato” deveria ser entendida como algo que existe completamente separado de nós. Conseqüentemente, fazer um julgamento verdadeiro não se iguala a um exercício de puro pensamento que pretende alcançar aquele fato independente. De acordo com essa recusa de um realismo radical, seguir uma regra não pode ser o mesmo que ser levado

²⁰⁴ McDOWELL, J. *Wittgenstein on Following a Rule*, p. 242.

²⁰⁵ “(...) participar como membros de uma comunidade lingüística não é somente uma questão de se assemelhar em relação aos aspectos exteriores que exibimos aos outros, mas de nos prepararmos para tornar nossas mentes acessíveis aos demais, confrontando-nos com um exterior diferente daquele que exibimos para alguém externo à comunidade”. *Ibid.*, p. 253. (tradução nossa).

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 241. (tradução nossa).

por ela, por um significado autônomo,²⁰⁷ mas, agir dentro de um costume próprio de uma comunidade. Para McDowell, “se algo conta para alguém ser um participante de costumes relevantes, conta, igualmente, para ele ser capaz de fazer julgamentos”,²⁰⁸ ou seja, a possibilidade de que haja atribuição de valores ou mesmo que se saiba o conteúdo expresso por uma regra reside no fato de fazer parte de uma comunidade. Esta seria, então, uma posição entre os dois extremos daquele dilema. Cabe ressaltar, contudo, que não se trata do critério de correção ser dado pela comunidade lingüística, ela é apenas necessária para a compreensão das regras e entendimento mútuo entre as pessoas que as seguem, mas é a própria regra que determina quais ações são certas e quais são erradas.

Podemos observar que embora a explicação de McDowell seja plausível em relação à defesa do cognitivismo sobre seguir uma regra, parece haver uma quebra na argumentação. É possível perceber que no texto *Non-cognitivism and Rule-following* a objetividade dos juízos morais derivava do realismo moral sustentado, principalmente, da analogia entre valores morais e qualidades secundárias, vista na primeira seção. Devido ao fato de poderem ser experienciados, os valores morais foram considerados reais, objetivos, mesmo que dependentes da sensibilidade humana. No texto *Wittgenstein on Following a Rule*, porém, McDowell já não apresenta seus argumentos para defender o cognitivismo baseado naquela analogia, portanto, temos a impressão de que ela não é necessária para afirmar que seguir uma regra é uma atividade cognitiva. Nesse segundo texto, que é uma resposta a Blackburn, a preocupação de McDowell é refutar o ceticismo, o platonismo e também o anti-realismo. Desse modo, ele tenta mostrar que as regras são objetivas porque seu significado não está para além das práticas humanas, mas justamente, inserido nelas. E aqui reside se não a analogia dos valores com as qualidades secundárias, mas as conseqüências dessa relação, porque as regras, e o próprio ato de agir em conformidade com elas, só pode ser objetivo, real, porque há um uso reconhecido por todos aqueles que compartilham uma forma de vida, ou seja, porque há uma experiência comum aos membros de uma comunidade lingüística e que permite dizer que há uma compreensão da regra que permite sua aplicação. Assim, o realismo em relação às regras se manifesta na defesa de que elas próprias fazem parte das atividades humanas e não são transcendentais a elas. As regras não são conceitos universais do puro pensamento que trazem em si mesmas seu significado. Ao contrário, elas estão presentes na forma de vida que os homens partilham entre si e que, por isso, retiram seu significado do interior dessa comunidade. E são as práticas, entendidas como o conjunto de atividades

²⁰⁷ Cf. McDOWELL, J. *Wittgenstein on Following a Rule*, p. 255.

²⁰⁸ McDOWELL, J. *Wittgenstein on Following a Rule*, p. 255. (tradução nossa).

humanas que caracterizam uma comunidade (e não um mero aglomerado de indivíduos), que sustentam a possibilidade de haver uma aplicação da regra. McDowell fornece, assim, uma explicação articulada entre seu realismo moral e o cognitivismo que defende em relação às considerações sobre seguir uma regra de Wittgenstein.

Deixaremos para avaliar a posição de McDowell no último capítulo deste trabalho. No momento, podemos dizer que a interpretação feita por ele encontra várias passagens que a sustentam, inclusive para mostrar que suas críticas ao platonismo e ceticismo, por exemplo, são justificadas. Isso não o deixa isento de acusações, pois como veremos no próximo capítulo, Blackburn dirige alguns comentários a McDowell procurando mostrar que, na verdade, a melhor interpretação para as considerações sobre seguir uma regra é aquela fornecida pelo não-cognitivismo, ou seja, por sua própria posição. No próximo capítulo, então, retomaremos alguns elementos da análise feita por McDowell sob a perspectiva não-cognitivista e também apresentaremos esta posição. No final do trabalho, reservaremos um capítulo para avaliar ambas e discutir a possibilidade de uma delas estar correta e a outra ser, portanto, equivocada ou, se for necessário, de recusar o próprio debate entre os autores.

Capítulo III

Blackburn e a interpretação não-cognitivista das *Investigações filosóficas*

O presente capítulo tem como objetivo apresentar os principais elementos que compõem a teoria metaética de Simon Blackburn, mostrando em que bases o projetivismo e o quase-realismo são sustentados. Por isso, faremos uma relação com Hume, por ser ela afirmada pelo próprio Blackburn. Retomaremos a discussão feita por Mackie para mostrar as semelhanças, mas também as diferenças entre sua posição e a defendida por Blackburn. Ambos recusam a existência de valores morais objetivos, mas as implicações sobre a formulação dos juízos morais, principalmente no que diz respeito à semântica, são totalmente divergentes. Também em relação à teoria do autor, discutiremos algumas críticas que ele remete a McDowell, dentre elas destacamos sua recusa da analogia entre valores morais e qualidades secundárias, e tentaremos estabelecer um diálogo entre eles para melhor avaliarmos seus argumentos. Veremos que Blackburn permite aos juízos morais uma atribuição de valores, mas na medida em que eles não possuem um caráter cognitivo, também essa atribuição é restrita em relação a sua pretensão de objetividade. Ainda que sua proposta não permita falarmos de fatos morais e identificarmos os valores com objetos do mundo, nem por isso há espaço para um relativismo. Mostraremos como a teoria defendida por ele possibilita concebermos regras de caráter universal ao mesmo tempo em que outras são mais flexíveis e dependentes de um sistema moral particular.

Na segunda seção, desenvolveremos a argumentação de Blackburn em defesa de uma leitura não-cognitivista das *Investigações*, enfatizando as passagens que a sustentam. Reforçaremos sua posição com o apoio da concepção de filosofia defendida por Wittgenstein, a qual apontaria para uma continuidade entre o *Tractatus* e as *Investigações*, permitindo considerar a esfera dos juízos morais ainda privada da possibilidade de cognição. As considerações sobre seguir uma regra de Wittgenstein corroborariam tal leitura, pois de acordo com a interpretação de Blackburn, o processo de seguir uma regra, semelhante ao de cumprir uma ordem, seria realizado por meio de treinamento, como um hábito que se forma pelo constante exercício e não envolveria, assim, uma “compreensão” da regra, apenas uma resposta a um padrão convencionado pelos homens.

3.1 Quase-realismo e projetivismo na ética

No capítulo anterior, explicitamos a posição realista de McDowell e tentamos mostrar como ele respondeu às críticas feitas por Mackie. Nesta seção, veremos como Blackburn, ao sustentar o quase-realismo moral, também se contrapõe a Mackie, não em relação à tese ontológica sustentada por este, mas, principalmente, no que diz respeito às suas conseqüências, ou seja, à possibilidade de moralizar sem que isto se constitua em um erro. Apresentaremos algumas críticas que Blackburn faz a McDowell e que são, na verdade, respostas às questões levantadas por este último em relação à plausibilidade do projetivismo. No decorrer do texto, tentaremos mostrar os principais elementos que tornam possível a aproximação da teoria de Blackburn à de Hume, dado que o primeiro reelabora a teoria humeana e confere a ela um novo caráter, originando, assim, o projetivismo e o quase-realismo.

A teoria defendida por Blackburn é conhecida como projetivismo e está aliada a uma forma de quase-realismo. Por meio dela, o autor sustenta que não há no mundo propriedades reais, independentes de nós, como afirmariam os adeptos do realismo. Neste sentido, então, ele se aproxima de Mackie, o qual defende a inexistência de valores objetivos no mundo. Por outro lado, tampouco afirma que nós, unicamente, somos responsáveis pela criação de tais propriedades ou mesmo que existe em nós uma sensibilidade capaz de percebê-las, ou seja, que elas seriam dependentes de nós como pensariam anti-realistas. Sua posição também difere daquela mantida por McDowell, pois este, ainda que seja um realista moral, defende que só por meio da sensibilidade é que somos capazes de perceber os valores objetivos e de experienciá-los. Assim, a teoria de Blackburn se situa entre o realismo radical e o anti-realismo. Para ele, as coisas que pertencem ao mundo são naturais. Desse modo, não é possível dizer que propriedades morais possam ser encontradas dentre essas coisas. Apesar de não existirem, agimos como se de fato elas fossem constituintes da realidade e é nesse sentido que Blackburn é um quase-realista. Percebemos, aqui, que a proposta do autor tem uma direção contrária àquela de Mackie, pois para Blackburn, não há problema algum em falarmos de valores morais, desde que saibamos que eles não são objetos encontrados no mundo. Já para Mackie, devido à não-existência de valores objetivos no mundo, as tentativas de falarmos sobre eles nos fazem cair em um erro, mostrando como acabamos por sustentar falsas crenças em relação à moral. Entretanto, Blackburn defende que embora os valores não existam,

podemos explicar nosso comportamento justamente porque pensamos que eles são reais. Nas palavras do autor,

eu o chamei de “quase-realismo” porque ele parte de uma consideração emotivista, um expressivismo fundamental, dos elementos fundamentais daquilo que fazemos quando moralizamos. E essa é uma atividade particular, uma coisa particular que você faz, que é basicamente expressar atitudes, pressionar decisões, intenções, condutas. É algo prático. Mas nós falamos como se houvesse uma verdade nessa fala, e essa é a razão do *quase*. Nós falamos como se houvesse uma realidade, uma realidade normativa, um tipo de realidade na qual Platão acreditava.²⁰⁹

As críticas à proposta de Mackie aparecem, por exemplo, no artigo de Blackburn chamado *Errors and the phenomenology of value*.²¹⁰ De acordo, com ele, Mackie, ainda que insista na defesa da não-objetividade dos valores e na idéia de que caímos em um erro ao falarmos e agirmos como se esses valores fossem reais, não se furta à tentativa de moralizar utilizando termos que, ao invés de evitarem o erro metafísico que ele mesmo identifica, acabam por manter o equívoco. Como afirma Blackburn,

Mackie não extrai completamente as conseqüências que se espera dessa posição. Se o vocabulário envolve um erro, então ele seria melhor se fosse substituído por outro que evitasse o erro. De modo um pouco mais exato, se o vocabulário envolve um erro *em algum uso*, seria melhor se ele, ou o vocabulário substituto, fossem usados de forma diferente. Nós poderíamos descrever isso melhor dizendo que nossos conceitos morais velhos e infectados ou nossos modos de pensar deveriam ser substituídos por outros que servem às nossas necessidades legítimas, mas que evitam o erro. Mackie não diz como tal modo de pensar deveria parecer e como ele diferiria a fim de mostrar sua inocência do velho erro. Ao contrário, na segunda parte do livro ele é muito feliz em continuar a expressar um grande número de visões morais simples sobre a vida boa, sobre se é permissível cometer suicídio ou aborto e assim por diante. Todas essas questões são expressas no velho, e supostamente infectado, vocabulário.²¹¹

O que Blackburn critica é a falta de “coerência” que Mackie apresentaria ao tentar “moralizar” por meio de uma linguagem moral que ele diz ser equivocada. Outra crítica é a de que o erro do qual fala Mackie não contamina a prática de moralizar, nem os conceitos que nela são utilizados e é isso que Blackburn procura defender com seu quase-realismo. Sua teoria mostra a aparência de realidade que os valores possuem e permite, por isso, uma forma de justificar e explicar o comportamento das pessoas sem dizer que ele é equivocado. Segundo Blackburn, Mackie utiliza uma idéia de Russell para mostrar uma forma de erro. O exemplo é o seguinte: alguém não somente expressa um desejo de que algo não ocorra, mas

²⁰⁹ BLACKBURN, S. Quasi-realism in Moral Philosophy. In: *Ethic@: revista internacional de filosofia da moral*, v. 1, n. 2, dez. 2002, p. 102. Disponível em: (www.cfh.ufsc.br/ethic@). (tradução nossa).

²¹⁰ BLACKBURN, S. Errors and the phenomenology of value. In: *Essays in quasi-realism*. New York: Oxford University Press, 1993.

²¹¹ *Ibid.*, p. 149. (tradução nossa).

faz isso considerando que seu desejo é correto.²¹² Mackie diria que o termo “correto” é usado equivocadamente, pois não se refere a nenhum valor objetivo. Contudo, diz Blackburn, o fato de Mackie achar que quando se usa o termo “correto” há um reclame de objetividade, isso é que seria um erro, pois tal palavra não expressaria nada senão nossa atitude frente a um determinado evento natural, ou seja, se avaliarmos X como um ato correto, estaríamos simplesmente querendo dizer que aprovamos tal ação. O quase-realismo, nesse sentido, é compatível com uma espécie de gramática realista dos termos morais, apesar de rejeitar essa teoria metafísica.

Podemos perceber, portanto, que a proposta de Blackburn tem como objetivo explicar o comportamento moral sem recorrer a uma teoria metafísica realista, mas incorporando a sua própria teoria o significado dos termos que essa última emprega. Com isso, a aparência realista dos valores morais seria mantida, mas Blackburn não se comprometeria com a existência deles. Ao contrário, ele os nega enquanto entidades que fazem parte do mundo. Admite, apenas, que na linguagem e na prática moral eles podem ser utilizados sem que caiamos em um erro, diferentemente da posição de Mackie em relação a esse assunto, desde que, é claro, saibamos que com o termo “obrigação” não estamos nos referindo a nada de real no mundo.

Além disso, ao autor se associa a teoria projetivista na ética. Isso significa que quando emitimos um juízo moral nada mais fazemos que projetar nossos sentimentos sobre o mundo. É uma espécie de reação aos acontecimentos naturais: diante de determinada situação emitimos uma avaliação que é uma resposta a ela. Entretanto, essa perspectiva é diferente de uma teoria sensiblista, que defende que nossas reações se dão frente às propriedades morais reais, pois temos uma sensibilidade capaz de nos fazer ver aquilo que é certo ou errado, como era o caso da teoria de McDowell. Ainda que houvesse discordância quanto a essas percepções, ela se daria em função das pessoas terem diferentes níveis de capacidade para se sensibilizarem por tais propriedades. Para Blackburn isso não é possível: se as pessoas produzem diferentes respostas frente a acontecimentos similares é porque cada uma tem um modo próprio de se projetar no mundo. Não há um conjunto de características morais em um fato que exige um comportamento padrão. Como ele próprio afirma: “não existe nenhuma razão a priori para esperar que haja realmente uma característica única”,²¹³ mas isso não significa que falem aspectos objetivos na realidade capazes de provocar respostas

²¹² BLACKBURN, S. *Errors and the phenomenology of value*, p. 152.

²¹³ BLACKBURN, S. Reply: Rule-following and moral realism. In: HOLTZMAN, Steven; LEICH, Christopher. (Ed.) *Wittgenstein: to follow a rule*. London Routledge, 1981, p. 167. (tradução nossa).

semelhantes nas pessoas. O exemplo utilizado é o humor. Não há uma lista rígida e completa de propriedades que devam existir para tornar algo engraçado. O humor não tem uma forma própria capaz de provocar o riso. A falta de forma, porém, não requer a ausência de objetividade. É por isso que mesmo não sabendo enumerar o que torna algo engraçado, podemos, conjuntamente, rir de uma piada que nos é contada.

É nesse sentido que Blackburn critica McDowell, pois este exigiria do projetivismo uma enumeração dos elementos de uma situação que permitiriam uma resposta “adequada”, ou seja, deveriam ser indicadas as qualidades que poderiam suscitar nas pessoas uma determinada forma de reagir e que caracterizassem um comportamento moral de tal forma que nele pudéssemos identificar um padrão. Segundo McDowell, não haveria um modo de separar de uma situação os elementos que dariam origem a um padrão de respostas. De acordo com a seguinte passagem:

parece agora razoável ser cético sobre se a “*disentangling manoeuvre*” aqui considerada pode ser sempre usada: especificamente, sobre se, correspondente a algum conceito de valor, pode-se sempre isolar uma qualidade genuína do mundo – pelo modelo apropriado de “*genuineness*”: ou seja, uma qualidade que está lá de qualquer modo, independentemente da experiência de valor de alguém ser como é – ser aquilo que os usuários competentes do conceito consideram como resposta quando eles o usam; aquilo que é deixado no mundo quando alguém altera a reflexão sobre a atitude apropriada.²¹⁴

McDowell coloca a seguinte questão: se um estrangeiro, por exemplo, entrasse em contato com uma comunidade da qual nada soubesse em relação às práticas pertencentes a ela, como ele iria se comportar? O autor acha que não havendo um conjunto de aspectos definidos sobre como responder aos eventos do mundo, tal pessoa não compartilharia as respostas dadas pelo grupo. Só quem pertencesse a essa comunidade e compreendesse o significado dos termos utilizados é que poderia saber como agir. Assim, o ônus estaria com o defensor do projetivismo, que teria que mostrar a base na qual estariam sustentadas as reações dos participantes da comunidade para que houvesse um padrão, pelo menos em relação ao que seria um modo correto ou errado de agir moralmente. Blackburn não reconhece que a falta de forma ou a ausência de um tipo de elemento responsável pelas respostas das pessoas sejam problemáticos para o projetivismo. Como já dissemos anteriormente, para ele não há um padrão único de reações e isso não é uma dificuldade para sua teoria, uma vez que as pessoas agem mesmo de formas distintas e não se poderia exigir delas respostas idênticas frente aos

²¹⁴ McDOWELL, J. *Non-cognitivism and rule-following*, p. 40. (tradução nossa).

acontecimentos do mundo. Tal noção apoiará, posteriormente, a defesa de um não-cognitivismo em relação às considerações sobre seguir uma regra.

Com os juízos morais aconteceria algo semelhante. Não há propriedades morais no mundo, porque qualquer fato supostamente moral pode ser descrito em termos físicos, por exemplo. Isso não nos impede de dizer que matar um cão é errado, porque em vista de tal situação reagimos mal à presença da dor e por isso nossa resposta é de reprovação do ato.²¹⁵ Nesse sentido, nos juízos morais não está presente um padrão de correção que corresponde aos fatos, mas uma simples expressão de sentimentos e atitudes. Nós projetamos no mundo, através de nossas falas, algo que nele não pode ser encontrado e que depende de nós para existir. Por isso, a falta de uma forma definida segundo a qual se obteriam respostas iguais não é um problema para o projetivismo, pois a teoria admite diferentes reações e ainda assim é capaz de “moralizar”, de falar sobre o que é certo ou errado, não como algo que corresponde aos fatos do mundo, mas no sentido humeano de aprovação ou desaprovação. A condição do estrangeiro, segundo Blackburn, não implica nenhum argumento contra sua teoria, que ele mesmo identifica à teoria de Hume.²¹⁶

Podemos indicar de forma mais detalhada essa aproximação do projetivismo com Hume. Blackburn, logo no início do artigo *Reply: Rule-following and moral realism*, menciona uma passagem da *Investigação sobre os princípios da moral* de Hume para mostrar que o problema central do projetivismo consiste em explicar que nossos julgamentos morais são reações frente aos eventos naturais do mundo. Segundo ele,

além de julgar os estados de coisas contidos no mundo, nós podemos reagir a eles. Nós formamos hábitos; nós nos tornamos comprometidos com padrões de inferência; nós passamos a ser afetados e formamos desejos, atitudes e sentimentos. Tais reações são estendidas no mundo (*spread on the world*), como Hume explicitou no *Tratado*, ao falarmos e pensarmos como se o mundo contivesse os estados de coisas que respondem àquelas reações.²¹⁷

Desse modo, o que o projetivismo defende está ligado, em muitos aspectos, ao modo como Hume explica nosso comportamento e nossas crenças em relação ao mundo. Quando Blackburn sustenta que agimos como se de fato existissem valores morais, ele deve ser entendido no sentido da teoria de Hume. Tal relação pode ficar mais clara pela comparação com o procedimento que o filósofo escocês utiliza para explicar a relação de causa e efeito.

²¹⁵ A explicação para a reprovação do ato é, na verdade, mais refinada: já que “sabemos” que a dor é algo ruim, não a desejamos/aprovamos. Mas a questão mesma de dizer que matar um cão é errado é mal colocada, pois induz a considerarmos o ato, que é natural, como moral.

²¹⁶ BLACKBURN, S. *Reply: Rule-following and moral realism*, p. 167.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 163. (tradução nossa).

Para Hume, o conhecimento da relação entre causa e efeito não se origina no entendimento nem por qualquer tipo de raciocínio: ele só pode provir da experiência. Hume afirma: “nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, tanto as causas que o produziram como os efeitos que surgirão dele; nem pode nossa razão, sem o auxílio da experiência, jamais tirar uma inferência acerca da existência real e de um fato”.²¹⁸ O efeito de um evento é sempre distinto de sua causa e dele não podemos extrair essa idéia de causalidade. A experiência passada nos fornece informações seguras sobre a ocorrência de fenômenos, mas que eles ocorrerão no futuro não está dado nela. Que de causas semelhantes resultem efeitos semelhantes tampouco é algo que constatamos nos fatos. Segundo Hume, “nem é razoável concluir, apenas porque um evento em determinado caso precede outro, que um é a causa e o outro, o efeito. Esta conjunção pode ser arbitrária e acidental. Não há base racional para inferir a existência de um pelo aparecimento de outro”.²¹⁹

Para Hume, é o princípio do costume ou hábito que nos induz a inferir a relação de causa e efeito, o qual provém de associações de idéias na nossa mente. Pelo costume, esperamos que um ato de determinada operação volte a ocorrer sempre que ela seja repetida. Os eventos que aconteceram no passado são esperados no futuro somente porque a experiência assim nos ensina. Nesse processo, porém, não há envolvimento do entendimento; basta que os objetos se apresentem aos sentidos e à memória para inferirmos uma conexão entre eles. Tal relação, portanto, não é por nós conhecida: trata-se, apenas, de uma crença. Nas palavras de Hume:

todas as vezes que um objeto se apresenta à memória ou aos sentidos, pela força do costume, a imaginação é levada imediatamente a conceber o objeto que lhe está habitualmente unido; esta concepção é acompanhada por uma maneira de sentir ou sentimento, diferente dos vagos devaneios da fantasia. Eis toda a natureza da crença.²²⁰

A conexão entre causa e efeito, assim, é o que fundamenta a inferência por nós feita de um para o outro. Como as idéias de nossa mente são cópias de nossas impressões, tal conexão, uma vez que não existe no mundo, só deve provir da própria mente, como afirma Hume:

a idéia de necessidade surge de alguma impressão. Nenhuma impressão transmitida por nossos sentidos é capaz de gerar tal idéia. Ela deve, portanto, ser derivada de alguma impressão interna, ou seja, de uma impressão de reflexão. A única impressão interna com alguma relação com aquilo de que estamos tratando

²¹⁸ HUME, D. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 50.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 60.

²²⁰ *Ibid.*, p. 65.

é a propensão, produzida pelo costume, a passar de um objeto à idéia daquele que o acompanha usualmente. Essa é, portanto, a essência da necessidade. Em suma, a necessidade é algo que existe na mente, e não nos objetos. E jamais poderemos formar a menor idéia dela se a considerarmos como uma qualidade dos corpos. Ou bem não temos nenhuma idéia de necessidade, ou então a necessidade não é senão a determinação do pensamento a passar das causas aos efeitos e dos efeitos às causas, de acordo com a experiência de sua união.²²¹

É nesse mesmo sentido que as considerações de Blackburn sobre o modo como fazemos nossos julgamentos morais podem ser entendidas. Aquilo que achamos ser uma propriedade moral é algo que está em nós (não que as propriedades estejam em nós, mas as atitudes que dão a impressão delas existirem) e não nos objetos e fatos do mundo. Atribuímos sentimentos e expressamos atitudes ao dizer que algo é errado, mas o que não fazemos é identificar, pelos juízos, a correção das ações. Projetamos no mundo o que existe em nós e agimos como se isso que desejamos ver nos estados de coisas realmente existisse. Essas observações contribuem para interpretar as considerações sobre seguir uma regra a partir de uma perspectiva não-cognitivista, como veremos na próxima seção.

Há também outro aspecto da teoria desse autor que pode ser verificado em Hume e diz respeito à ausência da razão na formulação dos juízos morais em detrimento da presença exclusiva dos sentimentos. Hume é enfático ao defender que a razão nunca serve de móbil para uma ação. Além de não ser causa dela, a razão tampouco pode ser comparada ou oposta às paixões.²²² Ela tem o papel, principalmente, de estabelecer juízos sobre o mundo, portanto, reside na esfera das proposições e não se liga diretamente aos objetos. Assim, ela só serve como modo de qualificar aquilo que é referido sobre o mundo nas proposições, mas não pode se inserir no campo das ações.

Se a razão não determina ou não é capaz de influenciar o comportamento humano, pode-se claramente perceber que tampouco é possível que a razão possa ser dita contrária a uma paixão. Uma não é o contrário da outra, sequer podem ser comparadas. Para mostrar que a razão não é móbil para a ação e que ela não é contrária às paixões, Hume precisa mostrar, então, que as verdadeiras causas das ações têm outra origem. Para ele, tais causas estão restritas ao domínio das paixões. Aqui é conveniente ressaltar que em relação a esse aspecto, Blackburn não segue Hume. A teoria das paixões como causas das ações é deixada de lado, já que sua proposta de como agimos, em especial, de como se dão as ações morais, não necessita

²²¹ HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2001, p. 199.

²²² Hume afirma: “para mostrar a falácia de toda essa filosofia, procurarei provar, *primeiramente*, que a razão, sozinha, não pode nunca ser motivo para uma ação da vontade; e em *segundo lugar*, que nunca poderia se opor à paixão na direção da vontade”. *Ibid.*, p. 449.

de tal formulação humeana. Como o próprio autor diz: “o projetivismo não é, obviamente, novo – o sistema pretende ser realmente um versão moderna da teoria da natureza da ética de Hume, mas sem qualquer comprometimento com operações particulares das paixões tais como a simpatia”.²²³

Podemos perceber que em relação às paixões a razão não exerce nenhum papel. O máximo que se pode esperar dela é uma influência sobre nossos juízos acerca dos objetos e é nesse sentido que podemos dizer que a razão seria contrária à paixão. Hume limita essa idéia a dois casos apenas: o primeiro, quando temos um falso juízo sobre algo que influencia a causa da paixão e o segundo, quando utilizamos meios inadequados para atingir certos fins. Um exemplo de como essa consideração se aplica é um caso em que desejamos ter um bom desempenho em uma avaliação sem estudar. Assim, em vez de nos prepararmos, saímos para tomar um banho na praia. Se o resultado esperado não for atingido, pois se baseou em um falso juízo sobre os meios, sentiremos uma insatisfação resultante de um cálculo sobre fins mau feito. É nesse contexto que podemos entender a seguinte afirmação de Hume: “não é contrário à razão eu preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhão em meu dedo”,²²⁴ pois esse desejo é motivado apenas pelo que é prazeroso, portanto, relativo somente às impressões e sobre ele a razão não tem nenhuma influência.

Blackburn também acredita que nossas reações não podem ser explicadas pela razão, pois são apenas sentimentos. Diz ele, “obviamente, é verdade que nossas reações são ‘simples sentimentos’ e, em certo sentido, não explicáveis racionalmente”.²²⁵ Quando dizemos, por exemplo, que “é errado matar”, com isso não queremos expressar nada sobre o mundo, apenas manifestamos uma atitude de como deveríamos nos comportar em relação a ele. Assim, no próprio ato de matar não há nada senão eventos que podem ser descritos em termos científicos ou psicológicos, mas não em termos morais. A posição de Blackburn, dessa forma, compromete-se com uma espécie de naturalismo. No artigo *How to be an ethical antirealist*, o autor mostra que a moralidade poderia ser explicada por meio da teoria evolucionista. O exemplo é o seguinte: o animal que ajuda aqueles que alguma vez já o ajudaram seria recompensado pela própria evolução. Isso, de modo algum, mostra que o animal pensa que *deve* agir dessa forma. Como Blackburn diz, “na competição pela sobrevivência, importa aquilo que o animal faz”²²⁶ e “animais com disposições permanentes para cooperar (dizem)

²²³ BLACKBURN, S. How to be an ethical antirealist. In: DARWALL, S; GIBBARD, A.; RAILTON, P. (Org.) *Moral Discourse and Practice*. New York: Oxford University Press, 1997, p. 168. (tradução nossa).

²²⁴ HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*, p. 452.

²²⁵ BLACKBURN, S. *Reply: Rule-following and moral realism*, p. 181. (tradução nossa).

