

Léo Peruzzo Júnior

**COGNITIVISMO MORAL PRAGMÁTICO E METAÉTICA NAS
*INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS DE WITTGENSTEIN***

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Darlei Dall’Agnol.

Florianópolis
2014

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

Feruzzo Júnior, Léo
Cognitivismo Moral Pragmático e Metaética nas
Investigações Filosóficas de Wittgenstein / Léo Feruzzo
Júnior ; orientador, Darlei Dall'Agnol - Florianópolis, SC,
2014.
266 p.

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

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Cognitivismo moral pragmático. 3.
Metaética. 4. Wittgenstein. 5. Forma de vida humana. I.
Dall'Agnol, Darlei. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Léo Peruzzo Júnior

**COGNITIVISMO MORAL PRAGMÁTICO E METAÉTICA NAS
*INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS DE WITTGENSTEIN***

Este Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de Doutor em Filosofia, e aprovado em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 29 de abril de 2014.

Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz - UFSC
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr. Darlei Dall’Agnol
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Prof. Dr. Arturo Fatturi
Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Prof. Dr. Bortolo Valle
Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Prof. Dr. Luiz Henrique de Araújo Dutra
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Profa. Dra. Franciele Bete Petry
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

À Silvia e Júlia, por me ensinarem o valor do tempo e da vida.
Aos meus pais e familiares, por me ensinarem o valor intrínseco da
responsabilidade.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Darlei Dall’Agnol que com diligência e competência incentivou e orientou esta pesquisa, abrindo espaço em seu grupo de trabalho.

Aos professores John McDowell, da University of Pittsburgh e Hilary Putnam, emérito da Harvard University, pela partilha de informações, documentos e pesquisas sobre a obra de Wittgenstein.

Aos professores Luis Henrique Dutra e Delamar Volpato Dutra pelas preciosas sugestões e comentários por ocasião da banca de qualificação.

Ao Prof. Dr. Bortolo Valle, primeiro mestre, que me apresentou o pensamento de Wittgenstein há mais de uma década.

Ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina pelo ambiente de pesquisa proporcionado.

Ao Prof. Dr. Delamar Volpato Dutra, o qual permitiu pensar Wittgenstein na esfera da Filosofia do Direito.

Ao Departamento de Filosofia da PUCPR, especialmente aos professores Dr. Kleber Candioto, Dr. Jelson Roberto de Oliveira, Dr. Ericson Falabretti e Dr. Valdir Borges.

Ao professor Dr. Cleverson Leite Bastos, pela amizade e pelas inúmeras discussões sobre a questão da lógica no *Tractatus*.

À FAE Centro Universitário, especialmente ao Reitor Frei Nelson José Hillesheim, pelo ambiente de trabalho e pelo apoio na publicação das pesquisas.

Ao Departamento de Filosofia da FAE Centro Universitário, especialmente ao Prof. Dr. Jairo Ferrandin, Prof. Dr. Vagner Sassi, Prof. Dr. João Mannes, Prof. Dr. Osmar Ponchirolli, Prof. Dr. Joaquim Pinto e Profa. Ana Clarice Stegmeyer.

À Profa. Dra. Lorella Cedroni, da Università La Sapienza e a Profa. Dra. Rosa Calcaterra, da Università Tor Vergata – Roma Tre, pela acolhida e troca de informações durante o período de estadia na Itália.

Ao Prof. Dr. Antonio Marques, da Universidade Nova de Lisboa, pelas informações sobre a tradução dos escritos de Wittgenstein referentes à filosofia da psicologia.

Aos professores do Eixo Humanístico da PUCPR.

À Escola de Direito da PUCPR, especialmente à Prof. Dra. Simara Gonçalves, pela acolhida junto ao departamento de Direito.

Aos amigos Giuseppe e Carla Marrucchi, pela hospitalidade na Fattoria di Peruzzo, Comune de Roccatederighi, Toscana.

À Giulia Marrucchi que, durante duas temporadas, possibilitou-me um melhor conhecimento da arte e da cultura italiana.

Aos alunos dos cursos de graduação da PUCPR e da FAE por tornarem a atividade acadêmica prazerosa.

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 treino 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 referência por meio do qual interpretamos uma língua estrangeira.

Ludwig Wittgenstein
Investigações Filosóficas, § 206

RESUMO

A presente tese defende a possibilidade do *cognitivism moral pragmático* nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. Esta posição é sustentada a partir da reconstrução do debate metaético instaurado entre cognitivistas e não-cognitivistas, especialmente nas interpretações fornecidas pelo realismo moral de McDowell e pelo quase-realismo de Blackburn. Inicialmente, o trabalho mostra que no *Tractatus* o autor defende o não-cognitivism como alternativa para demarcar o limite entre o conteúdo das proposições científicas e aquelas morais. Entretanto, a partir das *Investigações*, é possível sustentar que o debate metaético entre realistas e antirrealistas é equivocado, uma vez que Wittgenstein compreende os jogos de linguagem morais como expressão intersubjetiva compartilhada pela forma de vida humana. Neste sentido, a ideia pragmática, derivada da influência jamesiana, deve ser considerada em sentido instrumental, uma vez que juízos e conceitos morais são cognitivos, na medida em que são analisados os resultados produzidos na ação, na *práxis*. Para apoiar nossa posição, mostramos que Wittgenstein recusa, por um lado, a visão platônica sobre as regras, analisada também pelo realismo moral e, por outro, o argumento de que não há regras objetivas e, por isso, todo conteúdo moral seria redutível a uma certa comunidade. Dominar uma técnica, seguir uma ordem, compreender um sentimento moral, portanto, não é um processo automático, pois, como afirma Wittgenstein “[...] ‘seguir a regra’ é uma *práxis*” (IF, § 202). Assim, o pressuposto comum a essas duas teorias metaéticas [cognitivism e não-cognitivism] pretende ser superado pelo *cognitivism pragmático*, uma vez que suas falsas dicotomias partem da tese de que todo conhecimento moral é proposicional. Para sanar esse paradoxo, evitamos uma dicotomia radical entre fatos e valores, isto é, não há ações que podem ser valoradas como, por exemplo, certas ou erradas, corretas ou incorretas, extrinsecamente ao contexto do seu uso. No cognitivism moral pragmático compreendemos que os valores *estão* na forma de vida humana, pois o que os jogos de linguagem morais partilham em comum é dado intersubjetivamente. Portanto, as regras que orientam os jogos de linguagem morais, para Wittgenstein, não são trilhos extralinguísticos, mas estão estruturadas pelas nossas práticas humanas.

Palavras-chave: Cognitivism moral pragmático. Seguimento de regras. Forma de vida. Metaética. Wittgenstein.

ABSTRACT

This thesis defends the possibility of pragmatic moral cognitivism in Wittgenstein's *Philosophical Investigations*. This position is sustained from the reconstruction of the meta-ethical debate triggered between cognitivists and non-cognitivists, especially in the interpretations provided by McDowell's moral realism and Blackburn's quasi-realism. First, the work shows that in the *Tractatus* the author defends non-cognitivism as an alternative to demarcate the boundary between the content of scientific propositions and moral ones. However, from *Investigations*, it is possible to argue that the meta-ethical debate between realists and antirealists is misleading, as Wittgenstein understands moral language games as intersubjective expression shared by the human form of life. In this sense, the pragmatic idea derived from the Jamesian influence, should be considered in the instrumental sense, as judgments and moral concepts are cognitive to the extent that the results produced in action are analyzed, in praxis. To support our position, we show that Wittgenstein's refuses, on the one hand the Platonic view of the rules, also analyzed by moral realism and on the other hand the argument that there are no objective rules and therefore all moral content would be reducible to a certain community. Master a technique, follow an order, comprise a moral feeling, therefore, is not an automatic process, because, as Wittgenstein says "[...] 'rule-following' is a praxis" (IF, § 202). Therefore, the common assumption between these two meta-ethical theories [cognitivism and non-cognitivism] intends to be defeated by the pragmatic cognitivism, as their false dichotomies run throughout the thesis that moral knowledge is propositional. To solve this paradox, we avoid a radical dichotomy between facts and values, that is, there are no actions that can be valued, for example, as right or wrong, correct or incorrect, extrinsically to the context of its use. In pragmatic moral cognitivism, we understand that the values *are* in the form of human life, because what the moral language games share in common is given intersubjectively. So the rules that are a guide to moral language game for Wittgenstein, are not extralinguistic rails, but are structured by our human practices.

Keywords: Pragmatic moral cognitivism. Following the rule; Form of life. Metaethics. Wittgenstein.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

TLP – Tractatus Logico-Philosophicus

IF – Investigações Filosóficas

DC – Da Certeza

UEFP – Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia

RPP – Observações sobre a Filosofia da Psicologia

CV – Cultura e Valor

CE – Conferência sobre Ética

BB – Livro Azul

BBr – Livro Castanho

GF – Gramática Filosófica

RP – Observações Filosóficas

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	25
2 O DEBATE METAÉTICO SOBRE O NÃO-COGNITIVISMO MORAL NO <i>TRACTATUS LÓGICO-PHILOSOPHICUS</i>.....	35
2.1 O LIMITE DA DIZIBILIDADE DAS PROPOSIÇÕES E A ISOMORFIA MUNDO\LINGUAGEM.....	36
1.2 PROPOSIÇÕES CIENTÍFICAS <i>VERSUS</i> PROPOSIÇÕES MORAIS: DA LINGUAGEM AO SENTIDO DO MUNDO.....	43
1.3 AVALIANDO AS BASES METAÉTICAS DOS JUÍZOS MORAIS: A HIPÓTESE DO COGNITIVISMO MORAL PRAGMÁTICO E A IRREDUTIBILIDADE DA ÉTICA À CIÊNCIA.....	68
3. A OBJETIVIDADE DOS VALORES MORAIS: O REALISMO MORAL DE JOHN MCDOWELL.....	75
3.1 A CRÍTICA DE MCDOWELL AO POSICIONAMENTO DE MACKIE..	77
3.2 O COGNITIVISMO MORAL E A POSSIBILIDADE DE OBJETIVIDADE DOS VALORES.....	93
3.3 O PARADOXO DAS REGRAS NA VISÃO METAÉTICA DO REALISMO MORAL DE MCDOWELL.....	102
4. VALORES MORAIS COMO PROJEÇÕES: O NÃO-COGNITIVISMO MORAL DE SIMON BLACKBURN.....	117
4.1 DO REALISMO MORAL AO QUASE-REALISMO: A EXISTÊNCIA DE VALORES MORAIS COMO PROJEÇÕES.....	119
4.2 A RÉBPLICA DE BLACKBURN A MCDOWELL E O PROBLEMA DA ATITUDE MORAL.....	130
4.3 REPENSANDO A NATUREZA AUTOMÁTICA DE “SEGUIR UMA REGRA”.....	136
5. O PRAGMATISMO COMO FERRAMENTA DE INTERPRETAÇÃO DO COGNITIVISMO MORAL: A ATMOSFERA FILOSÓFICA DA <i>PRÁXIS</i>.....	145

5.1 O PRAGMATISMO DE JAMES COMO UM MÉTODO DE AVALIAÇÃO PRÁTICA.....	147
5.2 O PRAGMATISMO JAMESIANO COMO <i>TEORIA</i> DA VERDADE.....	155
5.3 A POSIÇÃO METAÉTICA DE WITTGENSTEIN E A DÍVIDA AO PRAGMATISMO DE JAMES.....	168
6. O COGNITIVISMO MORAL PRAGMÁTICO A PARTIR DAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS: DA LINGUAGEM À FORMA DE VIDA HUMANA.....	195
6.1 JUÍZOS ORDINÁRIOS E A FALSA CRENÇA NA UNIFORMIDADE DA LINGUAGEM: A CRÍTICA AO ESSENCIALISMO MORAL.....	197
6.2 DO CETICISMO MORAL AO COGNITIVISMO PRAGMÁTICO: <i>SEGUIR UMA REGRA</i> COMO UMA <i>PRÁXIS</i>	217
6.3 O COGNITIVISMO MORAL PRAGMÁTICO COMO TEORIA METAÉTICA.....	230
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	243
REFERÊNCIAS.....	253

1. INTRODUÇÃO

No *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein mostra que a ética não pode ser pensada de forma científica, uma vez que ela trata de valores absolutos e não de fatos. Dessa forma, o pensamento tractatiano esclarece que a ética não se deixa exprimir, sendo ela transcendental. O mundo é constituído de fatos, estados de coisas, objetos, mas não há, portanto, algo como “proposições na ética”, delimitando uma imagem de que a mesma não pode ser expressa proposicionalmente. Assim, por um lado, encontra-se a tarefa da ciência de apresentar uma descrição do mundo e, por outro, o papel da terapia filosófica em resolver os emaranhados do mau uso da linguagem.

Essa imagem negativa, apresentada no *Tractatus*, está associada a uma postura metaética que pode ser intitulada como *não-cognitivista*, segundo a qual julgamentos morais não podem ser verdadeiros nem falsos, isto é, é impossível encontrar fatos éticos, porque o sentido do mundo está fora dele. Neste caso, partindo-se do fato de que figurações dos fatos são feitas, deve-se apenas analisar as condições que as tornam possíveis e exibir o que não satisfaz essas condições. Porém, antes de discutir como essa atividade é levada a cabo, convém esclarecer que pretendemos analisar a possibilidade de uma descontinuidade no pensamento do *Tractatus* e das *Investigações*, que acontece na medida em que, na primeira obra, Wittgenstein delimita o campo da ética afirmando que ela não pode ser teorizada, enquanto que, na segunda, a partir da discussão sobre seguir regras, são dadas ferramentas para pensar a ética através de nossas práticas.

A tese deste trabalho é mostrar que, se no *Tractatus* o autor defende o não-cognitvismo como alternativa para demarcar os limites das proposições científicas, nas *Investigações*, Wittgenstein defende um *cognitvismo pragmático*, em que os jogos de linguagem morais são a expressão intersubjetiva compartilhada pela forma de vida humana. Assim, um juízo moral é cognitivo na medida em que sua objetividade vai sendo construída pelo valor prático. Um juízo do tipo “Fazer a ação X é um ato moralmente bom” somente pode ser compreendido, porque o predicado moral “bom” pertence a uma *família de significações* compartilhada pela forma de vida. Ao mesmo tempo, a possibilidade de um *cognitvismo pragmático* pretende, por sua vez, superar as versões do modelo de cognitvismo apresentando por John McDowell e do não-cognitvismo proposto por Simon Blackburn. Além disso,

pretendemos mostrar que o termo “pragmático”¹ é derivado da influência recebida do pensamento de William James, para o qual a verdade de uma ideia deve ser considerada em sentido instrumental, analisando-se os resultados produzidos na ação.

Para sustentar tal investigação, mostramos que Wittgenstein recusa, por um lado, a visão platônica sobre as regras, analisada também pelo cognitivismo moral de John McDowell e, por outro, o argumento de que não há regras objetivas, o que tornaria sempre necessária uma nova interpretação para as ações, postulada pela visão do não-cognitivismo moral de Simon Blackburn. Ambas as teorias partem de pressupostos equivocados na interpretação das *Investigações Filosóficas*: a primeira, por considerar uma relação estabelecida entre valores e qualidades secundárias, uma vez que se as qualidades dependem de nossa experiência para serem acessíveis, os valores também dependeriam de nossa experiência moral para serem experienciados; a segunda, definida como quase-realismo ou projetivismo, por sustentar que os juízos morais são crenças portadoras de verdade no senso moral comum, isto é, que são projeções de nossos sentimentos, atitudes, desejos sobre um mundo natural, desprovido de qualquer valor.

Partindo dessas questões, o papel das regras, nas *Investigações*, deve ser compreendido em termos objetivos, mas não numa relação de correspondência com a existência de propriedades morais ou, contrariamente, pelo seu total ceticismo. Há jogos de linguagem morais que não são verdadeiros ou falsos na forma como são tratados tanto pelo cognitivismo de McDowell, assim como pelo não-cognitivismo de Blackburn. Porém, isso não compromete a sua objetividade, uma vez que eles possuem padrões internos de correção e sentido que são sustentados pelo uso (*Anwendung*). Dominar uma técnica, seguir uma ordem, compreender um sentimento, portanto, não é um processo automático, pois, como afirma Wittgenstein, “[...] ‘seguir a regra’ é uma *práxis*” (IF, § 202). Assim, o pressuposto comum a essas duas

¹ Conforme apresentamos no quarto capítulo, o termo *pragmático* não pretende ligar Wittgenstein diretamente à teoria pragmatista de W. James, uma vez que o próprio autor afirma, por exemplo, em *Da Certeza* (§ 422), em que sentido há elementos que apenas “soam” como pragmáticos, ponto que se distancia do empirismo radical jamesiano. Nesse sentido, as proposições morais e, portanto, o cognitivismo moral pragmático estão intimamente ligados às práticas humanas, nas quais a linguagem é uma atividade guiada por regras cuja explicitação não consiste, portanto, em uma busca extralingüística.

interpretações metaéticas pretende ser superado pelo *cognitivismo pragmático*, uma vez que as falsas dicotomias partem da tese de que o conhecimento moral deve ser tratado como um conteúdo proposicional. Ao sustentarmos essa interpretação nas *Investigações Filosóficas*, mostramos que o conhecimento moral não é apenas uma crença verdadeira e justificada, como pretendem tanto o cognitivismo, como o não-cognitivismo, mas um “ser capaz de” agir de acordo com as regras num *contexto pragmático*, isto é, os conceitos e juízos morais em última instância somente são cognitivos, porque encontram na *práxis* do jogo o seu significado.

No primeiro capítulo, analisamos a posição metaética de Wittgenstein apresentada no *Tractatus*, a qual é responsável por indicar a inefabilidade da ética. O autor vienense afirma que o mundo é desprovido de sentido, contém apenas fatos, no qual o discurso ético, caso fosse possível, deveria ser expresso por uma notação ideal (TLP 4.002). Evidentemente, as únicas proposições que têm valor de verdade são aquelas descritas pelas ciências naturais, demarcando, portanto, um limite entre aquilo que pode ser dito e aquilo que somente pode ser mostrado.

O não-cognitivismo moral encontrado no *Tractatus* aparece quando um juízo moral, por exemplo, “Este fato X é moralmente bom”, não pode *dizer* algo, uma vez que apenas poderia *mostrar* ou *falar*. Juízos morais, por essa razão, não são cognitivos uma vez que não podem ser proposicionais, isto é, ser verdadeiros ou falsos. O *Tractatus*, portanto, não é uma obra sobre ética, uma vez que o autor não está preocupado em formular teorias sobre ética e descrevê-las em suas sutilezas. A posição não-cognitivista é consequência de que o autor não está dirigindo suas investigações com o objetivo de formar um corpo teórico, capaz de elaborar um conjunto de atitudes eticamente corretas que sirvam de guia para a conduta humana. Desta forma, a rejeição da possibilidade do discurso ético parece conduzir a um significativo paradoxo: de um lado, Wittgenstein afirma que o *Tractatus* deve ser lido como um livro com sentido ético, que a obra trata especialmente da ética, considerações que podem ser encontradas a partir do aforismo 6.42; do outro, a trama leva à conclusão de que o discurso ético, assim como a existência de fatos éticos, é algo impossível (TLP 6.421).

Seguindo o argumento de Arrington (2003), o resultado da posição adotada por Wittgenstein no *Tractatus* é um relativismo ético, para o qual os juízos morais não são portadores de verdade. Sendo assim, o predicado “relativismo”, embora associado a uma série de doutrinas e problemas filosóficos, pretende apenas indicar que, para

Wittgenstein, juízos morais não são constituintes dos fatos, uma vez que se houver uma recompensa ética ou uma punição ética, elas estariam na própria ação (TLP 6.422). Isso permite sustentarmos que o filósofo não constrói qualquer tipo de realismo moral no *Tractatus*, negando a possibilidade de haver propriedades morais no mundo em termos objetivos conforme, por exemplo, já destacara Bertrand Russell na introdução da obra: “Toda disciplina da ética, por exemplo, é posta pelo Sr. Wittgenstein na região do inexprimível, do místico.” (RUSSELL, 2001, p.22).

Valendo-nos de uma série de autores, especialmente McGUINNESS (1981), AYER (1985), GARVER (1994), DIAMOND (1995), MORENO (2000), DALL’AGNOL (1995; 2011), entre outros, mostramos que a obra *Investigações Filosóficas*, escrita a partir da década de 1930, marca um rompimento e, ao mesmo tempo, uma continuidade com algumas das principais teses desenvolvidas no *Tractatus*. Entre essas teses se encontra a discussão sobre a possibilidade, ou continuidade, de uma visão não-cognitivista remanescente da primeira obra. Desta maneira, o segundo capítulo pretende analisar a interpretação fornecida por John McDowell, o qual aponta que, em *Investigações*, Wittgenstein torna-se um cognitivista moral, diferentemente do não-cognitívismo atribuído a sua primeira obra.

McDowell, representante da ética de virtudes, define que somos capazes de apreender os valores morais de modo semelhante às qualidades secundárias, a partir de uma sensibilidade moral. A objetividade dos valores morais encontrada em McDowell define esses como capazes de serem experienciáveis, sem que sejam concebidos de forma subjetiva. Tais considerações de McDowell são desenvolvidas a partir dos artigos *Non-Cognitivism and Rule-Following* e *Wittgenstein on Following a Rule*². Neles, o autor, a partir de *Investigações Filosóficas*, pretende mostrar que a objetividade dos valores, assim como o conhecimento moral são possíveis, uma vez que a noção de *seguir uma regra* apoia a possibilidade de seguirmos uma prática e termos critérios de correção para nossas ações.

Mostraremos que o posicionamento assumido por McDowell, ao tomar as regras como único critério de correção, em sentido estrito, e os valores morais como categorias objetivas, permanece distante do tipo de

² Optou-se por utilizar, neste trabalho, os artigos *Non-Cognitivism and Rule-Following* e *Wittgenstein on Following a Rule* publicados na coletânea de textos de McDowell intitulada *Mind, Value, and Reality* (Harvard, 2002).

cognitivismo assumido por Wittgenstein em sua filosofia tardia. Para construir tal argumento, McDowell critica o ceticismo moral de John Mackie, para o qual não existem valores objetivos, o que acarreta, portanto, na impossibilidade de conhecermos a natureza e o objeto dos valores morais (MACKIE, 1977, p.14-15). A teoria de Mackie, contrariamente à posição de McDowell, compreende que a pessoa é levada a manter crenças morais equivocadas que são expressas por juízos morais falsos. O erro consiste em agirmos como se tais propriedades morais devessem realmente existir.

Segundo McDowell, a virtude não pode ser codificada, o que significa que, ao contrário de outras perspectivas em ética, por exemplo, deontológicas e consequencialistas, a ética de virtudes exclui a ideia de que possa existir um único princípio de conduta para o comportamento humano. O discernimento moral seria, portanto, dependente do sujeito virtuoso. Mas, o ponto nodal da posição cognitivista de McDowell é sustentar que, embora afirme que não existam princípios de conduta para orientar o processo de decisão moral, deve haver uma capacidade especial para apreender a regra e a aplicar corretamente. O realismo moral, defendido pelo autor, procura na objetividade, de que algo necessita ser experienciado, a resposta para o comportamento moral.

Contrariamente a esse argumento, sustentamos que McDowell está equivocado em buscar a objetividade das regras, como se essas também dependessem de uma capacidade especial, elemento observado no platonismo, conforme será examinado no segundo capítulo. As regras, para Wittgenstein, não são algo independente das nossas práticas, como se fôssemos um observador externo à linguagem, indicando que elas são estruturadas pelas próprias práticas.

No terceiro capítulo, apresentamos a posição não-cognitivista de Simon Blackburn que, recusando a existência de valores morais em termos objetivos, afasta-se, por meio da réplica *Reply: Rule-Following and moral realism* (1981), da posição de McDowell. A teoria de Blackburn é denominada de quase-realismo ou projetivismo, uma vez que pretende mostrar que as atribuições de valor são projeções de desejos, sentimentos, atitudes sobre o mundo. Assim, na posição não-cognitivista, os julgamentos morais não são descritíveis, isto é, não possuem significados cognitivos.

O projetivismo sustentado por Blackburn, embora afirmando que as propriedades morais são projeções de nossos próprios sentimentos (emoções, atitudes etc.), as quais não são propriedades reais, estabelece uma continuidade entre a filosofia do *Tractatus* e das *Investigações*. Segundo Blackburn, as regras são apenas um padrão convencionalizado

pelos homens, da mesma forma que a moralidade, como aponta, é advinda da natureza e da situação do homem. Assim, o não-cognitivismo de Blackburn apresenta os polos do relativismo e do ceticismo como posições derivadas da filosofia de Wittgenstein. Para um defensor dessa posição metaética, um juízo do tipo “Matar é uma ação moralmente errada”, simplesmente depende da capacidade projetiva que fazemos sobre o mundo.

Discordando do não-cognitivismo de Blackburn, neste capítulo, demonstraremos que a maior inconsistência de sua posição, em primeiro lugar, é afirmar que as regras, segundo Wittgenstein, são respostas seguidas automaticamente e, em segundo, de que elas sejam incapazes de demonstrar alguma forma de conteúdo objetivo. O conteúdo objetivo, no entanto, não significa um comprometimento com o realismo moral, no qual os julgamentos devem ser redutíveis à propriedades experienciáveis. Por “conteúdo cognitivo”, nas *Investigações*, é possível sustentar que os jogos de linguagem não podem ser resumidos a uma forma de conhecimento proposicional. Segundo Wittgenstein, os jogos de linguagem morais são cognitivos, não sendo verdadeiros ou falsos, na medida em que seus padrões de correção são dados pelo próprio jogo.

Por essa razão, o cognitivismo de McDowell e o quase-realismo de Blackburn, assim como suas pressuposições metafísicas, são posições fracas e equivocadas, uma vez que ambas procuram algum ponto exterior à linguagem moral para sua correção. A multiplicidade dos jogos de linguagem, aplicada à moral, demonstra que a compreensão está além de uma forma única e geral da proposição, como era no *Tractatus*. Segundo Wittgenstein, no parágrafo 23 de *Investigações*, há uma multiplicidade de tipos de sentenças, em que essa pluralidade não é fixa, porque falar uma “linguagem é parte de uma atividade ou forma de vida” (IF, § 23).

No quarto capítulo, a partir da apresentação das posições de McDowell e Blackburn, pretendemos sustentar que o debate metaético a respeito do *cognitivismo moral* deve ser pensado a partir do valor prático que é atribuído aos conceitos e juízos morais. É o valor prático que garante a possibilidade de dizermos que um conceito ou juízo moral é cognitivo. Mas, para o cumprimento de tal proposta partimos de uma reconstrução da influência recebida do pragmatismo de William James, que aponta em sua obra *Pragmatismo*, publicada em 1907, que seria necessário investigar a forma de escolher dentre as infinitas interpretações da realidade, que podem ser geradas a partir da experiência não qualificada, aquelas que poderiam ser tomadas como verdadeiras.

A primeira referência textual de Wittgenstein a James encontra-se numa carta escrita em 1912, endereçada a Bertrand Russell, na qual relata uma discussão com o psicólogo Charles Myers, confessando que quando possui tempo realiza a leitura de *The Varieties of Religious Experience*: “Este livro me faz muito bem [...]: creio que me ajuda a acalmar-me a *Sorge* (no sentido em que Goethe empregou a palavra na segunda parte de *Fausto*).” (VON WRIGHT, 1974, p.10). Já nas *Investigações*, James é citado explicitamente quatro vezes, chegando ao ponto de Geach e seus colaboradores identificarem mais de trinta passagens da obra *The Principles of Psychology* que possuem um lugar paralelo com *Investigações* e *Zettel*. Também é possível identificar uma dezena de referências a James em *Observações sobre a Filosofia da Psicologia*, notas escritas por Wittgenstein entre os anos de 1947 e 1948, conforme será apontado no quarto capítulo. Por fim, há ainda uma série de outros autores que, nas últimas décadas, têm desenvolvido trabalhos para demonstrar uma identificação de Wittgenstein com os textos jamesianos, entre eles Garth Hallet, Robbin Haack, Stephen Hilmy, Malcolm Budd, Joachim Schulte, Moyal-Sharrock e, recentemente, Russell Goodman, tornando evidente a discussão acerca dos problemas do pragmatismo.

Embora Wittgenstein pareça ter rejeitado uma série de argumentos do pragmatismo de James, pretende-se demonstrar que mesmo havendo um distanciamento, o cognitivismo moral encontrado a partir das *Investigações* possui uma natureza pragmática, isto é, as consequências do significado de um juízo moral possuem um valor prático. Por essa razão, em sintonia com os dizeres de James, “as teorias, assim, tornam-se instrumentos, e não respostas aos enigmas, sobre os quais podemos descansar.” (JAMES, 1974, p.12) ou, alguns parágrafos depois, “todas as verdades, pois, estruturam-se verbalmente, armazenam-se, tornam-se disponíveis a todos.” (JAMES, 1974, p.29). Neste ponto, concorda-se com a tese de Moyal-Sharrock, uma vez que a autora pretende filiar Wittgenstein a uma perspectiva pragmatista na medida em que ele se encontra na família de filósofos que acentua o *primado do agir*. Moyal-Sharrock afirma que o último Wittgenstein é um pragmatista em sentido amplo, isto é, sua visão de significado em termos de uso, sua insistência na primazia antropológica e lógica da “ação sobre uma palavra (no princípio era a ação), e sua reavaliação de algumas de nossas palavras como ações, amplamente justificam sua afiliação com um pragmatismo amplo.” (MOYAL-SHARROCK, 2003, p.126).

E, por último, no quinto capítulo, apresentaremos o *cognitivismo moral pragmático*, uma vez que é possível sustentar, especialmente nas *Investigações*, que tal posição é dependente do caráter público das regras, visto que Wittgenstein pretende eliminar a concepção de que a linguagem possa ser guiada privadamente. Assim, em metaética, não é possível pensar em “conceitos”, mas em significados que estão nucleados na trama de *semelhanças de família*. Essa compreensão possibilita um novo entendimento sobre a forma pela qual operamos com a linguagem e sua relação com o mundo, pois, como afirma Wittgenstein, “uma regra está aí como uma placa de orientação” (IF, §85).

Assim, podemos dizer que, para o autor de *Investigações*, não se aprende o significado dos conceitos morais associando-os a certas propriedades reais, que são externas, como aponta o cognitivismo de McDowell ou, contrariamente, apenas a partir da projeção de desejos sobre o mundo, como infere o quase-realismo de Blackburn. Conceitos morais são cognitivos e, portanto, objetivos, haja vista que é possível vivenciá-los contextualmente. *Seguir uma regra*, nesse caso, passa a articular e orientar o *jogo de linguagem* por meio do qual um juízo moral se torna compreensível numa forma de vida.

O cognitivismo moral, assumido a partir de elementos pragmáticos, pode ser demonstrado a partir do pensamento de Wittgenstein numa série de passagens em sua obra tardia: a relação do significado de uma palavra com seu uso (IF, § 43), a imagem da caixa de ferramentas (IF, § 11, § 16), o confronto entre a “pureza cristalina” e a “superfície escorregadia” onde falta atrito da linguagem (IF, § 107), o “seguir a regra” como uma *práxis* (IF, § 202), o atuar que “está no fundo do jogo de linguagem (DC, § 240), “a prática confere às palavras seu sentido” (CV, § 125), o olhar “que a palavra nos lança em determinado contexto” (UEFP, 366) e “estou tentando dizer algo que soa como um pragmatismo” (DC, § 422). Essas observações permitem uma convergência entre o pensamento tardio de Wittgenstein e a eliminação das dicotomias filosóficas entre o cognitivismo, do tipo realista, e o não-cognitivismo, na versão quase-realista.

Assim, para Wittgenstein, podemos compreender que os conceitos morais são objetivos não porque estão em correspondência com propriedades reais ou são simplesmente projeções da capacidade humana, mas porque coordenam o comportamento, estabelecendo o que significa agir ou não em conformidade com tais propriedades a partir do caráter público das regras. É nesse caráter público das regras que devemos pensar o contexto prático (pragmático), em que os conceitos e

juízos morais adquirem o seu conteúdo cognitivo. Antes de procurar substanciar essa posição, precisamos esclarecer que as propostas de McDowell e Blackburn são indispensáveis quando se pretende caracterizar a questão do *cognitivismo moral pragmático* nos escritos tardios de Wittgenstein, especialmente em *Investigações*. Na primeira seção deste capítulo, esclarecemos que ao subscrever a multiplicidade de jogos de linguagem, entre os quais estão aqueles morais, Wittgenstein não se compromete com um relativismo cultural, para o qual os princípios morais descrevem convenções sociais, ou mesmo com um relativismo ético, em que não é possível conceber juízos morais absolutos, mas com a noção de que os padrões de correção no uso de conceitos e juízos morais não podem partir de um essencialismo da linguagem. Por essa razão, aqui se identifica que o debate wittgensteiniano torna-se um debate acerca da metaética, e não da ética normativa ou ética prática.