²²⁶ BLACKBURN, S. *How to be an ethical antirealist*, p. 169. (tradução nossa).

fazem melhor em termos de outras necessidades, como se libertar de pulgas, ou da habilidade para sobreviver a caças malsucedidas pedindo as refeições dos outros”.²²⁷ O animal, obviamente, não age cooperativamente porque considera ser essa uma ação virtuosa. As regras, assim como os deveres, valores e a própria virtude, não são necessárias nessa explicação histórica. Em outra passagem, Blackburn afirma:

eu tentei mostrar como o naturalismo, que se distancia do realismo e anti-realismo de forma semelhante no caso geral, aproxima-se da teoria projetivista no caso da ética. Essa teoria é visivelmente anti-realista, pois as explicações oferecidas não fazem um apelo irreduzível ou essencial à existência de “propriedades” ou “fatos” morais, ela não demanda nenhuma “ontologia da moral”.²²⁸

O projetivismo pode mostrar, desse modo, que a descrição dos fenômenos que aparentemente julgamos como morais pode ser feita com base em um naturalismo em relação aos fatos.²²⁹ Nossas avaliações podem ser vistas como resultados de pressões pela própria sobrevivência em um ambiente que é competitivo. Contudo, o evolucionismo só funciona, segundo Blackburn, se os valores forem intrinsecamente motivantes.²³⁰ Isso porque é necessário perceber que determinadas ações são convenientes e, além disso, praticá-las a fim de garantir a sobrevivência.

Entretanto, tal simpatia com a teoria da evolução para explicar o comportamento que dizemos ser moral poderia ser questionada. Parece que ela desconsidera toda a história do próprio homem, isto é, o fato de que a razão influenciou as relações de um modo que foi possível instituir, ainda que não definitivamente, uma base para a moralidade. Mesmo que haja discordância em relação às teorias morais mais apropriadas não só para explicar a moralidade, mas também para estabelecer critérios de correção das ações, não é possível negar que aquilo que é certo ou errado possa depender mais dos costumes instituídos na sociedade do que das necessidades de sobrevivência. Não ajudamos alguém somente porque isso é necessário para nossa autoconservação. A solidariedade pode ser um valor construído em sociedade e não simplesmente proveniente de disposições naturais. Essa é uma característica que Blackburn parece desconsiderar ao tratar dela de forma muito natural, ou seja, ao considerar que algumas de nossas reações seriam como respostas automáticas do próprio organismo em busca da manutenção da vida. Devemos levar em conta que essas

²²⁷ BLACKBURN, S. *How to be an ethical antirealist*, p. 169. (tradução nossa).

²²⁸ *Ibid.*, p. 174. (tradução nossa).

²²⁹ Esta posição pode ser aproximada do modo como Blackburn interpreta as considerações sobre seguir uma regra de Wittgenstein, como veremos posteriormente neste trabalho.

²³⁰ Cf. BLACKBURN, S. *How to be an ethical antirealist*, p. 169.

atitudes projetadas fazem parte do modo como nos movimentamos em sociedade, isto é, são influenciadas pela cultura na qual estamos inseridos e não são meras disposições.

Desse modo, comprometer-se com uma teoria da evolução na moralidade pode significar desprezo pelas construções históricas que se fazem presentes na concepção que temos de nós mesmos enquanto seres sociais e também dos valores que se tornam objetivos na vida em comunidade. Assim, podemos pensar que deveres, virtudes e regras morais existem (são objetivas, todos podemos concordar ou mesmo discordar sobre seu conteúdo) na sociedade e não podem ser dispensadas, pois guiam nossa vida e nos permitem alcançar bens mais plenos que a simples satisfação de necessidades biológicas ou físicas. É improvável que essas sejam as únicas preocupações dos seres humanos, pois parece que uma vida baseada somente na busca pela própria autoconservação não tem muito valor, já que lhe é privada a conquista de bens capazes de compor uma vida feliz, como a amizade, a sabedoria, a arte ou quaisquer outras formas em que ocorre uma elevação daquelas capacidades que compartilhamos com os animais.

Além disso, o comprometimento com uma história natural na moralidade é uma recusa da nossa faculdade de deliberação e da nossa própria autonomia em criar e estabelecer as regras que nos são necessárias para mantermos um ideal de dignidade e a possibilidade de desfrutar os bens que consideramos essenciais à vida feliz. Se prevalecesse uma posição naturalista na moralidade, faltar-nos-ia muita visão em perceber que nosso comportamento não se baseia em instintos, mas em avaliações, reflexões, escolhas e, sobretudo, na possibilidade de uma decisão livre, o que não teria sentido na perspectiva do naturalismo. Por isso, a posição de Blackburn pode tornar-se frágil ao negar tanto a existência de fatos morais, como a possibilidade de uma construção da moralidade, já que nem mesmo nossas atitudes são reconhecidas como resultado de escolhas ou de reflexões, mas simplesmente como reações naturais.

A despeito das críticas à teoria projetivista na ética, podemos ainda fazer outras observações relativas ao modo como ela trata certas questões. O programa de Blackburn estabelece que os juízos morais expressam atitudes nossas frente ao mundo, reações que são formas de lidar com a realidade. Pode-se dizer que eles são portadores de crenças, porque mostram aquilo que acreditamos ser certo ou errado, bom ou mau. O termo “crença”, cabe dizer, é utilizado em um sentido fraco, sem qualquer comprometimento com a existência real da propriedade que seria seu objeto, ou seja, podemos acreditar em “p” sem que ele represente um fato no mundo. Na verdade, o que Blackburn faz é mostrar que os termos usuais da nossa linguagem são empregados de tal modo que sugerem a existência de propriedades morais, as

quais não existem e são apenas projeções de nossas atitudes e crenças. Assim, ainda que façamos uso de palavras que não possuem um correspondente na realidade, não há nada de errado nisso, desde que não pensamos que tal uso esteja atrelado à existência, isto é, que ele tenha uma contraparte ontológica. Dessa forma, se dissermos de uma ação que é virtuosa, isso nada tem a ver com algo que identificamos, no mundo, como virtude. A explicação poderia ser dada em outros termos, por exemplo, de que tal ação é aquela que acreditamos contribuir para a cooperação social, o que pode até incentivar as pessoas a concordarem com ela e a praticarem. Nesse sentido, a explicação de McDowell está muito distante das considerações de Blackburn, pois aquele defende a realidade dos valores morais de tal forma que deva existir um modo deles serem apreendidos. Para Blackburn, a objetividade dos valores é apenas aparente e o fato de que nossa crença seja construída sobre essa aparência de realidade não significa que ela tenha que corresponder a um estado de coisas no mundo. Do mesmo modo que Hume, a crença se revela uma sensação diante de certas circunstâncias às quais reagimos e que acaba por ser projetada no mundo. Nesse contexto, as crenças podem ser consideradas como portadoras de valores de verdade, mas somente na medida em que o critério para dizer que algo é verdadeiro corresponda a nossa aprovação ou reprovação. Não há relação com o conhecimento sobre um fato. Se dissermos que “X é bom” não estamos identificando nenhuma propriedade moral que possa receber tal predicado, apenas identificamos uma propriedade natural do mundo em relação a qual projetamos uma crença, qual seja, de que ela é boa e por isso a aprovamos.

Podemos mencionar, aqui, algumas críticas que Blackburn faz à teoria de McDowell em relação à analogia entre os valores e as qualidades secundárias e que servem para mostrar como eles podem ser considerados objetivos e reais. O primeiro argumento utilizado por ele mostra que o tipo de superveniência que ocorre com as qualidades secundárias é distinto daquele que pertence às qualidades morais. A superveniência é entendida em dois sentidos, explicitados no artigo *Moral realism* de Blackburn:²³¹

(S) Uma propriedade M é superveniente sobre propriedades $N_1... N_n$ se M não é idêntica a nenhuma de $N_1... N_n$ nem com nenhuma função de verdade delas, e for logicamente impossível que uma coisa se torne M , ou deixe de ser M , ou se torne mais ou menos M que antes, sem mudar algo em relação aos membros de $N_1... N_n$.

(S₂) Uma propriedade M é superveniente sobre propriedades $N_1... N_n$ se M não for idêntica com nenhuma de $N_1... N_n$ ou com qualquer função de verdade delas, e for logicamente impossível que duas coisas que possuam as mesmas propriedades do conjunto $N_1... N_n$ em um mesmo grau, sem que ambas possuam M , ou ambas possuam M em um mesmo grau.

²³¹ BLACKBURN, S. Moral realism. In: *Essays in quasi-realism*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 115. (tradução nossa).

Para Blackburn, as propriedades morais são supervenientes nos dois sentidos, sendo que a superveniência é dada em termos de impossibilidade lógica. Assim, por exemplo, não seria possível logicamente que uma pessoa que fosse corajosa, moderada e justa, e em função dessas qualidades fosse caracterizada como virtuosa, deixasse de o ser se nenhuma dessas propriedades se alterasse. Tampouco seria possível que duas pessoas corajosas, moderadas e justas não fossem consideradas virtuosas, já que a virtude dependeria de tais qualidades.

O que Blackburn pretende mostrar é que as qualidades secundárias não são supervenientes segundo esse modelo. Para ele, o tipo de superveniência próprio das qualidades secundárias não envolve impossibilidade lógica.²³² Por exemplo, é impossível biologicamente que gêmeos venham de um mesmo óvulo e um seja uma zebra e o outro não. Mas não haveria um impedimento lógico neste caso. Com as qualidades morais, pelo contrário, a questão é lógica, pois não podemos julgar casos idênticos de forma distinta. Além disso, a superveniência das qualidades secundárias é fundada em um fato científico, enquanto aquele referente às qualidades morais não encontra essa mesma base.²³³ É um erro, segundo Blackburn, pensar que não existe superveniência em relação àquelas primeiras, mas isso não significaria incompetência nessa falta de atribuição. Por outro lado, o erro na identificação da superveniência das qualidades morais atestaria uma forma de incompetência ao moralizar. Além disso, Blackburn tenta mostrar que o modo como as qualidades secundárias são percebidas é diferente da maneira como lidamos com as qualidades morais. Se alguém, por exemplo, deixa de poder perceber as cores, tal seria uma deficiência visual e ela seria imediatamente percebida. Já com as qualidades morais, a forma de percepção não é a mesma e uma deficiência seria constatada em relação ao caráter, mas isto não é algo que pode ser estudado e explicado em termos científicos. A analogia proposta por McDowell também perderia sua validade em relação ao seguinte aspecto: supomos que todos os objetos que percebíamos como azuis passassem a ser vistos como vermelhos. Poderíamos dizer, então, que tais objetos são mesmo vermelhos, pois sua realidade depende da nossa percepção. Entretanto, diz Blackburn, se passássemos a pensar que maltratar animais é correto, isso não estaria relacionado aos fatos do mundo, mas seria uma deterioração de caráter. Esses são alguns problemas que o autor identifica na analogia que segundo McDowell tornaria possível uma explicação realista dos valores morais.

Devemos reconhecer que nesta perspectiva, a analogia é realmente problemática. No capítulo anterior já havíamos apontado para a questão do mérito envolvida na percepção das

²³² Cf. BLACKBURN, S. *Moral realism*, p. 115.

²³³ Cf. BLACKBURN, S. *Errors and the phenomenology of value*, p. 159.

qualidades morais e que seria o elemento de quebra da analogia, justamente porque no caso da moral uma explicação causal não é suficiente. Mas ela contribuiria para mostrar a objetividade dos valores. As acusações de Blackburn só são perigosas para a proposta de McDowell se este pretende sustentar a objetividade dos valores somente na analogia entre eles e as qualidades secundárias. Entretanto, se compreendida em uma perspectiva metodológica, o máximo que poderia ser dito sobre ela é que não funciona, mas isso não afetaria aquilo que McDowell pretende provar. Ele mesmo abandona a analogia quando interpreta as considerações sobre seguir uma regra em Wittgenstein, buscando a base para a realidade dos valores nas práticas humanas. A analogia parece necessária se pensarmos que a teoria de McDowell, na medida em que é sensiblista, requer uma explicação sobre a percepção das qualidades e a referência às qualidades secundárias conferiria um peso maior ao argumento de que naquela percepção há um elemento cognitivo. Blackburn, ao contrário, se esforça para mostrar que essa “percepção” é, na verdade, apenas uma resposta às qualidades naturais das coisas das quais as qualidades morais são supervenientes. A crítica que ele dirige a McDowell pode ser verificada na seguinte passagem:

McDowell admite uma forma de superveniência, mas esta é apenas um requerimento de que as coisas são engraçadas (ou admiráveis ou qualquer outra coisa) em virtude de suas propriedades. Mas uma vez dito isto, a dificuldade de se chegar a entender o que é justamente para alguma coisa ser engraçada ou boa em virtude de algo é uma dificuldade universal para qualquer um que esteja interessado em humor ou valor.²³⁴

McDowell, em vez de afirmar a superveniência, que diz que certas propriedades apenas “dependem” de outras, consideraria as qualidades morais determinadas por outras qualidades, pois, por exemplo, só poderíamos chamar uma pessoa de “virtuosa” se ela realmente possuísse as características pelas quais tal conceito é definido. Ele não aceita a idéia de que as qualidades morais são supervenientes às qualidades naturais, porque ele é um defensor do realismo moral e nesse sentido, distancia-se de um naturalismo, que é próxima à teoria de Blackburn. Este mostra que seria mais difícil para McDowell identificar quais são as qualidades de que dependem as qualidades morais do que para o projetivista, pois este poderia simplesmente dizer que nossa aprovação ou desaprovação de atos morais é apenas dependente do modo como reagimos aos fatos naturais, sem se comprometer com a existência desses fatos. McDowell já havia criticado Blackburn porque o projetivismo não é capaz de apontar uma forma que dá origem às reações e nem garantir que as pessoas tenham respostas

²³⁴ BLACKBURN, S. *Reply: Rule-following and moral realism*, p. 168. (tradução nossa).

idênticas. Entretanto, Blackburn não considera essa falta algo problemático, pois como não existem elementos cognitivos na maneira como as pessoas reagem, tampouco há uma exigência de padrão que subjaza às atitudes subjetivas. Contudo, se pensarmos na posição de Blackburn, veremos que ela também apresenta dificuldades, porque essa superveniência da qual ele fala tem como objetivo mostrar que nossas avaliações morais são apenas reflexos de avaliações sobre propriedades naturais. E isso McDowell poderia refutar sem recorrer à analogia dos valores morais com as qualidades secundárias, e daria inclusive uma resposta à dificuldade posta por Blackburn em identificar quais propriedades correspondem aos nossos juízos morais. Uma forma de fazer isso é mostrar, por exemplo, que ao dizermos que uma pessoa é justa, poderíamos dar razões para sustentar tal juízo e exigir dos outros uma mesma avaliação, já que o valor moral em questão deve ser objetivo e reconhecido por todos que pertencem a uma mesma comunidade. Não seria o caso, portanto, de reconhecer os juízos como meras reações automáticas aos fatos naturais, mas em admitir que para cada valor moral há um uso que o sustenta, ou melhor, que lhe confere realidade e isso só é possível na medida em que há uma comunidade moral que compartilha as mesmas práticas. Além disso, McDowell poderia responder à crítica de Blackburn em relação à propriedade que corresponde a “bom”, por exemplo, dizendo que não é necessário que ela exista como objeto do mundo, pois a realidade reside no fato de que ela é experienciada, e nesse caso, Blackburn teria se equivocado com a noção de objetividade requerida na teoria daquele primeiro.

Essas considerações nos levam a identificar a forma como Blackburn garante um certo tipo de consenso em sua teoria, tanto no projetivismo quanto no quase-realismo. Para McDowell, tal elemento estaria ausente naquela posição, pois se não é possível identificar uma propriedade que seja inteligível aos indivíduos, tampouco pode ser reconhecido um padrão para as reações frente aos eventos do mundo. Mas, de acordo com Blackburn, o consenso sobre o que seja bom é algo possível dentro do projetivismo e do quase-realismo, apesar dele não indicar nenhuma propriedade moral autêntica. Isso ocorre, por exemplo, pela nossa educação, pois podemos ter reações e crenças semelhantes. Por outro lado, se não houver consenso, isso mostrará que as pessoas podem ter respostas diferentes diante do mundo. Como Blackburn afirma, “é errado inferir, da proposição de que um consenso regular é suficiente para justificar a noção de correção em uma nova aplicação de um termo, a conclusão de que a correção deva existir mesmo quando o consenso não exista”.²³⁵ O consenso sobre algo bom, então, não serve como prova de que haja uma propriedade moral

²³⁵ BLACKBURN, S. *Reply: Rule-following and moral realism*, p. 173. (tradução nossa).

como a bondade entre os fatos do mundo, pois neste só há fatos naturais. Se for possível um acordo das pessoas em relação a um padrão de correção, não é porque ele deriva de uma realidade antecedente às próprias avaliações, mas simplesmente porque nossas reações são constantemente revisadas, o que significa que temos uma tendência para admitirmos que nem sempre estamos corretos em relação aos nossos pontos de vista morais. Em relação a esse aspecto, poderemos perceber que a noção de consenso também será utilizada para defender a posição não-cognitivista de Blackburn no que diz respeito às *Investigações filosóficas*.

A concepção de consenso adotada por Blackburn é, portanto, falibilista, enquanto aquela que McDowell poderia admitir teria que ser determinada, no sentido de que para um realista o consenso deve estar no reconhecimento da correspondência entre o juízo e a propriedade moral a que ele se refere e quando ele não existe, é porque há uma deficiência moral em perceber os aspectos relevantes de uma situação. No caso de Blackburn, podemos pensar em um consenso como um acordo provisório sobre o que é certo ou errado, mas sempre referindo tal julgamento ao sujeito e não ao mundo, ou seja, à concordância na esfera das atitudes ou das projeções, mas não aos objetos do mundo, porque eles não fornecem nenhum critério de correção, ao contrário, este é construído pelos indivíduos de acordo com as informações que eles possuem sobre a realidade, sobre as conseqüências de seus julgamentos e de suas ações. Há uma passagem no texto de Blackburn que esclarece o problema da correção moral no projetivismo. Diz ele:

isto somente surge como uma surpresa se as pessoas têm a seguinte opinião: certamente o projetivismo nega que haja um modo certo e errado de estender as atitudes no mundo – nenhuma verdade ou falsidade (‘real’) para gerar um padrão de correção. Mas a falácia é clara. A teoria projetivista nega certamente que o padrão de correção deriva de uma conformidade a uma realidade antecedente. Disso não se segue que não haja outra fonte para ele. E há: moralizar envolve, sobretudo, comprometimento com algum modo de usar uma crença sobre como o mundo é (*input of information*) para determinar uma reação de desejo de que o mundo fosse de um determinado modo (*output of reaction*). E nós somos extremamente sensíveis (e surpreendentemente unânimes: o caráter geral do homem sábio é usualmente retratado do mesmo modo) às qualidades que em tais disposições nós contamos como sendo defeitos ou virtudes. Mas nós frequentemente não sabemos o quanto nossa própria sensibilidade denuncia essas fraquezas e o quanto nosso tempo e cultura encorajam disposições que, poderíamos vê-las, ou poderíamos aperfeiçoá-las, nós seríamos incapazes de aceitar.²³⁶

Assim, ao considerarmos, por exemplo, que mentir já não é algo tão errado atualmente e alguém nos contraria dizendo que a mentira é a origem de muitos problemas, inclusive, que ela pode ter conseqüências mais amplas do que aquelas que afetam a esfera

²³⁶ BLACKBURN, S. *Reply: Rule-following and moral realism*, p. 175. (tradução nossa).

individual, estendendo-se ao domínio público, no modo como as instituições sociais operam, podemos revisar nossa avaliação e perceber que estávamos errados. Aqui é preciso ter cuidado, pois a “mentira” não é uma propriedade moral e se falamos como se fosse é somente porque é o nosso modo de nos expressarmos moralmente. Disso decorre que em nenhum momento o fato de mudarmos nossa avaliação corresponde exclusivamente a um estado cognitivo, ou seja, se passamos a reprovar a mentira não é só porque tivemos acesso a um novo conhecimento sobre o que é certo ou errado, mas porque tivemos um acréscimo de informação que influencia nosso modo de ver o mundo e de nele projetarmos nossas crenças. Dessa forma, diremos que “mentir é errado” baseados em informações que melhoram nosso modo de projeção em relação ao mundo. Para Blackburn, é possível até que um projetivista avalie que certa expressão moral esteja errada, não em um sentido cognitivo, mas porque ela pertence a um sistema inferior de crenças de tal modo que a pessoa, ao entrar em contato com opiniões diferentes, opte por melhorar sua forma de responder aos fatos do mundo.²³⁷ Tal procedimento, contudo, não evidencia que existe um modo correto de fazer projeções, somente que nós agimos como se ele existisse, como se houvesse mesmo uma resposta certa, como fica claro na seguinte passagem: “na prática nós procedemos como se houvesse uma resposta certa (é por isso que o ‘relativismo’ é tão grotesco), e frequentemente haverá uma, para a qual aqueles galhos teriam que se mover da sua posição que era antes inferior”.²³⁸

Na verdade, o projetivismo exige coerência no modo como usamos sentenças que expressam opiniões. O exemplo é dado pelo próprio Blackburn: se chutar um cachorro é errado, chutar um gato também o é.²³⁹ Assim, aquele que se propõe a fazer uma afirmação como essa tem que estar comprometido com outras avaliações que decorrem dela. A expressão, nesse caso, foi usada em um contexto indireto, ou seja, não compromete aquele que a profere com uma atitude direta em relação ao cão do exemplo, mas se compromete, ao aceitar que chutar o cão é errado, com a implicação de que chutar o gato também será errado uma vez que ele sofre tanto quanto o cachorro. Para o projetivismo, fazer essa consideração sobre o uso dos termos “certo” ou “errado” em contextos indiretos é conveniente, pois assim pode evitar que eles se refiram às propriedades do mundo, o que é inaceitável para a teoria e,

²³⁷ “um crítico poderia dizer: ‘mas você pode realmente dizer que alguém que está satisfeito com uma forma de sensibilidade diferente, dando a ele avaliações diferentes, está errado nesta teoria?’. A resposta, obviamente, é que eu realmente posso. Se seu sistema for inferior, eu o chamarei de errado, mas não, é claro, quererei dizer que ele fala de acordo com uma realidade cognoscível. Mas o sistema deve ser mudado, para o melhor”. BLACKBURN, S. *Reply: Rule-following and moral realism*, p. 176. (tradução nossa).

²³⁸ *Ibid.*, p. 177. (tradução nossa).

²³⁹ *Ibid.*, p. 177.

além disso, abre espaço para que se possa atribuir às crenças um certo tipo de conhecimento que, inclusive, é passível de atribuição de valor de verdade.

Por isso, Blackburn diz não aceitar completamente que o rótulo de “não-cognitivismo” seja aplicado à metafísica do seu programa, pois ainda que haja certos tipos de opiniões que possam ser revisadas, há outras para as quais não admitiríamos qualquer mudança, uma vez que estamos comprometidos com tais posições e suas implicações e acreditamos que elas sejam o modo mais correto de reagir frente a um evento.²⁴⁰ Nesse sentido, há uma espécie de “conhecimento”, ainda que não se vincule a uma relação de conformidade e concordância com “fatos morais”. A verdade e falsidade estão restritas, desse modo, à esfera das crenças, não as suas relações com o mundo.

Outras considerações de Blackburn reforçam a idéia de que é possível uma noção de verdade para os juízos morais, desde que ela seja entendida não em referência ao conteúdo. Isso se relaciona ao fato do autor sustentar uma posição quase-realista e, diferentemente de Mackie, não admitir que haja um erro no momento em que se fala dos valores como se eles existissem. Segundo Blackburn,

nós somente cometeríamos um equívoco ao dizer que as coisas devem ser feitas, ou têm que ser assim, se esses julgamentos tivessem um conteúdo falso. Mas se o conteúdo deles surge como a descrição projetivista + quase-realista afirma, eles não precisam ser falsos. Nenhum erro ocorre ao moralizar ou modalizar (*modalizing*), mesmo se os filósofos se equivocam a respeito do tipo de conteúdo de tais julgamentos. Um erro existirá somente se houver uma desproporção (*mismatch*) real entre a verdade sobre a natureza dos juízos, e seu conteúdo, ou naquilo que nós os fazemos desempenhar em nossas teorias sobre as coisas.²⁴¹

Dessa forma, o erro somente é encontrado quando os juízos possuem um conteúdo falso. Como no caso do projetivismo não há um comprometimento com contextos diretos, ou seja, com a afirmação de algo que existe no mundo, tal noção de falsidade não se aplica. A noção de verdade está mais ligada à coerência lógica no uso dos termos morais e no modo como as avaliações são feitas, do que a uma concepção de verdade como correspondência. Assim, desde que não haja implicação com o estatuto ontológico daquilo que é afirmado, não há erro nos julgamentos morais. Além disso, considerando que os próprios juízos são expressões de atitudes, não poderia haver aquela ligação que seria equivocada segundo Blackburn.

²⁴⁰ BLACKBURN, S. *Reply: Rule-following and moral realism*, p. 178.

²⁴¹ BLACKBURN, S. *Moral and modals*. In: *Essays in quasi-realism*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 56. (tradução nossa).

Para finalizarmos, podemos fazer algumas breves considerações de caráter crítico, que serão retomadas no quarto capítulo. A estratégia utilizada por Blackburn é interessante para resolver o problema do estatuto ontológico da moralidade. É até plausível aceitar que não existam fatos morais no mundo, pois, em geral, os fenômenos podem ser explicados apenas descritivamente, como a ciência faz. Além disso, se tais fatos existissem, a linguagem moral teria que ser semelhante à científica, pois lhe seria possível dar uma descrição das nossas ações e até mesmo, na esfera da ética normativa. Dizer que “x é bom” seria apenas identificar um objeto que possuísse a propriedade de “bom”. O que Blackburn faz é deslocar, então, a solução do problema para a linguagem. Nós a utilizamos *como se* de fato as propriedades existissem objetivamente na realidade, embora não possam ser encontradas no mundo.

A explicação busca mostrar que é no plano da linguagem que se situa a aparência da realidade objetiva de fatos morais. Mas podemos pensar que isso só é possível porque a objetividade dos valores já está dada nas relações humanas, que é uma esfera diferente do domínio dos objetos. Entre objetos, fatos e propriedades, então, a moral não se localiza, mas disso não decorre que ela não possa ser objetiva dentro de certo contexto. Uma explicação projetivista parece fraca, pois é um modo ilusório de resolver o problema. Podemos utilizar um exemplo simples: quando Marx apresentou a forma mercadoria como uma espécie de misticismo envolvido na produção de mercadorias, que se expressa no “fato de uma relação social de produção assumir a forma de um objeto; de tal maneira que a relação das pessoas em seu trabalho se apresenta como sendo um relacionamento de coisas consigo mesmas e de coisas com pessoas”,²⁴² ou seja, que o caráter social do trabalho objetivado nas mercadorias não aparece como tal, mas como uma propriedade intrínseca a elas, como se elas próprias fossem portadoras de um valor sem conexão com o trabalho humano geral empregado na produção,²⁴³ não foi preciso dizer que na realidade existe uma tal propriedade, o que seria absurdo. É uma forma, quase um método, de lidar com a realidade, de interpretar algo que nela não está dada. A filosofia, tanto quanto a ética, não precisa se ocupar em identificar coisas no mundo, mas em explicar as relações entre os homens dando conta de certos aspectos, como a moral.

Assim, o projetivismo apenas desvia o problema. Deveria dizer não somente que os juízos morais são nossas respostas frente a determinados acontecimentos, mas que hoje já não há uma unidade na moral que possa ser representada pela linguagem, por isso, sua posição se

²⁴² MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 63.

²⁴³ Cf. MARX, Karl. The Fetishism of Commodities. In: McLELLAN, David. (Ed.) *Karl Marx: Selected writings*. New York: Oxford University Press, 1977.

torna conveniente. Obviamente, se não há como estabelecer critérios de correção ou encontrar um bem absoluto, resta somente apelar para um tipo de expressionismo ou emotivismo. Essa posição de Blackburn será mantida no que diz respeito às considerações sobre seguir uma regra de Wittgenstein, pois tentará sustentar que o modo como agimos não envolve elementos cognitivos, mas apenas um modo de reagir quase automático a certas propriedades do mundo. No capítulo anterior, mostramos de que modo McDowell argumenta a favor de uma interpretação cognitivista dessas observações. Na próxima seção, examinaremos detalhadamente a posição de Blackburn que se contrapõe àquela acima citada e buscaremos apontar algumas passagens das *Investigações* que parecem apoiá-la.

3.2 A interpretação não-cognitivista de Blackburn sobre seguir uma regra

Na seção anterior, mencionamos alguns aspectos da teoria metaética de Blackburn que auxiliam sua defesa do não-cognitismo nas considerações sobre seguir uma regra de Wittgenstein. Entretanto, no texto *Reply: rule-following and moral realism*, que é uma resposta ao artigo *Non-cognitivism and rule-following* de McDowell, há mais considerações sobre o projetivismo e o quase-realismo do que propriamente sobre as passagens das *Investigações* que apoiariam a leitura que Blackburn pretende fazer. Poucos parágrafos da obra de Wittgenstein são citados e isso torna um pouco frágil a defesa de uma posição não-cognitivista. Nesta seção, buscaremos mostrar os argumentos de Blackburn que sustentam sua interpretação, bem como identificar na obra *Investigações filosóficas* outras passagens que estariam de acordo com a leitura do autor.

Uma primeira forma de argumentar a favor da posição aqui debatida consiste em mostrarmos, apoiados na teoria projetivista e quase-realista de Blackburn, que não existem fatos morais e, quando moralizamos, apenas reagimos a fatos naturais do mundo. Da mesma forma, as regras não expressam valores relativos aos fatos morais, portanto, não determinam quais ações são corretas ou falsas de acordo com uma realidade dada previamente. Ou seja, as regras são expressões de nossas atitudes e projeções frente aos eventos do mundo, mas não trazem em si uma referência a fatos morais. Com essas considerações, temos alguns elementos importantes para podermos dizer que ao seguirmos uma regra, não agimos em concordância com um conteúdo por ela expresso que seja objetivo, real e determinado. Em primeiro lugar, não haveria correspondência entre a regra e um conteúdo inteligível, acessível de forma idêntica para todos, como seria o caso de um realismo moral, o qual poderia prever, a despeito dessa possível acessibilidade, erros na aplicação e no cumprimento de regras. Como vimos anteriormente, Blackburn defende que nossos juízos morais são apenas projeções que lançamos no mundo como respostas aos eventos naturais que ele contém. A nossa linguagem moral, contudo, incorpora termos com sentido realista, mas se trata apenas de uma forma aparente de lidar com eles, pois esse uso não possui nenhuma implicação ontológica com a existência de fatos morais. As regras, nesse sentido, não poderiam ser consideradas formulações que pretendem transpor para a linguagem a objetividade de tais fatos, pois eles não são partes constituintes do mundo. Elas deveriam ser entendidas como expressões de nossas aprovações ou reprovações, e em qualquer caso, representariam estados subjetivos.