A segunda seção deste capítulo apresenta o problema da conexão entre regras e ações. Dado que as regras não contêm em si a orientação de sua aplicação, acreditar que se está seguindo a regra efetivamente é *agir* demonstrando que ela foi corretamente compreendida. Mas, como sabemos se realmente compreendemos a regra “Vire à esquerda após o semáforo” ou “Pare na faixa amarela”? Rejeitando uma leitura relativista, Wittgenstein sustenta que as regras não podem ser interpretadas indefinidamente, pois a cada interpretação seriam necessárias outras regras ocasionando, portanto, um regresso infinito. Ao associar essa questão com a tese deste trabalho, é possível estabelecer que, para Wittgenstein, os juízos morais possuem um caráter cognitivo, na medida em que as regras encontram na *práxis* os elementos suficientes para orientar o modo de agir. Portanto, como última etapa do trabalho, indicamos que o cognitivismo moral pragmático não apenas representa uma reação frente aos “ismos”, aos quais Wittgenstein não pretende estar filiado, mas um ponto intermediário no debate metaético no qual se considera a *forma de vida humana* como sistema de referência para tornar os conceitos e juízos morais cognitivos.

Sendo assim, o pensamento tardio de Wittgenstein, especialmente nas *Investigações*, mostra-se fecundo, quando se considera o seguimento de regras como um fator de decisão, uma placa de orientação, na possibilidade dos juízos morais serem cognitivos. Assim, por ser um trabalho em metaética, o cognitivismo moral pragmático não separa a regra da ação, mas condiciona a objetividade e a correção dessa ao uso efetivo dado na linguagem.

2 O DEBATE METAÉTICO SOBRE O NÃO-COGNITIVISMO MORAL NO *TRACTATUS LÓGICO-PHILOSOPHICUS*

“É por isso que tampouco pode haver proposições na ética. Proposições não podem exprimir nada de mais alto.”³

A ética ocupa um lugar especial no pensamento de Wittgenstein. Entretanto, ao contrário do que ocorre com a estrutura lógica da linguagem, o valor ético não pode ser mostrado por proposições dotadas de significado. No *Tractatus*, Wittgenstein sustenta que o ponto central da obra tem natureza ética, indicando que o objetivo é delimitar a esfera do ético de dentro para fora. Nesse caso, a ética, assim como a estética e a lógica, estão ligadas pelo fato de serem transcendentais, isto é, enquanto tudo aquilo que é factual é accidental, essas tornam-se as precondições do mundo⁴ (TLP 6.421). Neste primeiro capítulo, apresentamos os principais elementos que constituem o núcleo do pensamento de Wittgenstein no *Tractatus*. Será abordada, especialmente, a posição metaética não-cognitivista adotada pelo autor, qual seja, da impossibilidade das proposições morais serem dotadas de valor de verdade, reconstruindo-se, inicialmente, os limites da dizibilidade para, posteriormente, apresentar-se a demarcação entre tais proposições e as proposições científicas.

A tarefa da filosofia, na concepção de Wittgenstein, consiste então, como veremos, no estabelecimento dos limites do sentido das proposições, uma vez que “o sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há nele nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor” (TLP 6.41). 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 constituem proposições genuínas dotadas de sentido. Como o próprio autor diz, no Prefácio do *Tractatus*, o limite que aí se coloca não se refere

³ TLP 6.42.

⁴ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001. Os aforismos serão citados apenas pela numeração atribuída por Wittgenstein, e a obra será citada como TLP. As demais obras seguem a disposição de identificação da lista de abreviaturas.

propriamente ao pensar, mas tão somente à expressão de seus objetos⁵. Essa possibilidade de representar não apenas aquilo que está no mundo, mas aquilo que é o sentido do mundo, compreende a última seção deste capítulo, que pretende apresentar o debate instaurado em metaética entre cognitivistas e não-cognitivistas a partir do pensamento de Wittgenstein.

Nesse contexto, cabe apontar que, para Wittgenstein, a filosofia não pode ser concebida como teoria ou doutrina, uma vez que “o método correto em filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural [...]” (TLP 6.53). Com isso, o próprio debate metaético entre cognitivistas e não-cognitivistas, aqui particularmente McDowell e Blackburn, realiza um percurso wittgensteiniano, isto é, pensa-se a filosofia como uma atividade que deve levar, por um lado, a uma clarificação sobre os tipos de proposições que podem ser possíveis portadoras de sentido e, por outro, aquelas que são expressão de contrassensos.

2.1 O LIMITE DA DIZIBILIDADE DAS PROPOSIÇÕES E A ISOMORFIA MUNDO\LINGUAGEM

Embora a obra de Wittgenstein deva ser tomada como uma terapia sobre o estado de confusão decorrente do mau uso da linguagem, pode-se desdobrar de seus escritos uma série de observações inovadoras e peculiares. A transição entre um modelo lógico e sua visão pragmática, aponta para conflitos instaurados entre vários de seus sucessores e comentadores. Embora alguns apontem para uma descontinuidade entre o *Tractatus* e os escritos posteriores, especialmente *Investigações*, Hardwick (1971), por exemplo, afirma que em sua última obra Wittgenstein continua sustentando que a linguagem cotidiana é um instrumental adequado, mas ele rejeita em suas ideias mais recentes que “exista uma essência da linguagem: não sendo chamado a penetrar na superfície da linguagem em seu aspecto lógico formal – não existe razão para procurar uma estrutura profunda.” (HARDWICK, 1971, p.20-21).

No *Tractatus Logico-Philosophicus*, as únicas proposições que têm valor de verdade são aquelas usadas pelas ciências naturais e as

⁵ Segundo Wittgenstein, “O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor – não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos: a fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado)” (WITTGENSTEIN, 2001, p.131).

cotidianas bem construídas. Demarcado o limite do dizível, a esfera da ética é lançada ao domínio daquilo que o autor chama de inefável. Wittgenstein, no *Tractatus*, indica que o aspecto formal da linguagem pode ser claramente resolvido pelo aparato da lógica, o que significa que a filosofia é análise lógica, uma vez que passa a atribuir à teoria das descrições o êxito de demonstrar que a forma lógica aparente das proposições é diferente de sua forma real. A descrição, seguindo as contribuições de Russell, é responsável por fornecer uma análise satisfatória das propriedades linguísticas e lógicas. Mesmo assim, a linguagem ordinária não é imperfeita do ponto de vista lógico porque ela é capaz de “exprimir todo sentido” (TLP 4.002), necessitando estar de acordo com a sintaxe lógica. Wittgenstein não persegue uma linguagem ideal, capaz de demonstrar fatos que a linguagem ordinária não pode expressar, mas uma notação ideal, a qual permitiria exibir a estrutura lógica presente nas proposições ordinárias. Assim, a questão central para Wittgenstein é estabelecer quais são as condições de possibilidade do dizer, do figurar um estado de coisas que é o próprio limite da linguagem significativa.

O autor, nos aforismos finais do *Tractatus*, parece instaurar, ao invés de finalizar um longo caminho sobre a validade e o uso dos julgamentos morais, que seriam sem sentido por pertencerem à esfera do indizível. Neste sentido, a expressão de um julgamento ou um juízo moral não diz algo, já que apenas poderia mostrar ou falar algo, como sustenta, por exemplo, Rudolf Haller (1991). Aqui reside um ponto crucial no pensamento de Wittgenstein: uma linha que demarca enunciados que podem ser expressos por uma notação ideal daqueles que carecem de sentido (HALLER, 1991, p.46). Neste particular, Haller nos ajuda a compreender muito bem a afirmação de Wittgenstein a respeito da busca pela notação ideal: “A proposição constrói um mundo com a ajuda de uma armação lógica, e por isso pode-se muito bem ver na proposição como está, se ela for verdadeira, tudo que seja lógico” (TLP 4.023).

Dessa observação encontrada no *Tractatus*, infere-se que a existência de proposições elementares não é arbitrária, decorre, então, da necessidade dessas serem não analisáveis, isto é, não se pode encontrar outras proposições mais simples a partir da análise. Assim, por exemplo, o fato do nome “X” referir-se ao objeto *a* é um contrassenso. Uma proposição bem construída que inclua o nome “X” mostra o objeto referido. Pode-se, então, dizer que as proposições elementares, da mesma forma que as proposições complexas, passam a ser necessariamente bipolares, isto é, ou são verdadeiras ou são falsas.

Estabelecidas essas condições, têm-se os limites da ciência e da linguagem significativa, sendo possível reconhecer que muitas afirmações não satisfazem esses pontos, porque não estão bem construídas.

Pears frisa que as proposições elementares, por se encontrarem no fim da análise, são aquelas, segundo Wittgenstein, que estão em contato direto com o mundo (PEARS, 1973, p.25). Isso significa que elas são compostas de elementos que representam os elementos do mundo e esses elementos formam os fatos, ou seja, aquilo que é o caso. As proposições iniciais do *Tractatus* falam a respeito do mundo que, para o autor, não é a totalidade das coisas, mas de fatos (TLP 1.1). Portanto, os fatos simbolizam estados de coisas, isto é, que algo seja o caso no símbolo diz que algo é o caso no mundo. O fato, então, é a existência de estados de coisas, e o estado de coisas é uma ligação de objetos, conforme se pode ler no aforismo 2.01 do TLP.

Os objetos, aos quais se refere Wittgenstein, afirmando que formam o estado de coisas, são elementos simples e possuem a possibilidade de se ligar com outros objetos, formando outros fatos. Assim, cabe estabelecer uma distinção fundamental realizada por Wittgenstein entre estados de coisas e fatos. O primeiro é algo que possivelmente pode ocorrer, ao passo que o fato é aquilo que realmente ocorre, sendo a realidade, a existência de estados de coisas possíveis (TLP 2.031). As proposições elementares, portanto, encontram-se no fim da análise e representam o que é o caso no mundo. No *Tractatus*, uma proposição elementar é formada por nomes, sinais simples, que substituem os objetos, sendo que a forma como os nomes se encontram ligados entre si na proposição representa a forma como os objetos encontram-se ligados entre si no estado de coisas (TLP 3.21).

Levando-se em conta o que foi apresentado, o isomorfismo presente se dá quando a estrutura dos nomes da proposição corresponde à estrutura dos objetos. Dessa forma, não é porque existe um objeto no mundo que a proposição é verdadeira e, o contrário dela, passa a ser falso. A proposição é falsa quando a combinação de nomes não representa uma combinação de objetos existente, isto é, não é o caso no mundo que os objetos estão combinados da forma como representados pela combinação de nomes.

Pelas proposições é possível expressar algo a respeito do mundo, dizendo como os fatos podem figurar. Aquilo que Wittgenstein afirma é que os objetos existem necessariamente, em todos os mundos possíveis, porém aquilo que difere de um mundo possível para outro não é a existência ou inexistência de objetos, mas o modo como estão ligados

entre si em cada um dos mundos possíveis (TLP 2.022, 2.023). O valor de verdade é resultado da quantidade ou ausência de objetos presentes nesses mundos logicamente possíveis. Segue-se, então, que, segundo o autor, os objetos existem necessariamente em todos os mundos possíveis e, dessa forma, todo mundo pensável contém objetos. Assim, como bem assinala Pears (1973, p.26-28), os objetos formam a substância do mundo, pois os fatos podem mudar, mas os objetos permanecem nas mudanças em todos os mundos possíveis (TLP 2.021).

Ao referir-se à análise lógica das proposições da linguagem como método filosófico, Wittgenstein procura estabelecer um limite do dizível e, da mesma forma, identificar quais são os tipos de proposições que não são portadores de sentido. Essa perspectiva, adotada pelo filósofo, pretende estabelecer um esclarecimento sobre aquelas proposições que geram pseudoproblemas filosóficos. A compreensão da estrutura lógica da linguagem, para Wittgenstein, procura mostrar as condições essenciais que devem ser cumpridas se uma proposição afirma algo sobre o mundo. A dizibilidade demarca, assim, a única condição de sentido com a realidade que afigura, pois, como afirma o autor, “a proposição não é uma mistura de palavras (como o tema musical não é uma mistura de sons) a proposição é articulada” (TLP 4.001).

Na filosofia exposta no *Tractatus*, a ideia da existência de proposições elementares não é arbitrária, ao contrário, decorre diretamente de suas preocupações acerca da relação entre o pensamento e a linguagem, de um lado, e a realidade, do outro. Sua “teoria” baseia-se na concepção de que a realidade é afigurada pela linguagem e, nesse caso, seria necessário admitir a existência de proposições, cujo sentido se evidencia imediatamente. A teoria da figuração e sua explicação sobre a verdade lógica conduzem a uma interessante doutrina sobre a necessidade das proposições dizerem apenas como as coisas são, não como elas devem ser. Por isso, a forma geral proposicional é “As coisas estão assim” (TLP 4.5). Assim, considerando o que foi dito, a linguagem é, para o Wittgenstein do *Tractatus*, a totalidade de proposições, as quais são, de forma geral, construções linguísticas portadoras de sentido, assim, “uma sequência de signos constitui uma proposição dotada de significado, capaz de afigurar verdadeira ou falsamente a realidade, se exprime um pensamento.” (GLOCK, 1998, p.288).

A isomorfia mundo/linguagem acontece porque o fato e a figuração possuem algo em comum, para que constituam uma proposição que diga algo com sentido. A figuração contém a possibilidade de poder afigurar toda a realidade, todos os fatos, a possibilidade de n estados de coisas. A partir disso, é possível

estabelecer o primeiro apontamento que surge no tripé *realidade-pensamento-linguagem*: a existência de algo idêntico entre o fato e sua figuração, ou seja, é a forma lógica que determina a ligação possível entre o que ela afigura na realidade e como é representada (REGUERA, 1980, p.32-40). Por isso, o que a própria figuração representa é seu sentido, sendo a concordância ou discordância de sentido com a realidade a sua verdade ou falsidade (TLP 2.222).

Assim, quando Wittgenstein refere-se à proposições elementares significa que estamos na presença de estruturas proposicionais que não são mais analisáveis as quais, nesse sentido, formam a realidade. A uma proposição elementar “p”, por exemplo, é possível atribuir dois valores de verdade: verdadeiro ou falso. Quando comparada essa proposição com a sua negação “não-p”, constata-se a complementaridade entre seus valores de verdade, ou seja, quando “p” é verdadeira, “não-p” é falsa e o seu contrário da mesma forma. A análise da combinação entre as proposições elementares e a existência de proposições complexas, segundo Wittgenstein, indica que o valor de verdade da segunda será obtido a partir dos valores de verdade das proposições elementares que as constituem. Dessa forma, será possível calcular o valor de verdade das proposições, uma vez que elas se articulam logicamente através dos conectivos lógicos. Dado o exposto, as proposições precisam ser bipolares, isto é, passíveis de serem verdadeiras e passíveis de serem falsas.

É significativo frisar que nos aforismos iniciais do *Tractatus*, lê-se que o mundo é determinado por fatos e não por objetos. Isso significa que são estruturas complexas e não elementos simples, os objetos, que determinam o mundo. O acesso ao mundo só é possível através dos fatos, que são proposições elementares verdadeiras. Já os estados de coisas são configurações possíveis de objetos, pois, como Wittgenstein indica, são estruturas logicamente possíveis que não necessariamente se realizam no mundo. Algumas proposições efetivamente podem ocorrer no mundo e outras não. Porém, com a noção de mundo, Wittgenstein refere-se a quaisquer mundos particulares em que ocorrem fatos que são sempre logicamente possíveis. Uma proposição do tipo “a água ferve a 0°C”, por exemplo, indica uma proposição elementar de algo que não acontece no mundo, mas que, não havendo nenhuma restrição ou impossibilidade lógica poderia ocorrer. Como indica Dall’Agnol:

A questão central, agora é esta: quais são as condições de possibilidade do dizer, do figurar

proposicionalmente um estado de coisas? Como foi mostrado [...], elas são estas: que os nomes substituam os objetos da proposição (4.0312); que estejam concatenados em proposições (3.14); que a forma lógica dessa concatenação seja idêntica à forma da realidade (2.18) e que proposições complexas possam ser obtidas como funções de verdade a partir de proposições elementares. (DALL'AGNOL, 2011, p.27).

Em proximidade com a questão analisada por Dall'Agnol, a partir da noção de mundo Wittgenstein não quer determinar um mundo particular possível. A ontologia encontrada no *Tractatus* não trata de entidades irreduzíveis e essenciais, mas de formas puramente lógicas sem qualquer espécie de conteúdo. Essas formas às quais o autor se refere, em sua noção de mundo, são como puros pontos geométricos sem dimensão, mas que são responsáveis por permitir falar de qualquer mundo possível (TLP 3.14). O acesso a esse mundo se dá pelos estados de coisas, o que significa que só podemos pensar e exprimir a partir dos fatos. (MORENO, 2000, p.27). Porém, a dimensão filosófica que Wittgenstein pretende resolver não é apenas a relação entre o mundo e os fatos. O interesse central do filósofo, no *Tractatus*, é demonstrar como é possível que as proposições representem os fatos. Isso implica, necessariamente, em responder como se dá a articulação interna do mundo e da linguagem, e o que permite a relação de representação exercida por essa relação⁶.

A condição *sub specie* dos fatos é que eles são uma combinação de objetos. Esses possuem certas propriedades de relação com outros, ao passo que a descrição de cada objeto nos levaria ao conjunto de todos os estados de coisas possíveis. Caso aceitássemos essa premissa, seria, então, possível observar que no *Tractatus* Wittgenstein não nega a possibilidade de uma descrição completa das propriedades dos objetos, os quais poderíamos conhecer todas as suas possibilidades. Assim, o resultado é que a ontologia do *Tractatus* é livre de valores, uma vez que Wittgenstein concebe uma proposição como qualquer coisa que possa ser verdadeira ou falsa e exclui julgamentos de valor dessa definição.

⁶ A relação entre os fatos e o mundo é descrita por Wittgenstein, quando afirma que um pensamento correto *a priori* apenas seria possível se fôssemos capazes de definir sua verdade a partir do próprio pensamento. Porém, como o objeto de comparação é o mundo, o pensamento possui uma relação de projeção com os fatos, sendo ele expresso por sinais proposicionais. (TLP 3.04, 3.05, 3.1).

Obviamente, um juízo moral, por exemplo, “Léo é uma pessoa honesta”, não pode ser uma proposição verdadeira ou falsa na concepção cientificista do *Tractatus*. É necessário, portanto, sublinhar que a descrição completa de todas as possibilidades só pode descrever os fatos, já que esses são a estrutura elementar que compõe o mundo. Ao contrário daquilo que alguém poderia objetar, embora possamos falar de proposições que não tratem de fatos, um juízo de valor não poder ser portador de verdade ou falsidade.

Temos até agora boas razões para dizer que, no *Tractatus*, a condição que subjaz à relação dos fatos e do mundo é a dimensão do sentido. Podemos falar de proposições significativas porque essas representam fatos, pois, como vimos, isso é possível se admitirmos que existam elementos simples como estrutura do mundo. Consequentemente, esse aspecto permite indicar que, para Wittgenstein, não é apenas o mundo destituído de valores, mas que o problema central se concentra em demarcar quais proposições possuem sentido e quais são contrassensos por tentarem dizer algo que não pode ser dito. Seguindo aquilo que salienta Moreno, o mundo, então, fornece uma base fixa à linguagem que é puramente formal: o sentido da proposição é a própria imagem dos fatos que se dá pela sua articulação lógica. (MORENO, 2000, p.21-27).

O nome é o elemento proposicional que corresponde ao mais simples elemento do fato, ou seja, o objeto. Por essa razão, só é possível aplicarmos nomes aos objetos e proposições aos fatos. Essas proposições são uma combinação de nomes e de proposições elementares que, isomorficamente, são articuladas à estrutura interna do fato (MORENO, 2000, p.23). A partir daqui, torna-se possível afirmar que para a proposição representar um fato é necessária uma forma lógica comum a ambos. Uma objeção poderia ser levantada aqui: qual seria então, a forma lógica das proposições morais? O limite traçado por Wittgenstein entre os elementos simples, que são os objetos, e as combinações mais complexas, os fatos, demarcam aquilo que pode responder a essa pergunta: não há proposições morais, porque não há fatos morais e a própria pergunta não passa de um contrassenso. A diferença residual entre o cientista e o filósofo é que o primeiro pode dizer como os elementos simples estão dispostos no mundo; já o segundo, pode apenas mostrar as sutilezas ou clarear aquilo que está confuso. O ético, o estético e o religioso, nesses termos, não podem ser ditos, mas apenas mostrados, porque estão além dos limites do mundo.

Por essa razão, para encerrar esta primeira parte, mostramos que o *Tractatus* analisa apenas o mecanismo lógico da linguagem, sem

poder ir além dele, procurando fundamentar, filosoficamente, proposições éticas. Esse pressuposto é descrito, quando Wittgenstein aponta que todas as proposições têm igual valor, afirmando que “o sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece: não há nele nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor” (TLP 6.41). Como primeira consequência, um elemento essencial para a compreensão da posição não-cognitivista do *Tractatus* é analisar a fronteira estabelecida entre as proposições científicas e a impossibilidade de existirem proposições morais, uma vez que apenas as primeiras podem ser passíveis de estabelecer valor de verdade.

1.2 PROPOSIÇÕES CIENTÍFICAS *VERSUS* PROPOSIÇÕES MORAIS: DA LINGUAGEM AO SENTIDO DO MUNDO

Conforme apontamos na seção anterior, a única necessidade que existe, no *Tractatus*, é a necessidade lógica, uma vez que não pode haver proposições na ética. Na mecânica clássica, por exemplo, uma partícula não pode ter, ao mesmo tempo, duas velocidades, ou ainda, não pode estar e não estar no mesmo espaço, contrariando um princípio lógico. Isso representa que, ou tem uma velocidade ou está num espaço, porque o produto lógico de duas proposições elementares não pode ser uma tautologia, nem uma contradição. Como retrata a metáfora anterior, no *Tractatus*, o mundo é descritível, porque a proposição com sentido enuncia algo e sua demonstração acontece porque pressupõe que a proposição elementar é o argumento de verdade da proposição. É interessante notar que se algo possui valor, deve estar fora do mundo, porque no mundo tudo é casual. Por exemplo, o juízo moral “Léo é uma boa pessoa” emite um termo valorativo, mas carece de valor de verdade ao representar algo que está fora do mundo. Ora, isso pode ser evidenciado, quando Wittgenstein afirma que “o que faz não casual não pode estar no mundo; do contrário, seria algo, por sua vez, casual. Deve estar fora do mundo” (TLP 6.41).

Antes de fazermos uma reconstituição da relação entre as proposições científicas e as proposições morais, no aforismo seguinte aquele que acabamos de indicar, está o primeiro resultado que é a própria caracterização do não-cognitvismo moral tractatiano: “É por isso que tampouco pode haver proposições na ética. Proposições não podem exprimir nada de mais alto” (TLP 6.42). As proposições éticas, porém, não residem na concordância ou discordância de seu sentido com a realidade, conforme são descritas as proposições das ciências

naturais⁷. Embora o *Tractatus* seja tomado como um livro de lógica, a investigação é calcada sobre o limite entre aquilo que pode ser dito claramente e aquilo que só pode ser mostrado. Se a primeira fronteira reside na possibilidade de distinguir aquilo que pode ser pensado daquilo que não pode, ou seja, aquilo logicamente possível e o ilógico, a segunda fronteira é erguida numa oposição entre as proposições que apenas descrevem o mundo, daquelas que expressam juízos morais sobre ele. Se as primeiras encontram-se nele, as segundas estão fora dele, porque a ética não se deixa exprimir (TLP 6.42, 6.421). Desse modo, vemos claramente que em Wittgenstein transpor os limites da linguagem é transpor os limites do mundo, cuja principal barreira está na construção de proposições dotadas de sentido e que sejam capazes de expressar estados de coisas.

Essa síntese talvez seja um pouco reduzida, mas mostra que Wittgenstein reconhece que uma figuração verdadeira ou falsa é sua comparação com a realidade⁸. Contudo, o que não se pode fazer é realizar o reducionismo praticado pelo Círculo de Viena, para o qual os enunciados seriam verdadeiros se expressassem estados de coisas efetivamente existentes. A conclusão de Dall'AgnoI sintetiza adequadamente que Wittgenstein impugna as pretensões filosóficas ou intenções científicas da Ética, mas não as expressões comuns da moralidade humana (DALL'AGNOL, 2011, p.21). Assim, é algo digno

⁷ Conforme já apontado no aforismo 2.222 do *Tractatus*.

⁸ O Empirismo Lógico, ou Positivismo Lógico, do Círculo de Viena vale-se desta passagem ao definir que o objetivo pode ser alcançado mediante o método lógico de análise, caracterizando como destituídas de significado afirmações da Metafísica, e revelando o conteúdo imediatamente observável. Os conceitos científicos seriam definidos através de experiências elementares, em sentido empírico. Já o significado de enunciado reside no fato de expressar um estado de coisas; se uma frase não exprime um estado de coisas (real ou imaginário) ela não passa de um pseudoenunciado. Assim, um enunciado seria verdadeiro se expressasse um estado de coisas efetivamente existentes, falso se inexistisse tal estado. Em linhas gerais, esboça-se o princípio da verificação: só tem sentido o que é passível de verificação. Ao contrário da interpretação do positivismo lógico, é importante compreender que a afirmação wittgensteiniana, segundo a qual por meio de proposição a realidade deve ser fixada, significa que a proposição deve ter um sentido preciso, ou seja, dar o conjunto de condições que nos possibilite dizer, aprioristicamente, quando o afirmado é verdadeiro e quando é falso. Atinge-se, assim, uma linguagem perfeitamente lógica, nas quais as proposições elementares são funções de verdade de si mesmas e, por sua vez, as proposições complexas são funções de verdade de proposições elementares. (Cf. BASTOS; CANDIOTTO, 2008, p.65-72).

de nota observar que para Wittgenstein as tentativas de fundamentar a moralidade levam, portanto, a contrassensos.

Em virtude disso, no *Tractatus* as únicas proposições que passam a ter valor de verdade são aquelas descritas pelas ciências naturais. Demarcado o limite daquilo que é dizível, a esfera da ética é lançada ao domínio do inefável. Mas, em que sentido, então, podemos dizer algo significativo sobre essa fronteira? Ao contrário do que frisa Margutti (2003), por exemplo, os aforismos finais parecem instaurar, por assim dizer, um longo caminho sobre a validade e o uso dos juízos morais, que seriam contrassensos por pertencerem à esfera do indizível. Antes do silêncio metafísico, Wittgenstein tenta reduzir a tentativa de tornar a Ética uma ciência. A diferença fundamental entre a natureza dos julgamentos morais, dos contrassensos éticos, são que os primeiros expressam valores ou normas, não satisfazendo às condições do dizer. Nesse sentido, a expressão de um juízo moral, por exemplo, “Léo é um homem correto”, não diz algo, uma vez que apenas poderíamos mostrar ações moralmente corretas. Por esse motivo, é trivial ver que Wittgenstein insiste na impossibilidade de estabelecer proposições de natureza ética.

No *Tractatus*, Wittgenstein reconhece o estatuto do pensamento como figuração lógica dos fatos. Giannotti, ao referir-se a essa questão, afirma que “o pensamento não pensa a coisa, mas a combinação possível delas, construindo um estado de coisas simples, um fato atômico ou complexo.” (GIANOTTI, 1995, p.36). A partir do que indica Gianotti, o estado de coisas é pensável quando pode ser figurado, pois é a própria condição do pensamento que contém a possibilidade de figurar uma situação. Assim, *a priori*, não existem figurações verdadeiras, pois a sua possibilidade de verificação depende inicialmente de sua correspondência com a realidade. Isso indica que é apenas por meio de um isomorfismo entre linguagem e realidade que é possível uma descrição completa do mundo⁹. Como a linguagem não passa de um

⁹ Wittgenstein afirma, no *Tractatus*, que na proposição o pensamento exprime-se pelo sinal sensível. São os sinais sensíveis e perceptíveis, constituídos na escrita ou nos sons, que transmitem a situação possível de uma figuração pela proposição. A condição para que a proposição possua sentido não é uma mera mistura de sons ou de sinais, mas uma construção articulada que deve obedecer aos padrões lógicos (TLP 3.1). 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, porém não contém sentido em si mesma, somente a possibilidade dele.

reflexo, o importante é a estrutura ontológica do mundo que a linguagem deve expressar. A essência da linguagem dependeria da estrutura ontológica do real, conforme aponta Themudo, existindo um mundo em si que é dado independentemente da linguagem, mas que a linguagem tem a função de exprimir. (THEMUDO, 1989, p.31-39).

O filósofo, a partir dessas observações, passa a apontar que a única necessidade que existe é a necessidade lógica. Nem as tautologias dizem algo sobre o mundo, pois nesse não existe necessidade; tautologias são necessariamente verdadeiras. Assim, se por um lado, a única necessidade que existe é a necessidade lógica, por outro, a proposição verdadeira é meramente accidental. A partir dessa conclusão, Wittgenstein aponta que não pode haver proposições na ética, pois ao estabelecer os limites daquilo que pode ser dito, o filósofo 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 dos objetos. Se isso acontecer, então a questão de saber se o que é afigurado pelo fato é efetivo do mundo será empírica. As proposições da ciência são portadoras de sentido, já que tentam estabelecer um molde para a realidade, ao qual se pode atribuir valor de verdade, como bem observam Margutti (1998, p.42) e Sales (2003, p. 66-67). Assim sendo, ao buscar uma correspondência entre o que é afigurado e o que efetivamente ocorre no mundo, as proposições são capazes de expressar conhecimento, de dizer algo sobre os objetos do mundo.

Se alguma coisa possui valor, tal fato não pode ser accidental. Entretanto, como o mundo é constituído de fatos, tudo é accidental. É nesse sentido que o filósofo indica, portanto, que não existem quaisquer valores no mundo. Para Margutti, dessa impossibilidade dos valores existirem no mundo nasce a posição wittgensteiniana sobre o *inefável*. (MARGUTTI, 1998, p.18-20). Uma vez que as proposições se pronunciam apenas acerca do que está no mundo, tudo aquilo que diz respeito à ética não pode ser expresso por proposições, pois essas, conforme diz Wittgenstein, não podem exprimir nada além. (MARGUTTI, 1998, p.20-21). Isso não significa, porém, que a ética não possa mostrar nada, pelo contrário, ela é condição de possibilidade de sentido do mundo na medida em que pertence a um sujeito volitivo. A ética tem como objeto, portanto, o valor, mas na medida em que é um valor absoluto, esse não pode ser encontrado entre os fatos do mundo.

Se o valor não é algo que existe como fato e se só esse pode ser descrito por uma linguagem significativa, então não é possível formular proposições sobre valores, já que os nomes seriam destituídos de

referência e a sentença, como um todo, não poderia ser nem verdadeira, nem falsa, ao contrário das proposições descritivas das ciências naturais (KENNY, 1984). Essa posição, encontrada no *Tractatus*, é caracterizada como não-cognitivista. Por isso, a tarefa da filosofia, na concepção de Wittgenstein, consistiria apenas no estabelecimento dos limites do sentido das proposições: “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” (TLP 6.53). Salles também chama a atenção para esse mesmo ponto como sendo uma tese central de Wittgenstein: “[...] podemos pensar as proposições da filosofia nos seguintes termos: elas nada dizem sobre os fatos, são incapazes de nos relatar sobre como está o mundo; porém, podem funcionar como flechas, ou seja, setas indicativas [...]” (SILVA, 2003, p. 67).

Com base nessas primeiras considerações sobre a impossibilidade da ética em formular proposições, no sentido estrito do termo, as teorias morais que pretendem estabelecer regras de ações morais objetivas não podem ser aceitas na esfera de dizibilidade. Suas sentenças simplesmente não possuem sentido, pois elas não podem expressar um conhecimento moral. O valor que existir deve se encontrar fora do mundo, dimensionando um caráter peculiar que estabelece um limite para as proposições descritivas da ciência e aquelas de natureza ética¹⁰. Para colocar nos termos do próprio Wittgenstein, sua crítica é dirigida com esse cientificismo que tenta tudo anular, especialmente o âmbito dos valores.

Mostramos, assim, que a posição metaética de Wittgenstein no *Tractatus* é não-cognitivista, porque a ela não cabe a formulação de proposições capazes de dizer como o mundo está e, por isso, elas não

¹⁰ O trabalho de Newton Garver, *This complicated form of live – Essays on Wittgenstein*, é responsável por introduzir, assim como outros autores entre os quais situa-se, por exemplo, David Pears, o pensamento de Wittgenstein a partir da concepção de duas filosofias distintas. A primeira, apresentada no *Tractatus*, disposta na ideia de Wittgenstein como um crítico da tradição. A segunda, compreendida num período maior de tempo, iniciada com a dicotomia apresentada por Wittgenstein entre ciência e filosofia, culminando com a questão das formas de vida. Entretanto, a respeito da dualidade na obra de Wittgenstein, conforme se pode observar, Garver apoia suas teses na leitura de N. Malcolm, utilizando-se da ideia de que a segunda filosofia de Wittgenstein entende que as palavras e as sentenças somente podem ser compreendidas em termos de suas circunstâncias, dos contextos, nas quais elas são faladas. (Cf. GARVER, 1994, p.278).

respeitam as condições de dizibilidade. A discussão sobre a dizibilidade de alguns tipos de proposições, seu valor de verdade e sua significação, encontrada no *Tractatus*, são um marco decisivo no desenvolvimento dos escritos posteriores. Se o valor não é algo existente como fato e se somente esse pode ser descrito por uma linguagem significativa, então parece ser impossível formular proposições sobre valores morais uma vez que seriam destituídas de referência objetiva e suas sentenças não poderiam ser verdadeiras nem falsas. A questão que surge agora é esta: não podemos enunciar proposições morais, mas apenas juízos morais, pois proposições são sentenças passíveis ou não de comprovação, diferentemente da ética. Assim, como tese, podemos dizer que para Wittgenstein os valores não são propriedades que dependem da natureza intrínseca de algo.

A obra de Wittgenstein, no entanto, não é sobre ética. O autor não está preocupado, segundo Valle, em formular teorias sobre ética e descrevê-las em suas sutilezas. (VALLE, 2003). A posição não-cognitivista é consequência de que o autor não está dirigindo suas investigações com o objetivo de formar um corpo teórico, capaz de elaborar um conjunto de atitudes eticamente corretas que serviriam de guia para a vida do homem. Não se trata, portanto, de uma obra sobre a ética, mas de uma obra ética. Valle afirma que uma obra sobre a ética exigiria que se efetuasse, também, e como consequência, “uma abordagem sobre um possível comportamento ético. Entende-se por comportamento ético o conjunto de ações que são justificadas por um código previamente preparado. Não parece ser essa a intenção do autor.” (VALLE, 2003, p.31).

Desse não comprometimento com uma ética normativa, extrai-se que a tarefa da filosofia, na concepção de Wittgenstein, consiste no estabelecimento dos limites do sentido das proposições. Em razão de não trabalhar com os objetos do mundo, mas apenas com a possibilidade de representá-los por meio da linguagem, a filosofia não pode ser entendida como teoria ou doutrina. A filosofia, a partir das observações de Wittgenstein, em nada contribuiria com os objetivos de proposições sobre o mundo, de explicações sobre questões que excedem os limites de sentido. Segundo Anthony Kenny, a característica constante no pensamento de Wittgenstein foi uma implicação ambivalente na própria natureza da filosofia expressa no *Tractatus* e, posteriormente, nas *Investigações*. Por isso, como ressalta, Wittgenstein parece em uma primeira instância ter duas visões diferentes da filosofia. “Por um lado, ele frequentemente compara filosofia a uma técnica medicinal, a uma terapia, um método de cura. Do outro lado, ele parece ver a filosofia

como um entendimento global, uma clara visão do mundo.” (KENNY, 1987, p.38-39).

Sob essas condições, alguém poderia perguntar se há realmente uma identificação entre a concepção de filosofia no *Tractatus* e aquela apresentada nas *Investigações*. Kenny se refere a uma passagem, em que Wittgenstein estabelece uma espécie de relação entre o papel terapêutico da filosofia e a função da psicanálise (MS 213), procurando apontar que a filosofia de Wittgenstein tem um papel em sentido negativo e destrutivo, ou seja, não pretende edificar teorias, mas apenas clarear aquelas existentes. Segundo Kenny:

A analogia entre filosofia e psicanálise é importante e produtiva. Porém, ao invés de desenvolver isso futuramente, eu quero fazer uma pergunta específica sobre o assunto. Se filosofia é terapêutica - tanto em um sentido físico quanto no sentido psicanalítico - então o papel da filosofia não deveria ser negativo? Ao que parece filosofia só é útil às pessoas que estão doentes de alguma forma; uma pessoa saudável - de mente e corpo sadios - não tem necessidade da filosofia. Isso parece muito diferente da visão da filosofia como a construção de grandes sistemas, a visão tradicional da filosofia. Wittgenstein certamente concorda que a filosofia tem um papel destrutivo, embora ele também diga que o que ela destrói não vale a pena preservar. (KENNY, 1987, p.41).

Ao contrário da visão tradicional ou clássica da filosofia, como aponta Kenny na passagem anterior, podemos dizer que a descrição da realidade cabe às ciências naturais, uma vez que a filosofia não pode contribuir para a descoberta de teorias e muito menos comprová-las. Ao tratar-se da ética, não como teoria restrita, mas nas suas condições de dizibilidade, entendemos que ela é portadora do valor. Somente nesse sentido é que se pode entendê-la como possível, pois Wittgenstein não se refere a um conjunto de proposições ou de leis morais. A ética é inerente à vontade e faz parte do sujeito como limite, porém, ao contrário dos fatos, ela se encontra fora dos limites do mundo. Além do que afirma Kenny (1987, p.41-42), a concepção de filosofia, tanto do *Tractatus* como das *Investigações*, tem a mesma função, mas seus objetos são diferentes. Enquanto a primeira procura estabelecer os limites das proposições significativas eliminando os contrassensos, a

segunda mostra seu papel terapêutico para livrar-nos do entrecruzamento dos jogos de linguagem.

Embora a crítica seja visível, não resta dúvida de que a posição antiteórica de Wittgenstein em relação à ética tem como base a distinção explicitada no *Tractatus* entre fatos e valores. Ele argumenta que apenas os fatos podem ser sistematizados pelo método científico, enquanto a ética fica no âmbito dos valores, que não podem ser justificados ou teorizados por pertencerem ao âmbito do que apenas pode ser mostrado, e não dito.

Dessa forma, a própria natureza da ética indica que ao mundo cabe apenas juízos de valor relativos, os quais se assemelham, em última instância, a juízos de fato. No entanto, no tratamento wittgensteiniano, os juízos éticos não devem ser juízos de valor absolutos, incondicionados como, por exemplo, “Fazer a ação X é sempre um ato moralmente correto”. A questão pode ser melhor situada, quando se descarta a possibilidade da ética ser ensinada, seja como ciência ou como possibilidade de prática para conduzir as ações humanas. Somente se está autorizado, segundo Wittgenstein, a falar dos fatos, que se identificam com o acidental, com o contingente. A ideia aqui desenvolvida se inscreve na dinâmica de considerar a ética como núcleo irredutível o que, portanto, tornaria falho qualquer discurso ou teoria interessada em demarcar a existência de fatos e proposições éticas.

“A filosofia não deve, de modo algum, tocar no uso efetivo da linguagem; em último caso, pode apenas descrevê-lo”, esclarece Wittgenstein no parágrafo 124 de *Investigações*. No *Tractatus*, concomitantemente com sua posição tardia, a ordem que acreditamos encontrar no mundo, quando a ciência é construída, é resultado de projeções proposicionais, que buscam efetivamente dizer algo significativo sobre o mundo no espaço lógico. A filosofia, portanto, deve apenas descrever o uso efeito da linguagem, estabelecendo as diferenças entre os tipos de proposições. Portanto, se por um lado, a ânsia wittgensteiniana por compreender juízos de valor relativos e juízos de fato introduz um elemento de rigidez no discurso, por outro, a mesma ânsia condena todas as pseudoproposições que são impossíveis de representar. No paralelismo entre linguagem e mundo, que também pode ser chamado de isomorfismo, como já destacamos, é possível apenas descrever uma série de relações simétricas: a linguagem é a totalidade de proposições possíveis, a realidade é a totalidade de estados de coisas possíveis, a ciência natural é a totalidade de proposições verdadeiras e o mundo é a totalidade de estados de coisas existentes. (MARGUTTI, 2003, p.23-27). Entretanto, a concepção de filosofia não busca uma

comparação com as ciências, nem a tentativa de reduzir o trabalho filosófico a um trabalho científico, como sugere posteriormente no *Blue Book*: “[...] os filósofos têm constantemente sob seus olhos o método da ciência e são irresistivelmente tentados a fazer perguntas e respondê-las segundo este método” (BB, § 18)¹¹.

Essas objeções, como pode ser notado, não afetam o que Wittgenstein compreende sobre a ética. Parece, então, haver boas razões para se concluirmos que, a partir desse momento, é possível a ética, assim como a lógica, são categorizadas como transcendentais, isto é, pertencem a outro domínio que não é aquele dos fenômenos empíricos (TLP 6.13; 6.2). É significativo frisar, no entanto, que para estabelecer a linguagem adequada ao falar da realidade, Wittgenstein compreende que a lógica, por sua vez, só produz tautologias e contradições. É por este motivo que o filósofo afirma que a proposição é uma figuração da realidade, pois sabemos a situação por ela representada se entendemos a proposição. Sendo assim, conclui que a realidade deve, por meio da proposição, portanto, ficar restrita a um sim ou não (TLP 4.021; 4.023).

Isso demonstra que a visão de mundo que tem sido descrita, compatível com o contexto e com a filosofia do *Tractatus*, permite entender mais adequadamente as paradoxais aproximações de Wittgenstein sobre a natureza da lógica e da ética. Ambas são o limite da possibilidade e do sentido do mundo. Enquanto a primeira demarca o mundo de dentro para fora, a segunda, demarca de fora para dentro. Na afirmação de Margutti, a lógica constitui a essência (*quid*) do mundo como totalidade limitada, e a ética propicia a ativação do sujeito transcendental para contemplar essa mesma essência, conforme descreve claramente na seguinte passagem:

Em primeiro lugar, nos diz que todas as proposições possuem igual valor (TLP 6.4). A razão disto reside em que, conforme aquilo que temos dito, que as proposições da linguagem somente conseguem descrever os fatos do mundo. Isto significa que não pode haver valores. Por outra parte, se houvessem valores no mundo, deveriam ser fatos e deixariam de ter qualquer valor. Deste modo, todas as proposições possuem

¹¹ Sobre as considerações de Wittgenstein acerca da filosofia e do trabalho filosófico é possível destacar que entre os parágrafos 123 e 133 de *Investigações*, o filósofo imprime a ideia que não é possível expor teses em filosofia porque, ao contrário, sempre estaríamos de acordo sobre elas.

igual valor porque não possuem valor algum. Em segundo lugar, Wittgenstein nos diz que o sentido do mundo deve encontrar-se fora dele (TLP 6.41). Em efeito, se houvesse algum valor efetivo, deve estar fora do mundo. O valor pertence, portanto, ao âmbito do sujeito transcendental, que constitui o limite do mundo sem pertencer ao mundo. Em terceiro lugar, como já se mostrou, as proposições da ética são impossíveis, justamente porque intentam descrever aquilo que está fora do mundo e, portanto, no não são um fato. Em quarto lugar, um ato bom ou mau da vontade somente pode alterar os limites do mundo e não os fatos (TLP 6.43). Em efeito, um ato da vontade em sentido ético constitui o privilégio do sujeito transcendental, que se encontra nos limites do mundo. Assim, também este ato de vontade seja incapaz de alterar os fatos do mundo, consegue alterar – de maneira inexpressável – os limites do mundo e, por ele, acaba por alterar o próprio mundo. (MARGUTTI, 2003, p.28).

Ao apontar para o limite do mundo, a tese apresentada por Margutti (1998, p.28-29) é de que as proposições da linguagem, segundo Wittgenstein, apenas conseguem descrever os fatos do mundo. Os valores, nesse sentido, não podem se incluir, porque todas as proposições possuem igual valor, isto é, não possuem valor algum. Se descemos ao plano dos comportamentos, como afirma, a questão anterior traduz-se em que não há nenhuma relação entre minha vontade e os fatos. Ela só pode mudar os limites do mundo, nunca aquilo que pode se expressar com a linguagem¹². No *Diário Filosófico*, Wittgenstein é bem explícito ao afirmar, por exemplo, que: “Não posso orientar os acontecimentos do mundo com minha vontade, porque sou totalmente impotente (11/06/1916).” E, noutra passagem, expressa uma declaração de impotência em relação à vontade: “Se a vontade tivesse algum efeito sobre o mundo, somente poderia ter sobre seus limites, não sobre os fatos (05/07/1916).” Nas referidas passagens, é possível observar que Wittgenstein vê o mundo como algo dado, como algo independente da vontade, em contraponto com a disposição conferida à ética.

¹² Essa questão já fora apontada no aforismo 6.43 do *Tractatus*.

Hacker, em *Insight and Ilusion* (1986), afirma que os aforismos do *Tractatus*, embora não respeitem os limites do dizível, esclarecem algo importante sobre o funcionamento da linguagem. A posição de Wittgenstein, aponta Hacker, permite compreender que, por um lado, há algo que apenas se mostra e que, por outro, não faz parte da esfera de sentido (HACKER, 1986, p.20-21). Segundo Hacker, aquilo que não faz parte da esfera da dizibilidade é o inefável, o qual aponta para a própria natureza da terapia filosófica (HACKER, 1986, p.20-28). Dessa maneira, as proposições, que são compostas por nomes, devem servir como substitutas para os objetos para que pretendam nomear e atendam às condições lógicas de dizibilidade. Por meio dessa concepção, Wittgenstein sustenta que as proposições são formas de afiguração da realidade, pois dizem como os objetos do mundo podem ser encontrados em meio às relações possíveis entre eles. A tese principal levantada pelo autor é de que as proposições são figurações lógicas que podem ser compreendidas como um espelho da realidade, que são um modelo da realidade¹³.

No aforismo 4.022, Wittgenstein afirma que “a proposição mostra o seu sentido. A proposição se é verdadeira mostra como estão as coisas.

¹³ Em consonância com Hacker, para Thomas Ricktts, em seu artigo intitulado *Pictures, logic, and the limits of sense in Wittgenstein's Tractatus*, a concepção enigmática de Wittgenstein de sentenças como imagens e sua tentativa de reformular a lógica em termos essencialmente funcionais de verdade, há muito tempo tem fascinado os leitores do *Tractatus* por apresentar uma imagem cristalina do mundo. Esta questão representaria uma preocupação com a própria essência lógica do mundo, o qual poderia ser construído proposicionalmente. Por essa razão, Ricktts indica que a posição de Wittgenstein afasta-se nitidamente das exposições de Russell, conforme se pode ler: “*Diferentemente de Russell, Wittgenstein concentrou-se, não em uma teoria de juízo, mas em uma teoria de simbolismo, das representações linguísticas que usamos para expressar pensamentos. O problema que eu tenho exposto para a teoria de Russell da relação múltipla infecta uma visão russelliana da linguagem também. Na visualização, as sentenças atômicas no nível inferior de análise são combinações de nomes de átomos ontológicos de diferentes tipos - indivíduos, propriedades dos indivíduos, as relações diádicas de indivíduos, etc. Os nomes são apenas rótulos para átomos ontológicos com os quais estamos familiarizados. De alguma forma, as combinações dos nomes de átomos em sentenças (expressam juízos que) são renderizados como verdadeiro ou falso pela subsistência dos fatos que envolvem os átomos nomeados. Relações assimétricas causam problemas para essa visão rústica da linguagem paralela para aqueles que representam a análise de relação múltipla.*” (RICKTTS, 1999, p.69).

E diz que as coisas estão desse modo”. Neste sentido, a crítica tractatiana da linguagem acaba privilegiando a proposição, uma vez que é a unidade linguística mínima capaz de descrever os fatos. Esse tipo de “ontologia” tractatiana privilegia os fatos como sendo os constituintes primordiais, estabelecendo assim uma espécie de imagem lógica do mundo, excluindo os valores éticos tanto do mundo quanto da linguagem. No exemplo apontado por Ricktts, uma foto é uma determinada composição de elementos ilustrados. Já no caso de “sentenças elementares, esses elementos são os nomes. [...] Wittgenstein chama a maneira que estes elementos estão ordenados em uma foto à estrutura da foto, e a possibilidade de ordenação destes [...] como a forma de decisão ou modelagem da foto.” (RICKTTS, 1999, p.73).

A afirmação de Ricktts permite compreender que os postulados de Wittgenstein, no *Tractatus*, excluem os valores éticos tanto do mundo, quanto da linguagem. Esse pressuposto, no que se refere ao mundo, permite enunciar que os estados de coisas possíveis determinam a realidade. A linguagem, composta pela totalidade de proposições, em outros termos, descreveria apenas a totalidade das proposições das ciências naturais. Para colocar a questão de outro modo, podemos apontar que a ética estaria fora do mundo tractatiano, uma vez que não existem fatos éticos porque no mundo tudo é como é e tudo acontece como acontece (TLP 6.41). Assim, se isto é correto, como acreditamos que seja, então os juízos ético-filosóficos tentam dizer o que somente se mostra e, por isso, tornam-se contrassensos ao transgredirem os limites do sentido.

O fato, no *Tractatus*, significa a existência de um estado de coisas, que são contingentes e acidentais. Dessa forma, se houvesse fatos éticos, ou seja, valores objetivamente existentes no mundo, esses não seriam um fato. Os fatos, conforme dito, são contingentes e acidentais, portanto, não possuem qualquer valor. A pretensão filosófica de afirmar a existência de valores objetivos no mundo torna-se, no *Tractatus*, uma pretensão contraditória. Como ressalta Perissinotto, a ética, segundo Wittgenstein, não pode se formular, porque o sentido do mundo, assim como a própria ética, é transcendental:

Como já sabemos, a ética tem a ver com o que Wittgenstein chamou “o sentido do mundo”, “o problema da vida”, “o sentido da vida”. Precisamente por este motivo, não pode haver, estritamente falando, proposições de ética (6.42). A proposição afirma sempre a existência de um

estado de coisas, mas, de acordo com o *Tractatus*, o sentido do mundo (da vida) não podem de forma alguma depender de estados de coisas que subsistam, ou seja, não pode depender de tais fatos. “Os fatos fazem parte todos do problema, não da solução” (6.4321). A proposição é apenas uma outra proposição; um fato é apenas mais um fato. Ou seja: nenhuma proposição, nenhum fato, traz-nos mais perto do sentido do mundo (da vida), ou nos afasta. Da mesma forma, nenhuma proposição, nenhum fato, nos aproxima de Deus, ou nos afasta. “Deus não se revela no mundo” (6.432). (PERISSINOTTO, 2010, p.61).

A posição não-cognitivista de Wittgenstein, encontrada no *Tractatus*, segue uma trilha de exclusão do plano ontológico, porque só é possível descrever os fatos, que são acidentais, uma vez que as proposições possuem apenas valor de verdade. As proposições éticas só poderiam descrever um valor ético caso existissem valores éticos. A posição autocontraditória entre os fatos que podem ser descritos e aqueles que não podem é descrita, conforme já apontado, quando Wittgenstein afirma que “todas as proposições têm igual valor” (TLP 6.41). Dessa forma, a impossibilidade da existência de fatos éticos clarifica a concepção tractatiana a respeito da ética: “É por isso que tampouco pode haver proposições na ética. Proposições não podem exprimir nada de mais alto” (TLP 6.42). Segundo Perissinotto, Wittgenstein não aceita nem mesmo a ideia de que a falta de sentido de expressões éticas e religiosas sejam somente uma aparência que se dissolverá, uma vez seja fornecida uma correta análise lógica que expresse: “Estas expressões insensatas eram tais não porque não tivessem encontrado a expressão correta, mas porque a sua insensatez era a sua essência particular (WCW).” (PERISSINOTTO, 2010, p.60)¹⁴.

Essa rejeição da possibilidade do discurso ético parece conduzir a um significativo paradoxo. Por um lado, Wittgenstein afirma que o *Tractatus* deve ser lido como um livro de ética, que a obra trata especialmente da ética, considerações que podem ser encontradas a partir do aforismo 6.42. Por outro lado, a trama leva à conclusão de que o discurso ético, assim como a existência de fatos éticos, é algo

¹⁴ A expressão “WCW” é a publicação italiana da obra *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Viena. Colloqui annotati da Friedrich Waismann (1929-1932)*, tradução de S. Waal, Firenze, editora La Nuova Italia, 1975.

impossível. Essa questão pode ser observada numa carta endereçada ao editor Von Ficker, na qual Wittgenstein revela o tema central da obra, indicando que a mesma seria composta de duas partes, aquela que foi escrita e a outra que não foi:

O objetivo do livro é ético. Uma vez pretendi incluir no prefácio uma sentença que de fato não está lá agora, mas que escreverei para você aqui, porque ela talvez lhe sirva de chave para a obra. O que pretendia escrever então era isto: Minha obra se compõe de duas partes: a que está aqui presente, e a que não escrevi. E na verdade esta segunda parte é a importante. Com efeito, o ético é delimitado pelo meu livro como que de dentro; e estou convencido de que, rigorosamente, ele só é delimitado assim. (WITTGENSTEIN *apud* MARGUTTI, 1998, p.298).

Essa aparente confusão engendrada no paradoxo do livro, permite compreender um ponto nodal da ética tractatiana: o limite do mundo não é apenas lógico, mas é especialmente ético, da qual derivam as interpretações metaéticas cognitivistas e não-cognitivistas. Porém, Wittgenstein parece não pretender eliminar a ética enquanto tal, mas somente destruir um tipo específico de discurso ético, o qual considera os valores éticos como objetivamente presentes no mundo, algo como uma posição caracterizada pelo cognitivismo moral. Neste sentido, como aponta a introdução de García-Carpintero (1996, p.4) sobre o pensamento de Wittgenstein, em *Las Palabras, las Ideas y las Cosas*, o requisito que um valor deve cumprir, segundo o *Tractatus*, é que ele deve estar fora do mundo, portanto, não pode ser algo objetivo.

Para esclarecer melhor esse ponto indicado por García-Carpintero podemos perguntar, então, se é possível que os valores possam ser expressos pela linguagem. Na introdução do *Tractatus*, Wittgenstein diz que o livro pretende traçar um limite para o pensar, ou melhor, “para a expressão dos pensamentos” (TLP, 2001, p.131). Afirma ainda que o limite só pode ser traçado na linguagem e aquilo que estiver além será simplesmente um contrassenso. Esse contrassenso representa, de certa forma, que o sentido é limitado pelos fatos e que uma vez desprovido de um fato correspondente que pudesse extrair sentido, o discurso ético é sempre sem sentido. Por essa razão, a filosofia, diferente da ética, é pensada por Wittgenstein apenas como uma crítica da linguagem, conforme referência feita por Brian McGuinness:

A filosofia será lembrada como uma crítica da linguagem - a atividade de tornar claros os limites da linguagem, os quais são idênticos aos limites do pensamento. É um apontamento, ou uma tentativa de deixar claro, algo que não pode ser determinado diretamente, uma vez que não é um meio de contradição, nem uma das duas alternativas mutuamente exclusivas. O que a filosofia tenta deixar claro não é "dizível", mas é mostrado por propostas ordinárias o que pode ser verdadeiro ou falso. Ao contrário, uma filosofia errônea será a tentativa de dizer tais coisas. (McGUINNESS, 1981, p. 63-64).

Em síntese, aquilo que McGuinness diz é que o Wittgenstein do *Tractatus* procura mostrar que os juízos éticos não são bipolares, isto é, nunca se poderá saber se são verdadeiros ou falsos, ao contrário de proposições que representam estados de coisas possíveis. Dessa forma, não se pode afirmar nada sobre a ética, pois essa não cumpre os requisitos de sentidos que fazem com que uma proposição seja bipolar. Essa ruptura instaura o próprio limite das condições de sentido e dizibilidade de uma proposição. A esse respeito, concluímos que a ética corresponde àquilo que está além do limite daquilo que pode ser dito e, portanto, apenas pode ser mostrada.

A tarefa assumida pelo filósofo é traçar as condições necessárias para legitimar uma proposição com sentido. Essa legitimidade significa que as proposições podem ser submetidas a uma espécie de verificação, diferentemente da compreensão fornecida pelo positivismo lógico, conforme já foi mencionado, que visa determinar se uma proposição é verdadeira ou falsa (GARGANI, 1993). Se uma proposição não cumpre os requisitos de sentido enumerados no *Tractatus*, é um contrassenso, isto é, nada diz. A análise realizada por Wittgenstein parte da decomposição das proposições ordinárias, que chegam aos elementos mais simples, as elementares, que não podem ser mais decompostas e são funções de verdade por si mesmas. David Pears utiliza uma analogia entre a tarefa de Wittgenstein em determinar as condições de legitimidade da linguagem com a tarefa de delimitar uma bolha, segundo aquilo que se pode observar:

Ele [Wittgenstein] dividiu a tarefa em duas fases.
Em primeiro lugar, trabalhou a partir da parede da

bolha do discurso factual ordinário, dirigindo para seu centro as proposições elementares. A seguir, recorrendo a fórmulas lógicas, operou centrifugamente até o limite de expansão da bolha. (PEARS, 1973, p. 59).

Neste sentido, o limite da bolha, de dentro para fora, é o próprio limite das proposições que podem expressar algo do discurso factual ordinário. Quanto mais se expande a bolha, maior é a possibilidade de eliminar as fronteiras entre o discurso significativo e aquele caracterizado como contrassenso. Precisamos, todavia, examinar constantemente a expansão da bolha, uma vez que este é o limite entre o discurso científico e a ética. Assim, para reconhecer que um juízo de valor pode ser um possível portador de verdade ou falsidade é interessante observar a progressão desse limite. Temos mostrado, portanto, que o domínio das proposições empíricas das ciências progridem na medida em que a bolha se expande de dentro para fora. Neste caso, o exemplo descrito por Pears permite chegar ao desejo wittgensteiniano de ver a linha que marca o que pode ser claramente conhecido, que está no interior da bolha, daquilo que está além da possibilidade da bolha abarcar (PEARS, 1973, p.59-61). Embora aquilo que está no interior da bolha determine a possibilidade de conhecimento não se pode separar, para Wittgenstein, aquilo que está descrito, metaforicamente no interior da bolha, do seu lado externo, que se encontra além da fronteira da bolha, mas que sem o qual não poderíamos perceber o sentido de quaisquer objetos.

Já no aforismo 5 do *Tractatus*, Wittgenstein afirma que “A proposição é uma função de verdade das proposições elementares (a proposição elementar é uma função de verdade de si mesma).” Mas, como se sabe que existem proposições elementares, sobre as quais se poderiam conhecer seu valor de verdade? O valor de verdade é decidido comparando-se as proposições elementares com a realidade. Segundo Dall’Agnol, sabe-se que existem proposições elementares pela análise da proposição, ou seja, pela “necessidade de que o processo de decomposição chegue a um fim. Desse modo, sabemos a *priori* que existem proposições que são função de verdade de si mesmas, pois, do contrário, teríamos um regresso *ad infinitum*.” (DALL’AGNOL, 1995, p.33).

Essas proposições elementares, vislumbradas pelo *Tractatus*, conferem às proposições científicas o sentido. Sem dúvida, a posição do *Tractatus* priva do discurso proposições filosóficas que, pela teoria

pictórica, não possuem referência e valor de verdade. A postura não-cognitivista, no *Tractatus*, pode ser observada, dessa forma, por duas características fundamentais: a primeira delas é a falta de objetividade dos fatos morais, isto é, não existem fatos morais como proposições elementares; e, a segunda, que as condições de sentido para esses tipos especiais de proposições encontram-se fora do limite do mundo descrito pelas proposições da ciência. Nesse sentido, a tese de Glock pode ser reivindicada como descrição crucial para a compreensão do tratamento dispensado às proposições científicas e àquelas não científicas: o *Tractatus* torna explícito esse contraste “entre a ciência, que representa o mundo, e a filosofia, que ‘traça’ os ‘limites’ lógicos para ‘a esfera da ciência natural’. A ciência explora o acidental e consiste na ‘totalidade de proposições verdadeiras’ (TLP 4.11 e segs).” (GLOCK, 1998, p.83).

Retornando às afirmações iniciais de Wittgenstein, no *Tractatus*, que “O mundo é tudo aquilo que é o caso” e “O mundo é a totalidade de fatos, não das coisas” (TLP 1), fica evidente, então, que essas são o pano de fundo para consolidar um argumento importante que é a própria visão de um solipsismo transcendental. Essa atribui ao sujeito a capacidade de perceber o mundo, pois, como afirma o filósofo, *os limites da minha linguagem são os limites do meu mundo* (TLP 5.6). É significativo notar que o solipsismo não é um solipsismo do tipo cartesiano, no qual o “eu” é independente do mundo. Ao contrário, o interesse wittgensteiniano está em apontar que o sujeito não pode mudar os limites do mundo, mas apenas os seus limites na forma de vê-lo, que são dados pela possibilidade da linguagem em exprimir algo com sentido.

Neste sentido, a fronteira estabelecida pelo autor entre as proposições científicas e aquelas não científicas excluem a ética do plano linguístico e, em seguida, do plano ontológico. Pode-se apenas, segundo Wittgenstein, descrever os fatos, sendo esses acidentes. As proposições, portadoras de valor de verdade, apenas possuem esse se atreladas ao fato que descrevem. Essa afirmação expressa a tese central estabelecida no *Tractatus*: por um lado, a impossibilidade ontológica da existência de fatos éticos; por outro, a impossibilidade linguística da proposição descrever algo além dos fatos. Isso fica evidente na afirmação, conforme já foi apontado neste capítulo: “É por isso que tampouco pode haver proposições na ética. Proposições não podem exprimir nada de mais alto” (TLP 6.42). Parece inevitável, portanto, que o discurso ético, na concepção não-cognitivista encontrada no *Tractatus*, seja a dimensão do silêncio.

Até aqui, cabe destacar que a crítica tractatiana da linguagem, no *Tractatus*, privilegia a proposição, uma vez que essa é a unidade

linguística capaz de descrever os fatos. Essa ontologia, por sua vez, é responsável por excluir os valores éticos tanto do mundo como da linguagem. No que se refere ao mundo, só existem fatos que podem ser existentes ou possíveis. Há, nesse caso, uma linha divisória que compreende que a soma dos estados de coisas possíveis determina a realidade e a soma de estados de coisas existentes determina o mundo. A linguagem, composta pela totalidade de proposições que descrevem os fatos, em outros termos, é restrita à totalidade das proposições naturais.

O raciocínio apontado por Wittgenstein estabelece que a existência de um fato ético, por exemplo, “Matar é moralmente errado”, apenas seria possível se um valor objetivamente existisse no mundo. Esse valor seria, portanto, um fato. Contudo, como os passos são contingentes e causais, eles não podem possuir valor algum, motivo que descarta a existência da ética no mundo, como sendo uma pretensão de natureza autocontraditória. No *Tractatus*, a separação entre fato e valor torna-se a própria condição de separação entre a filosofia e a ciência, conforme descreve Dall’Agnol:

A diferença básica entre filosofia e ciência é que a primeira estabelece limites à esfera de ciências naturais. Estabelece limites do que se pode pensar e, fazendo isso, do que não se pode pensar. A ciência decreta o domínio do que pode ser dito, mas a arte, a moralidade, a religião, etc. são exemplos do que não pode ser dito, ou seja, do que pode apenas ser mostrado por falar sem ter pretensão de ser verdadeiro (ou falso). [...] Contrário à interpretação positivista, o *Tractatus* não está abolindo esses domínios da vida humana, mas protegendo-os. (DALL’AGNOL, 2003, p.78).

A rejeição da possibilidade do discurso ético, que parece conduzir a esse aparente paradoxo, é a constatação de que certos domínios da ciência podem apenas ser *ditos*, e não *mostrados*, conforme tese desenvolvida por Dall’Agnol (2003), que também será apresentada posteriormente. Dessa forma, mesmo que Wittgenstein afirme que o *Tractatus* deva ser lido como um livro de ética, ao mesmo tempo leva à conclusão de que o discurso ético, assim como a tentativa de fatos éticos no mundo, é absolutamente inviável. Nesse sentido, como não existem fatos éticos, as proposições não podem descrever nada além dos fatos. Isso indica que a possibilidade de um realismo moral, segundo o qual os

fatos morais podem ser descritos e normatizados pelos nossos juízos morais é um aspecto não assumido no *Tractatus*.