Além disso, seria possível dizer que quando alguém segue uma regra, ela o faz de forma automática, impelida pela força que a regra possui enquanto norma instituída por meio do acordo entre os homens e que o comportamento de acordo com ela pode ser entendido como parte de um hábito. Nesse sentido, há uma aproximação com aquelas considerações de Hume sobre, por exemplo, a relação entre causa e efeito. Se nos objetos mesmos tal conexão não está dada, ela só pode provir do entendimento. Quando percebemos regularmente a sucessão de um evento B a um evento A, acreditamos que entre eles haja uma conexão. Isso acontece devido ao hábito, ao costume de relacionarmos as ocorrências e entre elas estabelecermos uma que seja a causa e a outra o efeito. Da mesma forma, podemos pensar que quando seguimos regras não estamos agindo de acordo com um conteúdo inteligível, mas apenas segundo padrões instituídos pelos homens através de um acordo realizado a fim de organizarem a vida em comunidade. As regras seriam seguidas por hábito, simplesmente porque fomos treinados para obedecê-las e, assim, cooperar com os outros membros da sociedade. Segundo Blackburn, “em Wittgenstein não pode haver nenhum fato, tal como o fato de que um homem entendeu um termo, ou que segue uma regra”,²⁴⁴ pois não nos é possível estabelecer um fato que corresponda à compreensão da regra, nem apresentar um modelo lógico de correção que garanta a aplicação futura. Nesse sentido, Wittgenstein não teria sido hostil a um tipo de anti-realismo, pois não há um fato como esse pressuposto pelos defensores do realismo.²⁴⁵ Contudo, diz Blackburn, “Wittgenstein deve permitir um tipo de metafísica – a qual reinterpreta o tipo de estado de coisas que tornam certos julgamentos verdadeiros ou falsos – mas disso não se segue que ele é sempre simpático com o debate realista/anti-realista”.²⁴⁶ É por esse motivo que podemos dizer se alguém seguiu ou não uma regra sem ter que admitir uma perspectiva cognitivista. A correção da qual falamos deve ser entendida como resultante de um consenso em relação ao comportamento da pessoa que age segundo a regra, sendo esta expressão de um acordo entre os homens. O parágrafo 198 das *Investigações*, por exemplo, confere plausibilidade às considerações acima expostas: “O que a 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”.²⁴⁷ Desse modo, não haveria em tal processo algo como uma compreensão da regra, mas apenas uma resposta a ela, que é realizada segundo um hábito comum aos que estão em um mesmo jogo de linguagem.

²⁴⁴ BLACKBURN, S. *Reply: rule-following and moral realism*, p. 183. (tradução nossa).

²⁴⁵ Cf. BLACKBURN, S. *Reply: rule-following and moral realism*, p. 184.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 184. (tradução nossa).

²⁴⁷ IF § 198.

No entanto, temos a impressão de que a regra foi apreendida “de um golpe só”, porém, isso é um disfarce, pois de acordo com Wittgenstein, “você não tem um modelo para esse fato exorbitante, mas você é tentado a usar uma super-expressão. (Poder-se-ia chamar isto de superlativo filosófico)”.²⁴⁸ Ou seja, tendemos a dizer que o ato de seguir uma regra se assemelha a algo apreendido de uma só vez e que a partir de então a regra será seguida sem equívocos, mas não há nenhum fato que mostre a realização dessa crença. Para Blackburn, Wittgenstein

está atacando uma certa concepção de fato: o fato que determina o uso das palavras e as controla; aquele que torna verdadeira a proposição de que um homem entende uma palavra; aquele que aponta para além do presente e limita as aplicações futuras; a coisa essencial que é somente indicada pelo uso correto de uma palavra.²⁴⁹

Blackburn cita o parágrafo 210 das *Investigações* para sustentar seu argumento. Nele, Wittgenstein afirma:

“Mas você lhe explica realmente o que você mesmo compreende? Não o deixa *adivinhar* o essencial? Você lhe dá exemplos, -mas ele tem que adivinhar a que tendem os exemplos, ou seja, a sua intenção.” – Toda explicação que posso dar a mim mesmo, dou a ele também. – “Ele adivinha o que tenho em mente” significa: pairam-lhe no espírito diversas interpretações de minha explicação, e ele arrisca uma delas. Neste caso, ele poderia perguntar e eu responderia.²⁵⁰

Assim, o autor das *Investigações* estaria apontando para a impossibilidade de uma compreensão, portanto, de um estado que julgamos ser cognitivo, restando admitir que o que fazemos em nossas práticas, sejam elas de usar a linguagem, ou mesmo de seguir uma regra, é somente nos comportarmos segundo um costume ou padrão instituído pelos homens, mas que não corresponde a nenhum tipo de realidade prévia. A força do hábito nos leva a agir conforme as regras que pertencem a um determinado jogo de linguagem e o treinamento permite que ajamos corretamente ou não de acordo com um consenso sobre o que é certo e errado em tal jogo. Para Blackburn, as considerações de Wittgenstein mostrariam que “seguir uma regra” tem uma origem consensual, que evita tanto pensarmos nas regras como trilhos platônicos na mente, como em concebermos as regras como expressões de propriedades

²⁴⁸ IF § 192.

²⁴⁹ BLACKBURN, S. *Reply: rule-following and moral realism*, p. 184. (tradução nossa).

²⁵⁰ IF § 210. Wittgenstein chega a dizer, inclusive, que “não se pode adivinhar como uma palavra funciona. É preciso que se veja a sua aplicação e assim se aprenda”. IF § 340. Ou seja, os termos da linguagem, e poderíamos pensar também as regras, para que possam ser empregados adequadamente (e as regras corretamente seguidas) não são compreendidos, mas entendidos no contexto do seu uso (e as regras pelo treino, pela prática de segui-las).

(morais) reais. Assim, Wittgenstein teria nos mostrado “como o simples consenso em novas aplicações de termos é a realidade única ou fundamental que subscreve qualquer processo de julgamento”²⁵¹ e com essa idéia, então, ele teria assegurado a noção de objetividade ética.

Nesse sentido, aquela mesma passagem utilizada por McDowell para mostrar como haveria uma internalização das regras, agora se relaciona à posição não-cognitivista, pois quando Wittgenstein afirma “se sigo a regra não escolho. Sigo a regra cegamente”,²⁵² pode ser entendida no contexto da argumentação de Blackburn como a confirmação de que seguir uma regra é um movimento automático que ocorre como uma resposta a uma norma estabelecida consensualmente e que não reflete nenhuma realidade anterior e, além disso, que é possível mediante um treinamento que nos faz apresentar um comportamento reconhecido por todos os praticantes do jogo de linguagem ao qual pertencem os padrões que seguimos. Estas considerações de Blackburn podem, por exemplo, apoiar-se na seguinte afirmação de Wittgenstein:

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 o outro de modo *diferente*? Quem está então com a razão?
Imagine que você fosse como pesquisador a 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 referências por meio do qual interpretamos uma língua estrangeira.²⁵³

Aqui fica explícito que o ato que se segue a uma regra é determinado e definido no jogo de linguagem em que se está inserido. Dessa maneira, ainda que existam diferentes respostas, podemos dizer que algumas são certas e outras erradas porque existe um padrão de correção que, embora seja externo, indica o modo como alguém deve se comportar. Não há problema, portanto, em admitir que as regras não sejam expressões de um conteúdo objetivo e inteligível de modo idêntico para todos, nem que isso seja condição necessária para estabelecer a correção e a consistência nas práticas, principalmente as morais.

O argumento de Blackburn que reforça essa idéia foi formulado em resposta à exigência apresentada por McDowell, segundo a qual seria necessário indicar uma propriedade objetiva que fosse capaz de suscitar reações idênticas ou pelo menos semelhantes nas pessoas. Blackburn disse, contra tal requerimento, que o projetivismo não precisaria indicar aquela propriedade e nem que seria um problema para a teoria lidar com diferentes

²⁵¹ BLACKBURN, S. *Reply: rule-following and moral realism*, p. 172. (tradução nossa).

²⁵² IF § 219.

²⁵³ IF § 206.

formas de reagir frente aos acontecimentos e objetos do mundo. Tal idéia está expressa na seguinte passagem:

não está claro para mim que algo do ataque ao projetivismo, o qual eu espero ter já afastado, conecta com o uso de Wittgenstein no texto de McDowell. A conexão que ele alega é que os projetivistas recusam adotar minha direção – de ser indiferente à falta de forma da natureza das atitudes – porque, em uma consideração confusa (*muddle*) pré-wittgensteiniana sobre “seguir uma regra” eles pensam que *deva* haver uma propriedade “autêntica” (em um nível objetivo) que corresponda à extensão da propriedade projetada – um “tipo” real para o qual somente as coisas cômicas ou boas pertencessem. (p. 145). Eu acho que posso ver dois diferentes pensamentos aqui, mas eu não estou certo de que algum deles surgiria somente da consideração confusa (*muddle*) pré-wittgensteiniana, ou do desejo por uma segurança ilusória. O primeiro pensamento que um projetivista poderia ter é este. Desde que nós somos, antes de tudo, animais em um mundo natural, cujas reações, mesmo que sejam complexas, são produzidas pelas coisas com as quais nos deparamos, certamente deve haver alguma explicação possível sobre porque reagimos de tal modo. Esta explicação deve começar pela tentativa de encontrar elementos comuns nas coisas que produzem reações. Eu não consigo ver que Wittgenstein tenha mostrado ser este um pensamento equivocado.²⁵⁴

O segundo pensamento que Blackburn identifica como sendo possível a um projetivista seria querer considerar que somente indicando uma propriedade que caia sob um tipo específico e segundo a qual todos reagiriam da mesma forma, ter-se-ia consistência na prática moral. Blackburn concorda que deva haver uma explicação para o modo como reagimos ou mesmo a maneira pela qual seguimos as regras, mas disso não se segue que tenha que existir, a fim de dar sentido à tal explicação, uma propriedade real que anteceda e seja “causa” das reações. Poderíamos até encontrar elementos que suscitem as reações, mas não um conjunto fixo ou definido de propriedades morais. Assim, mesmo que o projetivista tenha que explicar o modo como age moralmente, ele não precisa se comprometer ontologicamente com a existência de fatos morais, que é justamente a proposta teórica de Blackburn. Mas é possível encontrar apoio para essas considerações nas *Investigações filosóficas* de Wittgenstein?

A seguinte afirmação do filósofo pode corroborar o argumento de Blackburn: “‘um objeto vermelho pode ser destruído mas não o vermelho; daí que o significado da palavra ‘vermelho’ é independente da existência de uma coisa vermelha’. É certo que não tem sentido dizer que a cor vermelha (color, não pigmentum) é rasgada ou triturada”.²⁵⁵ Com isso, Wittgenstein mostra que o uso de uma palavra não tem conexão ontológica com um objeto, embora tenha com um significado que é por ela trazido, como fica claro nesta outra passagem: “‘mais acertadamente: se ‘X existe’, deve significar o mesmo que ‘X’ tem um significado-

²⁵⁴ BLACKBURN, S. *Reply: rule-following and moral realism*, p. 168. (tradução nossa).

²⁵⁵ IF § 57.

então não é uma proposição que trata do X, mas uma proposição acerca do nosso uso da linguagem, a saber: do uso da palavra ‘X’.²⁵⁶ Outra passagem que reforça essa idéia é encontrada no parágrafo 429: “a concordância, a harmonia, entre pensamento e realidade reside no seguinte: se digo erroneamente que algo é *vermelho* e todavia não é *vermelho*. E se, querendo explicar para alguém a palavra ‘vermelho’ na frase ‘isto é vermelho’, aponto para algo vermelho”²⁵⁷, ou seja, a única conexão que há entre o que dizemos ser “vermelho” e a realidade é um emprego padrão do termo para certos objetos que são, por sua vez, percebidos segundo uma forma, mas não há uma ligação necessária entre o uso e a existência real da propriedade no mundo. Dessa maneira, podemos dizer que quando nos referimos a um termo moral, por exemplo, não há uma implicação entre o uso da palavra e a existência do objeto, pois o que importa na linguagem é o modo como empregamos cada termo e não sua correspondência com algum objeto do mundo.

As proposições que proferimos não devem ser entendidas como se possuíssem uma mesma finalidade e funcionassem sempre da mesma forma.²⁵⁸ Em alguns jogos de linguagem, os enunciados são descritivos, como, por exemplo, na ciência, que tenta explicar e descrever a realidade. Não devemos pensar, porém, que todos realizam essa mesma tarefa. Isso significa, com o apoio da teoria de Blackburn, que os juízos morais não precisam ser entendidos como referidos a propriedades morais. Eles podem ser explicados dentro da perspectiva das práticas humanas, ou seja, eles poderiam refletir as necessidades de aprovação ou reprovação de atitudes que são benéficas ou não para a vida em comunidade e, por isso, passíveis de mudanças, de aperfeiçoamento ou mesmo de abandono. Se em um momento as pessoas concordam que matar é errado porque é causa de um temor constante em relação à vida, elas podem estabelecer uma regra proibindo tal ato. Provavelmente, esta não se alteraria com o tempo. Poderia ser, contudo, que uma regra de caráter mais fraco fosse determinada e, posteriormente, em decorrência de outras necessidades ou de um aperfeiçoamento moral, ela viesse a ser excluída da comunidade. Assim, podemos entender que os juízos morais não são descritivos, mas apenas relativos ao modo como as pessoas agem, pensam e se relacionam umas com as outras. Nas *Investigações*, essa idéia é expressa pela afirmação de que “o que as pessoas admitem como justificação, - mostra como elas pensam e vivem”, ou seja, de acordo com o jogo de linguagem a que pertencem, elas podem assumir certas regras, pois a forma de vida que as sustentam confere sentido para as práticas realizadas nesse jogo. Posteriormente,

²⁵⁶ IF § 58. Nesse sentido, Wittgenstein diz no parágrafo 383: “não analisamos um fenômeno (p. ex. o pensar) mas um conceito, portanto, o emprego de uma palavra”.

²⁵⁷ IF § 429.

²⁵⁸ Cf. IF § 304.

veremos como essa idéia pode ser interpretada como um relativismo, o qual, todavia, não é assumido por Blackburn, somente aceito por ele como possível em relação à obra de Wittgenstein.

Assim, a teoria metaética de Blackburn mostra indícios de uma consonância com as considerações de Wittgenstein. Na seção anterior tentamos mostrar que a proposta do primeiro parecia apenas deslocar o problema da moral para o âmbito da linguagem, mas é justamente isso que também Wittgenstein parece fazer. Vejamos, por exemplo, o parágrafo 50 das *Investigações*:

(...) não se pode atribuir o ser ao elemento, pois, se ele não *existisse*, não se poderia também nem ao menos nomeá-lo e, portanto, não se poderia afirmar absolutamente nada sobre ele. – Consideremos um caso análogo! De uma coisa não se pode afirmar que tenha 1m de comprimento nem que não tenha 1m de comprimento: do metro padrão de Paris. – Com isso não estamos atribuindo a este uma propriedade estranha, mas apenas caracterizando o seu papel peculiar no jogo de medir com o metro. – Imaginemos que em Paris seja conservado o padrão de cores do mesmo modo que o metro-padrão. Assim explicamos: Chama-se “sépia” a cor sépia-padrão que lá se encontra conservada a vácuo. Não terá sentido então afirmar acerca deste padrão que ele tem nem que ele não tem esta cor. Podemos exprimir isto da seguinte maneira: Este padrão é um instrumento da linguagem com a qual fazemos afirmações sobre as cores. Neste jogo não há algo exposto mas uma meio de exposição. – E exatamente isso se aplica para um elemento no jogo de linguagem quando, denominando-o, proferimos a palavra “R”: com isso demos a esta coisa um papel no nosso jogo de linguagem; ela é agora *meio* de exposição. E dizer “se ela não existisse, não poderia ter nome”, diz tanto ou tão pouco quando: se não houvesse essa coisa, não a poderíamos empregar em nosso jogo. – Aquilo que, aparentemente, tem que haver, pertence à linguagem. Existe um paradigma em nosso jogo; algo com que se compara. E constatar isso pode significar fazer uma constatação importante; mas é, todavia, uma constatação que diz respeito ao nosso jogo de linguagem- ao nosso modo de exposição.²⁵⁹

Fica claro que a utilização de termos na linguagem não necessita ser referida à existência, pois tal ligação constituiria um erro no entendimento do que realmente fazemos quando falamos ou quando nos expressamos. Ainda que o exemplo fornecido por Wittgenstein não se relacione diretamente ao uso de termos morais, devemos entendê-lo no contexto da tarefa de filosofia proposta pelo filósofo nas *Investigações*. Ela é fundamental para defender uma posição não-cognitivista em relação às implicações das considerações sobre seguir uma regra na concepção da natureza dos juízos morais, assim como para aproximar a teoria projetivista e quase-realista de Blackburn das observações wittgensteinianas. Além disso, ela está em conexão com a tarefa que o filósofo austríaco destina à filosofia no *Tractatus* e também nesse ponto, conferiria força à argumentação de Blackburn, já que ele defende a continuidade da posição não-cognitivista daquela obra nas

²⁵⁹ IF § 50.

Investigações. Por essa razão, explicitaremos em que consiste tal tarefa para argumentar que a relação do uso dos termos com uma ontologia de objetos que a eles corresponderia é equivocada e, nesse sentido, poderíamos conceder a Blackburn um acerto no modo como ele interpreta Wittgenstein.

Podemos dizer que entre as duas obras não há um contraste no que se refere à tarefa reservada à filosofia. No *Tractatus* cabia à filosofia uma crítica da linguagem a fim de solucionar os problemas filosóficos até então colocados pela filosofia, os quais são, na verdade, pseudoproblemas, já que pela análise lógica da linguagem revelou-se que os termos empregados não são dotados de significado e as proposições formadas a partir deles carecem de sentido. Nas *Investigações*, Wittgenstein continua a defender que a filosofia tem o propósito de dissolver os mal-entendidos que se originam no mau uso da linguagem.

No *Tractatus*, o método utilizado era o da análise lógica da linguagem. Entretanto, na obra tardia, a exigência de que exista apenas um método a ser adotado para resolver os problemas filosóficos já não se sustenta, ainda que o objetivo da filosofia seja muito semelhante ao indicado naquele primeiro. É nesse sentido que Wittgenstein afirma:

não queremos aprimorar ou completar o sistema de regras para o emprego de nossas palavras de maneira exorbitante Pois a clareza a que aspiramos é, todavia, uma clareza *completa*. Mas isto significa apenas que os problemas filosóficos devem desaparecer *completamente*. A descoberta real é a que me torna capaz de deixar de filosofar quando eu quiser. – A descoberta que aquietta a filosofia, de tal modo que ela não seja mais açoitada por questões que coloquem a *ela mesma* em questão. – Mas vai-se mostrar agora um método à mão de exemplos, e pode-se interromper a série desses exemplos. – Problemas são solucionados (dificuldades eliminadas), não *um* problema. Não existe *um* método em filosofia, o que existe são métodos, por assim dizer, diferentes terapias.²⁶⁰

Como se pode perceber, a filosofia é como uma terapia que procura dissolver doenças, utilizando a metáfora do próprio autor, “o filósofo trata uma questão como uma doença”.²⁶¹ Ela deve eliminar os problemas mostrando que a linguagem, quando mal-interpretada em seus termos, pode ocasionar conclusões estranhas, que parecem ser compreensões a respeito das expressões da linguagem, quando, na verdade, não passam de interpretações inadequadas feitas pelos homens.²⁶² Se não se sabe como se deve empregar

²⁶⁰ IF § 133.

²⁶¹ IF § 255.

²⁶² O próprio Blackburn reconhece em Wittgenstein tal concepção de filosofia. Diz ele: “Wittgenstein imaginou que o filósofo era como um terapeuta cuja tarefa era acabar finalmente com os problemas e nos curar do feitiço provocado por eles. Assim, nós parariamos de falar, de pensar sobre questões, não pensar coisas confusas, nem procurar explicações. Isto é suicídio intelectual. Se o filósofo é realmente como um terapeuta, então sua tarefa é insistir no exercício constante (...)”. BLACKBURN, S. Knowledge, truth and reliability. In: *Essays in quasi-realism*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 51. (tradução nossa).

uma palavra na linguagem, não se pode ter uma compreensão sobre o que ela significa e quando isso ocorre o que surgem são interpretações que se distanciam do sentido original que a palavra deveria ter. A filosofia deve, então, mostrar que quando essa confusão acerca do mau emprego das expressões ocorre, podem surgir problemas que não são de fato legítimos, pois decorrem da ignorância das regras que regem o emprego de termos em situações específicas do uso da linguagem. É por isso que a filosofia deve abordar os problemas da linguagem de uma certa maneira, como fica claro na seguinte passagem:

é como se tivéssemos que *penetrar* os fenômenos: mas nossa investigação não se dirige aos *fenômenos*, e sim, como poderia dizer, às ‘possibilidades’ dos fenômenos. Isto quer dizer que meditamos sobre a *espécie de asserções* que fazemos sobre os fenômenos. (...) por isso nossa reflexão é uma reflexão gramatical. E esta reflexão ilumina o nosso problema, removendo mal-entendidos. Mal-entendidos que dizem respeito ao uso das palavras, provocados, entre outras coisas, por certas analogias entre as formas de expressão em diversas áreas da nossa linguagem. Alguns podem ser eliminados, substituindo-se uma forma de expressão por outra; a isto se pode chamar “análise” de nossas formas de expressão, porque o processo se assemelha muitas vezes a uma decomposição.²⁶³

Desse modo, o procedimento adotado é gramatical, pois se destina a mostrar como as palavras devem ser empregadas na linguagem a fim de que o uso equivocado das expressões não dê origem a mal-entendidos. Em relação a este aspecto da filosofia de Wittgenstein, Glock faz o seguinte comentário: “(...) a gramática é autônoma, não sendo justificável por uma pretensa essência da realidade. Não há, pois, base metafísica para se defender ou corrigir nossa gramática”.²⁶⁴ Nas *Investigações* Wittgenstein chega a dizer que “a essência se expressa na gramática”,²⁶⁵ portanto, só na esfera semântica. Isso se relaciona exatamente ao que Blackburn diz, pois ao empregarmos os termos morais, não poderíamos pensar que haveria uma correspondência entre eles e fatos morais. A aparência realista é somente um modo de nos expressarmos, como se aquilo a que nos referimos existisse, sem que nessa prática cometamos um erro como aquele identificado por Mackie. É nesse sentido que o projetivismo e o quase-realismo estariam próximos do que Wittgenstein diz, já que aquilo que parece ser um problema é somente um falso modo de pensar sobre o uso da linguagem. É interessante citar uma passagem das *Investigações* que critica justamente a posição realista, mas na qual é possível relacionar a teoria do erro de Mackie como sendo equivocada, embora a referência feita por Wittgenstein seja para outro tipo de filosofia. Segundo o filósofo,

²⁶³ IF § 90.

²⁶⁴ GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*, p. 167.

²⁶⁵ IF§ 371. E no parágrafo 373 afirma: “A gramática diz que espécies de objeto uma coisa é”.

(...) quando não se está, como neste caso, de acordo com as expressões de nossa linguagem usual (que cumprem com a sua obrigação), é porque temos na cabeça uma imagem que está em conflito com a imagem do modo de falar usual. Conquanto estejamos tentados a dizer que nosso modo de falar não descreve os fatos como eles realmente são. Como se (p. ex.) a proposição “Ele sente dor” pudesse ser falsa de uma maneira ainda diferente do que pelo fato de este homem *não* sentir dor. Como se a forma de expressão dissesse algo falso, mesmo que a proposição afirme, em caso de necessidade, algo correto. Pois, são assim as contendas entre idealistas, solipsistas e realistas. Uns atacam a forma de expressão normal, como se atacassem uma asserção; outros a defendem, como se constatassem fatos que todo homem sensato reconhece.²⁶⁶

O mérito poderia ser então atribuído a Blackburn, pois sua proposta não rejeita a linguagem moral usual, nem, por outro lado, aceita que ela corresponda a fatos morais. Ele teria razão ao dizer que, por exemplo, McDowell estaria errado ao fazer a analogia entre as qualidades secundárias e os valores para explicar a objetividade destes últimos, pois no caso de sua própria teoria, a realidade deles é prescindível. Wittgenstein, do mesmo modo, estaria coibindo algumas relações entre diferentes jogos de linguagem, como por exemplo, a referência ontológica no contexto de jogos de linguagem moral normativos, a qual não seria problemática dentro de um jogo de linguagem científico.

A tarefa da filosofia defendida nas *Investigações*, assim como no *Tractatus*, não se compromete com a obtenção de resultados, ela não se preocupa em elaborar teorias, tampouco em fazer considerações científicas. Seu objetivo é examinar a linguagem, descrever o que acontece com os termos empregados no uso cotidiano e mostrar como eles devem ser usados corretamente segundo regras gramaticais. O que a filosofia faz não é resolver problemas empíricos, mas, por meio da observação do funcionamento da linguagem, mostrar como esta deve ser utilizada corretamente. De acordo com Wittgenstein,

e não nos é permitido levantar qualquer teoria. (...) 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 de que há muito já se conhece. A filosofia é uma luta contra o enfeitamento de nosso intelecto pelos meios de nossa linguagem.²⁶⁷

Aqui podemos perceber claramente a recusa de Wittgenstein em aceitar que a filosofia possa construir teorias, doutrinas ou explicações que “resolvam” os problemas filosóficos. Isso fica extremamente coibido na medida em que se a ela compete apenas

²⁶⁶ IF § 402.

²⁶⁷ IF § 109.

mostrar como a linguagem funciona, ela deve consistir em um exercício puramente descritivo. Não há nenhum impedimento de que tal tarefa seja estendida à ética. Podemos pensar que nesta área também o que devemos fazer é descrever a prática moral, exibindo os diversos usos dos termos morais e os jogos de linguagem a que eles pertencem. Nesse sentido, portanto, a tentativa de Blackburn em mostrar até mesmo que a moralidade tem a possibilidade de ser descrita em termos naturais ou físicos estaria em concordância com o que é dito nas *Investigações*. Como explicitamos na primeira seção, Blackburn simpatiza com a teoria evolucionista para explicar os fenômenos morais. Faz isso mostrando que como só existem fatos naturais, aquelas que pensamos serem as atitudes propriamente “morais” ou “éticas” são, na verdade, reações ou projeções que lançamos no mundo com uma aparência realista. Em relação à obra acima citada de Wittgenstein, parece que Blackburn realiza de certo modo a tarefa que o autor reserva à filosofia, pois, ainda que haja a tentativa de explicar a prática moral, ela não é feita como uma insistência em um “problema” filosófico. A proposta de Blackburn pretende, justamente, pôr fim à controvérsia entre realismo e anti-realismo porque mostra que o funcionamento da nossa linguagem é independente da questão da existência ou não dos valores morais, uma vez que o discurso aparentemente realista não possui compromisso ontológico com tais propriedades. A solução por ele apresentada apenas descreve o modo como a linguagem moral é empregada, sem, porém, dizer que é certa ou errada, ou mesmo tentar fundamentá-la. Tal proposta está em concordância com a passagem das *Investigações*, segundo a qual, “a filosofia não deve, de forma alguma, tocar o uso real da linguagem; o que pode, enfim, é apenas descrevê-lo. Pois ela também não pode fundamentá-lo. Ela deixa tudo como é”.²⁶⁸ Além disso, encontramos nas *Investigações* um parágrafo que remete ao tema do naturalismo mesmo em relação à moral. De acordo com Wittgenstein,

muitas vezes se diz: os animais não falam porque lhes faltam as faculdades espirituais. E isto significa: “eles não pensam, por isso não falam”. Mas: eles simplesmente não falam. Ou melhor: eles não empregam a linguagem - se não levarmos em conta as formas de linguagem mais primitivas. – Ordenar, perguntar, conversar, fazem parte de nossa história natural assim como andar, comer, beber, brincar.²⁶⁹

Podemos perceber que as atividades que geralmente consideramos serem constituintes da prática moral são vistas por Wittgenstein como práticas naturais concernentes a nossa forma de vida humana. Não há qualquer tipo de estatuto especial para ela, pois seu objeto não poderia ser encarado como algo superior ao que é natural ao homem, ou seja, não

²⁶⁸ IF § 124.

²⁶⁹ IF § 25.

deveríamos ver nossos juízos morais, por exemplo, se referindo a algo especial no mundo, a uma esfera de valores reais ou mesmo correspondendo a regras objetivas que determinam se nossas ações são boas ou más. Eles se restringem, possivelmente, às expressões subjetivas sobre fatos naturais, ou como defende Blackburn, às projeções que lançamos no mundo. Não podemos, porém, querer elevá-los a uma condição extranatural, pois eles se ligam diretamente às atividades que são em sua essência humanas e, nesse sentido, naturais.

Cabe dizer que devemos entender tal naturalismo não a partir de uma perspectiva biológica, mas antropológica, pois a história natural da qual Wittgenstein fala deve ser interpretada, de acordo com Glock, como “a história de criaturas culturais, usuárias da linguagem”.²⁷⁰ Glock diz que a outra posição sustenta que o modo como agimos e reagimos seria determinado por essa forma de vida biológica. Entretanto, o não-comprometimento com esta leitura em relação ao parágrafo 25 citada acima não nos impede de dizer que a forma como reagimos é natural, pois ela pode ser compreendida como algo que surge em meio a nossa vida em comunidade. Assim, conceber, por exemplo, que os juízos morais são projeções que lançamos no mundo ou mesmo atitudes que temos frente aos fatos naturais é também possível nessa visão antropológica, pois são atividades que constituem uma prática comum àqueles que utilizam a linguagem. Blackburn explicitamente fala que “nada em Wittgenstein oferece qualquer obstáculo moral para explicar a forma geral e a natureza das atitudes éticas e suas expressões em termos projetivistas”,²⁷¹ ou seja, o modo como ele apresenta o autor das *Investigações* sugere que a interpretação sobre a idéia de uma “história natural” pode ser feita de acordo com a posição de Glock, ou seja, em uma perspectiva antropológica, sem que haja prejuízo para a defesa do projetivismo. Examinaremos a noção de “forma de vida” na parte final desta seção, mostrando como uma certa interpretação dela pode levar a um relativismo ético nas *Investigações*.

Retomando o argumento anterior sobre a proximidade entre Blackburn e Wittgenstein em relação à tarefa que este reserva à filosofia, é possível dizer que a discussão sobre a realidade dos valores ou de propriedades morais deveria ser também recusada no sentido de que ela seria um modo de aprisionamento nas regras que compõem o próprio jogo de linguagem. De acordo com Wittgenstein, “fixamos regras, uma técnica, para um jogo, e então, ao seguirmos as regras, as coisas não funcionam tão bem como havíamos suposto; portanto, nós nos enleamos, por assim dizer, em nossas próprias regras. Este enlear-se nas

²⁷⁰ GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*, p. 175.

²⁷¹ BLACKBURN, S. *How to be an ethical antirealist*, p. 174. (tradução nossa).

próprias regras é o que queremos entender (...).²⁷² A filosofia não deve formular proposições sobre as coisas, porque sua atividade consiste em buscar as regras que determinam o emprego adequado dos termos em domínios específicos da linguagem. Tais regras mostram como cada palavra deve ser usada e, conseqüentemente, qual a sua significação. Evitam-se, dessa forma, interpretações equivocadas a respeito do seu uso e do que se quer dizer quando uma expressão é empregada. À filosofia não importa modificar a terminologia, alterar o uso das expressões ou mexer no sistema de regras gramaticais, mas apenas apontar as confusões que se originam na prática da linguagem quando os termos são usados erroneamente. Parece ser dessa maneira que Blackburn procede, diferentemente de Mackie, que diz ser a linguagem moral contaminada por erros na medida em que assume valores morais objetivos que não existem. Wittgenstein admite que uma certa reforma na linguagem é até possível se tiver como fim evitar mal-entendidos no uso prático, mas que não são confusões como estas que causam os problemas filosóficos. De acordo com ele, “as confusões que nos dão o que fazer originam-se, por assim dizer, quando a linguagem está em ponto morto, não quando ela trabalha”.²⁷³ Segundo Hudson, um exemplo de perplexidade filosófica que surgiria de um entrecruzamento de jogos de linguagem poderia ser explicado nos seguintes termos: suponhamos que uma pessoa perguntasse com que senso moral aquilo que é correto pode ser percebido. Se ela fizesse a mesma questão sobre as cores, compreenderíamos facilmente seu problema e o responderíamos. Mas se com sua pergunta ela estivesse fazendo o mesmo tipo de questão elaborada em relação às cores, ela estaria assumindo que falar da correção moral seria o mesmo que falar de cores. E como estas são apreendidas por uma sensibilidade “física”, ela teria se equivocado ao pensar que às “propriedades morais” também corresponderia uma espécie de sensibilidade que as tornariam aparentes para nós. Hudson mostra, então, que neste exemplo fica evidente uma confusão entre um sentido de percepção de algo que é físico e de um sentido que é moral e que não pode ser identificado àquele.²⁷⁴

No sentido exposto por Hudson, haveria a recusa de uma leitura como aquela feita por McDowell, principalmente em relação à analogia entre valores morais e qualidades secundárias, pois tal seria uma confusão filosófica originada pelo uso de regras de um jogo de linguagem em outro jogo com características peculiares. Poderíamos dizer, por conseguinte, que Blackburn se aproximaria das considerações das *Investigações* devido ao modo como dissolve a questão da realidade de propriedades morais. Uma razão que possivelmente

²⁷² IF § 125.

²⁷³ IF § 132.

²⁷⁴ HUDSON, W. D. *Modern moral philosophy*. Hampshire/London: MacMillan, 1969, p. 47.

apoiaria tal crítica e que concordaria com a interpretação de Hudson e de Blackburn é encontrada na seguinte passagem:

quando os filósofos usam uma palavra – “saber”, “ser”, “objeto”, “eu”, “proposição”, “nome” – e almejam apreender a *essência* da coisa, devem sempre se perguntar: esta palavra é realmente 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.²⁷⁵

As *Investigações*, ainda que por caminhos diferentes daqueles defendidos no *Tractatus*, pretendem chegar a um mesmo objetivo: mostrar que os problemas filosóficos não são problemas genuínos, pois se constituem em incompreensões acerca do uso da linguagem. A filosofia contribui para a dissolução dele quando mostra quais regras determinam o emprego correto dos termos e, assim, desfaz as confusões filosóficas que enfeitiçam o entendimento dos homens pela aparência de profundidade.

Com essas considerações buscamos argumentar a favor da interpretação de Blackburn porque haveria uma correspondência entre o que ele faz e a tarefa que Wittgenstein diz pertencer à filosofia. Assim, poderíamos concluir que o debate entre realistas e anti-realistas é apenas uma confusão filosófica aparentemente difícil de ser resolvida porque mistura termos de jogos de linguagem diferentes, tentando unir uma certa ontologia com uma semântica moral. A “solução” quase-realista de Blackburn não entraria exatamente no debate, pois ela mostra que a linguagem moral funciona com uma aparência realista, sem que tenha necessariamente que haver tal correspondência entre os termos nela empregados e os objetos do mundo. Tentaremos explicitar agora outro argumento que sugere a compreensão das *Investigações* a partir de uma perspectiva não-cognitivista.

Blackburn aponta o seguinte parágrafo da obra acima citada: “não se provoca nenhuma polêmica (digamos, entre os matemáticos) sobre a questão se alguém procedeu ou não segundo a regra. Acerca disto não se chega, p. ex., às vias de fato. Isto faz parte da armação, a partir da qual nossa língua opera (p. ex., faz uma descrição)”.²⁷⁶ A citação mostra que a ética estaria excluída da esfera à que pertence a matemática, pois nesta a regra determina o que deve ser feito e todos que são treinados para segui-la irão proceder de uma mesma maneira. Na ética, porém, há possibilidade de divergências, de casos difíceis de serem decididos e para os quais podem haver opiniões incompatíveis. Blackburn critica McDowell porque este admitiria que mesmo quando há disputas e não existe concordância entre posições extremas, uma delas deveria ser correta e a outra recusada. Uma pessoa virtuosa, por

²⁷⁵ IF § 116.

²⁷⁶ IF § 240.

exemplo, seria incapaz de entender seu oponente porque sua sensibilidade moral estaria voltada para aquilo que é certo fazer. Segundo Blackburn, “(...) a visão de McDowell sobre a virtude sugere que com o aumento dela ocorre um aumento semelhante ao caso da matemática, de tal forma que o homem virtuoso é, ao final, distinto por uma certa inabilidade em ver quão razoavelmente os homens podem diferir”.²⁷⁷ Como vimos na seção anterior, Blackburn possui uma noção de verdade que envolve falibilismo. As regras possuem dois diferentes níveis de rigidez. Um primeiro tipo formaria, segundo o exemplo do autor, o tronco de uma árvore, e seriam aquelas de um tipo mais forte, que teríamos que respeitar de acordo com nossa educação moral. A regra “não se deve matar as pessoas” poderia ser considerada dessa espécie, já que é um imperativo que reconhecemos ser “evidente” e não pensaríamos em termos de uma escolha em relação a sua aceitação. Já regras como “a monogamia deve ser adotada em detrimento da poligamia” parece ser mais próxima a um caso de deliberação, pois se defendermos a monogamia e outra pessoa defender a outra posição, não devemos pensar que estamos errados ou que ela esteja completamente errada ao manter sua convicção. Por isso, regras como esta, seriam os galhos daquela árvore por possuírem flexibilidade no que diz respeito ao seu cumprimento. De acordo com Blackburn,

a imagem, então, é de uma árvore cujos troncos representam um conjunto de atitudes que consideramos fora de discussão. A ausência delas é moralmente inaceitável. Os galhos representam as divergências de opinião não censuráveis. Mas na prática real da disputa moral, não há procedimento de decisão para dizer qual deles são nodais.²⁷⁸

Dessa forma, os galhos são aqueles níveis onde é possível aperfeiçoamento e sobre eles podemos dizer que existem alguns que são inferiores e outros superiores, enquanto o tronco seria a estrutura rígida e que não pertence ao âmbito da opinião e escolha. O falibilismo estaria, portanto, no fato de que “se eu posso reconhecer que algumas das minhas atitudes podem ser substituída por outras melhores, então eu estou, de fato, admitindo que algumas delas podem ser equivocadas”.²⁷⁹ Segundo McNaughton, o reconhecimento de que minha própria atitude, entendida como uma resposta frente aos fatos naturais pode ser melhorada, é ela própria uma atitude em relação a minha sensibilidade moral. Nesse sentido, Blackburn permitiria que as convicções morais fossem falíveis, que podemos observar a sensibilidade de outras pessoas e aprender com elas ou inclusive, mostrar-lhes que outras

²⁷⁷ BLACKBURN, S. *Reply: rule-following and moral realism*, p. 171. (tradução nossa).

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 177. (tradução nossa).

²⁷⁹ McNAUGHTON, David. *Moral vision: an introduction to ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1998, p. 183. (tradução nossa).

formas de conceber as noções morais são possíveis. A noção de verdade moral seria explicada como um conjunto de atitudes que resultariam da aceitação de todas as oportunidades de melhorar nossa sensibilidade. Como McNaughton afirma,

o tronco conteria todas aquelas atitudes que nós temos certeza de que pertenceriam a qualquer sensibilidade que fosse tão boa quanto a nossa, ou até melhor. Em vários pontos, os galhos ocorreriam onde opiniões admiráveis, mas divergentes, seriam igualmente possíveis. Não seria muito correto dizer que se esta estrutura fosse aceita, não haveria verdade moral; a verdade estaria limitada ao tronco abaixo do primeiro galho, às atitudes comuns a todos os sistemas aceitáveis de atitudes.²⁸⁰

Ainda que haja um sistema inferior de crenças ou atitudes morais, elas não são relativas a uma realidade anterior ou conhecida, ou a um padrão fixo do que seja a verdade moral. Elas são simplesmente, resultados de um exercício autocrítico, o qual permite entender outras posições e compará-las às próprias para avaliar se é necessário realizar alguma mudança em relação às convicções assumidas. Para Blackburn, aquela passagem das *Investigações* que citamos há pouco mostra que o campo da moral é excluído de uma esfera em que não há abertura para esse aperfeiçoamento, no qual tudo seria definido de antemão pelas regras. Ou seja, a moral possuiria em Wittgenstein um caráter de flexibilidade, de um certo relativismo, pois, como veremos na passagem a seguir, as regras que pertencem a um jogo de linguagem podem ser corretas dentro dele, embora possam não o ser em outro. Ainda que Blackburn não seja um relativista, ele aceita tal interpretação em relação às *Investigações*. De acordo com ele,

nós podemos pensar que avaliações que são rotineiras e óbvias poderiam ser em princípio passíveis de aperfeiçoamento. E não é fácil ver como esse pensamento poderia ser construído se a objetividade fosse algo “baseado” na consonância com uma forma de vida. O trabalho de Wittgenstein foi frequentemente acusado de levar a um tipo de relativismo (se é seu jogo, então é certo para você), e especialmente se estendermos seu trabalho para casos onde nós realmente sabemos dos diferentes sistemas de pensamento seria importante evitar a armadilha. Eu não penso que isso foi feito: parece que no desenvolvimento de McDowell não há espaço para o conceito de verdade moral que permite a um homem dissentir de um grupo que possa ainda estar certo.²⁸¹

O relativismo que Blackburn aponta em Wittgenstein se baseia em uma interpretação naturalista da noção de “forma de vida”, o que daria um caráter particularista ao modo como as regras são seguidas. É possível também uma leitura transcendental desse conceito. De acordo com ela, “as noções de jogo de linguagem e de forma de vida assumem o

²⁸⁰ McNAUGHTON, David. *Moral vision*, p. 185. (tradução nossa).

²⁸¹ BLACKBURN, S. *Reply: rule-following and moral realism*, p. 171. (tradução nossa).

lugar das precondições (quase) transcendentais para a representação simbólica do *Tractatus*”.²⁸² A gramática que rege o emprego da linguagem e que é condição para o sentido, mesmo estando imersa nas práticas humanas, manteria o caráter transcendental daquela noção. Essa leitura, portanto, estabelece que a forma de vida é condição de possibilidade da prática da linguagem na medida em que ela permite que seus usuários empreguem os termos segundo uma gramática, que é, por sua vez, anterior ao próprio uso das palavras, mas que está também sujeita às mudanças por estar enraizada nas práticas humanas. As pessoas poderiam, por isso, empregar adequadamente os termos dentro de jogos de linguagem específicos e, conseqüentemente, compartilhar objetivamente o sentido das expressões lingüísticas.

A leitura naturalista de caráter antropológico é feita por Blackburn, como vimos anteriormente, e permite tanto compreender os jogos de linguagem como domínios que têm suas próprias regras e uma noção de verdade peculiar, quanto dizer que a ética depende do modo como as pessoas vivem. Assim, a forma de vida estaria ligada aos jogos de linguagem e sendo estes múltiplos, poderíamos também encontrar variadas formas de agir moralmente. A multiplicidade dos jogos de linguagem é afirmada por Wittgenstein no parágrafo 23, onde também encontramos a ligação que pretendemos mostrar entre eles e a forma de vida. Segundo Wittgenstein, “a expressão ‘jogo de linguagem’ deve salientar aqui que falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida”.²⁸³ Os jogos se entrelaçam ao modo como as pessoas pensam e agem, não existem isoladamente, mas somente em meio às práticas humanas. Assim, poderíamos utilizar tal noção para distinguirmos diferentes formas de vida que a ele estão relacionadas.

Na moral, essa visão implica a aceitação de que cada jogo de linguagem possui suas próprias regras e que elas só determinam a correção dentro dele, não devendo ser estendidas a outros jogos. Uma comunidade cristã, por exemplo, pode possuir um modelo de como agir moralmente segundo sua forma de pensar e compreender o mundo. Já em uma comunidade islâmica, as regras que estabelecem como se deve agir podem ser outras. Não há, em nenhum dos casos, uma necessidade de que as regras sejam correlatas àquelas do outro jogo de linguagem, pois as formas de vida que os embasam são distintas. Cada jogo define, portanto, seus padrões de correção e as regras podem adquirir, por isso, critérios de verdade diferentes.

Essa leitura relativista das *Investigações* também é defendida por Loparic em seu artigo *Sobre ética em Heidegger e Wittgenstein*. Segundo o autor, por ser a concepção de filosofia defendida nessa obra de caráter antropológico, também a ética passou por uma

²⁸² GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*, p. 175.

²⁸³ IF § 23.

transformação e o que no *Tractatus* era uma tentativa de correr contra os limites da linguagem, tornou-se um aprisionamento em uma “gaiola” em que consistem os jogos de linguagem.²⁸⁴ Nessa perspectiva, diz Loparic, “nós não temos critérios para decidir quais éticas são ‘corretas’, nós sequer sabemos o que se pretende pela pergunta se uma entre as diferentes éticas, por exemplo a cristã ou aquela que poderia ser proposta por um nietzscheano, é a mais correta”.²⁸⁵ A multiplicidade de jogos de linguagem, que de certo modo equivalem a diferentes formas de vida, impossibilitaria a formulação de regras universais e que valeriam independentemente das práticas em que estão inseridas, restando-nos admitir que a cada um pertence um conjunto de normas morais e, ainda, que elas podem não ser as mesmas adotadas por outra comunidade moral. Além disso, as regras seriam válidas internamente, ou seja, apenas dentro de um jogo de linguagem específico, o que mostraria a presença de um relativismo moral. Loparic cita um comentário que Wittgenstein teria feito quando Rush Rhees mencionou a declaração dada por Hermann Goering, comandante-chefe da Luftwaffe e que foi condenado à morte pelo tribunal de Nürenberg devido aos crimes de guerra que ele cometeu. A declaração foi a seguinte: “*Recht ist, was uns gefällt*” (O correto é aquilo que nos agrada), ao que Wittgenstein respondeu: “Mesmo isso é *uma espécie de ética*. Ajuda a silenciar objeções a uma certa atitude. E deve ser considerado juntamente com outros juízos e discussões éticas que possamos ter que enfrentar”.²⁸⁶ Tal consideração, segundo Loparic, mostraria a posição de Wittgenstein de que não haveria uma só ética, capaz de ser compreendida em sua essência e que incorporasse em si valores morais válidos universalmente. Dessa forma, ela só poderia ser entendida como expressão de uma forma de vida relativa a um jogo de linguagem.

O relativismo que é apontado nas *Investigações*, portanto, reforça a interpretação não-cognitivista defendida por Blackburn. Como pudemos perceber no desenvolvimento desta seção, são poucas as passagens da obra de Wittgenstein que realmente dão força à posição de Blackburn. Mas a principal idéia, talvez, seja a de que a leitura feita pelo seu oponente McDowell é equivocada segundo a tarefa da filosofia apresentada na obra. Por isso, o modo como Blackburn “dissolve” o problema é semelhante ao método defendido por Wittgenstein para eliminar as confusões filosóficas e, nesse sentido, a teoria quase-realista e projetivista na ética poderia ser merecedora da conexão que afirma manter com as *Investigações*. Apesar da

²⁸⁴ Cf. LOPARIC, Zeljko. Sobre ética em Heidegger e Wittgenstein. In: NATUREZA HUMANA: Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas/ Grupo de Pesquisa em Filosofia e Práticas do Programa de Estudos Pós-graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, vol. 2, n. 1, 2000, 139.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 139.

²⁸⁶ Cf. LOPARIC, Zeljko. *Sobre ética em Heidegger e Wittgenstein*, p. 140.

frágil defesa de Blackburn, devemos reconhecer que a analogia entre valores e qualidades secundárias que McDowell faz é, segundo Wittgenstein, um entrecruzamento de jogos de linguagem que só torna ainda mais profunda a aparência de complexidade do problema e nos faz ficar presos a uma falsa compreensão da linguagem por atribuirmos aos termos morais um conexão ontológica com os objetos do mundo, mesmo que McDowell defenda apenas a realidade deles no sentido de uma experiência objetiva. E mostrando que o cognitivismo, do modo como ele é colocado, não possui vinculação com as *Investigações*, poderíamos dar mais atenção à proposta de Blackburn. Entretanto, ela também é adequada às considerações feitas por Wittgenstein, por exemplo, ao dizer que não existe uma compreensão da regra ou mesmo por apoiar a leitura relativista da obra. Assim, nenhuma das duas posições é satisfatória em relação ao objetivo que se propõem. Deixaremos para analisar mais detalhadamente as insuficiências de cada uma das interpretações no próximo capítulo, buscando, ainda, propor uma “solução” para o debate entre cognitivistas e não-cognitivistas morais e suas relações com a posição de Wittgenstein.

Capítulo IV

A possibilidade do cognitivismo moral nas *Investigações filosóficas* e a recusa das interpretações de McDowell e Blackburn

Este capítulo tem como objetivo mostrar que é possível fazer uma leitura cognitivista sobre seguir regras. Mostraremos como Wittgenstein recusa a visão platônica sobre regras, pois elas não são transcendentais às práticas humanas e possuem um critério de correção interno em relação a sua aplicação, o que desmistifica a idéia de um abismo entre a regra e seu uso. A compreensão, dessa forma, mostra-se na ação de acordo com a regra e é o que torna possível que regras sejam cumpridas sem um apelo à noção de interpretação. Seguir uma regra é dominar uma técnica que com o exercício acaba sendo internalizada, mostrando-se, depois, na sua aplicação regular mesmo em diferentes contextos. Procuraremos mostrar, nesse sentido, que a justificação da ação de acordo com a regra é dada tanto pela própria forma de agir, quanto pela capacidade de explicar o comportamento a fim de exibir a conexão normativa existente entre a regra e sua aplicação.

Além disso, analisaremos conceitos como o de “forma de vida” para que a noção de jogos de linguagem, principalmente os morais, não sejam associados a culturas específicas de uma comunidade, o que nos levaria a ter que admitir um relativismo moral nas *Investigações*. Para evitar tal posição, argumentaremos que os jogos de linguagem se entrelaçam com a forma de vida *humana*, a qual sustenta a própria prática da linguagem. Desse modo, será possível dizer que as *Investigações* dão suporte a uma leitura cognitivista moral, no sentido de que proposições morais podem ser universais, objetivas e passíveis de atribuição de valores de verdade. Posteriormente, veremos como a noção de verdade é compreendida a partir das observações de Wittgenstein e como elas se desvinculam de um realismo moral tal como ele foi defendido por McDowell e mesmo pressuposto na crítica de Blackburn. Essas considerações serão apresentadas na segunda seção do capítulo. A primeira apresentará as principais noções empregadas por Wittgenstein nas *Investigações*, algumas se contrapondo claramente ao *Tractatus*, as quais trazem consigo conseqüências que resultarão na possibilidade de negar a posição não-cognitivista em relação à ética sustentada anteriormente. Finalmente, a última seção retomará alguns dos principais argumentos das interpretações de McDowell e Blackburn, mostrando em que aspectos eles podem ser considerados inadequados.

4.1 A concepção de linguagem nas *Investigações filosóficas*

Se no *Tractatus* Wittgenstein defendia que as proposições deveriam respeitar as condições lógicas da linguagem para que houvesse uma relação de afiguração com os fatos do mundo e assim elas pudessem dizer como o mundo está, nas *Investigações* essa perspectiva é abandonada em função de uma nova concepção de linguagem. O sentido de uma proposição não mais reside na possibilidade de ela afigurar a realidade verdadeira ou falsamente; seu sentido é determinado pelo uso das expressões na linguagem, pelas regras que determinam o modo como cada termo deve ser empregado em diferentes domínios lingüísticos. De acordo com o filósofo, “para uma *grande* classe de casos – mesmo que não para todos – de utilização da palavra ‘significado’, pode-se explicar esta palavra do seguinte modo: o significado de uma palavra é seu uso na linguagem”.²⁸⁷

Em algumas passagens das *Investigações*, Wittgenstein assume os erros do *Tractatus* e vai assim alterando os contornos da linguagem.²⁸⁸ Ela já não é apresentada como algo que possui uma essência, mas ao invés disto, como uma atividade que se manifesta em diferentes contextos de uso, sem que seja necessário haver entre eles uma qualidade comum. De acordo com Hudson, “Wittgenstein acreditava que estava errado no *Tractatus* porque tentou impor à linguagem uma idéia preconcebida daquilo que seu significado deveria ser”.²⁸⁹ Desse modo, algumas posições defendidas no *Tractatus* necessitariam ser abandonadas nas *Investigações* e outras seriam restritas a contextos de uso específicos, como, por exemplo, a relação de nomeação entre nome e objeto, que já não é mais uma característica de todas as proposições, apesar de poder fazer parte de uma esfera mais primitiva da linguagem. Reside aí uma recusa da linguagem que opera com definições ostensivas se ela for entendida como essência que subjaz a todas as construções lingüísticas, já que limitaria o significado das proposições à antiga relação estabelecida pelo *Tractatus*. Como diz Wittgenstein, “aquele conceito filosófico de significado é comum em toda representação primitiva do modo como a linguagem funcionam. Mas pode-se dizer também que se trata de uma representação de uma linguagem mais primitiva que a nossa”.²⁹⁰ Uma linguagem primitiva, nesse caso, seria aquela caracterizada por Santo Agostinho, como veremos adiante, que consiste em um sistema

²⁸⁷ IF § 43.

²⁸⁸ Exemplo dos locais onde há referência implícita ou explícita sobre as modificações em relação à concepção de linguagem tractariana: § 23, § 46, § 65, § 97, § 114, § 134, § 136.

²⁸⁹ HUDSON, W. D. *Modern moral philosophy*, p. 45. (tradução nossa).

²⁹⁰ IF § 2.

simples de comunicação, no qual cada palavra possui um significado, sendo este o objeto por ela referido, determinado por uma definição ostensiva. Disso se segue que a função da linguagem restringe-se apenas à representação da realidade, justamente o que Wittgenstein recusará nas *Investigações*, mostrando a multiplicidade de contextos em que ela é empregada. Veremos adiante como a tentativa de fixar uma característica comum às proposições é barrada pela introdução da noção de jogos de linguagem.

A principal idéia tractariana que não resiste à nova concepção das *Investigações* é a do significado, como foi dito acima, e que tem uma grande influência no tratamento de questões como as que são objeto deste trabalho, já que se no *Tractatus* as proposições da ética eram impossibilitadas de se referir ao mundo com sentido, na obra tardia de Wittgenstein abre-se espaço para que tal domínio seja entendido apenas como um dentre as diferentes esferas da linguagem, com regras próprias para seu funcionamento e, por isso, tem um alcance maior no que diz respeito a sua relação com o mundo. No decorrer deste capítulo veremos como as proposições morais podem ser passíveis de atribuição de verdade, diferentemente do que acontecia com elas no *Tractatus*.

Nas *Investigações*, a idéia de que a linguagem consiste em uma atividade guiada por regras é fundamental para se entender como o uso passou a ser o critério para o significado das expressões. A exigência apresentada no *Tractatus*, de que o sentido de uma proposição era alcançado quando as pré-condições de dizibilidade eram respeitadas, já não pode ser afirmada se a intenção é de que ela seja aplicada para todos os tipos de proposições. A linguagem não é a totalidade de proposições que são estruturadas logicamente e afiguram estados de coisas. Conforme as *Investigações*, “reconhecemos que o que chamamos ‘proposição’, ‘linguagem’, não é a unidade formal imaginada por mim, mas a família de estruturas mais ou menos aparentadas entre si (...)”²⁹¹, ou seja, a noção de uma propriedade comum a todas as sentenças dá lugar a uma visão sobre a linguagem que a entende como um conjunto de palavras, expressões ou proposições que são semelhantes em relação ao seu funcionamento, ainda que o emprego delas em cada situação seja regido por regras diferentes.

A linguagem passa a ser tratada como algo intimamente ligado às práticas humanas, uma atividade que se guia por regras. Nesse sentido, as regras da gramática devem ser conhecidas, já que elas determinam aquilo que é correto, conseqüentemente, aquilo que tem significado na linguagem. Tais regras não consistem apenas nas regras que regem o emprego de termos lingüísticos, como as da sintaxe, mas também nas explicações sobre o significado

²⁹¹ IF § 108.

de um termo em diferentes domínios da linguagem. Conhecer as regras da gramática é importante porque as palavras podem ser empregadas em diferentes situações, as quais não são, muitas vezes, claras e provocam o surgimento de confusões acerca de seu significado. Distinguir os contextos de uso e aplicação de palavras e conceitos permite eliminar os problemas que teriam aparência de profundidade quando, na verdade, não passam de compreensões parciais sobre as partes constituintes da linguagem. Desse modo, a investigação já não deve ser lógica, mas gramatical, pois assim será possível entender as regras pertencentes a cada situação em que a linguagem é usada e evitar as confusões que dessa falta de clareza poderiam surgir, tais como os problemas filosóficos. Sobre as regras que devem ser explicitadas, observa Moreno:

as regras gramaticais que Wittgenstein quer descrever não se justificam através de fundamentos últimos, pela remissão a uma realidade ou a uma finalidade absoluta; são regras convencionais e arbitrárias que independem dos conteúdos aos quais as palavras possam ser aplicadas. As condições da significação são dadas inteiramente no interior da linguagem e as explicações de sua relação com a realidade já fazem parte, também, de jogos de linguagem. (...) Os objetos, comportamentos, práticas sociais, aos quais ela está ligada através dos jogos de linguagem, *fazem parte* da linguagem enquanto elementos de seu uso.²⁹²

A explicitação das regras não consiste, portanto, em uma busca extralingüística, mas em elementos que constituem a própria linguagem e que, no entanto, podem não ser aparentes mesmo para quem a empregue. Uma análise gramatical deve começar pela distinção entre a gramática “superficial” e “profunda” da linguagem. De acordo com Wittgenstein:

no uso de uma palavra, poder-se-ia fazer a distinção entre uma ‘gramática superficial’ e uma ‘gramática profunda’. No uso de uma palavra, o que se fixa em nós, imediatamente, é o modo de sua aplicação na *construção da frase*, a parte de seu uso – poder-se-ia dizer – que se pode apreender com o ouvido. – E compare agora a gramática profunda, p. ex., da palavra “ter em mente” com aquilo que sua gramática superficial nos faria supor. Não é de admirar que se julgue difícil estar por dentro.²⁹³

A gramática superficial trata das palavras enquanto signos que têm uma correspondência imediata com nossos sentidos. Em outras palavras, compreender um termo a partir de sua gramática superficial é entendê-lo como elemento de uma sentença, empregado segundo regras que determinam a construção da frase, apreendido por nós visualmente ou pela audição, sem qualquer outro exame que não seja seu uso em uma dada proposição. Assim, “a gramática de superfície (a estrutura sentencial) do enunciado ‘Eu estou com dor’ é

²⁹² MORENO, Arley. *Wittgenstein através das imagens*. Campinas: Unicamp, 1995, p. 51.