Quando Wittgenstein aponta, na teoria pictórica (TLP 2.13), que uma proposição só pode afigurar um estado de coisas se os seus elementos, os nomes, correspondem aos elementos desse estado de coisas, está demonstrando que a figuração pode chegar até a realidade quando combinar uma relação particular de objetos. Sendo assim, a proposição contém apenas a possibilidade lógica de afigurar a realidade, uma vez que as condições de sentido dependem do signo proposicional¹⁵. O signo, porém, nada afigura da realidade. Segundo Wittgenstein, à proposição pertence tudo que pertence à projeção, mas não o projetado, uma vez que “na proposição, portanto, ainda não está contido seu sentido, mas sim a possibilidade de exprimi-lo [...]. Na proposição está contida a forma de seu sentido, mas não o conteúdo” (TLP 3.13 e 3.34).

A teoria pictórica da proposição é uma aplicação de uma teoria geral de representação para um caso especial de proposições. A representação é possível, segundo Wittgenstein, dada à noção de isomorfismo. Se o modelo de estado de coisas representar o modelo representado, ele será isomórfico. Hacker chama a teoria pictórica da representação de “*The Doctrine of Isomorphism*”, enumerando nela a conjunção de seis teses fundamentais para a compreensão do objetivo do *Tractatus*¹⁶:

1. Composição. (a) Um modelo precisa ser composto, deve consistir de diferentes elementos.
- (b) Os elementos do modelo simbolizam os

¹⁵ Ayer, num de seus últimos trabalhos, intitulado *Wittgenstein*, publicado em 1985, esclarece que Wittgenstein compreende que “os nomes podem ser significativamente combinados em caminhos que expressam proposições elementares.” (AYER, 1985, p.17). Ayer sustenta que as proposições elementares são o chão áspero, de onde a linguagem deverá erigir uma crítica de si mesma. Ainda segundo Ayer, a concepção da filosofia como uma crítica da linguagem pode ser descartada a partir do parágrafo 6.43 do *Tractatus*, já que nele Wittgenstein afirma que o correto método em filosofia poderia realmente ser nada dizer exceto o que pode ser dito. (Cf. AYER, 1985, p.19-20).

¹⁶ Erik Stenius, em *The Picture Theory and Wittgenstein's later attitude to it*, inicia o capítulo realizando um paralelo entre uma lista de comentadores sobre o fato de Wittgenstein ter ou não abandonado a teoria pictórica das *Investigações Filosóficas*. Entre esses autores está A. Kenny que, embora não mencione a leitura do aforismo 522 de *Investigações*, parece comparar o *Tractatus* e as *Investigações* sob o mesmo ponto de vista. (Cf. STENIUS, 1983).

elementos que representa. Essa relação entre os elementos do modelo e os elementos que está representado é a "relação ilustrada".

2. Forma e estrutura. Um modelo deve ter ambos a forma e estrutura. A forma de um modelo é o potencial da estrutura. A estrutura do modelo é a (convencionalmente determinada) maneira na qual os elementos do modelo estão posicionados em razão de ser um modelo. Modelos diferentes em diversas "mídias" representacionais (diagramas, pinturas, música) terão formas representacionais distintas (3 dimensionalidades, 2 dimensionalidades, ordem linear, etc.), mas irão, se representam os mesmos assuntos, ter a mesma forma lógica, isto é, idêntica multiplicidade e convencionalmente determinadas pelas possibilidades de combinação.

3. Estrutura comum. Qualquer modelo representa um tipo de assunto. A estrutura do tipo de assunto representada por um modelo consiste na maneira com que os elementos do assunto estão conectados entre si (*Tractatus*, 2.032). Para que um modelo represente um dado tema, o modelo deve ser organizado isomorficamente com os elementos de que representa, dado o apropriado método de projeção (*Tractatus*, 2.015).

4. Modelos são fatos. O modelo enquanto representação é um fato. É o fato que os elementos estão organizados assim de maneira que represente aquilo que deve representar (*Tractatus*, 2.141 - 2.15). Somente em um fato os elementos se juntam para fazer a representação possível.

5. Verdade. Um modelo é verdadeiro se concorda com a realidade, se as coisas são como o modelo as representa, caso contrário é falso.

6. Conhecimento. Para saber se um modelo é verdadeiro ou falso, deve ser comparado com a realidade (HACKER, 1983, p.89-90).

Hacker afirma que, a partir da “Doutrina do Isomorfismo”, a posição de Wittgenstein é produzir um modelo de proposição capaz de explorar os limites da representação proposicional. A proposição, segundo ele, somente diz algo enquanto pode ser uma pintura, isto é, sua

principal característica enquanto um modelo possível de representação. A estrutura da proposição é isomórfica com a estrutura lógica daquilo que é representado. Dessa forma, os juízos morais são diferentes dos fatos, uma vez que os primeiros não conseguem evitar que a moral seja uma espécie de projeção volitiva sobre o mundo. Isso significa que o apelo aos fatos como esperança de justificação para a divergência de opiniões como, por exemplo, procurar fatos que representem a honestidade, ou a bondade, é um passo em falso com características de metafísica tradicional que deveriam demarcar outro campo além dos limites do pensamento, como bem salienta Wittgenstein no prefácio do *Tractatus*.

Sabina Lovibond, no livro *Realism and Imagination in Ethics* (1983), opõe-se ao não-cognitivism moral partindo da filiação empírica da distinção entre fato e valor. Segundo ela, para o empirista, a linguagem é um instrumento necessário para a comunicação do pensamento. Porém, a verdade das proposições é sempre derivada dos sentidos, o que significa que existe uma diferença entre “juízos passivos”, que correspondem às impressões dos sentidos, e os “juízos ativos”, que são motivações sobre o mundo. Os primeiros descrevem o mundo, os segundos são modos de responder emotivamente a esses fatos, que constituem os juízos de valor¹⁷.

A partir do *Tractatus*, Lovibond considera a distinção entre fato e valor um ponto conclusivo para construir sua posição de realista moral. Segundo a autora, a distinção do “primeiro” Wittgenstein constrói uma visão da ciência e suas proposições como paradigma daquilo que pode ser dito claramente. Assim, se por um lado, podemos considerar que a distinção entre fato e valor é um elemento fundamental para o não-cognitivism moral, por outro, assumir algum tipo de realismo moral seria, segundo ela, rejeitar essa primeira posição e aceitar, ao mesmo tempo, algum tipo de atitude mística ou anticientífica.

Segundo o que nos parece, Lovibond, então, parte de uma forma de “realismo moral” derivada da última filosofia de Wittgenstein para resolver o impasse sobre a distinção entre fato e valor do *Tractatus*, sendo que o discurso moral está incorporado no mundo físico¹⁸.

¹⁷ Cf. LOVIBOND, 1983.

¹⁸ "A posição que eu devo considerar é a forma de realismo moral derivado da filosofia posterior a de Wittgenstein. Tal visão é bem qualificada para atender aos requisitos já mencionados, pois é um realismo naturalístico, no sentido não-técnico que representa o discurso moral - como outras instituições humanas - como incorporada no mundo (físico) da natureza." (LOVIBOND, 1983, p.25).

Adotando uma interpretação de Wittgenstein como sendo um “convencionalista linguístico”, afirma que o filósofo defende uma visão comunitarista de linguagem, na qual as condições de verdade de uma proposição são substituídas pelas condições de asserção, isto é, Wittgenstein negaria implicitamente qualquer papel metafísico à ideia de realidade, negando uma visão que pretende marcar qualquer distinção entre o discurso assertórico que descreve a realidade e aquele que não o faz. (LOVIBOND, 1983, p.36-38).

Segundo a leitura de Lovibond, aquilo que é real e verdade não se distingue daquilo a que chamamos e postulamos como verdadeiro. A autora afirma que a concepção wittgensteiniana de linguagem identifica, como fundamento objetivo, o consenso dentro da comunidade, em sua filosofia tardia. Essa posição é por ela denominada de “teoria expressiva da linguagem” (*expressivist theory of language*). Nesse caso, as condições de verdade tornam-se condições de asserção estabelecidas pela comunidade, conforme será observado no capítulo 5.

O realismo moral apresentado por Lovibond se fundamentaria, então, na existência de relações de autoridade intelectuais, que dariam acessibilidade aos fatos morais a todos os participantes do discurso moral com pretensão de objetividade. Os “fatos morais” seriam aqueles fatos que transcendem os juízos de valor individuais, isto é, aqueles padrões aceitos pela comunidade como autoridade. Embora o argumento apresentado não pertença mais ao tratamento dado no *Tractatus*, a posição de realista moral na filosofia tardia, segundo aquilo que demonstra a autora, não é compatível com o não-cognitvismo da primeira obra. O problema da objetividade com que o realismo moral pretende abordar a ética se veria comprometido como o argumento apresentado por Lovibond¹⁹. Em oposição a esta questão, um juízo moral subjetivo não teria outra autoridade para apelar a não ser a própria autoridade ou a uma comunidade linguística, que desenvolve seus próprios princípios morais simplesmente a partir do contexto, expondo uma ruptura entre o não-cognitvismo do *Tractatus* e a possibilidade de um tipo de cognitvismo particular na filosofia tardia de Wittgenstein, conforme se defende nesta tese.

Assim, apelar para um cognitvismo subjetivista, através do qual deveríamos apelar para a própria autoridade para justificarmos certas ações e comportamentos, é uma posição que não pode ser extraída do

¹⁹ Uma questão próxima também é apresentada por Martinez, no artigo intitulado *A controvérsia entre relativismo moral e relativismo ético*. (MARTINEZ, 2006, p. 180-184).

Tractatus e do pensamento tardio de Wittgenstein. Ao contrário do argumento de Lovibond, o filósofo, ao afirmar que “às diferentes redes correspondem diferentes sistemas de descrição do mundo” (TLP 6.341), aproxima-se de um argumento interessante para defender uma visão relativista acerca da ética. Um princípio moral seria verdadeiro se pudesse inferir um juízo moral de verdadeiro ou falso assim como o faz a mecânica. Dito de outro modo, o não-cognitivismo do *Tractatus* se tornaria possível, quando um juízo moral correspondesse a diferentes sistemas de descrição do mundo, situação que torna Wittgenstein relativista em metaética. Em que sentido, contudo, Wittgenstein estaria interessado, no *Tractatus*, a respeito do relativismo e da fundamentação da moralidade?

Para responder a essa pergunta, é necessário que, ao invés de dizermos que um juízo moral é verdadeiro ou falso, ou ao invés de dizer que os juízos morais não são nem verdadeiros e nem falsos, se considere que Wittgenstein opta por instituir uma terceira alternativa: os juízos morais são destituídos de qualquer análise, porque não fazem parte daquilo que pode ser dito, mas apenas mostrado. Essa observação nos conduz a um problema que não é muito claro, uma vez que nessa visão relativista se poderia afirmar tanto que não há qualquer princípio que seja igualmente prescritivo em todas as sociedades, quanto que os membros de uma determinada sociedade devem obedecer apenas aos princípios de seu código moral, isto é, um relativismo cultural. Essa posição é corroborada por Robert Arrington (1983), ao destacar que o relativismo duvida que haja princípios morais que possam ser verdadeiros para todas as sociedades²⁰.

Seguindo a interpretação de Arrington, o relativismo ético é, na verdade, um resultado da posição adotada por Wittgenstein (ARRINGTON, 1983, p.225-228). Embora o termo relativismo possa ser associado a uma série de problemas, a afirmação de Wittgenstein é de que se houver uma recompensa ética e uma punição ética, elas estariam na própria ação (TLP 6.422), indicam que o filósofo não constrói qualquer tipo de realismo moral no *Tractatus*. O paradoxo da

²⁰ Segundo Arrington, o relativismo é responsável por instaurar uma visão que problematiza a incapacidade total de haverem princípios morais para qualquer sociedade e, essa questão, é similar à posição de Wittgenstein sobre as dificuldades do realismo moral. Assim, afirma que “O relativismo, por sua vez, quer negar que existem princípios morais verdadeiros para todos os homens. Alguns relativistas vão argumentar que o que é certo para uma sociedade pode não ser certo para outra sociedade [...]” (ARRINGTON, 1983, p. 225).

relação entre fato e valor não apenas é resolvido, como também é separado pelo limite entre a linguagem das ciências naturais e aquelas repletas de contrassensos. Por isso, conforme Wittgenstein, “a proposição mostra seu sentido. A proposição mostra como estão as coisas se essa for verdadeira. E diz que estão assim” (TLP 4.022). Assim, se 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. Isso significa que, 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 estão concatenados. Assim, o *Tractatus* realiza uma separação entre ciência e filosofia, conforme observa Dall’Agnol:

No *Tractatus*, Wittgenstein ressalta que toda filosofia é uma "Crítica de linguagem" (4.0031) e por isso ele quer dizer que deve se estabelecer condições necessárias e suficientes de sentido, isso é, das proposições que podem ser verdadeiras ou falsas. A ciência é composta por estas proposições, que são retratações da realidade. Assim, ambas têm funções diferentes. É por essa razão que a filosofia não faz parte das ciências naturais. Deve significar algo cujo lugar está acima ou abaixo das ciências naturais, incluindo a psicologia não junto a elas. Para ser mais específico, o objetivo da filosofia é o esclarecimento dos pensamentos, não é um corpo de esclarecimentos, mas uma atividade. Não existem proposições filosóficas, apenas elucidações. (DALL’AGNOL, 2003, p.78).

O *Tractatus*, por assim dizer, apresenta a lógica como imagem especular do mundo. Por essa razão, a ciência é a única capaz de formular proposições que oferecem algo sobre os objetos. Os contrassensos, então, além de mostrarem como a linguagem opera em função de sua lógica imanente, também indicam um domínio de algo que não pode ser dito, o qual, segundo Wittgenstein, é o inefável. De acordo com Wittgenstein, “há por certo o inefável. Isso se mostra, é o Místico” (TLP 6.522) e “o místico não é como o mundo é, mas que ele

é” (TLP 6.44). Essas afirmações abrangem as questões relacionadas aos valores e à própria vida como uma forma de dar sentido ou solução aos problemas decorrentes. Entretanto, ao se referir às condições de dizibilidade, Wittgenstein mostra que não há possibilidade de sentido, uma vez que as formulações estéticas e éticas não podem dizer algo sobre o mundo, mas apenas mostrar aquilo que deve ser feito.

Aquilo que interessa aos objetivos deste trabalho, entretanto, não é demonstrar aquilo que Wittgenstein compreende como inefável ou místico. O intuito é mostrar que na ética, de acordo com o Wittgenstein do *Tractatus*, não existem proposições valorativas e, se essas fossem as únicas capazes de expressar algo, então a ética deveria ser caracterizada por uma posição não-cognitivista, conforme foi sustentando²¹. Porém, isso não significa que a ética não possa mostrar nada, mas, pelo contrário, ela se torna a condição de possibilidade de sentido no mundo na medida em que pertence ao sujeito volitivo. Esse sujeito a que se refere Wittgenstein se apresenta nas figurações, nas quais a totalidade das figurações da linguagem é delimitada pela totalidade do meu mundo. Valendo-nos do argumento de Spica, em *A Religião para além do Silêncio*, a ideia de que o meu mundo delimita assim a linguagem, abre um espaço significativo para a discussão realizada pelo *Tractatus* a respeito do solipsismo:

Para Wittgenstein, “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 do meu mundo” (TLP §5.62). O fato de o mundo ser sempre meu

²¹ Fischer aponta que a abordagem de Wittgenstein é pioneira e tem por tarefa uma autoterapia para resolver os mal-entendidos. O esforço torna-se inútil quando as proposições procuram descrever os objetivos além de suas possibilidades lógicas. Fischer assim aponta: “Mas, na verdade a abordagem “não-cognitivista” pioneira de Wittgenstein tem uma significativa relevância. Para começar, há um segundo objetivo terapêutico, além do qual Wittgenstein perseguiu. Permitindo que um assunto desista, sem arrependimento, se esforça inutilmente pelas suas próprias luzes. Um filósofo está engajado em tal esforço, por exemplo, quando ele constrói teorias com o único propósito de resolver - problemas de reconciliação mal motivados. Quando ele levanta e aborda esses problemas no controle de impulsos para não se entender, alguns desses métodos não teóricos como os apresentados serão necessários para fazê-lo ver através e abandonar seus esforços inúteis.” (FISCHER, 2008, p.60).

mundo é a chave para entender o eu filosófico, que não pode ser dito pela linguagem, mas mostra-se nela. Ora, o sujeito é o limite do mundo e cabe, somente a ele, dar sentido ao mundo, mas isso não pode ser dito em linguagem figurativa. (SPICA, 2011, p. 51).

A percepção do mundo como simples totalidade de fatos que não contém valor algum é demonstrada por Wittgenstein a partir da lógica. Entretanto, é no sujeito como limite do mundo que a representação figurativa do mundo encontra seu limite. Se ligarmos essas questões, percebemos que é importante observar que o próprio termo “ética”, no *Tractatus*, demarca duas possibilidades e que essas, portanto, permitem compreender a tese do autor: a primeira, de uma ética que é parte do sujeito, e, a segunda, de uma ética que é coibida em sua pretensão de dizibilidade. Assim, de um lado, pode se distinguir as críticas de uma ética que tem como propósito afirmar que existam valores do mundo, representada como uma doutrina e, por outro lado, de uma ética que é inefável ao sujeito, uma vez que é parte do próprio sujeito volitivo, como Wittgenstein aponta no aforismo 6.423 do *Tractatus*.

1.3 AVALIANDO AS BASES METAÉTICAS DOS JUÍZOS MORAIS: A HIPÓTESE DO COGNITIVISMO MORAL PRAGMÁTICO E A IRREDUTIBILIDADE DA ÉTICA À CIÊNCIA

Pretendemos mostrar, como foi possível evidenciar especialmente na segunda seção, que, no *Tractatus*, há uma rejeição de qualquer sistema moral que pretenda fundamentar as ações e seja estruturado a partir da concepção de que há proposições morais no mundo. A ética não pertence ao domínio da dizibilidade, sendo assim, não há correspondência entre os juízos morais e os fatos, uma vez que esses não são portadores da verdade. A ética não se deixa exprimir, ela possui um caráter transcendental, isto é, pertence ao sujeito metafísico-volitivo. Segundo Wittgenstein, o valor ético reside somente na volição do sujeito, não dada externamente, mas na própria vontade e ação em que ela se constitui. Sustenta-se, portanto, que como a volição não pode alterar os fatos, conforme apresenta Wittgenstein, ela apenas pode alterar os limites do mundo. Aquilo que pode ser considerado na ética é o sentimento de uma boa ação que acontece com uma boa volição, situação essa que define o mundo do sujeito volitivo. Mas, e qual seria a posição de Wittgenstein acerca da ética nas *Investigações Filosóficas*?

Teria Wittgenstein abandonado a posição não-cognitivista do *Tractatus* ou manteria uma continuidade?²²

A ética, no *Tractatus*, não deve ser entendida como uma teoria que busca fundamentação para os juízos morais. Embora os juízos morais possuam uma pretensão de dizibilidade, a independência da vontade sobre o mundo pode ser observada, quando o filósofo afirma que o valor de uma proposição é impossível de ser afigurada. O valor não pode ser afigurado já que ele não pertence ao mundo. A respeito disso, Wittgenstein afirma: “O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é, tudo acontece como acontece; não há nele nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor. Se há um valor que tenha valor, deve estar fora todo acontecer e ser-assim” (TLP § 6.41). Sendo assim, a ética passa a ser entendida como um modo de agir, fato esse que traz a recompensa ou punição na felicidade ou infelicidade. Tais questões são, para Wittgenstein, como aponta Margutti (2003), decorrentes da vontade, uma vez que está é portadora da ética.

Essas questões caracterizam, em sentido estrito, a posição de Wittgenstein em relação à ética como *não-cognitivista*. A ela não são possíveis proposições capazes de afirmar como se encontram os fatos no mundo. Como vimos acima, isso significa que está além das condições exigidas para o sentido. A ética, na posição não-cognitivista do *Tractatus*, localiza-se na vontade do sujeito que é o limite do mundo, como condição de possibilidade para dar sentido ao mundo. Isso nos obriga a reconhecer que a posição apresentada impede que tenhamos qualquer conhecimento moral, uma vez que não há fatos morais. A recusa por qualquer fundamento objetivo da moral afasta, dessa forma, possíveis pressupostos a priori que poderiam fundamentar uma teoria ética. Ao sustentarmos essa interpretação, comprometemo-nos com a não aceitação de qualquer teoria ética no *Tractatus*, conforme exposto por Wittgenstein: “É por isso que tampouco pode haver proposições na ética. Proposições não podem exprimir nada de mais alto” (TLP 6.42).

Dessa forma, conforme exposto no aforismo 3 do *Tractatus*, os pensamentos são apenas imagens lógicas dos fatos, cujo pressuposto consiste, por um lado, que o mundo não se compõe de objetos e, por

²² É indicativa a posição de Valle, que afirma que “o advento das Investigações não fez desaparecer a oposição entre aquilo que poderia e aquilo que não poderia ser dito. Fez, antes, crescer a convicção de que a solução apresentada para o desafio do *Tractatus* era definitiva e intocável, certeza que fazia transparecer a permanência do sentido ético como pano de fundo orientador das convicções da vida que orientam a obra.” (VALLE, 2003, p.47).

outro, que não pode ser determinado pela totalidade de objetos, mas pelo que é o caso, isto é, pelos fatos. Assim, é excluída toda a possibilidade de haverem fatos morais, uma vez que no mundo não se encontra o *valor*. Esse argumento também é corroborado visto que o mundo é independente da vontade, isto é, não podemos interferir nos fatos e nem os modificar.

A última frase do *Tractatus*, “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (TLP 7), apresenta uma referência à intenção fundamental do autor, que consiste em fixar um limite para a expressão dos pensamentos, representando de um lado tudo aquilo que pode ser dito com clareza, e de outro, aquilo no qual não há sentido ou ausência de sentido. É evidente, portanto, que as proposições podem descrever, segundo Wittgenstein, apenas os estados de coisas. Uma proposição é clara quando ela corresponde, em primeiro plano, às regras da lógica, a qual “não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo” (TLP 6.13) e, em segundo, deve ser compreendida de tal forma que se saiba o que é o caso se for verdadeira. Segundo Wittgenstein, ambas as condições não são satisfeitas pelas proposições éticas, as quais carecem de sentido.

Uma das partes mais interessantes do debate metaético da posição não-cognitivista do *Tractatus* é que ela limita claramente o território disputável da filosofia e da ciência natural (TLP 4.113; 4.114; 4.115; 4.116). O sentido de uma proposição científica é sua concordância ou discordância com as possibilidades de existência dos estados de coisas. Porém, como já notamos, o sentido de um juízo moral está impossibilitado, uma vez que não existem fatos morais no mundo. Deixando as imprecisões de lado, a discussão está em se a posição não-cognitivista do *Tractatus* é mantida nos escritos posteriores, especialmente nas *Investigações Filosóficas*. A posição que vai aqui ser defendida difere em alguns aspectos de um debate já existente e tem despertado interesse significativo entre partidários e não partidários da continuidade da obra de Wittgenstein.

Deste modo, antes de procurar fundamentar nossa posição, apresentaremos, nos próximos dois capítulos, duas posições divergentes que, dentre outras, compõem o debate metaético acerca da continuidade ou não do não-cognitivismos nos escritos posteriores ao *Tractatus*, especialmente nas *Investigações*. O debate concentra-se na interpretação de *seguir uma regra*, problemática que conduz às seguintes questões: Podem as regras fornecer garantias suficientes para tornar o conteúdo moral cognitivo? Ou seriam as regras processos automáticos, sendo o conteúdo moral derivado de nossas projeções sobre o mundo?

A primeira interpretação discutida será a de John McDowell, o qual defende, especialmente em seus artigos *Non-Cognitivism and Rule-Following* e *Wittgenstein on Following a Rule*, a mudança de Wittgenstein para um cognitivismo moral. Já a outra interpretação é sustentada por Simon Blackburn, o qual critica a posição de McDowell, no artigo *Reply: Rule-Following and moral realism*, sustentando que a posição não-cognitivista do *Tractatus* é mantida nas *Investigações*. No presente contexto, tanto o cognitivismo moral, como o não-cognitivismo debruçam-se sobre a mesma questão, a saber, são teorias metaéticas preocupadas com a (im)possibilidade dos juízos morais serem objetivos. Nesse sentido, ambas as teorias [realismo e quase-realismo] incidem sobre um argumento construído sobre um problema filosófico que, nos dizeres de Wittgenstein, seria um contrassenso: por um lado, as regras garantiriam a compreensão objetiva dos valores; por outro, o conhecimento moral não é possível porque nossas projeções não mantêm a mesma regularidade.

A partir das *Investigações*, podemos destacar que Wittgenstein apresenta o ponto nodal do debate entre cognitivistas e não-cognitivistas: “O que denominamos seguir uma regra é algo que apenas um homem poderia fazer apenas uma vez na vida?” (IF, § 199). E responde dizendo que “Não é possível um único homem ter seguido uma regra uma única vez” (IF, § 199). Evidente é que o filósofo, desde logo, esclarece que “regras” mantêm uma vinculação pública, ou seja, compreender uma língua é dominar uma técnica, a qual envolve várias dimensões entre as quais estão costumes, instituições, etc. Segundo Gebauer (2013, 108), “para Wittgenstein o mais importante não é desenvolver uma nova concepção do significado da regra e do seguimento de regras; ao contrário, para ele parece tratar-se da questão sobre como é constituída a circulação de linguagem e saber entre sujeito e comunidade”.

Sendo assim, antes de reconstruirmos aquilo que denominamos de *cognitivismo moral pragmático*, a partir do trabalho de Wittgenstein, aceitamos como premissa fundamental a afirmação anterior de que *seguir uma regra* pode ser compreendido como algo que só pode realizado dentro da *forma de vida humana*, isto é, a partir das *Investigações*, não podemos falar de regras sem inseri-las como parte da conduta humana. As regras garantem condições para o sentido de um enunciado, mas não a objetividade da realidade. Esse argumento é, desde logo, significativo neste trabalho, porque *seguir uma regra*, por ter um caráter prático, é o resultado do acordo entre os homens, não havendo normas que correspondam a valores objetivos e nem normas

que sejam objetivas. Os juízos morais são cognitivos, porque estão justificados pelas práticas comuns e pelo modo de viver das pessoas, segundo aquilo que também indica Wittgenstein no parágrafo 77 das *Investigações*: “[...] Como aprendemos o conceito desta palavra (“bom”, por exemplo)? Segundo que exemplos; em que jogos de linguagem? Você verá então [...] que a palavra deve ter uma família de significações” (IF, § 77).

Segundo o apontamento do parágrafo 77, que é o único conceito moral apresentado explicitamente por Wittgenstein nas *Investigações*, não é possível estabelecer uma ética normativa. Conceitos morais pertencem a uma “família de significações” e, por isso, ao contrário de um padrão válido de forma objetiva, como sustenta o realismo moral, eles são responsáveis pela estrutura dos juízos morais. Assim, se alguém, então, comparar o que Wittgenstein aceita e o que ele rejeita do não-cognitivismo e do cognitivismo, o resultado será surpreendente. À primeira vista, a compreensão de uma leitura do não-cognitivismo no *Tractatus* parece disseminar-se na filosofia posterior, reduzindo que não podemos ter conhecimento moral no sentido de que seja possível compreender as regras por um padrão válido objetivamente. A reconstrução do problema, da forma como sustentamos, pretende indicar que o conhecimento moral seria impossível porque não há fatos morais objetivos, tanto para o Wittgenstein do *Tractatus* como aquele de *Investigações*. Contudo, podemos muito bem superar essas dificuldades das teorias supracitadas. Para o cognitivismo moral pragmático, o conhecimento moral, portanto, é apenas resultado dos acordos e práticas que não podem ser seguidas privadamente, uma vez que os conceitos têm uma “família de significações”, que ocorre de forma pública.

Essas posições metaéticas divergem sobre o que se poderia argumentar a respeito da função das regras. Ao contrário dessas leituras, pretendemos mostrar que as regras não estão relacionadas apenas com um conjunto de comportamentos comuns, mas com a *capacidade prática* de agir segundo elas. Entre vários posicionamentos ortodoxos que poderiam ser citados encontra-se, por exemplo, McGuinness, que em *The So-called Realism of Wittgenstein's Tractatus* (1981), defende que no *Tractatus* encontra-se uma posição realista, uma vez que, segundo ele, uma proposição ou uma imagem é o fato que esses elementos estão combinados em certas formas nas quais os elementos estão correlacionados com os objetos do mundo. (McGUINNESS, 1981,

p.60)²³. Entretanto, McGuinness tem um fundo empirista que pode ser facilmente criticado quando se considera que Wittgenstein, no *Tractatus*, pensa numa possibilidade de figuração num espaço lógico e não apenas num espaço objetivo.

Mas, resgatando os modelos metaéticos em questão, a dívida a Wittgenstein é de singular valor, haja vista que a capacidade de agir segundo regras não seria um ato particular, mas permanente e regular a partir do espaço público no qual construímos os conceitos morais. Isso é indicativo de que as posições divergentes entre o cognitivismo e o não-cognitivismo parecem dar origem a diferentes interpretações sobre a própria compreensão de Wittgenstein a respeito das regras, conforme se pretende mostrar especialmente nos próximos dois capítulos. Desta maneira, o intuito inicial deste trabalho é demonstrar, por um lado, as interpretações de McDowell e Blackburn e, por outro, apresentar suas principais incongruências que, por um critério objetivo, são insuficientes frente ao cognitivismo moral pragmático. Esse aspecto constitui uma das teses principais que pretendemos demonstrar neste trabalho, uma vez que Wittgenstein não reduz o conhecimento moral a uma questão que possa ser dissolvida aceitando-se a existência de fatos ou proposições morais. Ao contrário desta observação, portanto, há uma clara indicação que Wittgenstein refere-se a sua manifestação na gramática que compõem a nossa linguagem. Na afirmação de Gebauer (2013, p.121), “as exigências das regras de uma comunidade linguística são feitas valer numa práxis de ação regulada”.

Partindo da posição não-cognitivista do *Tractatus*, que sustentamos até o presente momento, pretendemos propor que, nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein está comprometido com um tipo especial de cognitivismo pragmático, derivado em grande medida de sua concepção de linguagem, o que não significa assumir os posicionamentos de McDowell e Blackburn. A partir de tais elementos será possível estabelecer que o cognitivismo moral, a partir dos

²³ Neste sentido, mesmo defendendo uma posição realista, é possível frisar que de McGuinness pode se derivar um primeiro argumento não-cognitivista, pois ele indica que “o problema da linguagem está no problema das proposições falsas.” (McGUINNESS, 1981, p.71). Com isso, por um lado, se quer ressaltar que a discussão a respeito das conclusões que podem ser extraídas do *Tractatus* são resultado de uma leitura que reduz a estrutura da proposição à sua condição de verdade ou falsidade. E, por outro, que a análise de McGuinness, ao tratar especificamente do realismo do *Tractatus*, não corrobora com uma visão a respeito do sentido do mundo, reduzindo o mesmo apenas a uma estrutura formal.

desdobramentos da filosofia de Wittgenstein, está distante da teorização realizada por posições realistas e antirrealistas. Para fundamentar esse novo tipo de cognitivismo é necessário considerar a *influência* do pragmatismo de William James na filosofia wittgensteiniana, elemento responsável inclusive pelos direcionamentos a respeito do papel da linguagem, da objetividade, da questão concernente ao problema da verdade e da ideia de *práxis*.

3. A OBJETIVIDADE DOS VALORES MORAIS: O REALISMO MORAL DE JOHN MCDOWELL

“O paradoxo desaparece apenas quando rompemos radicalmente com a ideia de que a linguagem funciona sempre de um modo, serve sempre ao mesmo objetivo: transmitir pensamentos – sejam estes pensamentos sobre casas, dores, bem e mal, ou o que seja”²⁴.

A concepção tractatiana de linguagem, a partir da década de 30, entra em crise e, com isso, a pretensão wittgensteiniana de ver o mundo de forma cristalina, por meio de uma linguagem representativa²⁵. A linguagem torna-se apenas um jogo entre outros. Mas, uma das dimensões nitidamente importantes que acontece é, sem sombra de dúvida, a valorização das diferentes linguagens, com o fim da busca filosófica pela essência que, mesmo criticada, fazia-se presente no *Tractatus*. A compreensão linguística deixa de ser um ato ou um processo, no sentido de que é algo que acontece ou passa. Ela se torna uma condição permanente, não um estado mental particular, deixando de ser uma disposição particular na medida em que a linguagem é constituída por regras públicas. No caso das cores, por exemplo, a observação delas numa tabuleta não é condição para o emprego adequado da linguagem à forma (cor) na realidade. Nesse sentido, “um vezo wittgensteiniano característico consiste em afastar soluções

²⁴ IF, § 304.