²⁹³ IF § 664.

igual à do enunciado ‘eu estou com um alfinete’,²⁹⁴ pois a forma como a sentença foi construída é semelhante a partir de uma análise da gramática superficial. O significado dos termos não é considerado e um estado em que uma pessoa se encontra tem o mesmo sentido de uma opinião por ela manifestada. A partir do exemplo do próprio Wittgenstein nas *Investigações*, uma análise gramatical profunda sobre as sentenças acima referidas deveria levar em consideração questões como, por exemplo,

expectativa é, gramaticalmente, um estado: assim como: ser da mesma opinião, ter esperança de alguma coisa, saber algo, poder algo. Mas, para entender a gramática destes estados, faz-se necessário perguntar: “Qual é o critério para se dizer que alguém se encontra nesse estado?” (Estado de rigidez, de peso, de encaixe).²⁹⁵

Ou ainda,

ter uma opinião é um estado. – Um estado de quê? De alma? De espírito? Bem, de que é que se diz que tem uma opinião? Do Senhor N.N., p. ex.. E esta é a resposta correta. Não se pode esperar ainda nenhum esclarecimento da resposta à pergunta. Questões, que penetram mais profundamente, são? O que consideramos, em casos especiais, critérios para que alguém tenha esta ou aquela opinião? Quando dizemos: ele chegou outrora a esta opinião? E quando dizemos: ele mudou de opinião?, etc. A imagem que as respostas a estas perguntas nos dão, mostra o *que* aqui se trata gramaticalmente como *estado*.²⁹⁶

A análise da gramática profunda revela que as palavras podem ser empregadas de diferentes formas e, conforme o contexto em que elas estão inseridas, seus significados podem também ser distintos. Essa consideração, porém, não é captada pela análise superficial, pois “as regras rígidas e claras da construção da proposição aparecem-nos como algo escondido no fundo – no médium do entendimento, uma vez que entendo o signo, que tenho algo em mente com ele”.²⁹⁷ A análise de superfície desconsidera o uso geral das palavras e observa, apenas, a estrutura da frase, seu modo de construção e disposição dos termos, ignorando as combinações que as palavras podem ter em outros empregos e que lhe darão significados completamente distintos, o que pode ser entendido se considerarmos que para Wittgenstein, “o aspecto *profundo* escapa-nos facilmente”,²⁹⁸ sendo a análise profunda um exercício rigoroso que deve questionar a multiplicidade de usos da linguagem e revelar o lugar adequado e inadequado nos quais a linguagem se manifesta, ocasionando o surgimento de “problemas”.

²⁹⁴ GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*, p. 197.

²⁹⁵ IF § 572.

²⁹⁶ IF § 573.

²⁹⁷ IF § 102.

²⁹⁸ IF § 387.

A filosofia, quando se preocupa em analisar conceitos a partir da gramática superficial é levada a cometer absurdos que se mostram na inadequação do emprego das palavras. Assim, termos são utilizados em um determinado domínio lingüístico sem que as regras que determinam o seu uso geral sejam observadas. Surgem, desse modo, confusões que são más interpretações das frases devido ao seu emprego equivocado. A filosofia, ao distinguir a gramática superficial e a gramática profunda, pode mostrar que as regras que regem o uso das palavras, quando corretamente seguidas, podem dissolver os problemas filosóficos que se apresentam com caráter de profundidade. Como afirma Wittgenstein,

os problemas, que surgem através de uma má interpretação de nossas formas de linguagem, têm o caráter de *profundidade*. Trata-se de inquietações profundas. Elas estão arraigadas em nós tão profundamente quanto as formas de nossa linguagem, e seu significado é tão grande quanto a importância de nossa linguagem. – Perguntemo-nos: Por que sentimos que um chiste gramatical é *profundo*? (E esta é a profundidade filosófica).²⁹⁹

Após termos visto como a análise gramatical é empregada por Wittgenstein, passaremos para uma idéia fundamental adotada por ele nas *Investigações*, que é a noção de “jogos de linguagem”. O termo é empregado por Wittgenstein logo no início da obra, quando o ensino ostensivo das palavras é discutido a partir da visão agostiniana de linguagem. A noção é utilizada como elucidação sobre o funcionamento da linguagem e serve como analogia para mostrar que ela é orientada por regras assim como os jogos. Em referência à situação de uma linguagem primitiva apresentada no parágrafo 2 sobre o construtor e o ajudante que se comunicam apenas pelo pronunciamento de palavras como “bloco”, “coluna”, as quais possuem um significado no contexto da construção, Wittgenstein passa a explicar o que são “jogos de linguagem”. Diz ele:

na prática do uso da linguagem (2), uma parte grita as palavras, a outra age de acordo com elas; mas na instrução da linguagem vamos encontrar *este* processo: o aprendiz *dá nome* aos objetos. Isto é, ele diz a palavra quando o professor aponta para a pedra. – De fato, vai-se encontrar aqui um exercício ainda mais fácil: o aluno repete as palavras que o professor pronuncia – ambos, processos lingüísticos semelhantes.

Podemos imaginar também que todo o processo de uso das palavras em (2) sejam um dos jogos por meio dos quais as crianças aprendem sua língua materna. Quero chamar esses jogos de “jogos de linguagem”, e falar de uma linguagem primitiva às vezes como de um jogo de linguagem.

E poder-se-ia chamar também de jogos de linguagem os processos de denominação das pedras e de repetição da palavra pronunciada. Pense em certo uso que se faz das palavras em brincadeiras de roda.

²⁹⁹ IF § 111.

Chamarei de “jogo de linguagem” também a totalidade formada pela linguagem e pelas atividades com as quais ela vem entrelaçada.³⁰⁰

A idéia dos jogos de linguagem possibilita a compreensão de que uma proposição, assim como um lance de um jogo, constitui-se em uma operação da linguagem, cujo significado será entendido por meio do papel que ela desempenha no contexto particular de sua aplicação segundo as regras que regem seu emprego. Quando se encontram fora de um contexto, as proposições perdem seu significado ou se tornam absurdas, pois se entrecruzam com outros jogos de linguagem, os quais, por sua vez, possuem suas próprias regras.

Sobre os possíveis jogos de linguagem, Wittgenstein afirma que há uma multiplicidade deles, possibilitando que a linguagem se apresente de diversas maneiras e com diferentes significados nos mais variados contextos lingüísticos. O significado das proposições não pode ser dado anteriormente ao seu uso, já que é somente nos jogos de linguagem que será possível compreender seu sentido. Isso se deve ao fato de que os jogos de linguagem possuem regras específicas para o emprego dos termos, as quais determinam aquilo que é correto ou não, verdadeiro ou falso e que pode, conseqüentemente, conferir sentido às proposições. Wittgenstein fornece alguns exemplos de jogos de linguagem:

mas quantas espécies de frases existem? Porventura asserção, pergunta e ordem? – Há *inúmeras* de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego do que denominamos “signos”, “palavras”, “frases”. E essa variedade não é algo fixo, dado de uma vez por todas; mas podemos dizer, novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem surgem, outros envelhecem e são esquecidos. (As mutações da matemática nos podem dar uma *imagem aproximativa* disse.)

A expressão “jogo de linguagem” deve salientar aqui que falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida.

Tenha presente a variedade de jogos de linguagem nos seguintes exemplos, e em outros:

- Ordenar, e agir segundo as ordens –
- Descrever um objeto pela aparência ou pelas suas medidas –
- Produzir um objeto de acordo com uma descrição (desenho) –
- Relatar um acontecimento –
- Fazer suposições sobre o acontecimento –
- Levantar uma hipótese e examina-la –
- Apresentar os resultados de um experimento por meio de tabelas e diagramas –
- Inventar uma história; e ler –
- Representar teatro –
- Catar cantiga de roda –
- Adivinhar enigmas –
- Fazer uma anedota; contar –
- Resolver uma tarefa de cálculo aplicado –
- Traduzir de uma língua para outra –
- Pedir, agradecer, praguejar, cumprimentar, rezar.
- É interessante comparar a variedade de instrumentos da linguagem e seus modos de aplicação, a variedade das espécies de palavras e frases com o que os lógicos

³⁰⁰ IF § 7.

disseram sobre a estrutura da linguagem. (Inclusive o autor do *Tratado Lógico-Filosófico*).³⁰¹

Podemos perceber que os diferentes jogos de linguagem possibilitam pensar as proposições como instrumentos e o significado delas a partir de seus empregos.³⁰² Dependendo da tarefa a ser realizada, usa-se uma determinada ferramenta. Também na linguagem isso ocorreria e de acordo com cada jogo de linguagem, certos tipos de proposições e de usos de palavras seriam adequados. Apesar dos jogos de linguagem serem semelhantes, não há nada entre eles que possa ser apontado como a sua essência, o que permite concluir, pela analogia até então adotada, que tampouco há, na linguagem, uma forma geral comum às proposições, como foi sustentado no *Tractatus*. Se não há uma essência subjacente à linguagem, as regras do uso das palavras podem se relacionar aos diferentes contextos em que surgem os jogos de linguagem. Há, portanto, uma recusa do essencialismo, claramente apresentada no parágrafo 65 das *Investigações*:

aqui nos deparamos com a grande questão que está por trás de todas estas considerações. – É que alguém poderia retorquir: “Você facilita muito a coisa! Você fala de todos os jogos de linguagem possíveis, mas não disse, em nenhum lugar, o que é a essência do jogo de linguagem e, portanto, da linguagem. O que é comum a todos esses processos e os torna uma linguagem ou peças da linguagem. Você se dá de presente, portanto, exatamente a parte da investigação que, a seu tempo, lhe deu as maiores dores de cabeça, a saber: a parte que diz respeito à *forma geral da proposição* e da linguagem.”

E isto é verdadeiro. – Ao invés de indicar algo que seja comum a tudo o que chamamos de linguagem, digo que não há uma coisa sequer que seja comum a estas manifestações, motivo pelo qual empregamos a mesma palavra para todas, - mas são *aparentadas* entre si de muitas maneiras diferentes. Por causa deste parentesco, ou destes parentescos, chamamos a todas de “linguagens”. Quero tentar elucidar isto.³⁰³

E Wittgenstein continua no parágrafo seguinte:

Observe, p. ex., os processos a que chamamos “jogos”. Tenho em mente os jogos de tabuleiro, os jogos de cartas, o jogo de bola, os jogos de combate, etc. O que é comum a todos estes jogos? – Não diga: “*Tem que* haver algo que lhes seja comum, do contrário não se chamariam “jogos”” – mas *olhe* se há algo que seja comum a todos. Porque, quando olhá-los, você não verá algo que seria comum a todos, mas verá semelhanças, parentescos, aliás, uma boa quantidade deles. Como foi dito: não pensa, mas olhe! (...)

E o resultado desta observação é: vemos uma complicada rede de semelhanças que se sobrepõem umas às outras e se entrecruzam. Semelhanças em grande e pequena escala.³⁰⁴

³⁰¹ IF § 23.

³⁰² Cf. IF § 421.

³⁰³ IF § 65.

³⁰⁴ IF § 66.

E são essas semelhanças entre os jogos de linguagem que fazem surgir a noção de “semelhanças familiares”, as quais representam os aspectos comuns que fazem certas coisas pertencerem a um mesmo conjunto, a um mesmo grupo ou a um mesmo conceito, sem se comprometer, por isso, em apontar algo único e que perpassa todos os elementos aparentados. De acordo com as *Investigações*, não há uma essência da linguagem, somente variados contextos lingüísticos que se assemelham, mas que não comportam nenhuma estrutura idêntica que os coloca, todos, sob um mesmo conceito. Além disso, Wittgenstein utiliza o termo “semelhanças familiares” para indicar a impossibilidade de alguns termos serem definidos analiticamente, como o conceito de “número” e de “jogos”, por exemplo. Diz ele em continuação ao parágrafo anteriormente citado:

Não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que por meio das palavras “semelhanças familiares”; pois assim se sobrepõem e se entrecruzam as várias semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, andar, temperamento, etc., etc. – E eu direi: os ‘jogos’ formam uma família (...).³⁰⁵

Os jogos, portanto, não podem ser definidos, apenas explicados através das semelhanças que eles possuem uns em relação aos outros. Nem mesmo o fato de todos consistirem em atividades os faz serem definidos de tal modo. E a noção de jogos de linguagem, da mesma forma que a dos jogos, não recebe nenhuma definição, ela é elucidada, descrita, construída a partir de exemplos e, assim, explica os modos em que os fenômenos da linguagem se manifestam. Eles se apresentam “muito mais como objetos de comparação, os quais, por semelhança e dissemelhança, devem lançar luz nas relações de nossa linguagem”.³⁰⁶ Servem, portanto, como instâncias que nos permitem observar os diferentes usos das palavras, realizando, assim, uma análise gramatical sobre as regras lingüísticas.

Outra idéia que é revista por Wittgenstein se relaciona à recusa da visão agostiniana da linguagem por meio da utilização da noção de jogos de linguagem. A visão agostiniana exposta nas *Investigações* consiste na idéia de que a linguagem, em sua essência, é composta por palavras que possuem um significado, que essas palavras são nomes e que estes são sucedâneos de objetos, que o significado de uma palavra se constitui no objeto que ela substitui, que as frases são ligações dos nomes e que a palavra que denomina um objeto é apreendida por definição ostensiva. Nesse sentido, a noção de jogos de linguagem poderia fornecer argumentos capazes de rejeitar a descrição agostiniana, dado que ela mostra a

³⁰⁵ IF § 67.

³⁰⁶ IF § 130.

multiplicidade possível de contextos lingüísticos inseridos nas práticas humanas e amplia o sentido das proposições para além do domínio da ciência, como fora antes defendido no *Tractatus*.

Para Wittgenstein, o modo como Agostinho se referiu à linguagem é apenas uma parte do que ela é em sua totalidade; ela pode até ser considerada um jogo de linguagem, mas “não é tudo aquilo que chamamos de linguagem”.³⁰⁷ Wittgenstein refere-se, principalmente, à noção da linguagem introduzida pelo exemplo de uma comunicação que se dá através da nomeação de objetos por meio de palavras, como se aqueles fossem indicados por estas, como já comentamos no início desta seção. Compreenderíamos o significado da palavra “cadeira” quando ao referirmos a palavra, indicássemos o objeto que a ela correspondesse. Tal explicação de apreensão do significado das palavras é simples e limitada, pois se baseia no pressuposto de que as palavras se referem unicamente a um objeto. Como diz Maria Clara Dias, “a aparente uniformidade da linguagem reveste a falsa crença de que todos os seus termos têm um único uso, qual seja, denominar objetos”,³⁰⁸ contudo, continua ela, “uma mesma palavra poderá ter funções distintas, assim como também palavras distintas poderão ter um mesmo uso, senso essas variações determinadas contextualmente”.³⁰⁹ A visão agostiniana se compromete com a idéia de que a linguagem opera sempre do mesmo modo e atende a somente uma finalidade, de representar a realidade pelo processo de nomeação de objetos, que são os referentes dos termos. Ignora, portanto, a existência de outros contextos lingüísticos mais complexos em que o significado é conferido pelo uso de regras e não simplesmente por uma definição ostensiva.

Cabe ainda mencionar outro aspecto importante introduzido pelos jogos de linguagem, os quais mostram, como já citamos anteriormente, “que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida”.³¹⁰ A linguagem é uma atividade que se dá em meio às práticas humanas e exige que entre aqueles que a praticam haja algo em comum, que é a forma de vida. Isto se deve ao fato de que falar uma língua não é uma atividade isolada ou mesmo pertencente a um contexto cultural específico. Tal ação se dá em meio a um conjunto de características compartilhadas por todos, por exemplo, o fato de que os seres humanos riem, sofrem, ordenam e, por isso, a forma de vida permite que a linguagem seja uma instância entre as demais atividades humanas e, ao mesmo tempo, possibilite seu

³⁰⁷ IF § 2.

³⁰⁸ DIAS, Maria C. *Kant e Wittgenstein*. Os limites da linguagem. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p.45.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 45.

³¹⁰ IF § 23. Retomaremos a exposição sobre “formas de vida” na próxima seção para conectá-la à defesa do cognitivismo moral.

emprego na medida em que essa forma comum de agir também confere sentido aos diferentes fenômenos lingüísticos. É a partir dessas considerações que podemos entender como os jogos de linguagem se entrelaçam com a forma de vida humana e não com contextos culturais e sociais específicos de uma comunidade.

A partir das considerações sobre os jogos de linguagem é possível entender como as confusões filosóficas têm origem. No *Tractatus*, os problemas com os quais a filosofia se deparava provinham de uma ignorância acerca da lógica da linguagem. Quando as condições de dizibilidade não eram cumpridas, o sentido não podia ser atribuído às sentenças. Nas *Investigações*, entretanto, os problemas filosóficos surgem de modo diferente. É quando os termos característicos de um jogo de linguagem são empregados segundo regras de outros jogos de linguagem que surgem as confusões e, por isso, tal transposição deve ser evitada, o que só é possível por uma compreensão gramatical das regras que regem o emprego da linguagem. A filosofia, especialmente no que concerne aos absurdos filosóficos assim originados, pode contribuir para dissolver tais confusões, pois, de acordo com Wittgenstein,

quando os filósofos usam uma 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.³¹¹

A importância da noção de jogos de linguagem para o objetivo do nosso trabalho consiste em que tal mudança de perspectiva em relação ao *Tractatus* representa a possibilidade de existir um jogo de linguagem moral com regras próprias, não se limitando, por conseqüência, àquela esfera do indizível em que a ética antes se localizava. Sem a introdução da noção de jogos de linguagem, sem a recusa do essencialismo e, principalmente, com o abandono da teoria pictórica do sentido, o cognitivismo moral sequer seria pensável na filosofia de Wittgenstein. Buscamos mostrar nesta seção que as mudanças ocorridas do *Tractatus* para as *Investigações* trazem à luz uma nova visão da linguagem, a qual incorpora o que antes havia sido excluído do âmbito do sentido, levando-nos a pensar que Wittgenstein pôde ter renunciado à defesa do silêncio como ação imediata à compreensão tractariana sobre a lógica subjacente à linguagem. Na próxima seção, examinaremos as considerações sobre seguir regras de forma detalhada a fim de mostrar a possibilidade do cognitivismo moral nas *Investigações*.

³¹¹ IF § 116.

4.2 As considerações sobre seguir uma regra a partir de uma perspectiva cognitivista

Nesta segunda seção pretendemos analisar as considerações de Wittgenstein sobre seguir uma regra, dando ênfase para os traços que tornam possível compreendê-las a partir do cognitivismo. Tal análise permitirá compreender também o jogo de linguagem moral, pois ao delimitarmos o que significa seguir regras e ao estabelecermos um caráter de objetividade para elas, podemos pensar em como essas noções se entrelaçariam com um jogo de linguagem específico no qual as regras são não somente a fonte de correção, mas também expressam algo sobre os valores morais que estão incorporados nas práticas humanas.

Muitas questões sobre o estatuto das regras e sobre a possibilidade de seu cumprimento já foram feitas no decorrer deste trabalho. No segundo capítulo, analisamos a interpretação de McDowell sobre o tema, mostrando sua tentativa de aliar o realismo moral ao cognitivismo. No capítulo subsequente, examinamos a posição contrária defendida por Blackburn, o qual interpreta as considerações de Wittgenstein não somente como não-cognitivista, mas, ainda, conferindo a elas o rótulo de relativistas. Nosso desafio será agora apresentar uma interpretação sobre o objeto de estudo que se desvincule de ambas as posições já expostas, mantendo o caráter cognitivista sem, entretanto, se comprometer com uma ontologia dos valores morais e, ainda, sem tornar a moralidade alvo de acusações relativistas.

As regras têm um papel fundamental nas *Investigações*, pois seu caráter normativo, ao se relacionar diretamente com os jogos de linguagem, dá aos termos e proposições lingüísticas os padrões que determinam sua correção. Não parece ser possível fazer uma distinção entre o que seriam regras mais gerais da linguagem e regras internas aos jogos de linguagem, pois o uso da língua, mesmo que visto em sua totalidade, só se manifesta em contextos específicos de aplicação. Se existissem regras gerais sobre o uso, elas versariam sobre outras regras, e teríamos, contra a posição de Wittgenstein, que passar a dar explicações sobre a linguagem em vez de ver como ela funciona.³¹² É nesse sentido que podemos entender a seguinte passagem das *Investigações*, como uma recusa em considerar a necessidade de haver regras que determinariam outras regras:

eu dizia sobre o emprego de uma palavra: ele não é totalmente delimitado. Mas que aspecto tem um jogo que é totalmente delimitado por regra? Cujas regras não

³¹² Poderíamos entender a seguinte passagem como exemplo dessa recusa “Poder-se-ia pensar: se a filosofia fala acerca do uso da palavra ‘filosofia’, teria que haver então uma filosofia de segunda ordem. Mas não é assim; este caso corresponde, antes, ao caso da ortografia, que tem a ver também com a palavra ‘ortografia’, mas nem por isso é de segunda ordem”. IF § 121.

permitem a penetração de nenhuma dúvida e lhe tapam todos os orifícios? – Não podemos imaginar uma regra que regule o emprego da regra? E uma dúvida que remova *aquela* regra – e assim por diante? Mas isto não quer dizer que duvidamos porque podemos imaginar a dúvida.³¹³

A linguagem não funciona sempre do mesmo modo,³¹⁴ sendo, por isso, desnecessário considerar a existência de uma regra geral sobre seu funcionamento. Devemos olhar para as suas diferentes formas, seus diversos fins e compreender a gramática que rege a expressão de termos aparentados entre si. Contudo, podemos diferenciar as proposições que são gramaticais de outras que consistem em lances em um jogo de linguagem. Podemos conferir uma passagem já citada neste trabalho:

“Quero chamar de ‘Nome’ somente o que não pode ocorrer na combinação ‘X existe’. – E assim não se pode dizer ‘o vermelho existe’ porque, se não houvesse o vermelho, não se poderia absolutamente falar sobre ele”. – Mais acertadamente: se “X existe”, deve significar o mesmo que “x” tem um significado – então não é uma proposição que trata do X, mas uma proposição acerca do nosso uso da linguagem, a saber: do uso da palavra “X”. (...).³¹⁵

Percebemos que há uma distinção clara entre uma proposição que aparentemente é existencial e pretende indicar algo sobre a natureza do vermelho, mas que quando analisada sob o ponto de vista gramatical profundo revela ser uma proposição sobre o próprio uso das palavras. Segundo a análise de Moreno,

segundo Wittgenstein, as proposições gramaticais informam-nos a respeito da “essência” daquilo a que se referem, de suas “relações internas”. Todavia, à medida que aplicamos o modelo designativo da significação, generalizamos a função descritiva, característica das proposições empíricas, aplicando-a às proposições gramaticais: uniformizamos as significações através da Imagem agostiniana. Passamos a atribuir às proposições gramaticais um conteúdo informativo que iria além de nossas próprias convenções e dos fatos: informações a respeito de entidades extralingüísticas *a priori*. A uniformidade das palavras não nos permite distinguir, à primeira vista, os usos descritivos daqueles propriamente gramaticais das proposições: uma coisa é descrever propriedades dos objetos, outra é determinar essas propriedades. Ao interpretar as proposições gramaticais segundo a Imagem agostiniana, a “essência” ou as “relações internas” tornam-se os objetos que as palavras substituem – mas objetos, agora, de uma natureza especial, mais profunda. É esse o mecanismo que faz retornar os antigos debates filosóficos, sob novas versões, por exemplo, em torno dos universais – e é graças a esse constante retorno que se vê justificada a terapia filosófica enquanto não houver uma cura radical do pensamento.³¹⁶

³¹³ IF § 84.

³¹⁴ “O paradoxo só desaparece, então, quando nós rompemos radicalmente com a idéia de que a linguagem funciona sempre de uma forma, presta-se sempre ao mesmo objetivo: transmitir pensamentos – sejam esses então pensamentos sobre casas, dores, bem ou mal, ou o que quer que seja”. IF § 304.

³¹⁵ IF § 58.

³¹⁶ MORENO, Arley. *Wittgenstein através das imagens*, p. 93.

Com isso queremos mostrar que o objeto da investigação gramatical é olhar para as afirmações que são feitas ordinariamente e buscar nelas as regras que regem o uso das palavras, porque essas estão inseridas na prática de falar uma língua. As regras fazem parte dos jogos de linguagem e por isso não são entidades extralingüísticas, devendo ser concebidas como imersas nas práticas humanas e nas asserções que são feitas. As regras sobre o uso da linguagem, portanto, vêm infiltradas nas nossas práticas, revelando-se no modo como falamos e empregamos os termos lingüísticos. Entretanto, não é somente a esse tipo de regras que Wittgenstein se refere. Assim como vários jogos de linguagem existem, também uma multiplicidade de regras é necessária para regulá-los. E ainda que haja diversas regras, não há uma em especial que determine o funcionamento de todos os jogos de linguagem. Posteriormente, analisaremos o jogo de linguagem moral que além de possuir, como todos os outros, regras normativas sobre seu funcionamento, pode ter também como “lances” do próprio jogo asserções que são regras morais. Tal questão será tratada adiante, cabendo-nos, neste momento, explicitar as noções mais gerais que constituem a natureza das regras.

Se a linguagem é uma atividade guiada por regras e se elas determinam aquilo que é correto ou não na linguagem, compreendê-las e saber aplicá-las é fundamental para que a prática de falar uma língua possa ser dotada de sentido. Mas em que consiste a compreensão da regra? Uma regra, segundo Wittgenstein, apresenta-se como uma placa de orientação,³¹⁷ ela sugere que algo deve ser feito e o caminho que deve ser seguido. Mas o que ocorre neste exemplo já comentado nos capítulos anteriores, em que o aluno ao ser ordenado para continuar uma série acima do n.º 1000 acrescentando 2 a cada número passe a acrescentar 4 e a série, em vez de ser “1000, 1002, 1004, 1006, 1008, ...”, consista em “1000, 1004, 1008, 1012, ...”.³¹⁸ Como podemos explicar tal comportamento? O aluno compreendeu a regra? Qual o critério para dizer de alguém que seguiu a regra corretamente e que, portanto, havia compreendido o que ela exigia? O que acontece, nesse caso, quando alguém erra um passo da série? Há possibilidade de haver outra regra que explique o comportamento do aluno? A regra é capaz de determinar as ações que dela se seguem ilimitadamente?

No exemplo construído por Wittgenstein, podemos encontrar a recusa de algumas idéias sobre a compreensão, por exemplo, de que ela seria um estado mental ou um processo psíquico. Em uma passagem das *Investigações* o autor diz:

³¹⁷ Cf. IF § 85.

³¹⁸ Cf. IF § 185.

alto lá! – se “agora compreendo o sistema”, não diz a mesma coisa que “ocorre-me a fórmula...” (ou “profiro a fórmula”, “anoto-a”, etc.) – segue-se daí que emprego a frase “agora compreendo”, ou “agora sou capaz de continuar”, como descrição de um processo que existe atrás ou ao lado do processo de articulação da fórmula?

Se algo tem que estar ‘atrás da articulação da fórmula’, trata-se então de *certas circunstâncias* que me justificam dizer que sou capaz de continuar, - caso a fórmula me ocorra.

Tente uma vez não pensar na compreensão como ‘processo psíquico’! – É que *este* é o modo de falar que o confunde. Mas pergunte-se: em que caso, em que circunstâncias, dizemos “agora sei continuar”? quero dizer, quando a fórmula me ocorreu.

No sentido em que há para a compreensão processos característicos (também processos psíquicos), a compreensão não é um processo psíquico.³¹⁹

Wittgenstein rejeita claramente que a compreensão possa ser um tipo de processo mental que acompanhe, por exemplo, uma regra. No caso da série dos números, então, a compreensão não significa que ao ser ordenado “+2” haja um evento mental que seja a conexão com a ação de cumprir a regra. A insistência nesse tipo de explicação poderia levar-nos a um ceticismo sobre as regras, pois não teríamos critérios para saber quando uma pessoa realmente as compreendeu, já que não seria possível ter acesso a um evento particular e interno. A mesma idéia acompanhada da imagem das regras como trilhos independentes e reais leva a uma visão platônica das regras, pois seria necessário um mecanismo mental que se encaixasse nos trilhos para haver, assim, o cumprimento das regras. Um dos problemas dessa perspectiva é que ela elimina a distinção entre seguir e desobedecer à regra, pois ao postular as regras como entidades que devem ser apreendidas, origina-se aquele abismo entre a regra e seu cumprimento e que deveria ser preenchido então por uma interpretação da regra, o que não é possível, uma vez que essa é apenas uma substituição de uma regra por outra expressão.³²⁰ De acordo com Pears,

o platonismo envolve algo a mais que uma ontologia, porque não é suficiente que os trilhos fixados devam ser estendidos ao infinito, mas é também necessário que algo na mente daqueles que seguem a regra conecte-o com eles. Tem que haver, assim, um “*instant mental talisman*”. Mas Wittgenstein argumenta que essa exigência nunca poderia ser satisfeita. Tudo o que possivelmente seria encontrado nessa área é alguma aproximação inadequada com o que o platonismo requer, uma imagem equivocada ou uma fórmula que precisa ela própria ser interpretada. Isso deixa um abismo que pode ser preenchido somente pela prática daquele que segue a regra, que fornece a determinação extra necessária para aquilo que conta como seguir a regra. Se a sua prática é desconsiderada, haverá um vácuo que nenhuma regra Platônica absoluta pode possivelmente preencher, porque elas sempre estarão “pairando no ar”, deixando aquele que segue a regra sem qualquer modo de falar a diferença entre obedecer e desobedecer à regra na próxima vez que ele aplicá-la.³²¹

³¹⁹ IF § 154.

³²⁰ Cf. IF § 201.

³²¹ PEARS, David. *The false prison: a study of the development of Wittgenstein's philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1988. 2 v. p. 470. (tradução nossa).

A interpretação, nesse caso, não serve como ligação entre a regra e aquele que a segue, pois ela não é uma concepção da regra objetiva. A regra só pode ser seguida se for compreendida e isso não ocorre em função de um processo mental, mas pelo comportamento de quem está agindo. Como o próprio Wittgenstein afirma, “‘entre a ordem e a execução há um abismo. Este tem que ser fechado pela compreensão’. ‘Somente na compreensão se diz que temos que fazer ISTO. A ordem – é apenas sons, traços de tintas’”.³²² De acordo com Baker e Hacker, “a compreensão não é um evento mental, estado ou processo. Antes, dizer de alguém que ele seguiu a regra é caracterizá-lo como tendo, em um momento particular, uma capacidade, um domínio de uma técnica. A compreensão é similar a uma habilidade”.³²³ O critério, portanto, para se dizer que alguém compreendeu uma regra está no fato da pessoa poder agir segundo o que lhe foi pedido. Assim, não se trata, apenas, de compreender o sentido das palavras ditas ou de reagir mecanicamente à regra; há um comportamento esperado e ele é uma das condições para se avaliar se houve a compreensão, pois mostra se a pessoa tem a habilidade necessária para satisfazer as exigências de uma determinada regra. De acordo com Maria Clara Dias, “a possibilidade de agir de acordo com as regras caracteriza um participante como tendo compreensão do jogo. Compreender torna-se então a expressão de uma capacidade, de uma técnica que nada requer além de sua própria performance”.³²⁴ Essa idéia está exposta, por exemplo, na seguinte passagem das *Investigações*: “é evidente que a gramática da palavra ‘saber’ goza de estreito parentesco com a gramática das palavras ‘poder’, ‘ser capaz’. Mas também com a gramática da palavra ‘compreender’. (‘Dominar’ uma técnica).”³²⁵

Além disso, como diz Wittgenstein, “há uma concepção de regra que *não* é uma interpretação; mas que se exprime, de caso para caso de aplicação, naquilo que denominamos ‘seguir a regra’ e ‘transgredi-la’”.³²⁶ Podemos entender tal afirmação do seguinte modo: só na capacidade de alguém agir de acordo com a regra é que podemos dizer se houve compreensão, de tal forma que a interpretação, sendo apenas uma substituição da regra por outra expressão, está sempre aquém daquilo que conta como critério para uma tal avaliação, pois está em um plano em que não há lugar para a demonstração da habilidade. Como afirma Arrington,

³²² IF § 431.

³²³ BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *Scepticism, rules and language*. Oxford: Basil Blackwell, 1984, p. 18. (tradução nossa).

³²⁴ DIAS, Maria C. *Kant e Wittgenstein*, p.50.

³²⁵ IF § 150.

³²⁶ IF § 201.

Nós entendemos uma regra se nós a obedecemos corretamente, e nós não a compreendemos se nós “vamos contra ela” em casos reais. Assim, o critério para compreender uma regra é, na verdade, segui-la (aplicá-la corretamente), não havendo um nível intermediário entre a regra e sua aplicação – tal como a interpretação – que constitui compreendê-la. As interpretações podem ser classificadas como “acompanhantes” da compreensão que nós encontramos acima. Elas podem ocorrer, mas não são necessárias. Quando estão presentes, elas não demonstram a compreensão – a prova desta é o comportamento real.³²⁷

A compreensão exige que se domine uma técnica e que se possa agir de uma maneira tal que essa habilidade seja exibida pelo próprio comportamento. Este, contudo, pode vir acompanhado de outros elementos que também mostrem aquela compreensão, mas que não são os verdadeiros critérios para atestar a presença dela, como por exemplo, a sensação de saber fazer algo ou a crença em ser capaz de realizar o que a regra exige. Como diz Wittgenstein, “há também *este* emprego da palavra ‘saber’: dizemos, ‘Agora eu sei!’ – e, igualmente, ‘Agora sou capaz!’ e ‘Agora compreendo!’”.³²⁸ Tais usos, entretanto, somente podem aparecer com a compreensão, mas não são fundamentais para que ela ocorra. Nem mesmo uma imagem mental da fórmula que surgiria repentinamente pode ser sinal da compreensão, como se ela de repente se tornasse presente no espírito. De acordo com Wittgenstein,

mas esses processos que acabei de descrever, são eles a *compreensão*? “B compreende o sistema de série” não significa simplesmente: Ocorre a B a fórmula “ $a_n = \dots$ ”! Pois é perfeitamente concebível que lhe ocorra a fórmula, e mesmo assim não compreenda. “Ele compreende” tem que ter um conteúdo maior do que: ocorre-lhe a fórmula. E igualmente maior também do que qualquer um daqueles *processos concomitantes* mais ou menos característicos, ou exteriorizações, da compreensão.³²⁹

Dessa forma, a compreensão não pode consistir em qualquer tipo de imagem mental ou sensação, mas deve ser exibida em “*certas circunstâncias* que me justificam dizer que sou capaz de continuar”³³⁰, como já vimos anteriormente. Mas o que seriam propriamente tais circunstâncias? O comportamento da pessoa revela sua compreensão na medida em que ela age corretamente segundo a regra, ou seja, segue-a. Em caso contrário, a pessoa poderia até pensar que seguia a regra, mas como não foi capaz de satisfazer aquilo que lhe fora exigido, há um critério para dizer que ela simplesmente não compreendeu a ordem. Isso significa que se após o número 1000, a pessoa indica 1002 como a ação requerida pela ordem “+2” e,

³²⁷ ARRINGTON, Robert L. Following a rule. In: GLOCK, Johann. (Ed.) *Wittgenstein: a critical reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001, p. 129.

³²⁸ IF § 151.

³²⁹ IF § 152.

³³⁰ IF § 154.

posteriormente, 1004, e na seqüência, 1006, 1008, e assim por diante, ela compreendeu a regra, pois lhe foi possível executar os movimentos necessários exigidos nessa situação. Entretanto, além desse tipo de comportamento, é necessário que a pessoa seja capaz de explicar o que ela fez, mostrando que sua ação teve como razão aquilo que a regra exigia. Como afirmam Baker e Hacker, “a compreensão de uma regra é exibida em dois modos complementares, ao dar e explicar formulações da regra e ao aplicar a regra na prática”.³³¹

Assim, a compreensão de uma regra está relacionada à capacidade de agir atendendo os seus requerimentos e do mesmo modo como alguém demonstra uma habilidade não apenas uma vez, mas regularmente, também a compreensão de uma regra se mostra no exercício constante e uniforme. Compreender uma regra não é um ato particular, ocasional, espontâneo, mas que se mostra quando uma pessoa é capaz de agir diversas vezes e em diferentes situações corretamente. Não se exige, por exemplo, que a série dos números seja completada até o fim, porque nesse caso, essa condição nunca seria satisfeita, mas o simples fato de poder continuar a série dos números naturais mostra que a regra foi compreendida.

É importante ressaltar que a compreensão só é possível quando há um costume que a sustenta. Se a regra aponta para algo que deve ser feito, o ato exigido, então, só poderá ser compreendido se houver um hábito, um uso constante para ela. E aqui retornamos à noção da interpretação, a qual sozinha não nos diz nada sobre o que devemos fazer a partir de uma regra, pois ela pode no máximo nos explicar de outra maneira a formulação da regra, mas não explicita seu conteúdo. O que apóia a compreensão, segundo Wittgenstein, é o costume de seguir uma regra, que é uma atividade regular. De acordo com ele,

“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 determinam o significado.

“Portanto, é o que faço, indiferente do que seja, compatível com a regra?” – Permita-me perguntar desta maneira: O que a 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 ainda que alguém só se orienta por uma placa de orientação na medida em que houver um uso contínuo, um costume.³³²

³³¹ BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *Scepticism, rules and language*, p. 75. (tradução nossa).

³³² IF § 198.

O costume de seguir uma regra exhibe a conexão normativa que há entre ela e sua aplicação. É importante não confundir a necessidade do costume com a exigência de um consenso entre as pessoas. O significado da regra está diretamente ligado ao uso que se faz dela dentro de um contexto e seguir uma regra, dessa maneira, significa tomar parte de uma atividade instituída pela comunidade, mas não em fazer o mesmo que outras pessoas fazem devido ao fato de que isso é simplesmente o que elas concordam que seja seguir a regra. Não é nesse sentido que o hábito de se fazer o mesmo deve ser entendido. Sendo a ação de seguir uma regra um hábito comum aos que partilham a forma de vida humana, não pode acontecer de alguém seguir a regra privadamente, pois, conforme as *Investigações*, “não é possível um único homem ter seguido uma regra uma única vez. (...) Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são hábitos (usos, instituições)”³³³. Tal consideração não exclui a possibilidade de alguém seguir a regra sozinho, pois não é necessária a observação ou a aprovação de outras pessoas para saber que se age corretamente, pois a regra estabelece, a partir do costume em que ela está inscrita, o tipo de comportamento que deve ser apresentado. A conexão entre a regra e a sua aplicação, conseqüentemente, é interna e o consenso ou acordo de uma comunidade é dispensável para alguém saber se agiu ou não corretamente.

Esse aspecto é importante porque pode gerar confusões acerca da posição de Wittgenstein, quando ele fala, por exemplo, que “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”,³³⁴ ou “ao entendimento pela linguagem pertence não só uma concordância nas definições, mas também (por mais estranho que isto possa soar) uma concordância nos juízos”.³³⁵ O erro ao interpretar essa passagem seria considerar a concordância como um critério para se dizer que alguém seguiu ou não uma regra, eliminado, assim, qualquer traço de objetividade que ela poderia ter ou que a ação correta seria aquela que as pessoas concordam ser correta. Mas não é isso que Wittgenstein defende. O que está exposto nas suas citações é a necessidade de haver um acordo em relação àquilo que é anterior à prática de seguir regras, ou seja, a concordância entre os homens deve dizer respeito ao fato de todos participarem de uma forma de vida em que existem jogos de linguagem, os quais são guiados por regras que determinam quais ações serão certas ou erradas. Baker e Hacker analisam bem esta passagem. O acordo possível entre as pessoas pode ser considerado objetivo na medida

³³³ IF § 199.

³³⁴ IF § 241.

³³⁵ IF § 242.

em que ele apenas assevera a relação interna entre a regra e sua aplicação. Segundo eles, “o acordo de uma comunidade mostra que todos os seus membros estão jogando o mesmo jogo, por assim dizer, mas que eles deveriam concordar ao aplicar as regras do jogo não é uma regra do jogo mesmo”.³³⁶ Desse modo, a afirmação de Wittgenstein de que o acordo é sobre a linguagem passa a fazer sentido somente dentro desse contexto, pois o objeto da concordância não é se uma regra foi aplicada correta ou incorretamente, mas sobre o modo em que a linguagem funciona e que está intimamente ligado à maneira como as pessoas vivem. Como diz o autor das *Investigações* em outra passagem, “não se provoca nenhuma polêmica (digamos, entre os matemáticos) sobre a questão se alguém procedeu ou não segundo a regra”.³³⁷ A idéia de que é necessário um consenso sobre a aplicação da regra, portanto, é totalmente equivocada.

Com essas considerações também é possível distinguir uma pessoa que segue uma regra daquela que apenas acredita segui-la. Isso se deve ao fato de que, como já dissemos, a ação em conformidade com a regra não é estabelecida externamente, ao contrário, é acessível ao indivíduo por que ele pode compreendê-la, e ao fazer isso, saberá como agir. Tal comportamento é conhecido porque há um costume em se proceder de um certo modo. Cada jogo de linguagem possui suas próprias regras e existe um hábito que serve como referência para que elas sejam compreendidas nesse contexto específico. “Por isso”, afirma Wittgenstein, “‘seguir a regra’ é uma prática. E *acreditar* seguir a regra não é: seguir a regra. E por isso não se pode seguir a regra ‘privatim’, porque do contrário, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra”.³³⁸ Seguir a regra implica, portanto, que haja uma compreensão, a qual, por sua vez, só existe entre aqueles que compartilham um modo de agir e viver, dando sentido à própria prática. Além disso, se seguir uma regra é uma habilidade que deve ser exibida, não é possível igualar a ação de quem segue a regra a de quem acredita segui-la, pois nesse último caso, o processo da compreensão deveria ser interno, contrariando a própria idéia de uma habilidade ou capacidade envolvida naquela noção. Segundo Maria Clara Dias,

A expressão é o critério pelo qual atribuímos compreensão a alguém, assim como a habilidade no uso de regras, o agir regular, é o critério pelo qual avaliamos a compreensão de uma prática. Dizer de alguém que compreende o significado de uma palavra é atribuir-lhe a capacidade de empregá-la corretamente, ou seja, empregá-la de acordo com as regras determinadas por contextos de uso da mesma. Para isso, tudo que requeremos é a expressão dessa habilidade. O recurso a

³³⁶ BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *Scepticism, rules and language*, p. 75. (tradução nossa).

³³⁷ IF § 240.

³³⁸ IF § 202.

qualquer estado mental ou processo oculto em nada contribui. Eis por que não basta acreditar seguir a regra, para que a habilidade de agir segundo regras e a compreensão sejam reconhecidas. Acreditar seguir regras, portanto, não pode ser o mesmo que seguir regras, pois falta ao primeiro a prática pela qual uma aplicação é expressa. Se o acreditar é um estado interno, um processo psíquico sem qualquer expressão prática, ele em nada contribui para o que chamamos habilidade de agir de acordo com regras.³³⁹

Outra distinção que podemos fazer se refere a quem segue efetivamente uma regra e quem somente age de acordo com ela, tendo como base o fato de que no primeiro caso, há aqueles dois elementos que destacamos na posição de Baker e Hacker, a saber, a explicação da regra e o comportamento de acordo com ela e no segundo caso somente o comportamento é apresentado, sem a presença de uma conexão normativa entre a regra e a pessoa que agiu de acordo com ela. O problema pode ser melhor definido a partir do comentário de Glock:

(...) há uma diferença entre seguir uma regra e simplesmente agir de acordo com uma regra. Embora a atividade de seguir uma regra pressuponha regularidade de comportamento, isso não basta para distinguir tal atividade de regularidades naturais, como a do movimento dos planetas ou das ações humanas que por acaso estejam, de modo não intencional, em conformidade com uma regra. Se um agente segue uma regra ao realizar o ato de Φ , a regra deve ser parte de sua razão para realizar esse ato, e não somente uma causa. É preciso que ele pretenda seguir a regra. Entretanto, essa intencionalidade é apenas virtual. Não é que ele precise pensar na formulação da regra, ou consultá-la, enquanto realiza o ato de Φ ; basta que lhe seja possível apresentá-la, para justificar ou explicar esse ato. Isso exclui a idéia de regras que sejam completamente ignoradas pelo agente (como as regras invocadas no modelo do cálculo). Distingue-se assim, além disso, a atividade de seguir uma regra da “inspiração”. Nos casos de inspiração, o agente é guiado passivamente, sem ser capaz de explicar por que age como age, ou de ensinar aos outros a técnica para seguir tal orientação.³⁴⁰

Glock apresenta o elemento da intencionalidade como critério para distinguir quem realmente segue a regra daquele que casualmente agiu de acordo com ela. Se apenas o comportamento fosse o elemento determinante para o ato de seguir a regra, estaríamos nos baseando em um critério de exteriorização que não garante que aquele que agiu conforme o esperado tenha mesmo compreendido a regra. Não teríamos meios, conseqüentemente, de diferenciar uma ação ocorrida a partir do significado da regra de outra que acontecesse por acaso. Assim, para fixarmos os aspectos que constituem o ato de seguir uma regra, temos que considerar a intencionalidade presente, a qual, como Glock salienta na citação acima, é virtual e deve ser entendida no sentido de uma justificação para as ações que pode ser explicada como uma razão para agir.

³³⁹ DIAS, Maria C. *Kant e Wittgenstein*, p. 58.

³⁴⁰ GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*, p. 313.

A explicação ou justificação da ação conforme uma regra também é motivo de debate entre os intérpretes da obra de Wittgenstein, ocasionando confusões sobre sua posição. A capacidade de a pessoa poder explicar seu comportamento a partir da regra que a guiou é fundamental para distinguir se a regra foi ou não compreendida. Assim, não podemos ler as *Investigações* e acreditar que Wittgenstein teria mostrado que nós agimos sem que nos seja possível justificar nosso comportamento de acordo com uma regra. Não há espaço para um ceticismo, pois o fato de haver um momento em que não há mais possibilidade de explicar as ações não significa que elas não foram justificadas anteriormente. A passagem das *Investigações* é a seguinte:

“Como posso seguir uma regra” – se esta não é uma pergunta pelas causas, então é uma pergunta para justificar *minha maneira* de agir de acordo com a regra. Se esgotei as justificativas, cheguei então à rocha dura, e minha pá se entorta. Estou inclinado a dizer então: “É assim mesmo que ajo”.
(Lembre-se de que às vezes exigimos explicações não por causa de seu conteúdo mas por causa da forma da explicação. Nossa exigência é uma exigência arquitetônica; a explicação é uma espécie de moldura fictícia sem conteúdo).³⁴¹

Wittgenstein procura mostrar que uma vez dadas as explicações sobre a regra não há mais nada a ser dito, porque o essencial já fora fornecido. A justificação é apenas um dos elementos da compreensão, já que o comportamento de acordo com uma regra revela a capacidade de a pessoa agir em concordância com ela. Entretanto, a ausência de explicações não significa que não se possa dizer que uma regra de fato foi seguida, pois há um limite para as justificações. O que fazemos quando seguimos uma regra é apresentar um comportamento de acordo com ela e que se fundamenta em uma prática de segui-la e, além disso, explicitarmos a regra que nos guiou e é justamente isso que constitui a justificação. Contudo, a regra pode ser internalizada de tal modo que ter que explicá-la assume a forma de algo estranho, que não pode ser feito e, assim, surge a idéia de que agimos sem saber e sem poder justificar o que estamos fazendo. Referindo-se ao exemplo da continuação da série dos números, Pears afirma: “quando eu dominei essa técnica, o passo do ‘2004’ para ‘2006’ é tão básico que eu não posso vê-lo como sujeito à dúvida e, de qualquer modo, mesmo que eu fosse capaz de duvidar em tal momento, não haveria uma justificação disponível”,³⁴² pois assim que compreendemos a regra, não questionamos qual o caminho a ser seguido, mas simplesmente agimos conforme a instrução. Se nos perguntam por que agimos de um certo modo, nossa resposta é: “porque é assim que ajo”, porque não há outra opção, já que “a regra

³⁴¹ IF § 217.

³⁴² PEARS, David. *The false prison*, p. 440. (tradução nossa).

ordena isto”. É nesse sentido que Wittgenstein diz: “se sigo a regra, não escolho; Sigo a regra *cegamente*”.³⁴³

Conforme Baker e Hacker, um cético sobre regras é fascinado pela tentativa de encontrar um fim para as justificações e, por isso, interpreta que “cheguei então à rocha dura, e minha pá se entorta”³⁴⁴ como prova de irracionalidade. Todavia, esse é um pensamento falso, pois, por exemplo,

quando eu gastei meu último centavo quitando todas as minhas dívidas, é verdade que não me restou mais dinheiro, mas é também verdade que eu não tenho mais dívidas! Se me perguntam o que uma expressão significa, eu posso explicá-la. Uma explicação do significado é uma norma do uso correto. Se minha explicação não é compreendida, eu posso clarificá-la, por exemplo, eu posso dar uma explicação adicional a minha explicação (uma regra para a aplicação da regra). Finalmente, talvez, eu explicarei dando uma série de exemplos com um “e assim por diante”. *Isso também é uma expressão da regra.* Agora minhas explicações terminarão ao ponto de mostrar que *isto* e *isto...* é o que eu chamo de “fazer o mesmo”. Se me pergunta *agora* ‘Por quê?’, eu só posso dizer ‘isso é simplesmente o que eu faço’. Eu não tenho *mais* justificações, mas eu dei uma justificação para o que eu fiz, então, eu não posso ser acusado de ter dado um golpe no escuro.³⁴⁵

O cético concluiria do fato de eu não dar mais explicações que elas estão faltando, mas o que ocorre, ao contrário, é que eu já justifiquei minha ação até o limite em que poderia ser explicada. Não há nada faltando, simplesmente, não há mais o que se dizer e isso não transforma a ação em algo irracional, significa apenas que ela se segue tão diretamente da regra que o limite para quem a compreendeu é apontar o que foi feito, pois em tal ponto, não há espaço para mais explicações. Como diz Wittgenstein, “esperamos por *isso* e somos surpreendidos por *aquilo*; mas a cadeia de razões tem um fim”.³⁴⁶

Poderíamos ser levados a pensar que teríamos que fornecer um motivo para a pergunta “Por que você agiu assim?”, mas isso também é falso. Que existam motivos para seguir uma regra não é uma condição necessária para ela poder ser cumprida. Como diz Wittgenstein, “se alguém a quem temo, me dá a ordem de continuar a série, agirei então rapidamente, e a falta de motivos não me atrapalha”,³⁴⁷ já que a intencionalidade que a ação deve apresentar se dá não pelos motivos que levam a pessoa a agir, mas pela relação normativa entre seu comportamento e a regra que o orientou. Desse modo, a explicação sobre

³⁴³ IF § 219.

³⁴⁴ IF § 217.

³⁴⁵ BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *Scepticism, rules and language*, p. 82. (tradução nossa).

³⁴⁶ IF § 326.

³⁴⁷ IF § 212. Ou: “‘Não importa como você o instrui na continuação do ornamento em série, - como pode ele *saber* como deve continuar por si mesmo?’ – Ora, como é que *eu* o sei? – Se isto significa ‘Tenho motivos?’, então a resposta é: em breve acabam os motivos. E eu agirei então sem motivos”. IF § 211.

o comportamento é uma clarificação sobre a regra e não sobre a ação propriamente, de tal modo que a presença de motivos torna-se para ela dispensável.

Outro equívoco que deve ser evitado é confundir a capacidade de explicar a regra segundo a qual agimos, que é um elemento da compreensão, com a necessidade de que isso ocorra externamente, ou seja, de que para sabermos se alguém compreendeu a regra deva sempre haver outra pessoa observando o comportamento e exigindo explicações. O que as condições da compreensão mostram é que se alguém for questionado sobre por que agiu de uma determinada forma, tal indivíduo deve ser capaz de explicar a regra, ainda que ela se manifeste por meio do seu comportamento. Entretanto, é possível *eu* saber quando apliquei a regra. Talvez haja casos em que uma avaliação externa torne mais visível ao indivíduo seu próprio erro, mas isso não significa que lhe seja impossível perceber sozinho que não agiu de acordo com as exigências da regra. Se lembrarmos que Wittgenstein compara a palavra “saber” com “ser capaz”, podemos facilmente entender que eu sei quando sigo uma regra se sou capaz de fazer o que ela ordena. E quanto mais aprendo a dominar uma determinada técnica, mais as minhas chances de seguir as regras que pertencem a esse jogo específico aumentam, assim como se torna mais fácil perceber os erros cometidos. Se há intenção de se realizar uma atividade guiada por regras, torna-se complicado dizer que uma pessoa, ao não respeitar tais regras, não errou, mas sim que apenas jogou outro jogo. Este seria o caso se ela não tivesse conhecimento da atividade como uma totalidade, como, por exemplo, se uma pessoa toca um instrumento musical e acha que está tocando a nota “dó”, mas em vez disso, ela toca “sol”. Quem domina a técnica, ao contrário, saberá imediatamente distinguir os sons, sem que alguém lhe diga. O comportamento da pessoa, portanto, pode revelar o nível de compreensão que ela tem sobre as coisas, seja para si própria, seja para os outros, pois como afirma Wittgenstein,

(...) há certos critérios de comportamento para dizer que alguém não entende uma palavra: que a palavra não lhe diz nada, se ele não sabe o que fazer com ela. E critérios para “acreditar entender” a palavra, para vincular-lhe um significado, mas não o significado correto. E, finalmente, critérios para ele entender a palavra corretamente.³⁴⁸

A confusão existente ao pensarmos que é necessária a aprovação externa para dizer que nossa ação está correta ou não surge de não percebermos que seguir uma regra é participar de uma atividade inserida em um costume e que, por isso, confere àqueles que a praticam a capacidade de avaliarem seu próprio comportamento. Dessa forma, a aprovação só

³⁴⁸ IF § 269.

será útil ao se iniciar uma atividade, pois sem o conhecimento, sem o domínio da técnica, não será possível ainda compreender as regras que orientam a prática. É dentro desse contexto que Wittgenstein defende o aprendizado das regras ou mesmo do uso de palavras ou expressões por meio de exemplos e dos exercícios, pois se “saber” consiste em dominar uma técnica, observar aquele que já a domina é mais útil do que tentar definir conceitualmente a prática mesma. Diz ele:

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.³⁴⁹

Além da aprendizagem por exemplos e exercícios, Wittgenstein defende que o treino é essencial para que ela ocorra. Diz ele: “seguir uma regra é análogo a cumprir uma ordem Treina-se para isto e reage-se à ordem de uma maneira determinada”.³⁵⁰ Alguns intérpretes, dentre eles Blackburn, vêem na defesa do treino um aspecto não-cognitivista das considerações sobre seguir uma regra. Discordamos dessa posição porque embora o treino seja semelhante a um movimento mecânico, no qual parece não haver reflexão e ser somente um exercício repetitivo, ele tem uma função importante no contexto das observações de Wittgenstein. Uma das suas afirmações sobre o treinamento, a qual foi citada anteriormente, é a seguinte:

Permita-me perguntar desta maneira: O que a 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.³⁵¹

A passagem parece mostrar que seguir uma regra é apenas uma questão de treino, uma reação automática frente a ela. Se tomarmos a passagem isoladamente, podemos ter mesmo essa impressão. Contudo, há que se considerar que o treino é uma atividade envolvida com as práticas humanas e, por isso, não serve apenas como instrumento para o aprendizado de uma técnica, mas sim para dominar esta técnica em um contexto mais amplo, ou seja, de propiciar ao indivíduo que pretende exercer a atividade a compreensão sobre o significado das regras que orientarão seu comportamento posteriormente. Ele não é treinado no sentido de ser

³⁴⁹ IF § 208.

³⁵⁰ IF § 206.

³⁵¹ IF § 198.

cegamente levado a repetir as ações concordantes com as regras, mas de conhecer os requerimentos delas a partir de um sistema de referência comum às pessoas, isto é, de reconhecer as regras dentro de um costume instituído social ou culturalmente. Na continuação da passagem acima citada, já comentada algumas vezes neste trabalho, Wittgenstein diz:

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 ainda que alguém só se orienta por uma placa de orientação na medida em que houver um uso contínuo, um costume.³⁵²

Se o treino não contiver um elemento cognitivo e for apenas mecânico, não estabelecemos, como mostra as *Investigações*, nenhuma conexão normativa entre a regra e o comportamento. Ao treinarmos uma atividade, ficamos mais aptos a exercê-la corretamente, melhoramos nossa habilidade, mas isso não quer dizer que essa capacidade adquirida seja uma resposta automática que desenvolvemos. Ao contrário, para que possamos fazer novas aplicações é necessária a compreensão da regra e esta, por sua vez, requer a possibilidade de explicarmos o que guiou nossa ação. Então, ao treinarmos, não estamos nos acostumando a fazer sempre o mesmo, mas tentando internalizar uma regra após sua compreensão objetiva para, posteriormente, sabermos aplicá-la a novos casos. Quando o treino é entendido como processo mecânico, podemos até imaginar situações em que as regras não nos dissessem nada, porque naquele exercício específico em que aprendemos a aplicar a regra, alguma circunstância importante pôde ter escapado a nossa prática. Entretanto, uma vez internalizada, a regra sempre nos dará a direção correta a ser seguida. O treinamento, assim, nos dá acesso ao conhecimento da relação interna existente entre a regra e o comportamento por ela exigido. Como afirma Arrington, “(...) o treinamento aponta o procedimento *padrão* para seguir a regra, isto é, o procedimento correto. Ao ser treinado para seguir uma placa de orientação ou uma regra aritmética, pode-se dominar uma técnica, uma técnica para fazer as coisas corretamente”,³⁵³ sendo que este padrão é objetivo, pode ser ensinado, mas também pode ser seguido por um indivíduo sozinho.

Essa conexão normativa entre a regra e o comportamento sustenta-se nas práticas e costumes. Por isso é que o treinamento enquanto forma de se iniciar uma atividade contribui para a compreensão do que deve ser feito. Wittgenstein defende que há uma relação interna entre a ordem e sua execução. Segundo ele, “se a ordem reza ‘Faça isto e aquilo!’, então,

³⁵² IF § 198.

³⁵³ ARRINGTON, Robert L. *Following a rule*, p. 131. (tradução nossa).

chama-se ‘fazer isto e aquilo’ de cumprir a ordem”.³⁵⁴ A regra não define quais os passos que a pessoa vai dar a partir do momento em que uma ordem lhe é dada, mas determina os que são corretos, estabelecendo um critério de correção que, embora seja passível de reconhecimento público, é interno. De acordo com Baker e Hacker, “é antes nossa prática de usar a formulação da regra como uma expressão da regra, como um cânone de correção, que constitui a relação interna”.³⁵⁵ Pode parecer que a prática possibilita a compreensão da regra estabelecendo *externamente* o caráter normativo. Todavia, essa é uma ilusão que se funda na separação entre a regra e seu uso e a trata como uma instância que existe independentemente de nós, como se a regra flutuasse e tivéssemos de algum modo que apreendê-la. Entretanto, a regra só existe enquanto parte das práticas humanas e são estas que lhe conferem significado, e nem por isso a regra deixa de manter uma relação interna com o comportamento que dela deve se seguir.