²⁵ Conforme apresentamos no capítulo anterior, a lógica, no *Tractatus*, é a imagem especular do mundo, tendo como papel fundamental a descrição desse mundo, embora não faça parte dele. Wittgenstein apresenta exemplos conhecidos do pensamento em que se confunde o que é lógico daquilo que é contingente. Segundo ele, “nada diz sobre o mundo a possibilidade de descrevê-lo por meio da mecânica newtoniana”, mas “diz algo sobre o mundo a possibilidade de descrevê-lo mais simplesmente por meio de uma mecânica que por meio de outra.” (TLP 6.342). Assim, a mecânica newtoniana é uma estrutura lógica sobre a qual um mundo pode ser descrito. Dessa forma, segundo Hacker, o aspecto ético não pode ser considerado um argumento: “Deve ser recordado que o argumento em favor da inefabilidade da ética é tênue, para dizer o mínimo. Ele não se baseia em nada mais do que no não contingente da ética, um ponto reivindicado mais do que argumentado.” (HACKER, 1972, p.83).

extralinguísticas, como as que fariam depender a solução de paradoxos de um exame da natureza da cor.” (SALLES, 2012, p.67). A atitude de Salles indica, evidentemente, que aquilo que se pretende mostrar é que o trabalho de Wittgenstein volta-se para algo que ocorre dentro da linguagem, na natureza própria do seu *uso*, e não em soluções extralinguísticas.

Ao referir-se ao termo “concordância”, apresentado nas *Investigações*, Wittgenstein indica que o sujeito isolado não consegue atribuir um caráter de validade a um enunciado. Voltando novamente para o exemplo das cores, não existiria uma imagem que exemplificasse o conceito, uma vez que “essa imagem teria que ser um padrão puro, o que resulta numa mitologia dos arquétipos escondidos na alma [...]” (MARQUES, 2003, p.48). Com isso, multiplicam-se as tensões sobre a imagem da linguagem desprendida do *Tractatus* e o novo projeto das *Investigações*, já que a segunda obra também é uma crítica à ilusão filosófica de ser possível resolver de vez os problemas, constituindo-se, então, como trabalho autoterapêutico.

Outros autores, tal como Gianotti, têm observado que a relação do *Tractatus* com os escritos tardios é que não somente a proposição deixa de ser vista canonicamente como “afirmação ou negação de que isto é assim e assim, enquanto conceito formal de contornos delineados, mas se altera a maneira pela qual é vista funcionando.” (GIANOTTI, 1995, p.45). Assim, a identificação de uma ruptura entre o *Tractatus* e *Investigações* não recairia essencialmente sobre o conteúdo, mas sobre a forma de vermos o funcionamento das proposições, questão crucial para o debate instaurado pelo cognitivismo moral. Sustentar isso, portanto, é estar comprometido com elementos essenciais para o desenvolvimento das interpretações metaéticas que se depreendem no pensamento de Wittgenstein.

A insuficiência da teoria figurativa faz emergir, nos escritos posteriores ao *Tractatus*, novos desdobramentos sobre as possibilidades de expressividade da linguagem, que surge agora como uma atividade terapêutica contra o enfeitamento dos conceitos em nosso discurso, como frisa o trabalho de Spaniol (1989). No *Tractatus*, Wittgenstein acreditava não só ter descoberto a essência, como também ter revelado o limite da linguagem libertando, assim, a dizibilidade da indizibilidade. (SPANIOL, 1989, p.40-48). Um critério de significação bem construído marcou, naquela obra, uma espécie de fronteira entre o significado e a carência do mesmo, conforme aponta Valle (2003). Nesse contexto, nas *Investigações Filosóficas*, a convicção da existência da linguagem passa

a ser construída por aquela da existência dos diferentes usos da linguagem, ou seja, os *jogos de linguagem* (*Sprachpiele*).

No Prefácio das *Investigações*, Wittgenstein afirma que o “pano de fundo” é seu primeiro livro: “De súbito, pareceu-me dever publicar juntos aqueles velhos pensamentos e os novos, pois estes apenas poderiam ser verdadeiramente compreendidos por sua oposição ao meu velho modo de pensar, tendo-o como pano de fundo” (IF, 1996, p.26). Nesse sentido, parece característico que a tarefa para determinar uma ruptura do pensamento de Wittgenstein é impossível e, talvez, não necessária. A leitura não-cognitivista do *Tractatus*, portanto, e a possibilidade de um cognitivismo moral nas *Investigações*, percorrem as dimensões curvas e os trilhos que o próprio autor identifica no início da obra.

Neste capítulo, discutiremos inicialmente a teoria de John McDowell que, como representante do realismo moral, define que somos capazes de apreender os valores morais de modo semelhante às qualidades secundárias, por meio de uma sensibilidade. A objetividade dos valores morais encontrada em McDowell define esses como possibilidades de serem experienciáveis, sem que sejam concebidos de forma subjetiva. Tais considerações de McDowell, desenvolvidas a partir da leitura das *Investigações*, tentam mostrar que a objetividade dos valores, assim como o conhecimento moral, são possíveis uma vez que a noção de *seguir uma regra* apoia a possibilidade de seguirmos uma prática e termos critérios de correção para nossas ações. Mostraremos que o posicionamento assumido por McDowell, ao tomar as regras como único critério de correção, em sentido estrito, e os valores morais como categorias objetivas, permanecem distante do tipo de cognitivismo que pode ser interpretado a partir da filosofia tardia de Wittgenstein.

3.1 A CRÍTICA DE MCDOWELL AO POSICIONAMENTO DE MACKIE

A posição de McDowell sobre a objetividade dos valores morais pretende realizar um distanciamento significativo da proposta não-cognitivista do *Tractatus*. Enquanto no *Tractatus* os juízos morais carecem de fundamentação, pois “a proposição representa a existência e inexistência de estados de coisas” (TLP 4.1), McDowell compreende que, a partir das *Investigações*, além de sua objetividade, pode-se atribuir a eles a possibilidade de serem verdadeiros. É essa *possibilidade* de serem verdadeiros que os torna cognitivos, ou seja, há conhecimento

moral na medida em que podemos apoiar nosso comportamento e nossas crenças em propriedades morais que são experienciadas, analogamente como as qualidades secundárias que são as cores, mas que não são independentes do sujeito.

Antes de sustentar essa interpretação, vale notar que as teses abordadas por McDowell iniciam-se com o afastamento da interpretação de John Mackie, publicadas em seu livro *Ethics: inventing right and wrong*, em 1977²⁶. É a partir de tais questões que McDowell se apropriará da noção de *seguir uma regra* no pensamento de Wittgenstein para elaborar sua posição cognitivista, eliminando, por um lado, o não-cognitismo do *Tractatus* e, por outro, reconstruindo as bases metaéticas para sustentar a possibilidade de objetividade dos juízos morais. Segundo Wittgenstein, “a regra pode ser um auxílio no ensino do jogo. É comunicada aquele que aprende e sua aplicação é exercitada” (IF, § 54). E o que é mais importante, segundo McDowell, é que não precisamos introduzir quaisquer pressupostos metafísicos sobre a realidade última da natureza para mostrar a objetividade dos valores e defender o realismo moral. Neste sentido, o primeiro passo importante para compreendermos a posição cognitivista de McDowell é reconstruirmos a resposta cética de Mackie sobre a impossibilidade de haver conhecimento moral, que soa muito fortemente com o não-cognitismo tractatiano. Mas, se, por um lado, o ceticismo moral encontra fortes raízes no logicismo do *Tractatus*, por outro, reduz o mundo a uma imagem essencialmente científica, uma vez que as proposições da ciência natural descrevem adequadamente a realidade.

Mackie, na referida obra, apresenta sua concepção subjetivista, ou também intitulada de cética, sobre a moral. Segundo afirma, os valores morais não serão descobertos, mas construídos, visto que não há valores morais objetivos e que “conclusões morais substantivas ou limitações sérias sobre pontos de vista morais não podem ser derivadas dos significados dos termos morais nem da lógica do discurso moral.” (MACKIE, 1977, p.105). Assim, particularmente conhecido por sua especulação metaética que confronta a questão objetiva dos valores morais, defende uma posição denominada por ele mesmo de *ceticismo moral*, mas que também poderia ser melhor identificada como uma espécie de *nilismo moral*, no sentido de que os valores são construídos.

²⁶ Mackie também apresenta sua posição na obra *Hume's moral theory* (1980), que apresentaremos a seguir, no qual faz menção à teoria de Hume para estabelecer uma analogia entre a moral e a impossibilidade dos valores serem objetivos.

Segundo Mackie, não existem valores objetivos, o que acarreta, portanto, um recorte ontológico, no qual há uma impossibilidade de conhecermos a natureza e o objeto dos valores morais. (MACKIE, 1977, p.14-15). A importância da discussão sobre a objetividade dos valores reside na própria natureza dos juízos morais, já que a moralidade em sentido amplo seria uma teoria da conduta universal e, a moralidade em sentido estrito, seria “um sistema de um tipo particular de limitações sobre a conduta – algo cuja tarefa central é proteger os interesses das pessoas [...]” (MACKIE, 1977, p.106). Por essa razão, recusando análises metaéticas do tipo emotivista²⁷, o autor defende uma aproximação da teoria cognitivista, sustentando que os juízos morais não são redutíveis a simples expressões de sentimentos subjetivos, pressupondo a existência de valores morais objetivos como respostas naturais ao mundo, e que esses poderiam ser usados como critério de correção para nossas ações. (MILLER, 2003).

Podemos inferir que, em metaética, o ceticismo moral de Mackie torna-se um argumento negativo, uma vez que está voltado a afirmar a não existência dos valores morais. Desta maneira, é um argumento construído em sentido negativo porque rejeita a ideia de que os comportamentos e as ações manifestam certo tipo de expressão moral que não existe, ou seja, os valores morais são tomados como parte do mundo e devem ser aceitos como algo natural e descritivo. Como Miller (2003, p.65-80) exemplifica, ao defender que os juízos morais não são objetivos, Mackie sustenta que eles são subjetivos na medida em que não há qualquer tipo de propriedades que possam ser objetivamente prescritivas, afastando-se de toda e qualquer ética normativa que pretenda padrões de correção para o comportamento em geral.

É por essa razão que podemos sustentar que a teoria de Mackie centra-se numa base ontológica, a qual é justificada pela ideia de que o senso comum é levado a manter falsas crenças morais que são expressas

²⁷ O *emotivismo* é uma teoria metaética que afirma que os julgamentos morais não expressam um conteúdo proposicional, mas apenas atitudes emocionais. O emotivismo apresenta-se como uma teoria metaética não-cognitivista, argumentando que não é possível ter crenças morais e nem conhecimento moral. Afirmações morais têm por base a expressão das emoções, cujo objetivo não é representar o mundo, e por isso não podem ser analisadas em termos de seu conteúdo de verdade. Um dos primeiros representantes do emotivismo é A. Ayer que, em *Linguagem, Verdade e Lógica*, classifica as afirmações em três tipos: lógico, factual e ético. Nas últimas, os conceitos éticos são pseudo conceitos inanalísáveis, que carecem de teste para os validar ou invalidar. (Cf. AYER, 1991, p.92).

por juízos morais falsos. Essas crenças morais são falsas porque mantêm, a rigor, uma especulação sobre a objetividade dos juízos morais. Nesse aspecto, o não-cognitvismo tractatiano, se aplicado aqui especificamente, conforme apontado no primeiro capítulo, afirmaria que os juízos morais são, em último caso, contrassensos. Dizer que “O fato X é moralmente correto” não é, segundo o *Tractatus*, uma proposição que possa ser verdadeira ou falsa. Assim, a validade e a reivindicação da objetividade dos valores devem ser questionadas, consolidando-se naquilo que Mackie chama de “teoria do erro”. (MACKIE, 1977, p.35). Pela referida teoria, o autor infere que mesmo que a maioria das pessoas aplique julgamentos de algo objetivamente prescritível, esses juízos são falsos, tornando a reivindicar que o ceticismo moral seria a teoria mais adequada. (MACKIE, 1977, p.36-38). Fica claro, portanto, que tanto proposições, como julgamentos morais carecem de um conteúdo cognitivo, demonstrado pelo fato de que nem nosso pensamento e nem nossa linguagem podem representar a objetividade dos acontecimentos do mundo. A linguagem, assim como a mente, não consegue capturar a objetividade do mundo, o que significa que podem apenas externalizar reações naturais diante dos fenômenos morais.

A proposta de Mackie, em sua “teoria do erro” (MACKIE, 1977, p.35-38), pode ser caracterizada, em termos gerais, por duas posições: a primeira, que todas as afirmações morais são falsas e, a segunda, que temos razões suficientes para acreditar que todos os enunciados morais são falsos. Joyce e Kirchin (2010, xi) afirmam, por exemplo, que a discussão proposta pela teoria do erro parte da constatação de que a maioria das pessoas está errada ao falar sobre os juízos morais. Segundo Mackie, as expressões de juízos morais em forma de obrigações, deveres e avaliações, a fim de identificar algo como bom ou ruim, certo ou errado, justo ou correto, são todas erradas porque valores morais ou ações morais intrinsecamente boas ou más não existem. (MACKIE, 1977, p.36-37). O compromisso do senso comum em justificar a existência de termos morais localizáveis no mundo, como se esses fossem propriedades das coisas, devem ser descritos de forma natural na teoria metaética de Mackie, sem a utilização de conceitos superconceitos, ou conceitos metafísicos, que ultrapassem o mundo.

A teoria do erro de Mackie demonstra, portanto, que nos enganamos ao afirmar que há valores morais como se eles fossem objetivos e estivessem realmente presentes no mundo. Agimos erroneamente, considerando-os como se eles fossem reais, quando na verdade não o são (JOYCE; KIRCHIN, 2010). Nesse sentido, Mackie apresenta dois argumentos para sustentar sua posição contra a

objetividade dos valores morais. O primeiro, conhecido como “argumento da estranheza”, afirma que as alegações morais implicam em um internalismo motivacional, isto é, *a priori* haveria disposições motivacionais para executar alguma ação moral. Entretanto, o autor afirma que a motivação internalista é falsa e, portanto, também todas as afirmações morais seriam falsas. (MACKIE, 1977, p.36).

Já o segundo argumento que se pode atribuir a Mackie é denominado de “argumento da discordância ou relatividade”. Esse compreende que qualquer afirmação moral, por exemplo, “Roubar é moralmente é errado”, corresponde a uma afirmação racional no qual “Alguém tem alguma razão para não praticar o roubo”, entre outros exemplos que poderiam ser considerados para esclarecer tal argumento. Na análise da primeira frase, ela se torna verdadeira para todos, quando todos possuem razões para não matar crianças. Já na segunda frase, ao contrário daqueles que têm razões para não matar, alguém poderia apresentar todas as motivações para matar crianças, e nenhuma razão, portanto, para não fazê-lo. (MACKIE, 1977, p.37). A discordância, conforme foi apresentado no exemplo, é sustentada por uma espécie de *relativismo internalista*, segundo o qual não temos razões e justificativas para argumentar contra alguém que esteja disposto a sustentar que “é correto matar crianças”. O mesmo poderia ocorrer em situações de roubo ou homicídio que, para alguns, pareceriam ações injustificáveis, pois não satisfazem justificativas racionais. É dessa impossibilidade de fornecermos razões ou recusarmos justificativas, em seu argumento da estranheza, que o trabalho de Mackie apresenta sua posição metaética que todas as afirmações morais são falsas²⁸. A apresentação de Idia Laura Ferreira, em *Metaética: da Teoria do Erro ao Ficcionalismo Moral*, define claramente a posição de Mackie:

Enfim, em oposição aos não-cognitivistas, Mackie considera que o realismo está certo quando diz que a exigência moral deve ser entendida por sua aparência ou significado manifesto: predicados

²⁸ Os argumentos de Mackie são justificações em defesa da relatividade dos valores morais, ou do relativismo moral. Dado que os juízos éticos necessitam de valores objetivos para validar ou invalidar algum conteúdo, sendo que estes últimos não existem, os juízos morais tornam-se todos falsos. Segundo Mackie, a partir da leitura realizada no pensamento de Hume, os juízos morais nascem de um mecanismo pitoresco de regulamentação social, os quais também poderiam ser analisados por meio da reconstrução das formas de análise sociológica e evolutiva.

morais denotam (ou pretendem denotar) propriedades genuinamente morais; exigências morais envolvem proposições com condições de verdade sobre essas propriedades e elocuições morais expressam crenças na forma de asserções; por outro lado, Mackie diz que os não-cognitivistas estão certos ao apontar a extraordinária implausibilidade metafísica pressuposta pelo discurso moral na interpretação não-naturalista. Também estariam certos os não-cognitivistas quando descrevem o discurso moral como incapaz de ser avaliado como expressando verdades. Mackie conclui que o discurso moral é cognitivamente significativo, tem natureza representacional, mas é, na pior das hipóteses, sistematicamente falso ou, na melhor das hipóteses, implausível. (FERREIRA, 2010, p.367).

Segundo Ferreira, a *teoria do erro* de Mackie, portanto, mostra que nos enganamos quando nos referimos aos valores morais como se esses fossem objetos do mundo, consequência de sua sustentação da não-objetividade dos valores. Por exemplo, Mackie (1977, p.15) argumenta que “não há valores objetivos” e que “eles não são parte da fábrica do mundo”. Precisamos salientar que tal questão está similarmente próxima à posição metaética do *Tractatus* e daquilo que foi apresentado no primeiro capítulo. Os argumentos sustentados por Mackie partem de algumas dificuldades originadas da leitura da teoria moral de Hume e sua interpretação naturalista da moral, especialmente no fato de que opor razão e paixão seria equivalente a opor um elemento cognitivo a um elemento afetivo.

Em vista disso, Hume (2003, p.126) estabelece que a *utilidade* pode despertar sentimentos de aprovação ou reprovação moral, tornando suscetível alterar tais a qualquer tempo. Em sua obra *Hume's moral theory* (1980), Mackie analisa de que forma Hume sustenta que a razão, por si só, não produz crenças morais. Ela dependeria, em último caso, da motivação, a qual seria proveniente dos sentimentos. Assim o autor descreve:

Afirmando que as distinções morais não são derivadas da razão, Hume quer dizer apenas que não são alcançadas por raciocínios demonstrativos, análogos àqueles que estabelecem

conclusões matemáticas? Ou está ele dizendo alguma coisa mais forte que isso, que elas não derivam de nenhuma crença verdadeira e, portanto, não são objetos do conhecimento? Ou alguma coisa ainda mais forte, que desenhar distinções morais não é uma questão de ter crença alguma? (MACKIE, 1980, p.51).

Antes de se analisar mais especificamente a teoria antirrealista de Hume, Mackie afirma que o papel da razão não se restringe apenas em combater a influência das paixões sobre a natureza humana. A questão consiste também em verificar o significado exato dado ao conceito “razão”, para que então se possa ter uma compreensão clara da conclusão de Hume sobre os juízos morais. (MACKIE, 1980, p.56). Mackie, por sua vez, aponta para três questões divergentes na análise da teoria humeana: a primeira, se a concepção de que os juízos morais não derivam da razão estiver correta, isso significa que eles seriam qualidades presentes nos objetos e poderiam ser percebidos pelos sentidos; a segunda, que os valores morais são qualidades secundárias, que não estariam nos objetos, mas que, na verdade, estão na mente humana; e, a terceira, que os juízos morais são experienciáveis, mas sem nenhuma atuação da razão, devendo apenas ser respostas naturais fornecidas sobre os fatos que estão no mundo. (MACKIE, 1980, p.51-52).

Dentre as várias alternativas, conclui Mackie que a teoria de Hume possui várias indeterminações e problemas, uma vez que os juízos morais, sua aprovação ou reprovação resumem-se ao final na submissão desses às paixões, e não à razão. Neste sentido, ao separar a razão das paixões, Hume responderia a questão ao estabelecer que não há um bem supremo ao qual deva se conformar o comportamento humano, da mesma forma que não existem ideias morais inatas dos quais se poderiam derivar regras para as ações humanas. A moralidade é tida como um conjunto de qualidades aprovadas pela generalidade das pessoas, conforme se pode observar na seguinte passagem, na qual Hume indica que:

[...] Talvez se diga que, embora nenhuma vontade ou ação possa contradizer imediatamente a razão, tal contradição pode ser encontrada em alguns dos concomitantes da ação, a saber, em suas causas ou efeitos. [...]. Cabe agora considerar até que ponto

essa verdade ou falsidade pode ser a fonte da moral. (HUME, 2003, p.126).

A exortação de Hume indica que a razão desempenha um papel de correção do sentimento moral, no qual embora cada homem tenha uma posição única no mundo e um ponto de vista próprio, há um nivelamento sobre os diferentes juízos morais. Sem isso não chegaríamos às qualidades aprovadas pela generalidade das pessoas, questão indispensável para o bom funcionamento, por exemplo, do Estado. Acreditamos, todavia, que para Hume, a ideia de consenso moral, uma vez que no mundo existem apenas motivações provenientes das paixões, é necessária para sustentar a objetividade dos valores. Consequentemente, Hume sustenta uma espécie de *cognitivism moral fraco*, uma vez que as paixões tornam os juízos morais "objetivos". Por exemplo, se nós valoramos algo como bom, mau, agradável, etc., esses não são traços naturais do mundo. É ao redor de tais observações que tanto Mackie, como McDowell sustentam suas teorias, já que o tipo de objetividade a que McDowell se refere necessita de um caráter experienciável para ter validade, conforme será apresentado na segunda seção.

É importante destacar que a distinção humeana centra-se também, a partir da perspectiva dos trabalhos de Mackie, numa contraposição à postura filosófica tradicionalmente conhecida como *racionalismo moral*. Ao derivar os juízos morais dos sentimentos, e não da razão, Hume compreende que eles nada mais são do que motivações sobre o mundo que passam a ser justificadas racionalmente. (HUME, 2003, p.130). Dessa forma, o problema do *ceticismo moral*, como apresenta Mackie, já estava destacado na investigação realizada por Hume, em seu *Tratado da Natureza Humana*, especialmente no terceiro livro que trata dos princípios da moral²⁹. Como destaca Brito, em Hume “será da descrição do comportamento humano que se poderá inferir quais são os padrões morais que a nossa espécie, digamos assim, por natureza adota.” (BRITO, 2001, p.11-12).

²⁹ Mackie sustenta em seu trabalho uma teoria dos direitos morais, nos quais há uma construção e defesa da moral enquanto medida do homem. Isso implica apontar para a negação de uma teoria jurídica dos valores morais ou mesmo para direitos naturais inerentes ao homem. Segundo ele, a moral nasce como um dispositivo para evitar os conflitos entre as várias instâncias particulares e promover a cooperação onde haja essa real possibilidade. Os direitos morais dependeriam da própria capacidade dos indivíduos em determinar o próprio ideal da vida boa, na qual estaria nucleada a moralidade.

A partir da retomada da filosofia humeana, a teoria de Mackie mostra que os valores morais, portanto, da forma como são usados, não podem ser objetivos. Por isso, a sustentação de sua teoria depende de alguns argumentos para demonstrar que a objetividade dos valores é falsa, seguindo alguns traços da filosofia de Hume³⁰. Dessa forma, é importante ressaltar que Mackie utiliza a teoria do erro como elemento para satisfazer as questões que o ceticismo moral pode suscitar. Assim, se por um lado a teoria demonstra as condições que os juízos morais não satisfazem, por outro, indica-nos a impossibilidade de fazermos afirmações nas quais a sua validade dependa de um valor observável no mundo. Como salienta Ferreira, a tese de Mackie é uma teoria do erro, porque afirma que embora a “moralidade possa (e deva) ser reconhecida na sua fenomenologia, as pessoas cometem um erro ao não perceber a falsidade de seus fundamentos, neste caso, não perceber que apoiam suas crenças numa categoria vazia” (FERREIRA, 2010, p.367). Nessa perspectiva situa-se um problema já suscitado por Wittgenstein no *Tractatus*, para o qual a impossibilidade de fazermos afirmações morais deve-se à inexistência de fatos morais no mundo e que, portanto, os valores seriam inobserváveis, em termos de proposições empíricas.

Além da teoria do erro, Mackie vale-se, conforme já apontado, do intitulado “argumento da discordância ou relatividade” para destacar que existem variações na moral entre as diferentes comunidades, as quais se distinguem por uma série de fatores, entre os quais se poderiam destacar os próprios paradigmas históricos construídos pelas diversas sociedades. Aqui não se fala de paradigmas científicos, mas paradigmas morais, pois é impossível se sustentar que há uma verdade objetiva na moral, mas, ao contrário, que existem apenas valores que são adquiridos na própria convivência em sociedade. Para o autor, as pessoas possuem

³⁰ Segundo Adriano Naves de Brito, no ensaio *Hume e o Empirismo na Moral*, Hume foca seu objeto de investigação nas nossas inclinações naturais, que seriam objeto de investigação pela metodologia empirista. Entretanto, “projetada para a moral, essa concepção empirista nos leva a uma incômoda, e aparentemente paradoxal, inversão. Se há algo para investigar a propósito da moral, então, sob a perspectiva do empirismo, isso deveria estar no mundo e poder ser, como tudo o mais, objeto de uma experiência; isto é, deveria ser empírico. Ora, no que concerne à moral, aquilo de que podemos ter experiência são os comportamentos humanos. Por conseguinte, se tomarmos a sério o método empirista para uma investigação da moral, então não a começaremos pelo estudo dos princípios mais altos que qualquer sistema moral nos possa apresentar, mas pela investigação do comportamento dos homens em sociedade.” (BRITO, 2001, p.11-12).

determinadas formas de agir, padrões de convivência, mas esses não são interligados a valores objetivos, são apenas padrões que se desenvolvem na própria *forma de vida*, parafraseando Wittgenstein, que as pessoas adotam para conviver. (MACKIE, 1977, p. 60). Esse argumento define a posição relativista que Mackie demonstra, portanto, de que os padrões de convivência são definidos pela própria convivência e não por valores morais objetivos extralinguísticos. Consequentemente, o erro de Mackie é acreditar que para assegurar a objetividade dos valores é necessário admitir a existência de entidades extramundanas. No argumento da relatividade, Mackie apresenta como premissa a variação dos códigos morais para justificar vários argumentos, especialmente para dar suporte ao seu subjetivismo:

O argumento da relatividade possui como premissa a bem conhecida variação dos códigos morais de uma sociedade para outra e de um período para outro, e também nas crenças morais entre diferentes classes e grupos dentro de uma comunidade complexa. Esta variação é em si apenas a verdade de uma moralidade descritiva, um fato de antropologia o qual implica nem primeira nem segunda visão de ética social. Ainda que deva indiretamente apoiar a segunda ordem subjetiva: diferenças radicais entre julgamentos de primeira ordem moral tornam difíceis de tratar esses julgamentos como apreensões de verdades objetivas. Mas não é uma mera ocorrência de discordâncias que conta contrária a objetividade dos valores. (MACKIE, 1977, p.36).

A variação dos códigos morais pode ser observada, por exemplo, na discussão sobre o modo de vida monogâmico. Enquanto algumas sociedades elegeram a monogamia como sistema familiar, inicialmente formada por pessoas de sexos diferentes, outras sociedades alicerçaram-se sobre o modelo de família poligâmica. Vale destacar que outras sociedades, ao longo da história, apresentaram modelos familiares grupais ou até mesmo buscaram eliminar este tipo de sistema. Entretanto, segundo Mackie, as pessoas participam desse tipo de estrutura ou organização social, porque elas aprovam a monogamia, e não participam porque, possivelmente, aprovariam a monogamia. Vive-se como se esse modelo representasse o melhor de todos os modelos de organização familiar, como se esse expressasse objetivamente o que é a

própria ideia de organização familiar. (MACKIE, 1977, p.36). Assim, os modelos de vida ou, nesse caso, de união entre pessoas, seriam uma idealização do modo de vida dos quais esses emergem e se desenvolvem naturalmente. A monogamia da qual as pessoas participam poderia ser menos rígida do que aquela que leva as pessoas a aprovarem tal costume, ou mesmo a rejeitá-lo em dispositivos jurídicos. (MACKIE, 1977, p.36). O mesmo valeria para o costume da poligamia, já que as regras que fazem parte de tal opção poderiam ter outros estatutos e ser mais, ou menos, flexíveis para outras práticas.

Dessa maneira, a posição de Mackie sustenta-se a favor de uma variação nos códigos morais entre as sociedades, uma vez que as crenças morais são justificativas dadas pelas próprias sociedades. Como corretamente sustenta Dall'Agnol, “o ceticismo de Mackie não é nem do tipo pirrônico (isto é, nada é afirmado ou negado) nem de um tipo cartesiano (de dúvida universal sobre o conhecimento).” (DALL'AGNOL, 2005, p.230). Seu ceticismo moral, como continua, “é uma ‘tese ontológica’ (Mackie, 1966, p.18): ele nega que há valores objetivos”. O exemplo anterior, da monogamia, assinalaria a falta de um padrão objetivo na moral, no qual não poderíamos afirmar, conforme apresentado pelo próprio autor, que as regras morais fossem certas representações de valores objetivos. Parece evidente, portanto, que as regras morais são apenas modos de agir que espelham os modos de vida instituídos por uma comunidade.

É interessante notar que, para o Wittgenstein das *Investigações*, diferente daquilo que aponta Mackie, a prática não é somente ação, mas uma ação regular segundo uma regra. Neste sentido, a objetividade é garantida pela regularidade da regra e essa é uma regularidade pública, o que evita a inferência do argumento da relatividade. Baker e Hacker enunciam adequadamente que, para Wittgenstein, “os ‘fundamentos’ da linguagem não se acham na experiência privada, o ‘dado’ indefinível, mas em regularidades normativas da conduta.” (BAKER; HACKER, 1984, p.21). Não estamos, no entanto, interessados em refutar Mackie. Estamos preocupados, aqui, em apontar que o elemento que permite a objetividade dos juízos morais, para Wittgenstein, é a regularidade pública da regra e isso quer dizer que não expressam nenhuma realidade extracomunitária.

Retomando o segundo apontamento utilizado por Mackie para sustentar que não há valores morais objetivos, o “argumento da estranheza”, esse é composto de duas partes: a primeira metafísica e, a segunda, epistemológica. Na parte metafísica, Mackie procura mostrar que, caso existissem valores objetivos, eles seriam entidades ou

qualidades muito estranhas de tudo aquilo que há no universo. (MACKIE, 1977, p.40-45). Se há entre os objetos naturais algo que corresponda a uma propriedade moral, esta deveria ter uma natureza muito diferente das demais propriedades que percebemos no mundo. Isso, no entanto, careceria de outros elementos para ser justificável, a saber, do conhecimento de uma natureza diferente da nossa experiência, sendo, portanto, recusada³¹.

Essa parte do argumento da estranheza nos leva, por meio de uma inferência, à parte epistemológica do argumento. Segundo ele, mesmo que os valores objetivos existissem no mundo, para que fosse possível apreendê-los, deveríamos ter uma faculdade especial de percepção moral diferente daquela usada para apreender os objetos do mundo. Dessa forma, a negação antirrealista de Mackie em relação ao estatuto cognitivista da moral é um dos principais aspectos sobre o qual McDowell inicia suas investigações. Assim descreve o autor sobre o argumento da estranheza:

Essa estranheza não consiste apenas no fato que declarações éticas são "inverificáveis". Embora o positivismo lógico com sua teoria da verificabilidade do significado descritível nos dá um impulso para contas não-cognitivistas da ética, não apenas o positivismo lógico mas também empirista de um tipo muito mais liberal deve encontrar valores objetivos difíceis de acomodar. De fato, eu não iria rejeitar apenas o princípio da verificabilidade, mas também a conclusão comumente retirada dele, de que julgamentos morais apresentam falta de significado descritivo. A afirmação de que existem valores objetivos ou entidades intrinsecamente prescritivas ou recursos de alguma espécie, que os juízos morais comuns

³¹ Na descrição apresentada por Ferreira, o ceticismo moral de Mackie distingue-se de teses que negam a realidade de fatos morais (tais como o mencionado não-cognitivismo) em dois aspectos cruciais. “Sua abordagem é (1) negativa, ou seja, aplica-se a negar a existência de certas entidades e questionar as relações do tipo: valores objetivos/exigências categoriais presentes na prática moral e (2) é ontológica/factual, e não linguística ou conceitual; ou seja, não está fixada no significado das afirmações morais, embora, para ser plausível, também ofereça tal explicação do significado e, de fato, sob o ponto de vista da análise semântica identifica-se com o cognitivismo, mas esse não é seu objetivo central” (FERREIRA, 2010, p.367).

pressupõem, eu considero, não sem sentido, mas falsa. (MACKIE, 1977, p.40).