Isso tem a ver com a relação da linguagem com o mundo, pois para Wittgenstein ambos são indissociáveis. De acordo com Pears, “não é o caso da linguagem ter que encontrar algum padrão externo de exatidão como um instrumento de medida, nem é o caso que seu padrão interno é independente do mundo no qual ela é originada”.³⁵⁶ Assim, podemos entender que a regra está imersa nas atividades e que sendo parte de uma forma de vida comum aos homens, deve ser compreendida nesse contexto. Se uma regra determina que “não se deve matar”, por exemplo, a ligação dessa ordem com o comportamento é interna, porque uma vez compreendida, deve-se saber como agir de acordo com ela. Entretanto, a regra mesma só existe enquanto um costume, enquanto uma atividade e é nesse sentido somente que ela depende de uma prática para ser compreendida. Não há necessidade de um padrão externo para estabelecer como a regra deve ser cumprida, já que ela basta para dizer quais ações concordam com ela.

Tal explicação coincide com a posição defendida por Baker e Hacker. Eles sugerem que aquele abismo referido por Wittgenstein e que seria fechado pela compreensão é somente categorial.³⁵⁷ Em outro texto, eles afirmam:

Nós apreendemos de modo ofuscado diferenças categoriais, por exemplo, entre regra e aplicação, habilidade e seu exercício, estados psicológicos ou experiências e suas manifestações comportamentais, mas não conseguimos apreender a natureza gramatical de uma distinção categorial, nós pensamos perceber um abismo lógico que deve ser fechado. Então, nós procuramos ou postulamos uma ligação.

³⁵⁴ IF § 458.

³⁵⁵ BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *Scepticism, rules and language*, p. 94. (tradução nossa).

³⁵⁶ PEARS, David. *The false prison*, p. 458. (tradução nossa).

³⁵⁷ Cf. BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *Scepticism, rules and language*, p. 35.

Finalmente, um conjunto vasto de concepções equívocas cerca a noção de normatividade. Seguir uma regra não é meramente agir de acordo com ela. É ser guiado por ela, agir como resultado dela, obter aquilo que é requerido pela regra. E aqui, sob o impacto de pressões prévias, nós procuramos pela essência da orientação ou da derivação. Nós pensamos que nós podemos encontrá-la em um nexos causal ou na sensação dele, na experiência da orientação ou no sentimento de força motivadora, na peculiar intimação da regra. E as várias tentativas são vistas como insatisfatórias, nós pensamos que a ‘experiência da normatividade’ é completamente particular, mas indescritível, elusiva e misteriosa.³⁵⁸

Por não compreendermos o uso que se faz seja de expressões, seja das regras, pensamos que há algo errado ou que falta uma explicação. Conforme uma passagem já mencionada das *Investigações*, “a aplicação não entendida da palavra é interpretada como expressão de um *processo* estranho”.³⁵⁹ Wittgenstein tenta mostrar que só por meio da gramática podemos compreender as aplicações da linguagem. Assim, o abismo que há entre a regra e seu cumprimento, por exemplo, não pode ser preenchido por uma explicação causal, pois já que ele não é lógico, como também mostram Baker e Hacker, não há necessidade de se apontar uma conexão exceto a normativa, sendo que esta se relaciona intimamente com a gramática da linguagem. Desse modo, para que uma regra seja seguida não é preciso buscar explicações do tipo metafísicas para estabelecer o seu estatuto, ou postular eventos mentais que possibilitariam a sua compreensão, mas, simplesmente, ver como ela é aplicada. Não precisamos aprender a derivar logicamente da regra um comportamento que a ela seja adequado. Necessitamos, porém, observar os usos de tal forma que ao tomarmos parte nas atividades que dão sustentação às regras, saberemos o que fazer. Por meio da prática constante e regular, do treinamento e da observação de exemplos, aquela “experiência da normatividade” que parece estranha e inexplicável acaba por ser aprendida e internalizada.

Gostaríamos de introduzir uma outra questão relativa às considerações sobre seguir uma regra e que envolve a noção de jogos de linguagem. No capítulo anterior, mostramos que Blackburn atribui às *Investigações* o rótulo de relativista. A principal forma de argumentar em favor dessa posição é identificando a noção de jogos de linguagem, os quais são múltiplos, com diferentes “formas de vida”. No entanto, essa aproximação é equivocada, pois Wittgenstein pretende mostrar que a forma de vida comum aos homens é condição de possibilidade da compreensão, por exemplo, de regras. É só porque os indivíduos mantêm algo comum entre eles que o significado das palavras ou mesmo das regras é acessível. Ainda que algumas passagens nas quais a expressão ocorre já tenham sido citadas ao longo do

³⁵⁸ BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *An analytical commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1992. 1 v. p. 270. (tradução nossa).

³⁵⁹ IF § 196.

trabalho, podemos revê-las para examinar mais detalhadamente o sentido de seu emprego nas *Investigações*.

A expressão aparece três vezes na primeira parte da obra e duas vezes na segunda. No parágrafo 19 ela ocorre pela primeira vez. Nele é afirmado que “representar uma linguagem equivale a representar uma forma de vida”.³⁶⁰ O segundo uso está no parágrafo 23, segundo o qual “a expressão ‘jogo de linguagem’ deve salientar aqui que falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida”.³⁶¹ “Forma de vida” aparece também no parágrafo 241: “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”.³⁶² No primeiro parágrafo da segunda parte das *Investigações*, Wittgenstein questiona se é possível um cão ter esperança. Diz ele: “só pode ter esperança quem sabe falar? Somente quem domina o emprego de uma linguagem. Isto é, os fenômenos da esperança são modificações desta complicada forma de vida. (Se um conceito tem em mira um caráter da escrita humana, então não tem aplicação sobre seres que não escrevem)”.³⁶³ Finalmente, no parágrafo XII, ele afirma: “o que deve ser aceito, o dado – poder-se-ia dizer – são formas de vida”.³⁶⁴

No capítulo anterior apresentamos duas posições sobre o uso da expressão. Segundo Glock, há duas principais correntes de interpretação, uma de caráter transcendental e outra naturalista.³⁶⁵ Consideramos que as afirmações de Wittgenstein permitem que se entenda a expressão “forma de vida” no sentido de condição de possibilidade da linguagem ou da comunicação entre os indivíduos. Além disso, ela não corresponde à multiplicidade de jogos de linguagem, pois ela é “anterior” a eles, ou seja, falar uma língua só é possível porque há uma forma de vida antecedente a essa prática. Ao partilharmos a forma de vida humana, somos capazes de reconhecer os comportamentos que são semelhantes em todos os seres humanos e isso faz com que compreendamos ou pelo menos que possamos compreender expressões de línguas e culturas diferentes. Como diz Wittgenstein, “o modo de agir comum dos homens é o sistema de referência por meio do qual interpretamos uma língua estrangeira”³⁶⁶ e isso ocorre porque compartilhamos uma mesma forma de vida. Assim, a

³⁶⁰ IF § 19.

³⁶¹ IF § 23.

³⁶² IF § 241.

³⁶³ IF, p. 233.

³⁶⁴ IF, p. 292.

³⁶⁵ Cf. GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*, p. 174.

³⁶⁶ IF § 206.

contraposição entre diferentes formas de vida não consiste na diferença entre, por exemplo, uma “forma de vida oriental” e uma “forma de vida ocidental”, mas entre a forma de vida que é própria aos humanos e outra que é relativa a seres não-humanos. Hudson analisa a noção de “forma de vida” da seguinte maneira:

(...) vamos imaginar um pequeno grupo de Marcianos chegando a Terra e falando em termos de aprovação ou desaprovação “moral” sobre problemas que nunca pensamos discutir em tais termos. Deveríamos entendê-los ou não? (...) Se Wittgenstein estiver certo sobre a linguagem estar entrelaçada com formas de vida – e eu estou inclinado a pensar que ele está – então, mesmo se o discurso “moral” dos Marcianos tivesse tanto um conteúdo quanto uma forma igual a nossa, a menos que existisse algo em seu comportamento, além da expressão de sentenças em termos morais que indicam aprovação moral, isso se pareceria com o leão de Pitcher. Nós não seríamos capazes de reconhecê-lo como alguém envolvido no discurso moral. Ele não compartilharia a forma de vida relevante conosco.³⁶⁷

Desse modo, a forma de vida compartilhada pelos homens é concebida quase em termos biológicos, como algo relativo a sua natureza ou espécie. Quando conectada à linguagem, a noção de “forma de vida” mostra ser uma condição da possibilidade de sentido, uma vez que somente para aqueles que partilham características peculiares há o reconhecimento de uma linguagem significativa.

No parágrafo em que Wittgenstein discute se um cão poderia ter esperança, o mesmo tipo de consideração é feita. Para compreender certos tipos de expressões é necessário compartilhar um traço comum com as outras pessoas que fazem uso da linguagem. Os seres humanos seguem regras e isso está inserido na forma de vida deles. Não poderíamos dizer o mesmo de um animal, pois lhe faltam as condições que nós mesmos estabelecemos sobre o que de fato constitui a ação de seguir uma regra e que são universais. Assim, a existência de um quadro de referência no qual os costumes que se entrelaçam com a linguagem estão inseridos torna as práticas humanas compreensíveis intersubjetivamente, ao mesmo tempo em que restringe o uso correto de expressões somente para aqueles que delas participam. No caso da esperança, não podemos dizer de um ser que não compartilha os traços peculiares aos seres humanos que é capaz de esperar pelo seu dono, porque o uso da palavra “esperança” é feito sob certas circunstâncias que não são aplicáveis ao caso dos animais. Isso não quer dizer que não haja algumas características que são comuns tanto aos homens quanto aos animais, pois a dor, por exemplo, pode ser manifestada por um cão de modo muito semelhante como um ser humano a demonstra. De acordo com Wittgenstein, “pode-se dizer que sente dor somente o

³⁶⁷ HUDSON, W. D. *Modern moral philosophy*, p. 51. (tradução nossa).

que se comporta como homem”.³⁶⁸ Entretanto, a linguagem enquanto uma totalidade pertencente somente aos homens não pode ser usada como se também fosse própria de seres que vivem de um modo muito diferente do nosso.

Além disso, a noção “forma de vida” estabelece a universalidade dos fenômenos lingüísticos, como é o caso de seguir uma regra. Tal ação não é particular, não pertence a apenas uma língua, mas é essencial para o próprio uso da linguagem. O fato dos seres humanos compartilharem um traço comum torna possível que a linguagem, assim como as demais atividades que fazem parte da forma de vida peculiar a eles, seja compreensível em seus variados empregos nos jogos de linguagem. A linguagem, desse modo, deve ser entendida como uma atividade humana que é desenvolvida porque todos possuem um comportamento comum e que é a base em que ela se sustenta. Ela está fundada em um acordo e este, por sua vez, diz respeito à forma de vida.

A forma de vida, além disso, é algo dado, que termina nossa cadeia de justificações. Em última instância, o que sustenta a possibilidade da linguagem, seja ela humana, seja alguma linguagem mais simples própria dos animais, são as formas de vida nas quais elas se inserem. É nesse sentido que Wittgenstein usa a expressão no plural, como citamos anteriormente, pois “formas de vida” são as bases sobre as quais se apóiam os diferentes modos em que seres distintos realizam suas atividades, dentre elas, a linguagem. Os seres humanos compartilham traços que lhes permitem compreenderem uns aos outros ainda que vivam em culturas que diferem em aspectos relevantes, o que significa que independentemente das opiniões que têm ou dos costumes que seguem, a linguagem, enquanto atividade realizada por todos, depende somente da forma de vida humana. É a partir dessas considerações que podemos entender a seguinte afirmação de Wittgenstein: “se um leão pudesse falar, nós não seríamos capazes de entendê-lo”,³⁶⁹ pois o que é fundamental para a comunicação não é uma forma semelhante de se expressar, mas uma forma de viver, de tal modo que mesmo que outras espécies “falassem”, nós não teríamos meios de compreender essa linguagem, já que ela não se relacionaria conosco e com nossas atividades.

Com essas considerações tentamos evitar a correspondência entre os jogos de linguagem e as supostas “formas de vida”. Aqueles só são possíveis porque há uma forma de vida à qual eles pertencem, que é a forma de vida humana. Eles fazem parte da linguagem que é uma dentre várias práticas humanas. Queremos mostrar que ao evitar essa relação, deixamos de nos comprometer com o relativismo que é muitas vezes associado às *Investigações*, pelo

³⁶⁸ IF § 283.

³⁶⁹ IF, p. 289.

menos se ele for entendido do modo como nos referimos no capítulo anterior, a saber, que se cada jogo tem suas próprias regras, então, o que vale para o jogo de uma determinada cultura, não necessariamente valeria para outra. A caracterização da obra de Wittgenstein como relativista surge de uma compressão equivocada sobre a noção de “forma de vida”, pois tenta mostrar que haveria formas de vida diferentes e cada uma delas possuiria seu próprio jogo de linguagem. No caso da moral, cada cultura teria um jogo de linguagem específico sem que ele pudesse ser avaliado por critérios externos. O relativismo, nesse caso, se aproxima do particularismo moral, pois não haveria uma ética universal, apenas uma ética particular derivada de um acordo da comunidade em que ela se localiza, ainda que esse acordo lhe servisse como justificação. Margaret Olívia Little, por exemplo, faz uma leitura particularista moral a partir das *Investigações*. De acordo com sua interpretação, só podemos entender um conceito moral ou mesmo agir de acordo com uma regra dentro de um determinado contexto. Desse modo, para sabermos o que é “crueldade”, precisamos conhecer o modelo segundo o qual o termo é empregado e assim saberemos o que ele significa. Além disso, ela compara o aprendizado de um conceito moral com a habilidade em seguir uma regra, pois ambos requerem uma capacidade de saber como agir, a qual depende de uma prática que serve como contexto para o uso dos termos morais. Mesmo as justificações só são possíveis a partir de um contexto específico, pois, segundo a autora, “compreender a autoridade de um dado tipo de razão, ser influenciado por sua força, requer que se esteja dentro de uma prática particular que dá às razões seu lar e sua vida”.³⁷⁰

A aproximação entre a noção de “jogos de linguagem” e “formas de vida” poderia levar também a um pluralismo de valores, pois cada jogo de linguagem específico de uma comunidade moral poderia sustentar que certas propriedades morais são relevantes e neste jogo de linguagem, então, elas seriam aceitas, enquanto em outros, propriedades diferentes seriam valorizadas. Uma comunidade moral não estaria justificada a avaliar os padrões eleitos por outras comunidades e, assim, teríamos que voltar à idéia do relativismo como a única concepção moral possível no contexto das *Investigações*. Entretanto, as observações de Wittgenstein são adequadamente interpretadas quando os jogos de linguagem morais não são vistos como correlatos a diferentes culturas, mas quando são entendidos como apenas um dentre os jogos que compõem a linguagem enquanto um todo, ou seja, quando ele é considerado ao lado de um jogo de linguagem científico, por exemplo, ou estético, ou

³⁷⁰ LITTLE, Margaret Olívia. Wittgensteinian lessons on moral particularism. In: ELLIOT, Carl (Ed.). *Slow cures and bad philosophers: essays on Wittgenstein, Medicine, and bioethics*. Durham: Duke University Press, 2001, p. 174. (tradução nossa).

jurídico. Nessa perspectiva, da linguagem vista em sua totalidade, os jogos de linguagem são universais, pois eles são instâncias em que algo próprio do ser humano se manifesta e que pertence às atividades que são parte de uma forma de vida.

Podemos dizer que há diferentes espécies de jogos de linguagem morais, dependendo do tipo de asserções que podem ser feitas, por exemplo, proposições valorativas ou imperativos morais e conforme a função de cada uma delas, poderíamos encontrar formas diferentes de atribuir valores de verdade. Segundo Wittgenstein, “o que chamamos de regra de um jogo de linguagem pode ter, no jogo, papéis muito diferentes”.³⁷¹ A regra pode servir como padrão de correção para o jogo de linguagem moral, mas pode ser um instrumento do jogo de linguagem, como seriam as regras morais ou um jogo de linguagem imperativo. Mesmo diante dessa diversidade de jogos de linguagem morais, não somos levados a um relativismo, pois as regras podem ter um caráter universal. Um exemplo desse tipo de regra é dado pelo próprio Wittgenstein na *Conferência sobre ética*:

suponhamos que eu soubesse jogar tênis e alguém de vocês, ao ver-me, tivesse dito “Você joga bastante mal” e eu tivesse contestado “Sei que estou jogando mal, mas não quero fazê-lo melhor”, tudo o que poderia dizer meu interlocutor seria “Ah, então tudo bem”. Mas suponhamos que eu tivesse contado a um de vocês uma mentira escandalosa e ele viesse e me dissesse “Você se comporta como uma besta” e eu tivesse contestado “Sei que minha conduta é má, mas não quero comportar-me melhor”, poderia ele dizer “Ah, então tudo bem”? Certamente, não. Ele afirmaria “Bem, você *deve* desejar comportar-se melhor”.³⁷²

Aqui temos o exemplo de uma regra cuja exigência é que queiramos agir de forma moralmente boa, portanto, que tenhamos o desejo de sermos seres que valorizem e aprimorem suas qualidades morais. Uma regra moral como essa compõe um tipo de jogo de linguagem moral, o qual poderia ser chamado de normativo ou imperativo. Se seguirmos as *Investigações*, poderemos ver que haveria um outro jogo de linguagem, por exemplo, o da mentira. Segundo Wittgenstein, “mentir é um jogo de linguagem que requer ser aprendido como outro jogo qualquer”,³⁷³ de tal modo que seria possível pensar que virtudes como a sinceridade e honestidade também formassem um jogo de linguagem moral, distinto daquele composto por regras. Há, então, diferentes possibilidades de manifestarmos a moralidade na linguagem, seja pela referência a um comportamento bom ou correto, seja pelo caráter do agente, seja pela avaliação das coisas que possuem um valor moral.

³⁷¹ IF § 53.

³⁷² WITTGENSTEIN, L. Conferência sobre ética. In: DALL’AGNOL, Darlei. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis: Editora da UFSC; São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 217.

³⁷³ IF § 249.

Uma regra como aquela citada por Wittgenstein na *Conferência sobre ética* pode ser válida universalmente, pois o jogo de linguagem imperativo a que pertence não é próprio de nenhuma cultura em particular e, nesse sentido, não há como se sustentar um relativismo, se entendermos este na perspectiva que apresentamos no capítulo anterior, qual seja, segundo a posição defendida por Loparic, que atribui às *Investigações* um relativismo porque estabelece que cada jogo de linguagem possui suas próprias regras e estas não poderiam ser formuladas em termos universais. Um erro que também leva ao relativismo e que tentamos esclarecer é cometido por Blackburn, o qual admitiria que na obra tardia de Wittgenstein jogos de linguagem seriam em certo sentido equivalentes a “formas de vida”, o que mostramos ser uma leitura equivocada, pois tal noção deve ser entendida no singular, como condição de possibilidade da linguagem. Não devemos associar os jogos de linguagem com situações empíricas, ou seja, eles não devem ser tratados, por exemplo, como se a religião islâmica correspondesse a uma forma de vida ou um jogo de linguagem e a cristã a outra. Os jogos de linguagem morais podem ser universais, relativos à forma de vida humana e estabelecer valores de verdade às asserções de acordo com os valores morais adotados pelos indivíduos, sem que isso incorra em uma forma de relativismo, porque tais valores podem coincidir em diferentes culturas. Regras como “não se deve matar” podem ser aceitas universalmente, independentemente do modo como as pessoas vivem enquanto membros de uma cultura específica.

Outra questão que se relaciona ao cognitivismo moral está em mostrar de que modo as proposições que fazem parte do jogo de linguagem podem ser verdadeiras ou falsas. É interessante fazer a seguinte distinção: as proposições morais podem ser corretas ou incorretas relativamente ao uso que é instituído pelo jogo de linguagem moral. Desse modo, se disséssemos “chutar pedras é errado” isso não teria sentido no jogo de linguagem moral, portanto, seria uma proposição incorreta em relação as regras que costumeiramente são utilizadas, enquanto “chutar crianças é errado” seria uma asserção correta gramaticalmente. O que queremos, além disso, é uma justificação do conteúdo da nossa asserção e isso é difícil fazer porque necessitamos de algum tipo de teoria que determine porque o conteúdo pode ser verdadeiro ou falso. Qual é a razão para dizermos, por exemplo, que é verdade que a escravidão é imoral ou porque dizemos ser verdadeiro respeitar as pessoas? Precisamos de uma base na qual a verdade moral que afirmarmos possa ser sustentada.

Gostaríamos de mostrar, em primeiro lugar, que a verdade ou falsidade das proposições morais segundo as *Investigações* não está vinculada necessariamente ao realismo moral, mesmo porque Wittgenstein quer desfazer as confusões filosóficas, especialmente as

de caráter metafísico, incluindo teorias como o realismo e o solipsismo, como fica claro na seguinte passagem:

(...) Quando não se está, como neste caso, de acordo com as expressões de nossa linguagem usual (que cumprem com a sua obrigação), é porque temos na cabeça uma imagem do modo de falar usual. Conquanto estejamos tentados a dizer que nosso modo de falar não descreve os fatos como eles realmente são. Como se (p. ex.) a proposição “Ele sente dor” pudesse ser falsa de uma maneira ainda diferente do que pelo fato de este homem *não* sentir dor. Como se a forma de expressão dissesse algo falso, mesmo que a proposição afirma, em caso de necessidade, algo correto.

Pois, são assim as contendas entre idealistas, solipsistas e realistas. Uns atacam a forma de expressão normal, como atacassem uma asserção; outros a defendem, como se constatassem fatos que todo homem sensato reconhece.³⁷⁴

Wittgenstein, ao desvincular-se da teoria pictórica do *Tractatus*, deixa de adotar a noção de verdade como correspondência como a única aceitável para as proposições, uma vez que ao admitir a multiplicidade de jogos de linguagem, é possível haver várias formas de se atribuir valores de verdade às sentenças. Segundo Wittgenstein, “Podemos dizer que a palavra ‘verdade’ possui ao menos três significados, mas é errado assumir que qualquer uma destas teorias pode apresentar a gramática completa de como nós usamos a palavra ou esforçar-se para caber numa única teoria casos que não parecem concordar com ela”.³⁷⁵ Assim, nas *Investigações*, ainda que a teoria da verdade como correspondência possa ser adotada para um jogo de linguagem, não necessita ser aplicável a todos. É mais importante que isso, é que tal teoria não faz parte da análise da linguagem, pois ela está ligada ao modo como as proposições empíricas se ligam à realidade e não às regras que determinam o modo como as sentenças devem ser usadas a fim de que sejam significativas. De acordo com Baker e Hacker,

ele não nega que o que torna a proposição *p* verdadeira é o fato *p*. Ele não recusa a afirmação de que a proposição determine previamente o que a tornará verdadeira (qual fato deve ocorrer para torná-la verdadeira). Antes, ele rejeita a imagem metafísica que acompanha essas afirmações. Para elas há sentenças gramaticais, não profundidades metafísicas. Eles se relacionam às articulações intralingüísticas, não às conexões últimas entre linguagem e realidade.³⁷⁶

No *Tractatus* era a teoria da verdade como correspondência que possibilitava o sentido às proposições e, conseqüentemente, as formulações éticas, por não tratarem de fatos, estavam excluídas da esfera do dizível. Nas *Investigações*, contudo, os jogos de linguagem

³⁷⁴ IF § 402.

³⁷⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig apud MONK, R. *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. New York: Penguin Books, 1990, p. 322. (tradução nossa).

³⁷⁶ BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *Scepticism, rules and language*, p. 32. (tradução nossa).

morais podem assumir diferentes teorias da verdade. Um jogo caracteristicamente normativo, por exemplo, pode assumir uma teoria da verdade coerencial, a qual determina que uma regra moral é verdadeira se pertence a um conjunto de crenças coerente internamente. Tal teoria resolve o problema que a teoria da verdade da correspondência apresenta, principalmente no domínio da moral, que é justamente comparar uma proposição, que é lingüística, com algo extralingüístico, o que acaba por gerar um entrecruzamento entre categorias distintas. Isso acontece por ser ela uma teoria de caráter sintático, que não relaciona a linguagem com a realidade, sendo a verdade, por isso, essencialmente lingüística. A teoria da coerência, nesse sentido, possibilita relacionar uma asserção moral com um sistema de crenças justificadas e, assim, conferir verdade à proposição que fizer parte dele. David Copp,³⁷⁷ por exemplo, atribui verdade às proposições morais na medida em que elas correspondem a um padrão moral justificado. Nessa teoria, chamada “*standard-base theory*”, se tivermos um padrão moral aceito e justificado na sociedade, todas as proposições que a ele corresponderem serão verdadeiras. O problema associado a esse tipo de teoria ou mesmo ao modelo coerencial é que ele leva ao relativismo, uma vez que um padrão moral pode ser aceito por uma sociedade e não por outra. Entretanto, como Copp assinala,

desde que todas as sociedades têm as mesmas necessidades básicas e desde que a racionalidade de uma sociedade ao selecionar um código para servir como seu código moral social depende de como ele servirá às necessidades da sociedade, um código moral justificado de uma sociedade é provavelmente similar em um modo fundamental a qualquer outro código moral justificado de uma outra sociedade.³⁷⁸

Dessa maneira, ainda que a teoria da verdade coerencial tenha uma forma lógica relacional, isso não a torna, necessariamente, relativista, pois dependendo do modo como os padrões morais são selecionados, há possibilidade de se eger regras morais de caráter universal, como aquela citada por Wittgenstein. Mesmo que as regras em si mesmas não sejam nem verdadeiras nem falsas, sua referência a um padrão ou sistema moral pode tornar possível tal atribuição de valores de verdade. Assim, poderíamos defender que quando alguém diz “a escravidão é incorreta” isso não significa que ela seja incorreta dentro de um determinado contexto moral ou cultural, mas que ela não pode pertencer a nenhum padrão moral justificado, ou seja, ela é incorreta ou injustificável independentemente da cultura em que ocorra. Isso nos levaria a admitir que mesmo existindo padrões morais, certas proposições

³⁷⁷ Cf. COPP, David. Moral knowledge in society-centered moral theory. In: ARMOSTRONG-SINNOTT, W.; TIMMONS, M (ed.). *Moral knowledge: new readings in moral epistemology*. New York: Oxford University Press, 1996.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 260. (tradução nossa).

que compõem um jogo de linguagem moral são universais e não relativas a uma comunidade particular.

Outros tipos de jogos de linguagem morais poderiam ter diferentes teorias da verdade subjacentes, como por exemplo, um jogo no qual certas qualidades fossem consideradas valiosas. Proposições morais como “ser honesto é bom”, a qual atribui à honestidade um valor, poderia ser considerada verdadeira se existisse um modelo de virtude em relação ao qual a proposição se encaixasse. A teoria da verdade, nesse caso, poderia ser correspondencial, pois “ser honesto é bom” é uma proposição verdadeira na medida em que podemos observar o fato de que a honestidade é estimável pelos homens, até mesmo independentemente de épocas ou culturas.

Poderíamos ainda pensar em um jogo de linguagem moral no qual suas proposições pudessem ser verdadeiras ou falsas em função da utilidade de sua aceitação, o que seria caracterizá-las a partir de uma teoria pragmática da verdade. De acordo com essa teoria, aceitaríamos a verdade de uma proposição dependendo de seus efeitos práticos. Nesse modelo, uma proposição moral como “é correto ser justo” será verdadeira se for aceita, pois o resultado de segui-la ou considerá-la verdadeira traz, por exemplo, bons resultados.

Essas considerações permitem perceber que por meio da noção de jogos de linguagem, a qual incorpora diferentes tipos de proposições e, por isso, admite a existência de diferentes contextos em que a linguagem moral se expressa, temos a possibilidade de sustentar uma diversidade de jogos de linguagem morais, cada um deles possuindo uma teoria da verdade diferente, dependendo do tipo de asserção que é feita. Ao não limitar o significado pela comparação do que é afirmado pela proposição com a realidade, Wittgenstein deixa de restringir as noções de “verdadeiro” e “falso” às proposições da ciência natural. Assim, a linguagem moral deixa de ser inefável e limitada quanto a sua tentativa de expressar um conhecimento. Pode ser vista, então, como um jogo de linguagem complexo, em que há diferentes formulações para abarcar os tipos de experiências e crenças morais que temos. As proposições morais não são expressões de sentimento, não são subjetivas, mas compõem um jogo de linguagem em que existem regras que determinam seu uso e em que há um modo definido de considerá-las verdadeiras.

Dada a própria concepção de “jogos de linguagem”, as asserções que os compõem são objetivas e acessíveis porque estão inseridas em uma prática da linguagem comum a todos, sustentada pela forma de vida humana que torna a atividade de falar uma língua possível. Desse modo, o não-cognitivismo atribuído às formulações éticas no *Tractatus* não pode ser igualmente aplicável às observações de Wittgenstein nas *Investigações*, as quais

apóiam a leitura de que é possível haver jogos de linguagem morais que envolvem a noção de verdade e regras morais objetivas e universais, passíveis de um agir em conformidade com elas. Não necessitamos nos comprometer com o realismo moral como uma afirmação sobre a existência de propriedades e fatos morais nem para dizer que, segundo tal teoria, nas *Investigações* Wittgenstein passou a ser cognitivista, nem pressupô-lo para dizer o contrário, ou seja, que por esse critério, as suas considerações negam o cognitivismo, assim como no *Tractatus*. Como tentamos expor nesta seção e ainda discutiremos na próxima, o comprometimento com o realismo é desnecessário e mesmo recusado por Wittgenstein, já que ele quer dissolver questões de caráter metafísico que excedem sua análise gramatical da linguagem. Veremos, na seção seguinte, como a insistência na relação do realismo moral com o cognitivismo leva tanto McDowell quanto Blackburn a se equivocarem em suas interpretações.

4.3 Algumas razões para se rejeitar as interpretações de McDowell e Blackburn em relação às *Investigações filosóficas*

Nos dois primeiros capítulos deste trabalho, apresentamos as teorias metaéticas realista de McDowell e quase-realista e projetivista de Blackburn. Expusemos os principais elementos que as constituem para que fosse possível, posteriormente, contextualizar a proposta de cada autor no que se refere à interpretação das *Investigações*. Ainda que tais teorias sejam atualmente objetos de debate, dirigiremos nossa atenção nesta seção principalmente para o modo como os autores analisam as considerações feitas por Wittgenstein e para as extensões que delas derivam. Dessa maneira, procuraremos destacar os elementos de cada interpretação que são condizentes com a proposta contida nas *Investigações* e identificar os equívocos que possivelmente surgem na tentativa de situar Wittgenstein em um dos lados do debate. Esta seção terá, por isso, um caráter negativo no sentido de que serão avaliadas criticamente ambas as posições, mas nos limitaremos a explicar as razões da recusa dos argumentos de McDowell e Blackburn. Faremos isso de modo breve, pois os argumentos que sustentam as críticas aos autores já foram explicitados nas duas primeiras seções deste capítulo.

Vimos no segundo capítulo a possibilidade de interpretar as *Investigações filosóficas* a partir de uma perspectiva cognitivista da moral. Os argumentos utilizados por McDowell procuram, em primeiro lugar, rejeitar uma visão platônica sobre as regras mostrando que elas não devem ser entendidas como trilhos invisíveis independentes de nós, os quais guiaríamos as ações humanas como se estas se encaixassem naqueles. Tampouco o ato de seguir as regras deveria ser concebido como um mecanismo psicológico dotado de uma precisão análoga ao de uma engrenagem.

Tal recusa do platonismo é correta, pois Wittgenstein não concebe as regras nem como entidades que estariam em algum lugar independentemente de nós, mas que poderiam ser apreendidas e seguidas, nem como instâncias normativas que são externas às atividades humanas. De acordo com Dall'Agnol,

Wittgenstein recusa tanto o que se poderia considerar um platonismo-de-regras, quer dizer, a posição que sustenta que normas, sejam elas morais ou jurídicas, são como trilhos mecânicos para o agir, que são independentes do que pensamos e fazemos e cuja apreensão do significado é suficiente para determinar a sua correta aplicação, quanto o ceticismo-de-regras, ou seja, a tese de que não há regras

objetivas e que, por conseguinte, sempre será necessário uma nova interpretação sobre a ação a ser executada.³⁷⁹

As regras fazem parte das práticas comuns e naturais aos homens e por isso estão imersas nos costumes. McDowell está correto, portanto, ao rejeitar que tais concepções sejam subjacentes às *Investigações*. Mas ele se equivoca quanto tenta mostrar que as regras corresponderiam a valores morais reais. Que as regras tenham um conteúdo objetivo, fica evidente pela possibilidade de que sejam seguidas, mas que elas possam ser entendidas como uma forma de correspondência em relação às propriedades morais que existiriam como fatos, é algo difícil de ser aceito. A objetividade só pode ser conferida à regra enquanto expressão que possui um significado compartilhado intersubjetivamente e que deriva sua possibilidade a partir de uma forma de vida comum partilhada pelos homens. A recusa do realismo moral segue-se do modo como os problemas filosóficos são tratados por Wittgenstein, pois, de acordo com as *Investigações*, não se deve tentar estabelecer uma contraparte ontológica para os nomes e outras expressões lingüísticas. Assim, a pretensão de que os termos morais sejam relativos às propriedades ou fatos do mundo não pode ser sustentada. Apesar, então, de McDowell afirmar o cognitivismo sobre seguir regras, o realismo que ele pretende defender não se segue das observações de Wittgenstein nas *Investigações*, como mostramos no final da última seção.

A proposta de Blackburn, por sua vez, assume vários elementos que não são condizentes com as considerações de Wittgenstein, por exemplo, que as regras são seguidas automaticamente e que as ações relativas a elas são apenas movimentos automáticos, que a correção da regra resulta de um consenso ou mesmo que elas sejam incapazes de expressar um conteúdo objetivo. Como tentamos explicitar na seção anterior, essa forma de compreender a ação de seguir uma regra é equivocada, pois as regras requerem um comportamento que é correto a partir de um critério dado por ela própria, ou seja, o critério de correção é interno e não externo e, conseqüentemente, a regra deve ser objetiva e compreensível. Ela, de forma alguma, é seguida mecanicamente e a aparência de que a ação que está de acordo com ela foi realizada de modo automático se deve ao fato de que existe um processo de internalização da regra. Não há, como está pressuposto na argumentação da Blackburn, uma conexão entre a regra e sua aplicação que seja fornecida pelo hábito, pelo menos não no sentido de uma mera repetição, pois ainda que seguir uma regra pressuponha regularidade, a sua compreensão deve ser uma habilidade desempenhada através do

³⁷⁹ DALL'AGNOL, Darlei. As observações de Wittgenstein sobre seguir regras e a tese da indeterminação do direito. In: PINZANI, A.; DUTRA, D. *Habermas em discussão*. Florianópolis: NEFIPO, 2005, p. 96.

conhecimento do modo como a regra é utilizada em diferentes contextos e isso não é algo provido por uma repetição apenas, mas sim pela compreensão do requerimento da regra e pelo exercício regular que se segue desse entendimento.

Procuramos mostrar que o treino, por exemplo, deve ser entendido como um instrumento que permite dominar uma técnica dentro de um conjunto de atividades que constituem a própria forma de vida humana e que, por isso, ele permite a compreensão sobre as ações requeridas em diversas situações. Desse modo, o treinamento é uma condição para se conhecer a relação interna entre a regra e sua aplicação e não um modo pelo qual o indivíduo é condicionado a reagir sempre da mesma forma diante das regras. E ainda que a compreensão da regra não corresponda a um fato, como sustenta Blackburn, procuramos mostrar neste trabalho que ela é objetiva e acessível aos homens.

Se Blackburn recusa os elementos cognitivos presentes nas considerações sobre seguir uma regra e, assim, faz uma interpretação inadequada das *Investigações*, por outro lado, ele percebe claramente que o uso da linguagem não possui vinculação ontológica com o mundo no sentido do realismo moral, ou seja, que o emprego de termos e expressões não está comprometido com a existência de fatos morais. A recusa do realismo (moral), nesse sentido, é correta, pois mostra que tal teoria não está presente nas *Investigações*. Entretanto, a noção de “realismo moral” é um pressuposto da argumentação contra o cognitivismo moral e em relação a esse aspecto Blackburn se equivoca, já que mesmo que não haja uma vinculação ontológica com fatos morais, é possível estabelecer condições de verdade para as proposições. De acordo com Glock,

(...) o termo “verdadeiro” não constitui um ponto de disputas metafísicas, já que o predicado “é verdadeiro” não enuncia uma relação entre uma proposição e um fato (como sustentam os adeptos da teoria realista da correspondência), ou entre uma proposição e um conjunto de crenças (como querem os adeptos das teorias da coerência idealista).³⁸⁰

Além disso, a argumentação de Blackburn se compromete em assumir que os problemas que a filosofia tenta resolver devem estar localizados no âmbito lingüístico, ainda que tenham uma aparência de profundidade provocada por uma suposta relação com algo extralingüístico. Nesse sentido, os problemas filosóficos seriam resolvidos no plano da linguagem, o que mostra uma continuidade das *Investigações* em relação ao *Tractatus*. A ênfase nesse aspecto tem como consequência a recusa do realismo e também do cognitivismo moral, pois não cabe à filosofia dizer se existem ou não propriedades e fatos morais, já que

³⁸⁰ GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*, p. 366.

sua tarefa é essencialmente de análise da linguagem. Entretanto, tal forma de conceber a passagem de uma obra a outra deveria levar em consideração, como procuramos mostrar na primeira seção, que o abandono de algumas noções tractarianas, dentre elas, em especial, as condições de dizibilidade, permitiu a formulação da noção de “jogos de linguagem” e com ela, a possibilidade de que o uso dos termos morais pudesse ser justificado e as proposições consideradas verdadeiras ou falsas. Assim, mesmo que as *Investigações* dêem continuidade ao projeto de dissolução dos problemas filosóficos do *Tractatus*, isso não significa que a ética deva ser tratada segundo os mesmos critérios de sentido do último.

Outra questão concernente ao realismo em Wittgenstein surge da abordagem feita por McDowell. Sua tentativa de atribuir tanto o cognitivismo às *Investigações*, quanto em sustentar o realismo moral, encontra algumas limitações. A analogia com as qualidades secundárias, como apresentamos anteriormente, é utilizada, mas não é essencial na análise de McDowell sobre seguir uma regra. Ela é fundamental, porém, para sustentar o realismo moral, pois fornece, por exemplo, a noção de objetividade para os valores morais, a qual consiste na possibilidade dos valores serem experienciados. Além disso, há uma faculdade de percepção pressuposta para essa experiência e existe também algo como uma exigência da própria realidade em nos comportarmos de um certo modo. Contudo, tais considerações são próprias da teoria metaética de McDowell e elas não aparecem nas *Investigações*. O que ele pode fazer é sustentar com seus argumentos a objetividade das regras, mas não o realismo moral em Wittgenstein, mesmo porque não há nenhuma explicação sobre o que seriam os valores morais a partir das *Investigações*. Ainda que McDowell utilize a noção de “real” vinculada à de “experienciável”, se não houver uma explicação sobre o estatuto dos valores morais, ela se torna frágil, pois falta dizer qual é exatamente o conteúdo dessa experiência.

A interpretação de McDowell sobre seguir uma regra é em alguns aspectos compartilhada por nós, por exemplo, que as regras são compreensíveis por fazerem parte das práticas humanas e nesse contexto é possível reconhecer seu significado, que há diferença entre seguir uma regra e acreditar seguir uma regra, que as regras não são entidades abstratas que existem independentemente de nós ou que nosso comportamento quando de acordo com uma regra não é uma resposta automática frente a ela, mas, ao contrário, uma atitude que exhibe compreensão sobre o conteúdo expresso pela regra. Entretanto, a perspectiva segundo a qual McDowell analisa as considerações de Wittgenstein parece se aproximar de uma forma de particularismo, com o qual não gostaríamos de nos comprometer, pois tal abordagem sugere que as práticas por si só justificariam quaisquer valores adotados dentro de um sistema ético, o que não é o caso para Wittgenstein. Dessa forma, alguns conceitos empregados por

McDowell, como a noção de prática ou comunidade lingüística, deveriam ser evitados. Com isso queremos dizer que esses aspectos com os quais concordamos nos levam apenas a conceber as regras e o ato de segui-las como dotados de objetividade, mas esta não implica um realismo, muito menos um realismo moral como aquele que McDowell defende, pois faltam explicações mais claras sobre o estatuto dos valores, já que o conceito de “realismo” empregado por ele envolve a idéia de propriedades capazes de serem experienciadas. No sentido mais comum de realismo moral, que afirma a existência de fatos e propriedades morais independentemente de nós, as *Investigações* certamente não estão comprometidas, principalmente porque o próprio Wittgenstein recusa o debate entre realistas e anti-realistas.

Blackburn, ao localizar o problema da moral na esfera semântica, nega que haja uma vinculação entre a linguagem moral e os objetos do mundo, recusando, assim, qualquer tipo de ligação ontológica entre eles. Nesse sentido, ele interpreta adequadamente as *Investigações*. Contudo, ele deriva da ausência dessa conexão, o caráter não-cognitivo de seguir uma regra, pois não há uma compreensão da regra, mas somente uma reação ou resposta, que podem ser características emotivas, mas não relacionadas ao conhecimento. Discordamos da posição de Blackburn, pois mesmo que Wittgenstein rejeite que o uso dos termos lingüísticos, e aqui podemos incluir os termos morais, seja feito a partir de uma relação de nomeação entre palavras e objetos do mundo, isso não esgota as possibilidades de que eles sejam proposicionais. Como procuramos mostrar na seção anterior, cada jogo de linguagem pode ter seus próprios critérios para atribuir valores de verdade às proposições que a eles pertencem. As proposições morais não precisam ser verdadeiras no sentido de corresponderem a uma entidade, mas podem ser verdadeiras porque correspondem a um sistema moral objetivamente aceito pelos indivíduos. Assim, o caráter cognitivo pode ser conferido a elas sem que estabeleçamos uma forma de realismo moral.

A defesa de um cognitivismo moral descomprometido com a defesa do realismo pode parecer estranha, pois geralmente as duas teorias são associadas. E fica uma dúvida quanto à possibilidade de um cognitivista moral ser ao mesmo tempo um anti-realista. Blackburn se aproxima de uma resposta, mas ele não é cognitivista no sentido exato do termo, porque ele não nega que os juízos morais possam resultar de sentimentos como aprovação e reprovação, ainda que de algum modo ele admita errarmos moralmente, ou seja, que possa haver respostas certas ou erradas na ética. O problema é que quando tentamos utilizar tais noções em relação à obra de Wittgenstein, a rigorosidade no uso dessas classificações é quase comprometida, apesar de que mesmo no debate metaético atual, as posições são classificadas em uma ou outra teoria, mas às vezes comportam diferenças significativas que limitam tal

caracterização. Tentando enfrentar essas dificuldades, argumentamos a favor do cognitivismo moral nas *Investigações*, mas sem associá-lo ao realismo. Nesse sentido, nem McDowell, nem Blackburn nos forneceriam uma resposta adequada à questão da teoria metaética defendida por Wittgenstein.

A possibilidade de sustentar o cognitivismo moral sem que ele esteja envolvido com a teoria realista consiste em que as *Investigações* negam que haja um compromisso metafísico entre a linguagem e o mundo. E como o realismo é um tipo de tese metafísica, ele não pode ser atribuído a essa obra de Wittgenstein. Ainda que essa teoria fosse identificada com a objetividade dos juízos, as observações de Wittgenstein não teriam tal caráter, porque o próprio sentido dos termos morais só é possível a partir do uso da linguagem, a qual é uma prática humana. Nagel, por exemplo, afirma que Wittgenstein é idealista, pois

suas últimas concepções sobre a condição do significado parecem implicar que nada pode fazer sentido se pretender alcançar os limites externos da experiência e vida humana, porque é somente dentro de uma comunidade de usuários reais ou possíveis da linguagem que pode existir a possibilidade de acordo em sua aplicação (...).³⁸¹

Nagel se equivoca na sua caracterização por tentar mostrar que a correção sobre o uso dos conceitos para Wittgenstein dependeria de um acordo e, conseqüentemente, a realidade só existiria a partir daquilo que podemos conceber linguisticamente, retirando daí a noção de um idealismo. Contudo, como já mostramos na seção anterior, o acordo é sobre a forma de vida, algo que é anterior à enunciação de proposições. As proposições empíricas podem ser falsas ou verdadeiras dependendo de como as coisas estão, enquanto as proposições gramaticais, que expressam o modo como a linguagem funciona, não são passíveis da atribuição de tais valores, porque as regras não refletem a realidade, mas normatizam o emprego de conceitos. Nesse sentido, os homens estão de acordo sobre o modo como podem falar, que conferirá sentido para as proposições, mas não sobre a verdade ou falsidade do que efetivamente dizem. De acordo com Glock, “Não se trata aqui de idealismo lingüístico. Enunciados empíricos são verificados ou falseados pelo modo como as coisas estão, que independe do modo com dizemos que estão. O valor de verdade de uma proposição é completamente independente de convenções gramaticais”.³⁸²

As observações de Wittgenstein, portanto, não são realistas morais no sentido de que há propriedades e fatos morais que correspondem a nossa linguagem moral, pois ele não

³⁸¹ NAGEL, Thomas. *The view from nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986, p. 105. (tradução nossa).

³⁸² GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*, p. 366.

assume esse compromisso com uma ontologia dos valores, e nem é realista sobre regras se “realismo” for entendido como se as regras existissem independentemente de nós, já que para ele, elas estão imersas nas atividades que constituem a nossa forma de vida. Além disso, as *Investigações* não podem ser lidas a partir de uma perspectiva cética, pois, como mostramos na seção anterior, há um modo de agir que se funda na compreensão da regra de forma objetiva. Tampouco as considerações feitas podem ser concebidas a partir de um idealismo (lingüístico), como citamos há pouco, porque não é o caso da realidade ser em última instância a linguagem, ou depender daquilo que nós percebemos ou do que podemos conceber, no sentido em que Nagel se refere às *Investigações*.

Wittgenstein rejeita esse debate porque ele repousa sobre uma má compreensão da linguagem, que entrecruza noções de um jogo de linguagem com outras que pertencem a um jogo de linguagem diferente. Neste caso, o debate passa de um plano semântico (sobre o uso) para uma discussão ontológica (sobre a existência de entidades), o que não faz sentido para Wittgenstein. Nem o realismo está correto, nem o anti-realismo, simplesmente porque a linguagem na perspectiva das *Investigações* não está ligada aos fatos, mas se relaciona ao modo como aprendemos a falar das coisas. Ao utilizarmos termos morais, não devemos tentar encontrar algo que a eles corresponda, mas ver como nós os utilizamos, a que queremos nos referir quando eles são empregados. E de acordo com essa idéia, então, tanto a posição de McDowell quanto de Blackburn em relação às *Investigações* são equivocadas.

A questão das proposições morais serem verdadeiras ou falsas, por sua vez, será específica ao uso que se faz dentro de um jogo de linguagem específico. Se as proposições forem valorativas, nosso critério de verdade pode ser correspondencial. Se o jogo de linguagem for composto por imperativos morais, não atribuiremos valores de verdade às regras, mas será preciso justificá-las e é essa concordância entre elas e uma base que possa sustentá-las que as tornará válidas ou não. Ao assumirmos o cognitivismo moral, não precisamos nos comprometer com uma teoria de verdade exclusiva. Levando em consideração as observações de Wittgenstein, cada jogo de linguagem pode ter seus próprios critérios de verdade e a linguagem moral pode ser empregada de diversas formas, sem que perca sua objetividade.

CONCLUSÃO

O trabalho procurou mostrar como podemos ler as *Investigações filosóficas* de Wittgenstein a partir de uma perspectiva cognitivista. Diferentemente do *Tractatus*, que restringia o sentido para as proposições da ciência natural, pois elas podiam dizer algo sobre o mundo respeitando os limites lógicos da linguagem, as *Investigações* oferecem uma abordagem mais ampla do sentido, o qual é relativo aos jogos de linguagem. Com isso, a ética, que antes pertencia ao domínio do inefável, incapaz de expressar um conhecimento, já que seu objeto não era identificado com um objeto do mundo e por isso suas afirmações sobre ele não poderiam ser proposicionais, pode nessa obra tardia constituir um jogo de linguagem específico no qual é possível atribuir às sentenças valores de verdade. Tentamos defender que a teoria da verdade correspondencial não é a única aceitável, pois a noção de jogos de linguagem permite que haja diferentes formas de dizer quando uma proposição é verdadeira ou falsa, pois o termo “verdade” não tem um único sentido. Apesar de sustentarmos o cognitivismo moral, não nos vinculamos ao realismo por considerarmos que este é negado por Wittgenstein, justamente por sua tentativa em desfazer questões metafísicas que aparentam ser complexas, mas que são resultado de um entrecruzamento de jogos de linguagem distintos. Além disso, recusamos que tal interpretação das *Investigações* nos conduza a um relativismo moral e, para isso, analisamos como a expressão “forma de vida” aparece na obra e em que sentido deve ser interpretada, a saber, como condição de possibilidade da comunicabilidade.

Também tentamos explicitar como as considerações sobre seguir uma regra devem ser entendidas. Analisamos noções como “compreensão”, “prática”, “justificação”, “acordo”, “interpretação”, dentre outras, as quais nos auxiliam na defesa de que as regras são objetivas, possuem um significado compreensível e nos dão uma indicação do que devemos fazer. Sabemos quando aplicamos uma regra pela habilidade ou capacidade que exibimos na prática mesma de segui-la, pois tal saber é semelhante ao domínio de uma técnica, sendo exibido no exercício regular e constante. Assim, compreendemos uma regra quando somos capazes de fazer o que ela ordena e não é necessário que haja aprovação externa em relação a isso. O acordo existente se dá apenas em relação a forma de vida, que sustenta as práticas humanas, dentre elas, a própria linguagem. Não precisamos de um consenso para saber se alguém seguiu ou não a regra, pois uma vez que ela é compreendida, sabemos o que ela requer e o modo pelo qual devemos agir.

Tais considerações permitem concluir que não é possível conceber as regras a partir de uma visão platônica ou cética, pois não é o caso delas estarem para além de nossas práticas nem de não haver algo como “compreender uma regra”. Ambas as posições são equivocadas, a primeira por localizar as regras em um domínio separado das atividades humanas, como se elas pudessem ser isoladas e ainda assim apreendidas por uma faculdade ou intuição especial. Tampouco a leitura cética condiz com as observações de Wittgenstein, pois ele nos fornece critérios para dizermos quando compreendemos uma regra e mostra que a interpretação é apenas uma substituição de uma regra por outra.

O modo como analisamos as considerações sobre seguir uma regra nos distanciam de ambos os autores que apresentamos: McDowell e Blackburn. A partir de nossa interpretação, indicamos alguns argumentos por eles sustentados que são formas equivocadas de se entender as observações feitas por Wittgenstein nas *Investigações*. Discordamos da forma com McDowell apresenta essa obra, tentando estabelecer uma analogia entre os valores morais e as qualidades secundárias para fundar uma espécie de realismo moral, aliando uma explicação cognitivista sobre seguir uma regra. Consideramos que tal analogia é dispensável e, principalmente, que Wittgenstein não exige para os termos morais uma conexão com propriedades morais existentes no mundo. Como argumentamos no último capítulo, o realismo moral não está presente nas *Investigações*, o que não nos impede de encontrarmos formas de atribuir às proposições morais valores de verdade. E é esse o principal aspecto que nos faz discordar, por outro lado, de Blackburn, pois em sua argumentação está pressuposta a noção de realismo moral para mostrar que essa teoria não condiz com a obra de Wittgenstein e, conseqüentemente, não se pode sustentar o cognitivismo moral. Blackburn argumenta que como não há aquela vinculação ontológica, então, não existem meios para se dizer de uma proposição moral que é verdadeira ou falsa, sendo ela expressão de nossa aprovação ou desaprovação moral.

Procuramos mostrar que o próprio debate entre realistas e anti-realistas é recusado por Wittgenstein e, por isso, a conclusão de Blackburn não é justificada, assim como a teoria de McDowell não encontra suporte nas *Investigações*. Os jogos de linguagem morais podem ter diferentes teorias da verdade, dependendo do tipo de afirmações que neles são feitas. E, assim, independentemente da discussão sobre o realismo moral, podemos atribuir valores de verdade às proposições morais. Desse modo, mostramos como as *Investigações* se distanciam do *Tractatus*, permitindo às proposições éticas um estatuto diferente, pois já não são desprovidas de sentido, passando a constituir jogos de linguagem nos quais encontram sua objetividade, universalidade e a possibilidade de serem verdadeiras ou falsas.

REFERÊNCIAS

- AMITANI, Y. *Critical notice on John McDowell's "Values and secondary qualities"*. [S. I.], [s. n.], 2004. Disponível em: <http://www.geocities.jp/yuiami2000/McDowellCriticalNotice.pdf>. Acesso em: 04 jun. 2006.
- ARRINGTON, Robert L. Following a rule. In: GLOCK, Johann. (Ed.) *Wittgenstein: a critical reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
- BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *An analytical commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1992. 1 v.
- BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *Scepticism, rules and language*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- BLACK, M. *A companion to Wittgenstein's Tractatus*. Cambridge: At The University Press, 1964.
- BLACKBURN, S. Errors and the phenomenology of value. In: *Essays in quasi-realism*. New York: Oxford University Press, 1993.
- BLACKBURN, S. How to be an ethical antirealist. In: DARWALL, S; GIBBARD, A.; RAILTON, P. (Org.) *Moral Discourse and Practice*. New York: Oxford University Press, 1997.
- BLACKBURN, S. Knowledge, truth and reliability. In: *Essays in quasi-realism*. New York: Oxford University Press, 1993.
- BLACKBURN, S. Moral and modals. In: *Essays in quasi-realism*. New York: Oxford University Press, 1993.
- BLACKBURN, S. Moral realism. In: *Essays in quasi-realism*. New York: Oxford University Press, 1993.
- BLACKBURN, S. Quasi-realism in Moral Philosophy. In: *Ethic@: revista internacional de filosofia da moral*, v. 1, n. 2, dez. 2002. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/ethic@.

BLACKBURN, S. Reply: Rule-following and moral realism. In: HOLTZMAN, Steven; LEICH, Cristopher. (Ed.) *Wittgenstein: to follow a rule*. London: Routledge, 1981.

COPP, David. Moral knowledge in society-centered moral theory. In: ARMOSTRONG-SINNOTT, W.; TIMMONS, M (ed.). *Moral knowledge: new readings in moral epistemology*. New York: Oxford University Press, 1996.

CUTER, J. V. G. A ética do Tractatus. In: ANALYTICA, São Paulo, vol. 7, n. 2, p. 47-58, out. 2003.

DALL'AGNOL, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis: Editora da UFSC; São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

DALL'AGNOL, Darlei. As observações de Wittgenstein sobre seguir regras e a tese da indeterminação do direito. In: PINZANI, A.; DUTRA, D. *Habermas em discussão*. Florianópolis: NEFIPO, 2005.

DARWALL, S; GIBBARD, A.; RAILTON, P. (Org.) *Moral Discourse and Practice: some philosophical approaches*. New York: Oxford University Press, 1997.

DIAS, Maria C. *Kant e Wittgenstein. Os limites da linguagem*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ESPINOSA, B. *Pensamentos metafísicos*. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

FREGE, G. Sobre o sentido e a referência. In: *Lógica e Filosofia da linguagem*. São Paulo: Cultrix, 1978.

FREGE, J. G. *Os fundamentos da aritmética: uma investigação lógico-matemática sobre o conceito de número*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

HACKER, P. M. S. *Insight and illusion. Themes in philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

HEIDEGGER, M. Que é metafísica? In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

HINTIKKA, J; HINTIKKA, M. *Uma investigação sobre Wittgenstein*. Campinas: Papirus, 1994.

HUDSON, W. D. *Modern moral philosophy*. Hampshire/London: MacMillan, 1969.

HUME, D. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

KRIPKE, S. A. *Wittgenstein on rules and private language: an elementary exposition*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

LITTLE, Margaret Olivia. Wittgensteinian lessons on moral particularism. In: ELLIOT, Carl (Ed.). *Slow cures and bad philosophers: essays on Wittgenstein, Medicine, and bioethics*. Durham: Duke University Press, 2001.

LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1999.

LOOBUYCK, P. Wittgenstein and the shift from non-cognitivism to cognitivism in ethics. In: METAPHISOLOPHY, v. 36, n. 3, p. 381-399, abr. 2005. Disponível em: <http://www.blackwell-synergy.com/doi/abs/10.1111/jp1467-9973.2005.00375.x>. Acesso em: jul. 2006.

LOPARIC, Zeljko. Sobre ética em Heidegger e Wittgenstein. In: NATUREZA HUMANA: Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas/ Grupo de Pesquisa em Filosofia e Práticas do Programa de Estudos Pós-graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, vol. 2, n. 1, p. 129-144, 2000.

MacINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. São Paulo: Edusc, 2001.

MACKIE, J. *Ethics: inventing right and wrong*. London: Penguin Books, 1977.

MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

MARX, Karl. The Fetishism of Commodities. In: McLELLAN, David. (Ed.) *Karl Marx: Selected writings*. New York: Oxford University Press, 1977.

McDOWELL, J. Non-Cognitivism and Rule-Following. In: CRARY, Alice; READ, Rupert. (Ed.) *The New Wittgenstein*. London, NY, Routledge, 2000.

McDOWELL, J. Values and Secondary Qualities. In: DARWALL, S; GIBBARD, A.; RAILTON, P. (Org.) *Moral Discourse and Practice: some philosophical approaches*. New York: Oxford University Press, 1997.

McDOWELL, J. Virtue and Reason. In: CRISP, Roger; SLOTE, Michael. (Ed.) *Virtue Ethics*. New York: Oxford University Press, 1997.

McDOWELL, J. Wittgenstein on following a rule. In: *Mind, value, and reality*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

McNAUGHTON, David. *Moral vision: an introduction to ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1998.

MONK, R. *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. New York: Penguin Books, 1990.

MOORE, G. E. *Principia Ethica*. São Paulo: Ícone, 1998.

MORENO, Arley. *Wittgenstein através das imagens*. Campinas: Unicamp, 1995.

NAGEL, Thomas. *The view from nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.

PEARS, D. *As idéias de Wittgenstein*. São Paulo: Cultrix, 1971.

PEARS, David. *The false prison: a study of the development of Wittgenstein's philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1988. 2 v.

RUSSELL, B. Da denotação. In: RUSSELL, B. *Lógica e conhecimento: ensaios escolhidos*. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1989.

SANTOS, L. H. L. A Essência da Proposição e a Essência do Mundo. In: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

STENIUS, W. *Wittgenstein's Tractatus: a critical exposition of its main lines of thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1964.

WITTGENSTEIN, L. Conferência sobre ética. In: DALL'AGNOL, Darlei. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis: Editora da UFSC; São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2004.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.