Como Mackie afirma na obra, o argumento da estranheza não consiste simplesmente no fato de que os julgamentos éticos são inverificáveis, mas também que eles não são apenas sem sentido, mas, sobretudo, falsos. (MACKIE, 1977, p.40). Essa característica, portanto, apresentada no argumento da estranheza, sustenta a posição antirrealista de Mackie, uma vez que ela nega a existência de valores morais ou propriedades independentes da crença adotada por um grupo de indivíduos ou por um modo de vida semelhante. Entretanto, em que sentido interessa tal questão para interpretarmos o pensamento de Wittgenstein? É importante frisar que o ceticismo moral acaba se tornando defensor de que existe um erro no emprego dos termos morais, implicando numa tese que se compromete com o não-cognitvismo moral. Ao invés de apontar para uma impossibilidade total de haver proposições morais, como no caso do *Tractatus*, Mackie sustenta que tais proposições são falsas, assim como nossas crenças também o são.

É possível concluirmos, a partir do pensamento de Mackie, que sua visão sobre as proposições morais é, em metaética, defensora do externalismo moral, uma vez que a inexistência de valores objetivos torna dependente da vida comunitária a correção do comportamento e das crenças morais. Segundo Miller, no externalismo os julgamentos morais não têm uma conexão necessária ou conceitual com motivações. (MILLER, 2003). A inexistência de uma verdade moral objetiva permite concluir que o guia para o comportamento das pessoas deve ser outra coisa, exceto a objetividade dos valores morais. (MILLER, 2003). Nesse sentido, para tentar solucionar o paradoxo instaurado pela ausência de objetividade, Mackie desenvolve uma analogia entre os valores morais e as qualidades secundárias, resgatando a terminologia usada na filosofia Locke. (1999, p.156-158).

Na interpretação de Locke, as ideias são tudo aquilo que a mente percebe em si mesma, que é o objeto imediato do pensamento. Jorge Filho, em *Moral e História em John Locke* (1992), salienta que na questão lockeana sobre a moralidade a qualidade é compreendida como a potência de produzir qualquer ideia em nossa mente, conforme Locke descreve no *Ensaio*. (JORGE FILHO, 1992, p.52-65). Deste modo, as qualidades *primárias* e *secundárias* (LOCKE, 1999, p.156) são duas dimensões pelas quais podemos compreender a experiência direta ou reflexão indireta sobre a realidade. Essas são responsáveis por fornecer as ideias que temos sobre o mundo, sendo que as ideias simples que

recebemos das sensações e da reflexão são os limites do nosso pensamento.

Para vermos que Locke é significativo no debate metaético, o trabalho de Mackie, intitulado *Problemas em torno a Locke*, procura resgatar a argumentação do filósofo moderno contra as ideias inatas. Conforme Mackie compreende, os capítulos II, III e IV do Livro I do *Ensaio*, são dedicados a argumentar que não há na mente princípios especulativos como as máximas “É impossível que a mesma coisa seja e não seja” e “O que é, é”. Igualmente não há princípios práticos, morais e, tampouco, ideias inatas, referindo-se que são máximas especulativas porque não se encontram impressas na alma de todos os homens. Assim Mackie interpreta Locke:

Nenhuma regra moral é evidente; nenhuma regra pode “propor-se sem que alguém tenha direito de exigir sua razão” (...) Os princípios não podem ser inatos ao menos que as ideias de que se compõem o sejam: mas ideias com a impossibilidade e identidade estão longe de ser claramente compreendidas ou pensadas pela maioria das pessoas: as numerosas dúvidas em relação com a identidade mostram que essa ideia está longe de ser clara. A ideia de Deus não é inata, uma vez que há noções que, segundo o que se referem os viajantes, não tem tido nenhuma ideia de Deus. A ideia de Deus que muitos homens têm pode explicar-se dizendo que tem refletido sobre a causa das coisas e tem rastreado as coisas em busca de uma causa original.

A falsa doutrina das noções inatas é, para Locke, tão perniciosa como falsa, porque é usada para persuadir as pessoas em aceitar princípios sobre a base da autoridade. (MACKIE, 1988, p.252-254).

Por conseguinte, o que realmente Mackie extrai da teoria de Locke? As qualidades primárias, segundo afirma, são aquelas que pertencem ao próprio objeto, sendo inseparáveis do corpo, por qualquer mudança ou alteração que ocorra nele. Elas são caracterizadas como reais, pois existem independentemente de sua percepção no corpo. (JORGE FILHO, 1992). Por essa razão, Locke identifica certas propriedades como, por exemplo, a *extensão*, o *número*, o *movimento* etc., como partes intrínsecas aos objetos. Entretanto, há qualidades que são potencialmente encontradas nos corpos, as quais Locke denomina de

qualidades secundárias (LOCKE, 1999, p.158), sendo essas potências para produzir outras sensações por meio das suas qualidades primárias, tais como as cores, os sons, entre outras.

Sendo assim, analisando o trabalho de Locke, é possível concluirmos que as qualidades secundárias, portanto, são compreendidas como potências que permitem a percepção de certas propriedades dos objetos, embora essas dependam de certas propriedades primárias que os objetos possuem. Desse modo, as cores, por exemplo, são qualidades secundárias porque não pertencem aos objetos e são independentes desses e da percepção humana. Enquanto as qualidades primárias são reais, porque estão nos objetos, temos como conclusão a tese de que as qualidades secundárias não são reais, mas são atribuídas falsamente a esses, criando certas armadilhas na compreensão dos objetos e de suas propriedades. (LOCKE, 1999, p.158). Sob o ponto de vista metaético, o trabalho de Locke é significativo uma vez apresenta como paradoxo a possibilidade de separarmos a experiência direta daquela que necessita de nossa sensibilidade para ser experienciada.

A analogia de Mackie entre os valores morais e as qualidades secundárias segue a mesma perspectiva do trabalho de Locke. A questão analisada é se os valores morais estão no mundo, como qualidades primárias, ou se são apenas qualidades secundárias atribuídas, falsamente, sobre os objetos do mundo. A partir dessa aproximação, Mackie observa que as qualidades secundárias são reais na medida em que devem ser pensadas como potencialidades dos objetos, o que implica considerá-las apenas como categorias para vermos a experiência. (MILLER, 2003, p.114). Como Miller corretamente observa, nisso reside o tratamento dispensado por Mackie, isto é, mostrar que a analogia entre cores e valores possui o mesmo erro fundamental: atribui-se aos valores um estatuto de realidade que não pode ser característico das qualidades secundárias. Sendo assim, os valores não podem ser qualidades reais, mas apenas podem ser, naquilo que se pode sustentar do trabalho de Mackie, qualidades experienciáveis em virtude de um comportamento humano que lhe atribui determinado valor.

A objeção latente do trabalho de Mackie é considerar os valores morais como qualidades secundárias, demonstrando que os objetos não possuem, em si, qualquer valor independente do contexto humano que lhe atribui um significado. A posição de Mackie, como argumenta corretamente Ferreira (2010, p.368), indica que a resolução do problema seria elaborar uma tese ontológica que fosse capaz de resolver o problema da moral, condição suficiente para eliminar o problema da

objetividade dos termos morais. Pressupor, dessa maneira, um padrão de objetividade na ética parece consistir num grande modelo do qual Mackie se afasta na sua teoria, abrindo espaço para o posterior debate sobre o possível modelo de cognitivismo que poderia ser defendido partir das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, para o qual, conforme corretamente sustenta Gebauer, o problema está sobre a gramática:

A compreensão de “gramática” por Wittgenstein vai além do sentido habitual. Segundo sua interpretação, ela não fornece apenas regras da linguagem, mas também inclui uma série de exigências que o falante deve cumprir em seu uso linguístico. Por isso, as regras gramaticais podem guiar o comportamento dos falantes; isso vale especialmente para as expressões linguísticas que se referem ao comportamento próprio do falante (GEBAUER, 2013, p.88-89).

A partir desses desdobramentos, podemos sustentar que o trabalho de Mackie é fundamental para a compreensão das teses que serão apresentadas a partir do pensamento de McDowell. O cognitivismo moral, defendido por McDowell, compromete-se, primeiramente, com a rejeição do ceticismo moral característico da obra de Mackie, teoria a partir da qual o autor pretende construir novos alicerces. Há regras que permitem a compreensão da objetividade dos valores morais, entretanto, esses não devem ser compreendidos, *stricto sensu*, como qualidades que realmente se encontram no mundo.

Isso implica em que o cognitivismo moral de McDowell não apenas sustentará que no Wittgenstein das *Investigações*, os julgamentos morais podem ser verdadeiros, mas que a posição não-cognitivista, derivada no *Tractatus*, possui fortes ecos na filosofia de Mackie. O cognitivismo moral de McDowell, porém, apropria-se tanto da posição wittgensteiniana como da contraposição ao pensamento de Mackie, fazendo derivar um tipo peculiar de realismo moral. Mostraremos que a posição de McDowell deve ser tomada como um tipo de cognitivismo especial, um *cognitivismo* moderado, uma vez que a posição de Wittgenstein, ao contrário do realismo, atribui à práxis da linguagem a possibilidade de juízos morais serem verdadeiros ou falsos, e não no sentido ontológico como acentua a posição assumida pela sua crítica ao trabalho de Mackie.

3.2 O COGNITIVISMO MORAL E A POSSIBILIDADE DE OBJETIVIDADE DOS VALORES

Podemos afirmar, inicialmente, que o projeto filosófico de McDowell defende uma alteração tanto da teoria antirrealista de Mackie como da posição não-cognitivista do Wittgenstein do *Tractatus*. Sua posição, conforme apresentamos, é singular no modo como defende o realismo moral, pois não pretende reduzir a existência valores a uma visão estritamente empírica. Fica evidente que, a partir de suas considerações, há uma rejeição quanto à impossibilidade de falarmos de valores morais como padrões de correção objetiva. Mas, para estabelecermos uma compreensão adequada sobre a questão, o primeiro distanciamento realizado por McDowell refere-se ao uso do termo “objetivo”.

Nas linhas iniciais de *Non-Cognitivism and Rule-Following*, McDowell já enuncia a posição da qual pretende se afastar: “Os não-cognitivistas sustentam que atribuições de valor não deveriam ser concebidas como proposições de espécie, cuja correção, ou aceitação, consiste na veracidade de suas descrições do mundo; e, correlativamente, esses valores não são encontrados no mundo, como são as propriedades genuínas das coisas.” (McDOWELL, 2002, p.198). Os valores morais, como afirmam os não-cognitivistas, não poderiam ser descrições verdadeiras do mundo, uma vez que elas não são encontradas no mundo e não são propriedades desse.

Nesse contexto, McDowell apresenta a posição intitulada de realismo moral, caracterizando a ideia de que os valores morais são objetivos. Por exemplo, o juízo “Léo é um pessoa honesta” é cognitivo, porque há uma propriedade moral que é experienciável em termos objetivos. Explicaremos melhor posteriormente essa questão. A definição do realismo moral é, porém, uma tentativa de rebater os argumentos de Mackie. Segundo ele, a relação estabelecida entre valores e qualidades secundárias consiste no fato de que como estas dependem de nossa experiência para serem acessíveis, também os valores dependem de nossa experiência moral para serem experienciados, como destaca em *Values and Secondary Qualities*. (McDOWELL, 1997, p.207-208).

A aproximação com as qualidades secundárias é porque estas, segundo McDowell, seriam concebidas como propriedades acessíveis a partir de certos estados subjetivos, enquanto as qualidades primárias seriam consideradas independentes do sujeito, objetivas e reais. McDowell, ao realizar essa analogia entre os valores e as qualidades

secundárias, propõe, porém, que existe uma diferença importante entre eles. Por exemplo, as cores, assim como os valores, exigem uma sensibilidade para serem percebidos, sendo, portanto, subjetivos ao mesmo tempo em que envolvem uma experiência que é produzida de forma objetiva. (McDOWELL, 2002, p.20-208).

Precisamos apontar que, ao criticar a posição de Mackie, McDowell considera que a relação estabelecida entre os valores e as qualidades secundárias é, nesse sentido, dependente de nossa experiência. A questão que surge é esta: se negamos que o valor seja uma propriedade de algo, em que sentido podemos dizer que o valor é objetivo? Como consequência imediata, tem-se a tese de que como as qualidades secundárias dependem de nossa experiência para serem acessíveis, os valores morais devem fazer parte de nossa experiência moral para serem experienciados. Assim, os valores não existem no mundo como propriedades intrínsecas dos objetos e, não sendo propriedades, eles são qualidades aplicadas sobre os objetos que dependem do grau de eficiência de nossa experiência moral sobre o mundo. Por essa razão, pode-se apontar que a posição metaética de McDowell reverte-se numa questão típica do próprio pragmatismo, conforme veremos no quarto capítulo, uma vez que tal teoria vincula elementos wittgensteinianos diretamente ao problema da “experiência”, ou melhor, da forma como experienciamos os valores morais. Essa questão será discutida melhor no quarto capítulo.

A relação entre os valores morais e sua objetividade é um dos pilares que constituem o tipo peculiar de *realismo moral* em McDowell. Devemos, contudo, realmente evitar confundir objetividade com outras coisas. A indicação de que as qualidades secundárias “aproximam-se” da objetividade, parece construir um argumento sem solidez epistemológica, como será visto posteriormente. Embora a posição de Mackie conduza a uma espécie de relativismo, o realismo moral de McDowell argumenta que, embora as qualidades secundárias não sejam propriedades das coisas, são percepções que temos em virtude de propriedades que os objetos realmente possuem. McDowell argumenta que:

Mas porque é esperado que o modelo deve estar ciente das qualidades primárias, em vez de qualidades secundárias? A resposta é que Mackie, seguindo Locke, toma a percepção de qualidades secundárias tal como concebido por uma consciência pré-filosófica, à envolver um erro

projetivo. Um análogo ao erro que ele encontra no pensamento avaliativo comum. Ele ressalta que nós estamos propensos a conceber uma experiência de qualidade secundária de uma forma que seria adequada para a experiência de qualidades primárias. Assim, um modelo pré-filosófico de qualidade secundária para a consciência do valor seria, afinal, um modelo de qualidade primária. E para aceitar um modelo de qualidade secundária filosoficamente corrigida para a consciência de valor seria simplesmente desistir de "tentar ir junto com as aparências". Eu acredito, no entanto, que esta concepção de qualidade secundária é seriamente errônea. (McDOWELL, 2002, p.133).

McDowell critica a posição de Mackie por compreender que ela estaria defendendo que não há conhecimento possível em relação às qualidades secundárias, uma vez que as qualidades secundárias dependeriam de uma consciência pré-filosófica, enquanto que as qualidades primárias seriam percepções diretas dos objetos. (McDOWELL, 2002, p.208). Por essa razão, o conhecimento em relação aos valores seria uma ilusão, um engano, uma superstição, já que eles não seriam reais como aqueles concebidos nas qualidades primárias. A conclusão de McDowell sobre a tese de Mackie, portanto, seria a de que a única forma de apontarmos para valores seria se esses fossem equivalentes aos objetos ou, no mínimo, um tipo de propriedade muito particular aos objetos³².

³² Adam Croom, em seu ensaio *Thick Concepts, Non-cognitivism, and Wittgenstein's Rule-Following Considerations* (2010), apresenta a teoria de McDowell e a fundação da posição cognitivista e não-cognitivista. Entretanto, Croom pretende demonstrar que alguns comentaristas, por exemplo, Lang (2001) e Blomberg (2007), entre outros, têm falhado em suas críticas e que a posição de McDowell é *fantasiosamente falsa* (fancifully false) e que a posição não-cognitivista é, da mesma forma que a primeira, incapaz de explicar um simples raciocínio moral. Croom afirma ser um "anti-não-cognitivista": "*Contudo, eu tenho sido responsável por todos estes pontos de amplo cognitivismo (ou, para ser mais preciso ainda que menos elegante, 'anti-não-cognitivistas') posição que eu divido com McDowell. (McDowell, 1981: 154). Se a mais forte motivação tem que aceitar o não-cognitivismo como um apelo antes de uma imagem metafísica de uma concepção absoluta do mundo com mecanismos mentais que de alguma forma engancham sobre este mundo, então é hora de nos livrarmos dessa imagem (ver § 7). De fato, meu objetivo neste*

A resposta fornecida por McDowell à concepção de que caso os valores morais fossem compreendidos como algum tipo de propriedade especial dos objetos recairia sobre o *argumento da estranheza*, conforme já se apontou em Mackie na seção anterior (MACKIE, 1977, p.40). Deste modo, a rejeição ao antirrealismo de Mackie ocorre, porque McDowell refere-se ao termo ‘objetivo’ como propriedade de algo que pode ser experienciado. A objetividade, contudo, não está ligada à possibilidade dos valores morais existirem, de fato, no mundo.

Essa incongruência entre os autores, como se procurou destacar até aqui, permite sustentar duas questões metaéticas: a primeira, de caráter metodológico, que a posição antirrealista torna o conhecimento moral dependente das qualidades secundárias; e, a segunda, de caráter epistemológico, que o realismo moral pode ser caracterizado como uma rejeição à impossibilidade de objetividade dos valores morais, sustentando que esses dependem de certa percepção e de qualidades que estão no objeto, não podendo, entretanto, conhecê-las sem que exista uma referência a nossa experiência.

As qualidades secundárias, na compreensão de McDowell, não devem ser tomadas como qualidades que permitem identificar no objeto determinadas propriedades, como se essas realmente estivessem contidas nos objetos. (McDOWELL, 2002, p.135). Afirmar tal posição seria comprometer-se com a ideia de que os valores morais também deveriam ser propriedades dos objetos. Entretanto, como frisa Croom, McDowell defende que as qualidades dependem da relação de certas propriedades que permitem que os objetos sejam percebidos objetivamente, como se essas fossem “reais” (CROOM, 2010, p.231-232). Por exemplo, um objeto é vermelho, ou azul, não porque possui uma propriedade objetiva de tal cor, mas porque possui um conjunto de propriedades que permitem que determinado objeto seja visto como vermelho ou azul. Assim, da mesma forma que as cores, McDowell estabelece uma analogia com os valores, no qual sua “objetividade” depende e é caracterizada por condições normais em que os experienciamos, o que permite que eles sejam tomados como “reais”. (CROOM, 2010, p.231-233).

Como aponta Croom (2010, p.231-232), a crítica de McDowell consiste em demonstrar que Mackie está equivocado ao sustentar uma

documento não era simplesmente mostrar porque o caso de que espessos conceitos devem levar-nos a rejeitar o não-cognitívismo, mas por que devem nos levar a questionar esses compromissos mais profundos sobre a qual o não-cognitívismo é geralmente baseado.” (CROOM, 2010, p.231).

separação entre as qualidades primárias e secundárias, como se as últimas fossem ilusórias e subjetivas, enquanto apenas as primeiras seriam dotadas de objetividade. Segundo McDowell, as qualidades secundárias “são qualidades que não são devidamente concebíveis, exceto em termos de certos estados subjetivos e, portanto, subjetivas no sentido de que define a caracterização.” (McDOWELL, 2002, p.136). Assim, como definimos anteriormente, elas não podem ser definidas como ilusórias ou subjetivas, mas como propriedades que são experienciadas de modo objetivo. Deste modo, McDowell afirma:

Num contraste natural, uma qualidade primária poderia ser objetiva no sentido que aquilo que é algo para se ter pode ser adequadamente compreendido senão no sentido de disposições para dar origem a estados subjetivos. Agora este contraste entre objetivo e subjetivo não está num contraste entre uma experiência ilusória e verdadeira. (McDOWELL, 2002, p.136).

O único elemento de subjetividade presente, porém, refere-se ao fato de que somente por meio de nossa sensibilidade é possível experienciar as qualidades. A subjetividade interfere apenas negativamente na concepção de objetividade dos valores, uma vez que McDowell sustenta que toda a experiência do mundo exterior exige algum tipo de subjetividade. E nisso concordamos com Croom (2010), uma vez que tal interpretação apresenta uma série de dificuldades. Essa questão, por um lado, elimina um dos problemas centrais da proposta antirrealista de Mackie, mas por outro lado, confronta-se com a posição wittgensteiniana sobre a linguagem, especialmente no seu ataque ao subjetivismo e ao mentalismo³³, como apresentamos na primeira seção do quinto capítulo.

Após diluir o problema da subjetividade e da ilusão das qualidades secundárias, McDowell volta-se para o modo como os não-cognitivistas atribuem impossibilidade aos valores de serem independentes do sujeito³⁴. O realismo, segundo o autor, deve ser

³³ Cf. IF, Segunda Parte.

³⁴ Na interpretação apontada por McDowell, o paradoxo a que um defensor do não-cognitivismo deve responder consiste no fato de que sustentar tal visão implica pensar a experiência entre um modelo dualista, em que há por um lado, uma experiência verificada e, por outro, uma experiência ilusória derivada, especialmente, da crença na existência de valores morais.

compreendido na medida em que os valores dependem da experiência e, dessa forma, pode-se emitir juízos sobre algo uma vez que a percepção dos valores depende da sensibilidade moral³⁵. Assim, para McDowell, os valores dependem da experiência e devem ser considerados detentores de um caráter cognitivo.

A convicção sustentada por McDowell permite apontar que, embora o não-cognitvismo de Mackie realize uma analogia com as qualidades secundárias, para que os julgamentos morais sejam cognitivos é necessário atribuir-lhes valor de verdade. Por essa razão, a tese de que as qualidades secundárias dependem da presença da experiência carece de um fundamento metafísico para legitimar o valor de verdade dos julgamentos morais. Pode-se observar, dessa forma, que McDowell resolve os impasses apresentados por Mackie, enfraquecendo a posição antirrealista deste último. Especialmente com o argumento da estranheza, os valores, para serem reais e objetivos, não precisam de nenhum objeto estranho distinto das experiências percebidas no mundo³⁶. Antes de prosseguir com nossa análise, vale a adequada observação de Dall’Agnol: “Tal enfoque deveria, então, explicar o que acontece quando emitimos um juízo de valor.” (DALL’AGNOL, 2011, p.68). Contudo, essa questão está longe de ser respondida pelo realismo moral.

Acreditamos que podemos, agora, expressar de forma mais clara que a *objetividade dos valores* é concebida como aquilo que pode ser experienciado, eliminando a ideia de que os valores devam ser objetos ou propriedades em sentido *stricto*, posição assumida pelo realismo moral tradicional. O aspecto problemático desse argumento é, como vimos, a identificação da sensibilidade moral, da qual os seres humanos seriam dotados, que permite ser guia para as atitudes morais. Assim, as propriedades objetivas dos valores possibilitam agir corretamente ou falsamente, seguindo determinadas circunstâncias. (McDOWELL, 2002,

³⁵ Na interpretação fornecida por McDowell, Mackie afirmaria que “*O que é aceitável, porém, é só que as qualidades secundárias são subjetivas no primeiro sentido, e seria simplesmente errado supor que dão qualquer apoio à ideia de que elas são subjetivas na segunda.*” (McDOWELL, 2002, p.136).

³⁶ Sobre o argumento da estranheza, McDowell afirma: “*Dada a visão de Mackie sobre as qualidades secundárias, o pensamento de que os valores falham em um teste exploratório da realidade está implícito em um paralelo que geralmente acontece entre eles. É mais próximo da superfície em seu ‘argumento da estranheza’, e explícito em suas citações ‘padrões de objetivação’ para explicar a fenomenologia distintiva da experiência de valor.*” (McDOWELL, 2002, p.142).

p.138). Por conseguinte, apelar para a existência de uma sensibilidade moral particular é retirar os juízos morais de seu emprego ordinário, pois, diferentemente do que afirma Wittgenstein a respeito de como aprendemos os conceitos, por exemplo, morais, “a palavra deve ter uma família de significações” (IF, § 77). E essas significações não dependem de uma sensibilidade, mas da capacidade prática inerente ao próprio jogo. Com isso, McDowell retrata uma forma especial de realismo moral que é, sem dúvida, dependente de outras questões, as quais serão vistas posteriormente na terceira seção deste capítulo.

Relacionando com esse ponto, a posição metaética do realismo moral de McDowell apresenta um erro categorial uma vez que, como Mackie, exige uma relação equivocada entre os valores morais e as qualidades secundárias. Ambos exigem uma sensibilidade humana para experienciar a moralidade e, isso, no entanto, é uma posição similar àquilo que Mackie combate no seu *argumento da estranheza*. Mesmo que houvesse valores morais, o apelo a uma capacidade humana tornaria necessária uma habilidade especial, tornando o problema ainda mais complexo. McDowell utiliza-se da posição que a objetividade não é produzida pelo próprio sujeito, mas congrega percepções externas, que são percebidas de acordo com as circunstâncias experienciadas pelo sujeito. Para Mackie e McDowell, o argumento parece não ser suficientemente desenhado, corroborando, portanto, com a ideia de que a sensibilidade percebe algo, quando esse já está construído externamente.

A inteligibilidade dos valores morais, a partir dos elementos subscritos e divergente da posição de Croom (2010, p.231-233), depende da esfera subjetiva, pois como mostramos, a sensibilidade é uma capacidade subjetiva. Por isso, se essa pudesse estabelecer uma relação causal entre eles e projetar um valor de verdade soaria como uma postura solipsista, posição combatida por Wittgenstein nas *Investigações*. Em relação a esse ponto, em outra ocasião o próprio McDowell diz que um valor não é apenas “uma resposta automática a determinada questão”. (McDOWELL, 2002, p.138). A virtude, portanto, seria uma capacidade da sensibilidade moral em agir corretamente levando em conta uma resposta imediata das percepções que foram experienciadas. Segundo McDowell, o que é necessário para um objeto provocar medo é apenas que esse possa ser temido, justificando, assim, seu caráter de objetividade. Em sintonia com tal posição, Wittgenstein reconhece que o sentimento “dá significação às palavras” (IF,§544), mas que as palavras isoladas, fora de seu contexto, são vazias de significação.

Para tentar responder ao problema da relação entre sensibilidade e percepção dos valores morais, compreendemos que McDowell recorre ainda a outro ponto enigmático de sua teoria. Segundo aponta, o medo é responsável por atribuir a capacidade de diferenciarmos os valores morais das outras qualidades. Quer dizer, o medo, sentimento utilizado pelo autor, é justificado porque vai além de uma mera explicação causal. Por conseguinte, o sentimento do medo é responsável por provocar razões que motivam nossas ações e essas fazem com que a experiência dos valores seja algo objetivo, nos termos que já descrevemos. Como alguém poderia objetar, esse argumento é uma das distinções que acentuará o projetivismo na ética, segundo o qual os valores morais são projeções de nossos sentimentos sobre o mundo, defendido por Simon Blackburn. Apresentaremos essa questão no próximo capítulo.

As posições do realismo moral, como já apontamos, compreendem que os juízos morais são objetivamente verdadeiros no sentido de que são reais, porém não de forma independente da experiência humana. Esses, porém, são acessíveis devido à sensibilidade moral. No apontamento dado por Smith (1996, p.9), o realismo moral é a asserção de que há fatos morais e, portanto, há ações que são certas ou erradas, boas ou más. Entretanto, a partir daquilo que diz Smith, pressupor a objetividade dos valores morais na sensibilidade humana pode significar duas questões: a primeira, que a sensibilidade moral ainda dependeria de algum caráter metafísico ou projetivista para fundar a correção de uma ação qualquer e, a segunda, que a sensibilidade, embora não subjetivista, possa ser interpretada como algo extremamente relativista³⁷.

O realismo de McDowell, por essa razão, tem como perspectiva negar que o mundo possa ser reduzido apenas às qualidades primárias. As cores, por exemplo, não dependem apenas de uma percepção das qualidades primárias ou secundárias, mas porque elas podem ser experienciadas, não sendo possível reduzi-las à simples percepções primárias sobre o mundo. Daí segue-se a analogia com os valores, uma vez que esses não devem ser entendidos em termos não-cognitivistas, como sustenta Mackie (MACKIE, 1977; 1980).

Para resolver esse problema, McDowell é defensor da ética de virtudes e compreende que essas expressam um tipo de conhecimento moral, uma forma que permite coordenar corretamente as ações futuras. Um ato corajoso, afirma o autor, depende de uma concordância de tal

³⁷ Tais questões referem-se à posição não-cognitivista de Blackburn. Nesse sentido, é possível conferir BLACKBURN, 1981, p.163-165.

ato, que em termos de uma experiência objetiva, caracteriza aquilo que é determinado como uma virtude moral. (McDOWELL, 2002, p.168). Porém, o reconhecimento de que a virtude não é um hábito, ou um processo interno, mas uma capacidade de decisão sobre algo moralmente correto ou falso.

É necessário insistir, nesse sentido, que o passo decisivo realizado por McDowell é, porém, a admissão de que as virtudes não podem ser decodificadas por um sistema de princípios transcendentais às práticas humanas. Em função disso, McDowell realiza uma aproximação com as considerações de Wittgenstein sobre *seguir uma regra*, presente nas *Investigações Filosóficas*. A influência do pensamento de Wittgenstein sobre o pensamento de McDowell, neste sentido, surge sob a forma de comprometimento com a ideia de que a existência de uma regra, com a qual o uso de uma expressão pode estar de acordo ou não, depende essencialmente da existência de uma prática do uso da expressão. (McDOWELL, 2002, p.198). Os juízos morais, portanto, são objetivos porque seu conteúdo é guiado pelas regras. Mas, alguém poderia provocar McDowell: qual é o conteúdo dessas regras que guia os juízos morais? As regras seriam parte dos próprios juízos morais?

Tentando responder a essas questões, McDowell sustenta que só podemos tornar compreensível um conceito e, conseqüentemente, realizar a aplicação correta, ou incorreta, de uma expressão, utilizando como pano de fundo uma prática pré-estabelecida, ao empregar tal conceito. Esse ponto refere-se diretamente à apropriação do pensamento do Wittgenstein das *Investigações*, para o qual os conceitos pertencem à trama de nossos jogos de linguagem. Diferentemente de uma prática pré-estabelecida, vale apontar que, como bem esclarece o argumento de Laugier, em *Wittgenstein: Les sens de l'usage* (2009), Wittgenstein opõe a ideia da *regra como uma prática* à ideia da *regra como dependente de uma interpretação*, pois a prática é governada por regras que estão em conexões ou relações com diferentes “práticas”, não podendo ser vista de forma isolada. (LAUGIER, 2009, p.228-229).

Com isso, o cognitivismo moral é dependente do modo como os conceitos morais são utilizados, questão que obriga McDowell a ir em direção a Wittgenstein, especialmente com a noção de que seguir uma regra deve ser uma prática normativa. Sem isso, não seria possível pensar em um cognitivismo moral, já que a normatividade é responsável por caracterizar quais práticas são portadoras de valor de verdade. Assim, se por um lado McDowell pretende definir as condições sob as quais um conceito moral está assentado, por outro, extrapola a interpretação wittgensteiniana de que as práticas possuem critérios

normativos que, grosso modo, garantem sua aplicação futura a outros casos.

No artigo *Non-cognitivism and Rule-Following*, McDowell (2002b, p.198) sustenta que não podemos caracterizar a prática, nem o comportamento de alguém que participa dela de uma maneira que não empregue noções normativas tais como *regra, costume, instituição* etc., aproximando o cognitivismo de temas fundamentais das *Investigações*. Caracterizar a interpretação de McDowell sobre o cognitivismo moral e, conseqüentemente, a crítica do não-cognitivismo de Blackburn, permite sustentar, conforme se está demonstrando ao longo do trabalho, o *cognitivismo moral pragmático* derivado da filosofia tardia de Wittgenstein. Sendo assim, os julgamentos morais, caracterizados de forma objetiva, dependem da normatividade estabelecida pelas regras, mas isso não significa que reduzir a compreensão a um processo formalmente mecânico ou externalista. Ao contrário do realismo de McDowell, Wittgenstein busca prevenir da ideia que as regras funcionem além de nossas práticas. Discutiremos melhor esta questão na próxima seção.

3.3 O PARADOXO DAS REGRAS NA VISÃO METAÉTICA DO REALISMO MORAL DE MCDOWELL

Podemos notar que a posição metaética de McDowell, especialmente descrita nos artigos que já nos referimos, procura ir contra a *teoria do erro* de Mackie para demonstrar que a objetividade dos valores não é um argumento absurdo. Ao contrário, seria absurdo considerá-la falsa porque, por exemplo, “Léo é uma pessoa honesta” é um juízo moral que expressaria um erro categorial caso buscássemos realmente uma objetividade empírica para o predicado “honesto”. Dessa forma, por um lado, o realismo moral de McDowell compreende que os juízos morais são objetivamente verdadeiros, no sentido de que são reais, devido à sensibilidade moral. Já por outro, nega a perspectiva de que o mundo possa ser reduzido apenas a qualidades primárias e que os valores possam ser entendidos em termos não-cognitivistas, como apresentamos no primeiro capítulo a posição de Wittgenstein no *Tractatus*.

Abandonando certas imprecisões e paradoxos poucos resolvidos nos argumentos de McDowell, podemos, então, perguntar: como a objetividade dos juízos morais é sustentada a partir da aproximação com o conceito de “seguir regras” apresentado por Wittgenstein? Antes de tentar responder a essa questão, é importante salientar que McDowell

solidifica seu realismo partindo das observações de Wittgenstein sobre “seguir uma regra”, localizadas especialmente nas *Investigações Filosóficas*, entre os parágrafos 185 e 243. Assim, o realismo não nega a realidade dos fatos morais, apenas a sua redução a um problema estritamente empírico. Tanto em *Non-Cognitivism and Rule Following* assim como em *Wittgenstein on Following a Rule*, McDowell procura considerar que as regras sustentam a objetividade, uma vez que os juízos morais dependem delas para a atribuição do valor de verdade. Disso segue-se a conclusão de que há estados de coisas que são independentes de nossas crenças, anteriores aos nossos juízos, pois, somente dessa forma é que eles podem ser verdadeiros ou falsos. Devemos, então, concluir que a posição cognitivista serve mais como crítica ao não-cognitivismo do que a ser algum tipo robusto de teoria metaética. Sua principal limitação é refutar o não-cognitivismo, compreendendo esse como a postura teórica que nega que atribuições de valor possam ser concebidas como proposições cuja correção consistiria em descrições verdadeiras do mundo. Quer dizer, isso implica que os valores não poderiam ser propriedades das coisas. (McDOWELL, 2002b, p.198-199). Segundo Miller,

McDowell argumenta que a noção de compreensão como aplicar um conceito que pressupõe a tese é inútil, e ilustra isso com respeito ao exemplo de compreensão de uma regra simples, “adicionar 2”, para continuar a série 2, 4, 6, 8... De acordo com a tese, um seguidor competente da regra compreende como continuar a série corretamente é constituído por sua compreensão de um item que é palpável independentemente das respostas e reações - as inclinações irracionais para “continuar a fazer o mesmo” – que são características da prática matemática humana (MILLER, 2003, p.245-246).

Como já vimos nas seções anteriores, a posição de McDowell pode ser frequentemente associada com o platonismo, porque sustenta que os juízos morais (por exemplo, bom, mau, correto, bonito, etc.) são algum tipo de propriedade externa que pode ser experienciável. Em *Non-Cognitivism and Rule Following*, por exemplo, McDowell associa a interpretação wittgensteiniana de regras com a ideia de trilhos imaginários. Ao invés de regras, a ideia de uma série iniciada seria uma seção visível de trilhos imaginários, ou seja, a aplicação não limitada da

regra corresponderia a trilhos infinitamente longos. Mas, como alguém poderia perguntar: de onde surge essa metáfora? *Regras são como trilhos* é a imagem descrita no parágrafo 218 de *Investigações*, através dos quais uma atividade correta deve ser levada adiante, por exemplo, alguém que segue uma série matemática contando 6, 12, 18, etc. Uma vez determinada a ordem, espera-se um determinado comportamento que, nesse caso, é a compreensão da regra.

Dall'Agnol aponta que “esses trilhos, segundo McDowell, estão lá de qualquer modo (eis o suposto realismo), independentemente das respostas e reações de alguém que está aprendendo uma prática qualquer, no caso de somar números.” (DALL'AGNOL, 2011, p.69). A analogia com os trilhos corresponde a uma imagem platônica sobre aquilo que seria o papel das regras, uma vez que para McDowell existiria uma espécie de mecanismo ou disposição para segui-las, como se os trilhos indicassem mentalmente a aplicação da regra.

Duas questões surgem naturalmente aqui. A primeira, seguindo o mesmo argumento apresentado por Dall'Agnol, que associar a ideia de regras com a imagem dos trilhos platônicos é um equívoco. A segunda, que para McDowell a posição não-cognitivista nega, por exemplo, a existência de propriedades mundanas que correspondam a conceitos valorativos. Logo, ambas cometeriam o mesmo erro categorial. Por essa razão, podemos chegar à conclusão de que as observações de Wittgenstein sobre seguir regras mostram exatamente que o desejo extra de segurança na aplicação de um conceito pode ser uma mera ilusão. Retomando a interpretação de McDowell, o mesmo aponta que:

[...] E o atual não-cognitívismo assume tipicamente que eles devem desaproveitar a possibilidade que eu havia previsto. Eles devem admitir que é frequentemente difícil de caracterizar que a propriedade autêntica (de acordo com os padrões de autenticidade) que corresponde a um conceito avaliativo; mas eles tendem a supor que tal coisa deva existir, mesmo que não possa ser descrito em palavras. Agora há um complexo profundamente tentador de ideias sobre a relação entre o pensamento e a realidade que faria com que isso "devesse" parecer óbvio. Mas se tentação é o desejo por uma segurança, isso seria na verdade, bastante ilusório. (MCDOWELL, 2002, p.203).

Segundo McDowell, as regras são concebidas como mecanismos autossuficientes que nos arrastam num tipo de platonismo, questão essa que Wittgenstein, segundo aquilo que sustentamos, não apresenta em seus escritos, mas, ao contrário, busca prevenir. A analogia com o exemplo dos trilhos, por essa razão, pretende inferir dois aspectos centrais que seriam retirados a partir da interpretação wittgensteiniana. O primeiro, que as regras são construções de certa prática ou conduta, pressupondo que conforme seguimos uma regra está pressuposto um conhecimento implícito dela. Contudo, tal argumento somente tornar-se-ia possível se concebermos um tipo de capacidade especial subjetiva que permita saber aquilo que é a regra para então, depois, poder segui-la. (McDOWELL, 2002, p.204). O segundo aspecto seria derivado da ideia de que o conhecimento que se tem da regra deva ser algo explícito, e não implícito como no primeiro caso. Isso significa que um comportamento deve estar em concordância com a regra, mas o fato de segui-la na prática não necessariamente pode derivar da mesma. Em caráter prático, há uma dúvida pouco resolvida por McDowell sobre a normatividade ou não realizada pelo seguimento das regras, uma vez que os conceitos e juízos valorativos dependem de concebê-los com caráter objetivo para que as regras desempenhem sua função da forma correta.

Neste ponto, cabe frisar que o embate metaético entre cognitivistas e não-cognitivistas agora passa a estar localizado na possibilidade das regras estabelecerem normatividade para o conteúdo moral. “Léo é um homem honesto” é um juízo que deve manter a mesma normatividade que “Marcos é um homem honesto”, porque as regras mantêm a objetividade dos predicados morais. O problema situa-se entre aceitar as regras como mecanismos psicológicos e autossuficientes ou pensá-las como elementos rigorosamente práticos, visão que acarretaria um reducionismo relativista da posição wittgensteiniana sobre *seguir uma regra*. Neste sentido, a questão é analisada a partir do parágrafo 185 de *Investigações*, no qual Wittgenstein discute o seguimento da série a partir de uma ordem, que representa uma regra: “Deixemos agora o aluno continuar uma série (digamos “+2”) para além de 1000, - e ele a escreve: 1000, 1004, 1008, 1012. Nós lhe dizemos: “Olhe o que faz!” Não nos compreende [...]” (IF, § 185).

A regra “Adicione mais um”, ou, por exemplo, “Escreva a série de números primos de 5”, dada uma determinada ordem de elementos ou números, parece compreender que a sequência correta sempre se seguirá, uma vez que a regra garante a aplicação futura. Dessa forma,

McDowell sustenta que os trilhos agem como mecanismos psicológicos que permitem uma forma mecânica para a ação de praticar determinada regra. A regra “Adicione mais um” possibilitaria que o comportamento estivesse adequado com os trilhos e que, portanto, não nos enganássemos em adicionar dois ao invés de um.

O caráter psicológico, embora pareça garantir algum tipo de segurança, expõe um problema na teoria de McDowell: Como alguém pode estar seguro que realmente compreendeu a ordem e sabe que está seguindo adequadamente a regra? Teria Wittgenstein sugerido que embora a regra seja pública, a compreensão é um estado subjetivo particular? Ou ainda, teria Wittgenstein uma posição cética a respeito do papel das regras? Para responder a essas questões, mesmo que alguém saiba que está adicionando mais um, e que isto signifique seguir a regra, não há nada que possa lhe proporcionar segurança de que no futuro continuará a segui-la corretamente (IF, § 185-187). Discutiremos melhor essa questão no quinto capítulo. A compreensão aparente da regra é, no cognitivismo definido por McDowell, apenas um dos comportamentos que a pessoa terá para continuar aplicando a regra. Porém, quando apresentar um erro, por exemplo, ao invés de adicionar um, adicionar dois, não haverá nenhuma segurança para afirmarmos que desde o início aquela pessoa havia compreendido adequadamente a regra. Aliás, nem podemos supor que a pessoa, desde o início, seguiu aquele mecanismo psicológico para aplicar adequadamente a regra.

Dall’Agnol (2011, p.86), ao referir-se ao modo como McDowell contempla Wittgenstein, afirma que no entendimento do primeiro “conceber a regra como um mecanismo autossuficiente é cair num platonismo³⁸, mito contra o qual Wittgenstein quer prevenir, isto é, como se fosse possível um ponto de vista externo capaz de garantir a relação da linguagem com o mundo ou de uma regra com a sua aplicação a um caso particular.” (DALL’AGNOL, 2011, p.70).

É amparado pelo parágrafo 461 de *Investigações*, em que McDowell afirma que, segundo Wittgenstein, não existem mecanismos autossuficientes capazes de estabelecerem uma ligação entre as palavras e as ações. As regras, nesse sentido, não podem indicar uma relação

³⁸ Dall’Agnol define o “platonismo-de-regras” como a posição que sustenta que normas, sejam morais ou jurídicas, são como trilhos para as ações, as quais são absolutamente independentes do que as pessoas possam fazer ou pensar. Neste sentido, a compreensão do significado seria suficiente para determinar a sua correta aplicação. As regras, por essa razão, deveriam ser independentes do uso que fazemos delas. (Cf. DALL’AGNOL, 2011, p.86).

consequente com a ação futura, especialmente se pensarmos um caso particular, em que esse não pode se basear em situações já ocorridas. Na referida passagem de *Investigações*, Wittgenstein pergunta: “Em que medida a ordem antecipa a execução? – Na medida em que ela ordena aquilo que posteriormente será executado? – mas deveria significar: “o que será posteriormente executado, ou também não executado’. E isto não diz nada” (IF, §461). Os trilhos poderiam antecipar, por essa razão, a execução do percurso, possibilitando segurança para que a ação possa ser realizada no futuro. Portanto, seguindo o raciocínio de Croom (2010), essa imagem mental dos trilhos é mera ilusão produzida para colocar nossos pés no chão, retirando dos conceitos um fundo metafísico que apoiaria sua correta significação.

Tendo definido claramente a relação do realismo com o papel das regras, o cognitivismo moral de McDowell é, sem dúvida, uma peça importante para a compreensão da posição de Wittgenstein em relação à possibilidade de normatividade das regras e à objetividade dos juízos morais, quando situadas no plano das *Investigações*. Entretanto, a tese de que a virtude não pode ser decodificada, posição que McDowell retira das passagens de Wittgenstein sobre *seguir uma regra*, necessita de um esclarecimento que não seja ingênuo.

Jungmann insiste, no ensaio *McDowell e a virtude*, que para McDowell o conhecimento que constitui a virtude não pode ser visto como tendo um conteúdo proposicional que se preste a uma codificação em princípios de conduta. Pressupondo que as regras não podem ponderar sobre a natureza da decisão moral, a capacidade de ação depende do agente virtuoso. Deste modo, certas ações são corretas, não porque o agente virtuoso julga que são, mas no sentido de que ele está apto a notar a correção dessas ações. Jungmann aponta que:

[...] Para McDowell um agente virtuoso não é alguém cujas decisões quanto ao que deve fazer sejam obtidas sopesando-se as razões favoráveis e contrárias à prática de ações que põem em evidência qualquer das virtudes particulares. Em especial, ele sustenta que não haveria diferença inteligível entre um agente virtuoso e um meramente continente se os atos de coragem praticados pelo primeiro envolvessem o sopesar de razões a favor e contra a prática de tais atos. (JUNGMANN, 2010, p.31).

Se as considerações acima estão corretas, então, para McDowell a virtude não pode ser codificada, o que significa que, em contraste com as abordagens deontológicas e consequencialistas, a ética de virtudes exclui a ideia de que possa existir um único princípio de conduta para o comportamento humano. Ao contrário, essa hipótese está formada pela crença de que há valores objetivos a partir dos quais se poderia orientar nossas decisões morais. Devido a esse argumento, não há espaço para uma perspectiva impessoal quanto à ação tida como moralmente correta, uma vez que a ética de virtudes é dependente do discernimento moral do sujeito virtuoso. Segundo Jungmann, isso implica, então, no que McDowell considera “a moralidade de dentro para fora”. (JUNGMANN, 2010, p.31).

Mas, retomando a posição cognitivista de McDowell, é inautêntico sustentar que, embora se afirme que não existam princípios de conduta para orientar o processo de decisão moral, exista, por outro lado, uma faculdade especial para apreender a regra e aplicá-la corretamente. Obviamente, o realismo moral defendido pelo autor procura na objetividade, na qual algo necessita ser experienciado, a resposta para o comportamento moral. Nesse contexto, McDowell está equivocado ao buscar a objetividade das regras, como se essas também dependessem de uma faculdade transcendente, como se observa no platonismo ou, como afirma Martínez, “o entendimento é o domínio de uma técnica, e como uma pessoa entende a regra é manifestado no exercício daquela técnica em prática, na sua aplicação em casos diversos.” (MARTÍNEZ, 2012, p.102). As regras, para Wittgenstein, não são algo independente das nossas práticas, como se fossemos um observador externo à linguagem. Isso pode ser encontrado quando Wittgenstein afirma, nas *Investigações*, por exemplo, que ““Seguir a regra” é uma práxis” (IF, § 202).

Tendo argumentado contra o realismo de McDowell, as regras, para Wittgenstein, são fundadas em nossas práticas, não necessitando de critérios exteriores a elas, como apontamos anteriormente. Elas fornecem as condições para que sejam seguidas corretamente. Uma regra do tipo “Roubar é um ato moralmente errado”, por exemplo, não possui outra regra para orientar seu uso; se isso fosse necessário, deveríamos começar a explicar a própria linguagem, necessitando de justificações que cairiam num regresso infinito. Wittgenstein é enfático, quando afirma que há um ponto em que as justificações encontram um solo, dito de outro modo, “a rocha dura e a pá entorta” (IF, §217) e “quando sigo a regra não escolho, sigo a regra corretamente” (IF, §219).

A imagem dos trilhos, a qual McDowell se refere afirmando que “as regras marcam os trilhos ao longo dos quais a atividade correta dentro da prática deve ser executada.” (McDOWELL, 2002, p.203), aponta que a aplicação dos juízos morais corre ao longo dos trilhos e esses determinam sua objetividade. Contudo, ao contrário da posição de McDowell, as regras, para Wittgenstein, não são algo puramente mecânico, independente do uso que se faz delas³⁹. No parágrafo 198 de *Investigações*, por exemplo, Wittgenstein esclarece a questão anterior estabelecendo uma dificuldade insuperável para uma posição do tipo platonista: “Mas como uma regra pode mostrar-me o que devo fazer neste ponto?” (IF, §198). Podemos, portanto, seguramente dizer que Wittgenstein está argumentando que não se pode esperar que as regras mostrem ou digam aquilo que se deve fazer em cada caso particular.

Entretanto, uma questão particular é apresentada por McDowell na tentativa de estabelecer uma possibilidade de compreender as regras como trilhos. O dilema colocado, em *Non-Cognitivism and Rule-Following*, é o fato de uma pessoa fornecer razões para si mesma de que está seguindo a regra, porém essa não consegue fornecer razões para outra de que sabe que está seguindo a regra corretamente. Como corretamente compreende Jugmann (2010, p.31-32), embora tal exemplo represente um dilema, num primeiro momento estaríamos convencidos que tal questão poderia ser solucionada se houvesse conceitos universais para que o desacordo pudesse ser eliminado. Numa segunda alternativa, os conceitos não poderiam ser codificados, logo, o falante deveria se utilizar de outras questões para que a outra pessoa pudesse compreender corretamente. Porém, ambas as respostas não demonstram convincentemente que a divergência poderia ser resolvida com a aplicação de conceitos universais, em que se aplicam regras como se fossem trilhos pelos quais a outra pessoa devesse percorrer para saber exatamente o que se está falando. Isso fica claro quando McDowell afirma que “tendemos, confusamente, supor que ocupamos o ponto de vista externo previsto pelo platonismo [...]” (McDOWELL, 2002, p.208). Já em outra passagem, ainda mais confusa e escrita dez anos depois, McDowell procura clarear o ponto sublinhado chamando-o de “platonismo naturalizado”:

³⁹ Segundo Dall’Agnol (2011, p.87) ao referir-se ao papel das regras, “se isso fosse verdadeiro, o realismo normativo teria vencido a discussão”, alertando que se as regras fossem realmente trilhos, elas arrastariam como um mecanismo autossuficiente. Entretanto, parece não ser essa a posição de Wittgenstein em relação às regras.

Estou atribuindo um “ismo” a Wittgenstein – platonismo naturalizado. Estarei com isto menosprezando sua insistência em dizer que não está interessado em oferecer uma doutrina filosófica? Não. Lembre-se daquilo que eu disse na última conferência (§8) a respeito de Rorty e da “descoberta que leva a filosofia ao repouso”. “Platonismo naturalizado” não é o rótulo para uma peça de filosofia construtiva. A expressão serve apenas para abreviar um “lembrete”: é uma tentativa de fazer com que nosso pensamento pare de rodar sobre sulcos que nos levam a pensar que uma filosofia construtiva seja uma necessidade. (McDOWELL, 2005, p.134).

A rejeição ao platonismo poderia, por outro lado, implicar num ceticismo sobre a compreensão do papel das regras, já que a compreensão de um conceito, por exemplo, estaria diretamente ligada a elas, como bem salienta Machado (2007). Entretanto, a posição cognitivista de McDowell recorre à ideia de que a correção depende essencialmente da prática, do contexto. Mas, como alguém poderia discordar, como a prática poderia corrigir a regra? Nesse sentido, concorda-se com Patrick Loobuyck, em *Wittgenstein and shift from noncognitivism to cognitivism in ethics* (2005), que apresenta inicialmente qual seria, então, a grande questão dos defensores da posição cognitivista, entre os quais está McDowell:

Eu também devo mostrar que Wittgenstein é importante para entender a mudança de não cognitivismo para cognitivismo na ética desde 1950. As ideias sobre significação, racionalidade e fundação do conhecimento que Wittgenstein (1953, 1969) posteriormente introduz na filosofia foram, e são importantes para diferentes tentativas de se pensar em éticas de uma maneira cognitivista. A ênfase de Wittgenstein em jogos de linguagem distintos e autônomos, cada um tendo suas próprias normas internas de correção, contribui para a ideia de que o discurso ético pode ser adequadamente objetivo sem cumprir os padrões de objetividade da ciência empírica. Podemos ver a influência de Wittgenstein na obra de Toulmin, assim como em muitos realistas e

relativistas cognitivistas. (LOOBUYCK, 2005, p.382).

Loobuyck, da mesma forma que McDowell, sustenta que o último Wittgenstein mostra diferentes paradigmas e contextos para a racionalidade. Segundo ele, Wittgenstein admite que a racionalidade nunca é fechada em si mesma, mas é sempre contextual, enraizada em práticas sociais e jogos de linguagem⁴⁰. Essa aproximação é importante porque permite demonstrar, a partir do problema em questão, que valores e normas não têm autoridade *per se*, mas somente com um contexto social. Desta maneira, concordando com as evidências apresentadas por Loobuyck, essas são satisfatórias na medida em que permitem uma crítica ao platonismo, uma vez que as regras, para Wittgenstein, não são um mecanismo psicológico que age de forma mecânica como sustentará, por exemplo, o não-cognitivismo de Blackburn (LOOBUYCK, 2005, p.383-385).

Em paralelo a essas questões, é possível apontar que, se por um lado, as regras não apresentem algum tipo de conexão causal, por outro, elas também não podem garantir sua aplicação futura. Nesse sentido, essa ideia retoma um fantasma filosófico já discutido por Kripke, a saber, no ceticismo decorrente em separar as regras como mecanismos independentes da ação (KRIPKE, 1989). Contrariando especificamente essa questão, como veremos na segunda seção do quinto capítulo, Wittgenstein não separa a regra de seu caráter prático, o que impossibilita pensar as regras como mecanismos psicológicos que agem independentemente e anteriormente à ação.

McDowell pretende mostrar, dessa forma, que para Wittgenstein o entendimento da regra não permite sua aplicação futura. Nesse caso,

⁴⁰ Ainda segundo Loobuyck, o embate entre cognitivistas e não-cognitivistas acontece devido à seguinte questão: “*Em metaética existem duas grandes orientações: o cognitivismo mantém que as alegações morais são verdadeiras ou falsas e podem ser conhecidas por serem um ou o outro, e o não-cognitivismo afirma que as crenças morais e juízos não podem ser verdadeiras ou falsas, porque eles não têm significado (descritivo) de qualquer modo . Na primeira metade do século XX ,o não-cognitivismo foi predominante. Os não-cognitivistas acreditavam que sua posição era superior à outra opção popular disponível na época: o intuicionismo [...]. Podemos ver que não-cognitivistas e cognitivistas usam igualmente Wittgenstein para discutir sua perspectiva metaética. Enquanto os não-cognitivistas utilizam principalmente as ideias do Tractatus de Wittgenstein, os cognitivistas usam suas Investigações Filosóficas.*” (LOOBUYCK, 2005, p.383).

podemos, então, enumerar três aspectos conclusivos do cognitivismo moral de McDowell derivado da noção wittgensteiniana de regra:

a) As regras, que trazem a ideia de regularidade, trazem também a ideia de objetividade. A possibilidade de algo ser verdadeiro ou falso, e, portanto, ter um caráter cognitivo, é possível uma vez que se pode atribuir a certa prática o critério de correção.

b) As regras atuam como quadro de referências para situar o sentido e a compreensão, isso significa uma eliminação da postura cética sobre o papel das regras.

c) A objetividade da regra e a possibilidade de compreensão dependem, necessariamente, do significado que uma comunidade linguística atribui aos conceitos utilizados. Isso não implica que a compreensão deva anteceder a regra. Pelo contrário, o realismo moral de McDowell compreende que não é possível separar a regra da interpretação.

Embora não se possa atribuir a filiação de Wittgenstein a qualquer doutrina filosófica, uma das partes interessantes do debate metaético é afastá-lo do platonismo, na medida em que demonstramos que não há um abismo existente entre a regra e seu uso. O equívoco seria procurar um ponto externo para ser critério de correção entre a regra e a ação, uma vez que, segundo McDowell, o que está errado é supor que quando descrevemos algo como seguir uma regra na extensão de uma série, caracterizamos a “saída de sua competência matemática como o funcionamento de uma máquina inexorável: algo que poderia ser visto para estar operando a partir do ponto de vista platônico.” (McDOWELL, 2002a, p.208-209).

Fica evidente, portanto, que ao demonstrar a aplicação dos conceitos à regularidade estabelecida pelas regras, o realismo compromete a própria associação entre o cognitivismo e a objetividade. Com isso, sua posição metaética é cética, quando deveria indicar razões suficientes para estabelecer a objetividade e subjetivista ao indicar a existência de uma capacidade particular para experienciar o mundo, confrontando-se com outras passagens de seus escritos. Há, nesses dois casos, como alguém poderia apontar um dilema: não podemos apontar para nós mesmos como se fossemos observadores de nosso comportamento, diferente do que aponta McDowell. (2002, p.209). Essa

visão seria próxima de uma visão solipsista descrita no *Tractatus* ou do argumento da linguagem privada analisado nas *Investigações*.

Assim, uma boa razão para caracterizar a visão cognitivista de McDowell é apontar que não pode haver algo que sirva como uma substância da compreensão e, de forma mais significativa, que seguir uma regra não é um mecanismo psicológico⁴¹. Isso, porém, ainda não apresenta razões suficientes para sustentar que proposições morais são descrições de fatos morais. A tese apresentada por McDowell apenas demonstra que as regras estão apoiadas em práticas, instituições, costumes, etc., mas não demonstra, por outro lado, se a posição de Wittgenstein, apoiado na ideia de jogos de linguagem, estaria próxima da concepção de que juízos morais são objetivos na medida em que podem ser experienciados. A premissa, portanto, elaborada por esse tipo de cognitivismo é insuficiente para dar conta do tipo de cognitivismo que poderia ser extraído da filosofia de Wittgenstein, a saber, de um *cognitivismo pragmático*.

É necessário insistir, portanto, que o cognitivismo de McDowell, expresso pela defesa do realismo moral, nega o caráter privado das regras, já que elas são critérios comunitários e, por isso, públicos. Uma comunidade linguística precisa de certos aspectos comuns, dos quais a compreensão pode emergir, e esses critérios são a inteligibilidade adotada ao utilizar certos conceitos. (McDOWELL, 2002a, p.211). É nesse sentido que, a partir das *Investigações*, McDowell aponta para o fato das regras não serem apenas interpretações, pois assim elas não seriam suficientes para determinar a compreensão, por exemplo, de um juízo moral⁴². Podemos assumir que o realismo, para tornar-se uma

⁴¹ De forma semelhante a essa questão, Satne possui a seguinte tese sobre o ceticismo abordado por Kripke: “De acordo com McDowell, as noções de práticas, costumes e comunidade, na solução cética de Kripke, são frustrados em função de não ser capaz de fundamentar qualquer noção substantiva de significado. Em particular, ele se opõe à rejeição ‘aberrante’ de condições de verdade semântica, que, de acordo com McDowell, é essencial para explicar o significado. Para este autor, que os termos respondam a padrões independentes de nossa investigação (condições de verdade semânticas) é uma condição de possibilidade para a objetividade, que por sua vez é uma condição necessária para a normatividade.” (SATNE, 2005, p.29).

⁴² Nas *Investigações*, Wittgenstein afirma: “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

teoria sensata, deveria ser dependente do modo como uma comunidade linguística atribui valor a algo. Porém, distante disto, não se preocupa em situar a “concepção wittgensteiniana da regra e do uso.” (LAUGIER, 2009, p.233). Um juízo não é verdadeiro por si mesmo, mas dependente das considerações adotadas pelas práticas de uma comunidade, conforme descreve o autor.

Apontando novamente para o argumento apresentado por Loobuyck, neste sentido, é significativo destacar que McDowell rejeita a ideia de que a racionalidade possa ser meramente dedutiva, concordando com a ideia de Wittgenstein que o discurso moral não é reduzível ao discurso científico. O discurso moral e o discurso científico, portanto, são diferentes jogos de linguagem autônomos com padrões e regras peculiares.

Esses realistas frequentemente apelam para o trabalho posterior de Wittgenstein. Eles negam que exista uma maneira de transcender nossas práticas linguísticas e sociais e determinar qual dos nossos pronunciamentos realmente descreve fatos e quais das nossas habilidades conceituais realmente resultam em expressões de conhecimento. As suposições metafísicas do empirismo tradicional e do ‘cientificismo filisteu’ são postos em questão. Os realistas rejeitam o entendimento lógico positivista de tais noções como fato, capacidades perceptuais, e conceitos descritivos. Eles negam que somente fatos científicos são reais e que apenas o método científico produz o verdadeiro conhecimento. (McDowell 1998, 72, 131ff, 192ff.). Quando permanecemos com nossas práticas, o que conta como fato é o tipo de coisa que é correto chamar de fato de acordo com as normas e regras da prática. Fatos empíricos são fatos, no contexto científico, mas este não é o único contexto em que fatos podem ocorrer. Como Wittgenstein, os realistas sustentam que existem diferentes modos de racionalidade e modos de conhecimento, e que não há perspectiva superior. McDowell rejeita a ideia que racionalidade é meramente dedutiva, e

interpretado, está suspenso no ar; não pode servir-lhe de suporte. As interpretações por si só não determinam o significado.” (IF, § 198).

concorda com as ideias de Wittgenstein acerca de racionalidade como uma prática consistente. Além do mais o discurso moral não é redutível ao discurso científico, pois eles são diferentes e autônomos jogos de linguagem com regras e normas peculiares. No domínio moral, usa-semos padrões diferentes daqueles científicos, sem qualquer justificação externa a esses padrões. Os realistas se unem a Wittgenstein em reconhecer que os nossos processos de raciocínio são governados não por padrões externos que são dados a priori, mas por padrões que nós definimos e empregamos dentro de nossas práticas. O conhecimento não é o resultado de uma perspectiva objetiva externa, porque não há nenhum ponto neutro de observação privilegiado a partir do qual podemos estudar nosso mundo e nossas práticas dentro dele. De acordo com Wittgenstein, os realistas sustentam que o conhecimento, em todas as suas formas, só pode ser expresso e avaliado em termos de conceitos e padrões que realmente possuímos. Nos termos de McDowell correção em julgamentos sobre a segunda natureza" não é constituída para eles pela disponibilidade de uma base em fatos da primeira natureza, é questão da sua vinda do zero por padrões internos para a segunda natureza, que é formada por logos práticas. (MCDOWELL 1998, p. 193), (LOOBUYCK, 2005, p.391-392).

Essa longa citação é necessária para mostrar que a posição de Loobuyck acentua corretamente a dimensão do confronto entre cognitivistas e não-cognitivistas, tornando-se válida na medida em que estabelece que o cognitivismo rejeitaria a ideia de um cientificismo sobre a moral. Ainda é importante salientarmos a seguinte tese: o realismo de McDowell continua sendo defensor da dicotomia entre juízos de fato e juízos de valor. Essa distinção implica fornecermos justificativas externas para a objetividade, o que não é a proposta de Wittgenstein sobre a moralidade, assim como a racionalidade, como uma prática contextual.

Assim, mostramos que a teoria metaética suscitada por McDowell, especialmente na defesa do realismo moral, observa que há uma imagem equivocada da posição wittgensteiniana sobre as regras.

Quer dizer, uma imagem equivocada uma vez que, como bem frisa Laugier, “as regras antes de prescreverem uma ação devem estar inscritas no contexto de uma prática.” (LAUGIER, 2009, p.230). E, além disso, a associação com as qualidades secundárias e a necessidade de objetividade por meio de uma sensibilidade tornam-se críticas não justificadas suficientemente de modo claro nos escritos de McDowell. A próxima tarefa, agora, é, a partir da fragilidade dessas questões, examinar as possíveis interpretações apresentadas por Blackburn e sua posição não-cognitivista que, em metaética, é denominada de *quase-realismo*.

4. VALORES MORAIS COMO PROJEÇÕES: O NÃO-COGNITIVISMO MORAL DE SIMON BLACKBURN

*Posso inventar um jogo, estando as coisas como estão, que não será jamais jogado por alguém. – Mas seria igualmente possível que a humanidade não tivesse nunca jogado jogos; alguma vez, porém, alguém inventou um jogo – que, no entanto, nunca foi jogado?*⁴³

São os valores morais crenças justificadas a partir de nossas projeções sobre os fatos? Essa pergunta ilustra corretamente o que pretendemos responder neste capítulo. A posição não-cognitivista de Blackburn e sua recusa à existência de valores morais objetivos, elementos de sua teoria conhecida em metaética como *quase-realismo* (*quasi-realism*), são temas deste terceiro capítulo. Ao contrário da postura assumida por McDowell e a interpretação wittgensteiniana sobre “seguir uma regra”, a posição metaética de Blackburn pretende mostrar que as atribuições de valor não possuem caráter objetivo. Esse argumento não apenas permite compreender o modo como o autor pensa a relação entre os fatos morais e os juízos morais, mas também possui implicações na forma de atribuir objetividade aos enunciados morais, uma vez que Blackburn reivindica uma continuidade do não-cognitivismo tractatiano nas *Investigações*. Deste modo, pretendemos analisar as principais críticas e divergências em relação ao cognitivismo defendido por McDowell, além de se demonstrar o modo como o autor apresenta o quase-realismo como modelo que nega a possibilidade de qualidades reais, independentes de nós, como sustentam os realistas. Procuramos também mostrar que o Wittgenstein das *Investigações* é mal compreendido, quando usado para amparar tal teoria.

Para outros autores não-cognitivistas, entre os quais Ayer, por exemplo, os juízos morais não são descritíveis, isto é, não possuem significados cognitivos. Isso significa dizer que “eles eliminam por definição os julgamentos de valor como possíveis portadores de valor-de-verdade e, conseqüentemente, veem o mundo como destituídos de valores.” (DALL’AGNOL, 2005, p.257). De fato, a posição não-cognitivista combina elementos da falácia naturalista de Moore às ideias

⁴³ IF, § 204.

do positivismo lógico sobre a questão da significação (MOORE, 1998). Em relação ao primeiro, de que o “bom” não pode ser definido em termos naturais como pretendem o naturalismo e o hedonismo utilitarista, a falácia naturalista ocorre quando há uma definição de bom por outras propriedades que são pertencentes a todas as coisas que são boas. (MOORE, 1993). Com isso, a tese central de Moore, em seu *Principia Ethica*, é a da irredutibilidade dos juízos de valor intrínseco, ou seja, da inanalísabilidade do “bom”, uma vez que ao tentar fundamentar o bom geralmente se encontra um fundamento que é um fato, um dado natural ou metafísico, que não é “bom” nem “mau” no sentido propriamente ético⁴⁴. Como sintetiza Dall’Agnol (2005, p.150-151), em *Valor Intrínseco*, Moore faz uma crítica à base comum metafísica de toda ética, em razão da existência de uma falácia em todas as definições de bom. Ou, ainda, como posteriormente observou Silveira, criticando as “teorias empiristas ou naturalistas, defendendo uma concepção quase platônica dos valores intrínsecos como objetos abstratos, desligados de toda empiria, sendo tão reais como qualquer objeto empírico.” (SILVEIRA, 2009, p.227).

Já em relação ao segundo, o positivismo lógico, o mesmo expressa que somente os juízos sobre observações empíricas de fatos naturais possuem sentido, delimitando ainda mais o campo da ética e dando ênfase apenas para as chamadas “proposições protocolares”. (BASTOS; CANDIOTTO, 2008, 66). Ainda segundo Bastos e Candiotto (2008, p.64-65), “todos os representantes do Círculo de Viena estão de acordo em que a *filosofia* não existe como disciplina, ao lado das ciências, como *proposições específicas*: o corpo de proposições científicas esgota a soma de todos os enunciados com sentido.” Precisamos notar que o Círculo de Viena é responsável pela disseminação do argumento que separa juízos de fato e juízos de valor, interpretação que pretendemos resolver ao apresentar o cognitivismo pragmático no último capítulo. Em paralelo com tais questões, o não-cognitivismo, da mesma forma que o positivismo lógico, restringe a

⁴⁴ Assim Moore explica a falácia naturalista: “E é um fato que a Ética tem por objetivo descobrir quais são essas outras propriedades que pertencem a todas as coisas que são boas. Mas a verdade é que um número excessivo de filósofos tem pensado que ao enumerar todas essas outras propriedades estava de fato a definir bom, que essas propriedades não eram ‘outras’, diferentes, mas se identificavam total e absolutamente com bondade. A esta posição propomos que se dê o nome de ‘falácia naturalista’ e passamos a demonstrar o que é.” (MOORE, 1993, I, p.10).

possibilidade de conceitos morais serem reais, uma vez que tais conceitos não possuem uma referência objetiva, sendo impossível fazer afirmações objetivamente verdadeiras acerca de questões valorativas.

Antes de apresentarmos os principais traços estruturais do projetivismo sustentado por Blackburn, mostrado na primeira seção deste capítulo, é importante notar que sua tese afirma que as propriedades avaliativas são projeções de nossos próprios sentimentos (emoções, atitudes, etc.), situando-se entre a impossibilidade de definirmos o que é moralmente *bom* e o reducionismo moral do cientificismo positivista do Círculo de Viena. Em outras palavras, a questão que se apresenta para o quase-realismo de Blackburn é como podemos legitimar juízos morais do tipo “é verdade que matar é errado”, ou “promessas não podem ser quebradas”, sem fazermos a suposição de que predicados morais se referem a propriedades morais. E, além disso, que avaliações morais possam estar aptas à verificação de seu valor de verdade.

Posteriormente, na segunda seção, discutimos como Blackburn responde aos argumentos de McDowell, particularmente num de seus primeiros trabalhos, intitulado *Reply: Rule-Following and moral realism* (1981). A tese central de Blackburn é que a posição metaética do *Tractatus*, a saber, não-cognitivista, permanece inalterável nas *Investigações*. Para sustentar tal posição, seu principal argumento é que os juízos morais ainda permanecem sem possibilidade de cognição. Segundo Blackburn, as regras wittgensteinianas são apenas um padrão convencionado pelos homens, da mesma forma que a moralidade, na sua concepção, é advinda da natureza e da situação do homem, esbarrando sua visão singularmente cética sobre as regras. Discordando do não-cognitivismo de Blackburn, demonstramos, na última seção, que a maior inconsistência de sua posição é, em primeiro lugar, a ideia de que as regras são seguidas automaticamente e, em segundo, de que elas sejam incapazes de demonstrar alguma forma de conteúdo objetivo, diferentemente daquilo que podemos encontrar, por exemplo, em *Truth: a guide for the perplexd..*

4.1 DO REALISMO MORAL AO QUASE-REALISMO: A EXISTÊNCIA DE VALORES MORAIS COMO PROJEÇÕES

Para começar, é importante salientar que o projetivismo parte da seguinte dicotomia: por um lado, há o mundo natural; por outro, padrões de reação a ele. A partir de suas obras *Essays in Quasi-Realism* (1981) e *Spreading the Word: Groundings in the philosophy of language* (1984),

Blackburn defende uma posição neo-humeana, também chamada de *projetivismo*, segundo o qual há um mundo natural e diversos padrões não-cognitivos de reação a ele. A ética, para Blackburn, trataria apenas de atitudes, emoções, sentimentos, mas não de proposições descritivas. Por essa razão, pode-se considerar que os juízos morais são crenças portadoras de valor de verdade, mas não se pode explicar, conforme sustenta o realismo, por meio de proposições descritivas em termos de verdadeiro e falso. Como sinteticamente aponta Miller,

O projetivismo difere assim do cognitivismo, que tem que postular um reino de fatos distintamente morais, bem como um mecanismo que representa a nossa consciência desses fatos. O não-cognitivismo pode conviver com muito menos. Blackburn é um naturalista no sentido de que ele tenta ver o homem como parte da natureza e tenta explicar a moralidade como decorrente da natureza e da situação do homem. Mas ele tenta fazer isso sem reduzir fatos morais aos fatos naturais (MILLER, 2003, p.53).

O quase-realismo de Blackburn aproxima-se da posição assumida por Mackie, conforme apresentado no capítulo anterior (MACKIE, 1977). Como Mackie sustenta, não existem no mundo propriedades reais independentes de nós e, portanto, não haveria valores objetivos no mundo. Entretanto, podemos dizer que, por um lado, a posição de Blackburn diverge de Mackie ao negar a necessidade de uma sensibilidade capaz de experienciar os valores. Já por outro, o ponto de tensão em sua teoria, desencadeada por sua réplica a McDowell, é a negação do realismo contrariando a possibilidade de experienciar os valores como se eles fossem objetivos. A questão que se apresenta como pano de fundo, portanto, é perceber que Blackburn parte de uma posição intermediária e, aquilo que pretende sustentar, expressa a ideia de que há um mundo natural sobre o qual nossa mente projeta desejos, atitudes, sentimentos, etc.

Blackburn compreende que, embora os valores não existam, é possível explicar nosso comportamento, porque acreditamos que eles são reais. O afastamento da teoria de Mackie pode ser observado especialmente ao se criticar a *teoria do erro* e por apelar a uma gramática metafísica, deixando-se, assim, o vocabulário moral completamente contaminado. Em todo caso, Blackburn compreende que o quase-realismo “parte de um emotivista e de um expressionista em

busca dos elementos fundamentais de que estamos fazendo quando moralizamos. (...) É algo prático. Mas nós falamos como se houvesse uma verdade no que se fala, essa é a razão do "quase"”. (BLACKBURN, 2002, p.102).

Como é possível notar, o quase-realismo de Blackburn implica, na ética, que os valores morais são projeções que se tem diante do mundo. Isso significa, porém, que não há garantia de correspondência objetiva, por exemplo, com os fatos. O quase-realismo pretende explicar o comportamento moral sem cair numa teoria metafísica realista, uma vez que a aparência dos valores seria mantida sem o comprometimento com sua existência. Assim, a qualidade de bondade ou beleza, por exemplo, “X é bom”, não é uma propriedade das coisas, mas projeções que fazemos sobre eventos que acontecem no mundo. Sob essas condições, proposições éticas expressam crenças, o que significa dizer que são respostas emotivas. É, obviamente, a partir desse argumento que Blackburn mantém sua posição denominada, em metaética, de *projetivismo*.

Precisamos esclarecer, entretanto, que a projeção que fazemos sobre o mundo não é suficiente para explicar o modo como funcionam nossos juízos morais. Projeções de valores são apenas reações naturais sobre o mundo, o que deve ser caracterizado pela descrença em qualquer tipo de justificativa metafísica. Mas, as perguntas desafiadoras que o projetivismo deve responder são realmente essas: o que motiva a projetar tais valores sobre os fatos? Não seriam afinal as crenças portadoras de verdade ou falsidade? Esse problema fica evidente, quando Blackburn aponta que a discordância sobre certas percepções não se dá pelo fato de haver uma capacidade individual de nos sensibilizarmos com certas características ou propriedades. (BLACKBURN, 2002, p.102). Ao contrário de uma resposta satisfatória, Blackburn apenas aponta que não há um conjunto de características objetivas que permitam definir entre uma série de posições que se aproximam melhor de determinada percepção. Parafraçando a “teoria do erro” de Mackie, o *erro* encontra-se justamente, quando se infere a necessidade de uma capacidade individual. Por conseguinte, na expressão de um juízo moral, por exemplo, “Matar é um ato moralmente errado”, várias pessoas produziram respostas diferentes para aquilo que estão observando, demonstrando que cada uma delas tem capacidade própria de projetar-se sobre o mundo (BLACKBURN, 2002, p.102-104). É significativo destacar, portanto, que nos juízos morais não há características morais em um fato que possam produzir um comportamento padrão, *stricto*

sensu, de maneira objetiva, como sustenta o realismo moral. Assim, um argumento importante que se pretende acentuar é que o não-cognitivismo de Blackburn aproxima-se da visão metaética extraída do *Tractatus*, como enunciamos no primeiro capítulo. Segundo Miller,

A conta projetivista de "O assassinato é errado e as sanções contra o Iraque são moralmente desprezíveis" é, portanto, a seguinte: esta sentença conjuntiva serve para expressar o meu desagrado tanto de assassinato como das sanções contra o Iraque. (...) De acordo com o Blackburn, quando eu digo que, se o assassinato é errado, então, para meu irmão matar pessoas é errado, eu estou expressando minha atitude de aprovação para a sensibilidade moral que combinam a desaprovação do assassinato com a desaprovação que consegui de meu irmão sobre assassinar pessoas. Minhas palavras de condição, então, servem para expressar uma atitude, mas uma atitude para a sensibilidade moral em si mesma (MILLER, 2003, p.59).

Ao apontar para a ausência de um padrão para orientar o comportamento, torna-se significativo observar que Blackburn sustenta, contrariamente ao cognitivismo de McDowell, que as respostas divergentes sobre um acontecimento seriam apenas as projeções distintas sobre algo no mundo. A questão, portanto, seria como demonstrar que alguém, ao entrar numa comunidade que não conhece, possuirá razões suficientes para se comportar de acordo com aquela comunidade. O argumento de Blackburn é, de certa forma, uma objeção relativista se comparada ao cognitivismo. Contudo, ela representa fortemente o não-cognitivismo ao aproximar-se da posição de Mackie, discordando apenas deste na teoria do erro, ao afirmar que o próprio vocabulário dos julgamentos morais já está infectado no seu significado antes mesmo de seu uso. Isso pode ser defendido a partir da observação de Blackburn:

John Mackie descreve a si mesmo como um cético moral, e descreve sua teoria ética como uma teoria do erro. O usuário ordinário da linguagem moral quer reivindicar algo que, de acordo com Mackie, não pode ser reivindicado sem o erro. Ele quer reivindicar "algo que envolve uma chamada para a

ação ou evitar a ação e aquilo que é absoluto, não depende de qualquer desejo ou preferência política ou escolha, de sua própria ou de qualquer outra pessoa" [...] (p.33). Pois, de acordo com Mackie, juízos comuns e perplexidades incluem uma suposição de que existem valores objetivos, no sentido de que ele nega que existam. Esta suposição está enraizada o suficiente para fazer parte do significado dos termos morais comuns, porém, ela é falsa. (BLACKBURN, 1993, p.149).

Como podemos compreender, Blackburn pretende, dessa forma, demonstrar que no mundo não há propriedades morais, uma vez que se elas existissem deveriam ser descritas por propriedades físicas. Entretanto, mesmo que não existam propriedades morais isso não nos impede, como aponta, de realizarmos certas atitudes sobre acontecimentos do mundo. A teoria admite que mesmo sem uma fórmula capaz de explicar todas as condições morais de um fato, podemos moralizar por meio de diferentes reações, projeções sobre certo e errado, no sentido que essas são aprovações ou reprovações naturais sobre o mundo. Nesse ponto, a teoria de Blackburn resgata as características da imagem humeana da moral, como aponta o autor:

Vamos chamar a imagem de humeana sobre a natureza da moralidade, e de uma metafísica da questão, **projetivismo** [grifo nosso]. Deste ponto de vista, temos sentimentos e outras reações causadas por características naturais das coisas, e nós "adornamos e manchamos" o mundo, por descrever como se ele tivesse características de responder a esses sentimentos, da mesma forma que um sorvete responde ao prazer que nos dá. (BLACKBURN, 1993, p.152).

Desta maneira, o projetivismo nada mais é do que sentimentos e reações causadas por características naturais das coisas, assim como "um sorvete responde ao prazer que nos dá", fazendo menção à citação anterior. Vale destacar que para a teoria humeana a aprovação moral é essencialmente uma reação emotiva, isto é, aplicamos qualidades às coisas não porque essas são derivadas da razão, mas porque essas são derivadas de um conjunto de impressões distintas. (HUME, 2003,

p.125)⁴⁵. Nesse particular, Dall’Agnol afirma que o projeto de Blackburn “de uma teoria ética quase-realista assume a tarefa de mostrar quanto da aparência realista do pensamento moral ordinário é explicável e justificável desde um ponto de vista anti-realista.” (DALL’AGNOL, 2005, p.255). Assim, Blackburn reconhece que um juízo de valor pode ser um possível portador de verdade ou falsidade no sentido de que tais juízos são resultado de sentimentos morais. Tem-se, por conseguinte, que as regras da moralidade, assim como na teoria humeana, não são conclusões da razão, mas estão conectadas com as reações do comportamento humano (HUME, 2003, p.136-148).

O projetivismo de Blackburn, conforme podemos sustentar, portanto, está intimamente ligado a três aspectos da teoria humeana sobre a moralidade. Por essa razão, o projetivismo não é um novo sistema em metaética, mas resultado de um modo sofisticado de analisar elementos da teoria humeana, revelando, desde logo, as dificuldades de uma possível interpretação dos escritos de Wittgenstein. Nesse sentido, precisamos enumerar as seguintes questões para o projetivismo:

a) Num primeiro aspecto, que o sentimento de aprovação ou reprovação nasce da capacidade de agir como se no mundo houvesse valores morais. Estes não são dados de forma apriorística pela razão, uma vez que esta não é capaz de determinar o comportamento humano.

b) Num segundo aspecto, a ausência da razão na formulação dos juízos morais demonstra que estes são derivados dos sentimentos. Uma atitude como matar, por exemplo, só poderia ser justificada por outros aspectos, mas não pela razão, permitindo extrair uma espécie de naturalismo em relação à ética.

c) E, por último, que as regras da moralidade orientam as ações sem uma capacidade de predizer futuros resultados. Este último elemento configura em grande parte uma das teses de Blackburn, segundo a qual nossas reações

⁴⁵ Hume procura compreender que a origem da intuição moral é derivada das ideias ou imediatamente como impressões. (HUME, 2003, p.125-135). Como já apontamos, vale notar que Hume dirige-se contra o racionalismo, isto é, baseia seus apontamentos a partir da passividade da razão, uma vez que a moralidade envolve a vontade, paixões e sentimentos. Neste sentido, enquanto a moral excita as paixões, produzindo e evitando ações, por meio de atitudes de aprovação e reprovação, a razão seria incapaz de algo semelhante.

sobre o mundo não podem ser explicadas pela razão, pois estes são apenas sentimentos.

Desta forma, o projetivismo de Blackburn é um ataque ao realismo, assim como ao modo que esses, especialmente McDowell, compreendem a teoria. Na realidade, o que é necessário frisar é que o antirrealismo considera os valores morais como projeções de nossos sentimentos, porque seríamos responsáveis por um mundo “livre de valores”. (BLACKBURN, 1993, p.159). Isso também é sugerido quando Blackburn concorda com Mackie afirmando que “a moralidade é uma invenção bem sucedida porque permite que as coisas ocorram bem entre as pessoas com uma herança natural de necessidades e desejos que juntos precisam preencher.” (BLACKBURN, 1993, p.159).

É possível observar que, especialmente no capítulo intitulado *How To Be an Ethical Anti-Realist*, Blackburn discute algumas teses essenciais do projetivismo. Podemos afirmar que o conteúdo destas hipóteses, na discussão metaética, é definir que não há regras prescritivas sobre a moralidade, pois ela são resultado dos desejos humanos em preencher a moralidade que não está no mundo (BLACKBURN, 1993). Por isso, podemos elencar duas considerações fundamentais a respeito da possibilidade de “como ser um antirrealista ético”. A primeira dessas teses seria associar, como bem salienta Miller (2003, p.59), os julgamentos morais a uma imagem naturalista em relação aos fatos. Conforme já foi apontado, a identificação do projetivismo com atitudes, sentimentos, etc., em relação aos fatos aproxima a teoria a uma espécie de subjetivismo sobre a avaliação moral do mundo. Desse elemento, entretanto, como será visto posteriormente, Wittgenstein se afasta no argumento da linguagem privada e na sua crítica ao introspeccionismo⁴⁶.

A outra observação, interligada com a primeira, por não demandar nenhuma ontologia da moral e, de forma explícita, não fazer nenhum apelo à existência de fatos ou propriedades morais, pretende explicar a moralidade por meio da teoria evolucionista. Isso corrobora com a noção de que a moralidade seria fruto de um processo de sobrevivência. Os animais, humanos e não-humanos, como aponta

⁴⁶ A respeito do “argumento da linguagem privada”, os trabalhos de Themudo (1992), Voltolini (1998) e Thornton (2007) realizam uma apresentação panorâmica de tal questão, acenando para o fato de Wittgenstein apresentar o caráter público e consensualista das regras que compõem a linguagem e para o modo como os conceitos estão associados à ideia de “uso”.

Blackburn, agem com a disposição de cooperar sem a necessidade de haver ações virtuosas para estabelecer seu comportamento. Eles não agem porque possuem certas disposições, mas pelo espírito de sobrevivência que os faz concordar sobre atos que, de algum modo, permitem que continuem vivos. (BLACKBURN, 1993, p.159-160). Por sermos animais, o autor indica que produzimos reações comuns ao mundo, não havendo, por isso, qualquer elemento metafísico que explique a moralidade. Aliás, ao pressupor que a existência de algo além do mundo natural seria uma superstição, o não-cognitivismo torna-se uma teoria interessante por manter uma posição metaética despreocupada em fundamentar a moralidade.

Para mostrarmos que é possível reconstruir outra posição metaética entre realistas e antirrealistas, ao contrário daquilo que Blackburn adota em sua teoria, discordamos da ideia de que a moralidade, ou os juízos morais, possam ser descritos simplesmente como reações naturais aos acontecimentos do mundo. O projetivismo torna-se ainda uma teoria fraca porque, por um lado, considera que a moralidade seja resultado de nossas escolhas e, por outro, que seja resultado do consenso de uma comunidade. Blackburn sugere que nossa linguagem emprega termos como se esses sugerissem a existência de propriedades morais, sendo essas supervenientes aos objetos. Seria através dessas propriedades, empregadas equivocadamente, que criaríamos uma ontologia da moralidade e, portanto, nos juízos morais, por exemplo, “Matar é moralmente errado”, ou “Léo não deve mentir”, é uma ilusão pensar que existe uma resposta correta para fundamentar tais crenças.

Na sugestão dada por Miller sobre a posição metaética de Blackburn, a objetividade dos valores seria, portanto, apenas aparente já que predicados morais não são propriedades, isto é, juízos morais expressam apenas crenças. (MILLER, 2003, p.52). Dessa forma, uma crença do tipo “fazer a ação X é fazer o bem”, ou “alguém acredita que fazer a ação X é moralmente errado” são construções sobre a aparência da realidade. A crença moral não é identificada com nenhuma propriedade moral, mas com propriedades naturais quando projetamos algo sobre o mundo, sendo “Blackburn um naturalista”. (MILLER, 2003, p.53). Precisamos notar que, nesta questão, a tese de Blackburn compreende que a noção de aprovação ou reprovação não está comprometida com nenhum enfoque nos quais as propriedades morais deveriam ser reais, mas apenas identificadas a aspectos do mundo natural, no qual fazemos projeções e que, conseqüentemente, satisfazem nossas crenças sobre o conteúdo moral.

Mas, se as crenças são disposições naturais, no sentido que elas não são estados de coisas, o projetivismo de Blackburn torna-se novamente fraco, porque não consegue justificar a origem de tais reações e nem garantir que as pessoas tenham respostas idênticas. A crença “Alguém acredita que matar é errado” poderia também ser vista ao contrário “Alguém acredita que matar é correto”, pelo menos em alguns casos como, por exemplo, legítima defesa ou em relação a um incapacitado⁴⁷. Em ambos os casos não se consegue, a partir do projetivismo de Blackburn, justificar quais elementos cognitivos subjazem a tais formas de comportamento. Isso, por outro lado, poderia implicar numa aproximação a uma explicação metafísica, já que seria preciso buscar justificações para sustentar nossos juízos e crenças morais sobre os fatos. Ao mesmo tempo, podemos inferir que o projetivismo de Blackburn é um tipo particular de relativismo, uma vez que se justificam as crenças a partir das projeções realizadas sobre o mundo. Por isso, Dall’Agnol corretamente observou que, segundo Blackburn, Wittgenstein é visto como alguém sustentando algum tipo de relativismo baseado em “diferentes formas-de-vida [...] e, portanto, julgamentos éticos, mesmo em casos difíceis (*hard cases*), em que há desacordos aparentemente intransponíveis, devem pressupor algum tipo de consenso.” (DALL’AGNOL, 2011, p.71).

O compromisso assumido por Blackburn é, notoriamente, afastar-se dos pressupostos do realismo moral e demonstrar que o projetivismo consiste em explicar que nossos juízos morais são comportamentos frente a eventos naturais do mundo. Assim, podemos considerar que um dos primeiros argumentos de Blackburn contra o realismo moral de McDowell é sua crítica sobre a analogia entre valores e qualidades secundárias. Blackburn aponta, em *Moral Realism*, que a superveniência

⁴⁷ A discussão acerca das crenças e de sua justificação é tratada por Blackburn ao retomar o problema Frege-Geach (*Frege-Geach Problem*), que consiste em saber por que o *modus ponens* é uma regra válida de inferência. O problema reside na objeção de Geach à distinção de Frege entre conteúdo e força assertiva. (Cf. SCHROEDER, 2008, p. 703). Considera-se o seguinte exemplo: 1) Roubar é errado; 2) Se roubar é errado, então matar também é errado; 3) Matar é errado. Blackburn compreenderia que, se é possível explicar porque o argumento 1 é correto, apenas intuitivamente é possível explicar porque 2 e 3 também estão corretos. A incoerência ocorreria caso fosse possível apenas justificar o primeiro caso, mas sem conseguir validar e explicar o enunciado do exemplo 3. Portanto, o realismo moral falharia ao tentar demonstrar que roubar e matar seriam propriedades reais dos quais seria possível resolver tal questão (Ver MILLER, 2003).

que ocorre com as qualidades secundárias é diferente daquela que acontece com as qualidades morais. Segundo ele, o argumento da superveniência é apresentado em termos de impossibilidade lógica, uma vez que as qualidades secundárias são disposições que não dependem diretamente do sujeito, mas do ambiente⁴⁸. James Dreier afirma que o argumento contra o realismo moral, que aparece em 1971, é a superveniência da esfera moral sobre a esfera natural:

O argumento de Blackburn contra o realismo moral é aproximadamente isto. Uma determinada alegação de superveniência, uma que conectar o reino moral com o natural, é verdade. Mas outra alegação mais forte é falsa. O realista não consegue explicar por que a conexão mais fraca deveria se manter, uma vez que a mais forte não, enquanto o antirrealista pode facilmente explicar isso. Então realismo acumula uma dívida de explicação da qual não pode quitar. (DREIER, 1992, p.14).

Nas qualidades secundárias, por exemplo, a falta de percepção das cores seria imediatamente observada. Mas, em relação às qualidades morais, por exemplo, cumprir uma promessa ou repudiar a violência gratuita, não se poderia explicar por evidências científicas. Dessa forma, Blackburn está convencido de que a analogia proposta por McDowell não pode ser sustentada ainda em sua base. A falta de percepção também não significa que no mundo as cores não continuem existindo, ao contrário daquilo que se poderia pressupor com as qualidades morais. O tipo de superveniência⁴⁹ que Blackburn está interessado em demonstrar é apenas que as qualidades morais são supervenientes das propriedades do mundo. As qualidades morais não seriam determinadas

⁴⁸ Cf. BLACKBURN, 1993, p.114-115.

⁴⁹ Blackburn afirma que o argumento da superveniência não é original, mas pretende retomá-lo uma vez que ele nunca recebeu uma apresentação clara e detalhada. (BLACKBURN, 1993, p.114). Moore já argumentou, em seu *Principia Ethica* (1903), que termos morais, como "bom", por exemplo, apesar de dotados de significado, não descrevem nenhum aspecto do mundo "natural". Segundo ele, as propriedades éticas são supervenientes às propriedades naturais. Não pode haver modificações nas propriedades éticas de uma coisa sem que ocorram modificações nas propriedades naturais subjacentes. Sendo assim, ao se concordar que determinada ação seja boa, ela não poderia se tornar má sem que houvesse alguma modificação em suas propriedades naturais.

por outras qualidades, como se para chamar alguém de “corajoso” essa pessoa devesse ter as características que definem exatamente o conceito.

A questão emblemática que sugere Blackburn, como afirma Dreier (1992, p.14-15) é a impossibilidade lógica de um mesmo fato não ser julgado de forma idêntica. Essa evidência tornaria importante a posição do projetivismo, pois demonstraria não haver elementos cognitivos como defende um realista moral. Sendo assim, a impossibilidade de reconhecer um padrão para o uso das qualidades morais torna falsa a concepção de que há um padrão para nossas reações e comportamentos frente ao mundo. O não-cognitivismo de Blackburn, portanto, acaba refutando a noção de que os julgamentos morais são objetivos, como infere a posição realista de McDowell. (DREIER, 1992, p.15).

Podemos, agora, perceber tanto a limitação do realismo moral como as incompatibilidades do projetivismo que, por sua vez, continua sendo um elemento forte dos debates apresentados especialmente por McDowell. Segundo este, a noção de “objetividade” tomada por Blackburn em sua teoria é equivocada, já que as propriedades morais, mesmo que não existam no mundo, podem ser experienciadas, não criando nenhum obstáculo para sua tese. Entretanto, um elemento latente que subjaz a discussão do projetivismo é a noção de consenso, ignorada quando se refere às qualidades morais. Se para o realista o consenso estaria na correspondência entre o juízo e a propriedade moral, para o defensor do projetivismo o consenso é o acordo sobre as projeções no mundo, as quais não permitem nenhum critério de correção, já que as informações sobre a realidade poderiam ser outras ou alteradas segundo a comunidade que as concebe. Aqui residem as hipóteses acerca do modo como se poderiam interpretar as considerações de Wittgenstein sobre a noção de consenso. Por fim, é bom lembrar que o projetivismo de Blackburn não afirma que exista um modo correto, portanto, de fazer projeções. Agimos e projetamos crenças como se realmente existissem modos corretos para o comportamento moral. Conforme Blackburn aponta em sua conclusão:

[...] É um erro pensar que a noção de verdade moral e as noções associadas de atributos morais e proposições desaparecem quando a teoria realista é refutada. Para pensar que uma proposição moral é verdadeira para concorrer em uma atitude para o seu tema: esta é a resposta para a pergunta com

que comecei o ensaio. (BLACKBURN, 1993, p.129).

A questão apresentada por Blackburn, exposta ao longo desta seção, serve para fazer dois contrapontos aos desdobramentos da tese deste trabalho: o primeiro, porque ao negar que existam fatos morais no mundo aproxima-se do não-cognitivismo tractatiano, conforme fora apresentado no primeiro capítulo e, o segundo, porque desloca o problema do realismo para a descrição da linguagem moral usada para falarmos sobre o mundo, remetendo-nos diretamente ao pensamento tardio de Wittgenstein. Neste sentido, por exemplo, Voltolini é enfático ao dizer que “Nas *Untersuchungen*, Wittgenstein se preocupava em caracterizar o mundo não-interpretativo de conceber uma regra em termos praxiológicos-antropológicos” (VOLTOLINI, 1998, p.90). É interessante observar que a objetividade dos valores e, portanto, de que existam juízos morais enunciados com valor de verdade, permanece como marca na discussão que cerca as *Investigações Filosóficas*, das quais tanto McDowell, quanto Blackburn permanecem herdeiros, embora com diversas lacunas em suas teorias. É, nesse sentido, que Blackburn utiliza a noção de regras, derivada da filosofia de Wittgenstein, para sustentar que não agimos a partir de elementos cognitivos, mas de projeções automáticas sobre o mundo. A interpretação não-cognitivista apresentada por Blackburn torna-se necessária na medida em que permite pensar as próprias observações de Wittgenstein sobre seguir uma regra e suas implicações para o tipo de cognitivismo que se pretende apresentar a partir de *Investigações Filosóficas*.

4.2 A RÉBPLICA DE BLACKBURN A MCDOWELL E O PROBLEMA DA ATITUDE MORAL

Examinaremos, nesta seção, como o debate metaético entre as posições realista e antirrealista de McDowell e Blackburn consideram o problema da atitude e da decisão moral. Visto que ambos, segundo aquilo que mostraremos, não apresentam uma análise suficiente que considere os vários aspectos dos escritos de Wittgenstein. Neste sentido, nosso objetivo aqui é reconstruir o próprio confronto instaurado sobre a hipótese que acabamos de mencionar no primeiro capítulo, isto é, da possibilidade de sustentarmos um cognitivismo moral pragmático a partir das *Investigações Filosóficas*. A publicação do texto de McDowell, intitulado *Non-Cognitivism and Rule-Following*, serviu

como motivação para a publicação do texto de Blackburn chamado *Reply: rule-following and moral realism*, cujo ponto central é apoiar a defesa do não-cognitvismo por meio das observações sobre *seguir uma regra* encontradas em *Investigações Filosóficas*. Antes de argumentar a respeito dessas interpretações, vale notar que as regras, para Wittgenstein, desempenham alguma função corretiva e essa função seria responsável por estabelecer as condições necessárias para que um juízo moral seja cognitivo.

Se procurarmos ver essas questões por outro ângulo, por um lado, estariam a imprecisão das menções feitas por Wittgenstein em seus fragmentos sobre o papel das regras e, por outro, a pergunta que está no próprio núcleo e que poderia apoiar as teorias apresentadas pelos autores em questão: Wittgenstein teria mantido nas *Investigações* uma posição similar ao *Tractatus* a respeito da Ética? Assim, reconstruir a interpretação de Blackburn sobre o papel das regras em sua teoria projetivista e suas principais limitações no modo de compreender uma leitura não-cognitivista a partir dos trabalhos de Wittgenstein explicitamente assume o interesse que pretendemos ultrapassar. Na realidade, há uma passagem em *Truth: a guide for the perplexed*, publicado em 2005, que nos parece uma clara evidência de que Blackburn tem mantido sua posição:

O que acontece depois simplesmente reafirma o rompimento entre ética e fatos. Numa conversa de 1942, conta Rhees, Wittgenstein analisa um dilema ético: “Alguém pode indagar se o tratamento de tal questão na ética cristã está certa ou não. Quero dizer que esta indagação não faz sentido”. Se imaginarmos decidir qual é a solução certa e qual é a errada, ele se queixa: “Mas não sabemos qual seria essa decisão – como seria determinada, que tipo de critérios seriam usados e assim por diante. Compare com dizer que deve ser possível decidir qual dos dois padrões de precisão é o certo. Nem sequer sabemos o que procura uma pessoa que faz essa pergunta”. (BLACKBURN, 2006, p.208-209).

Assim, o antirrealismo moral de Blackburn reafirma que o rompimento entre fatos e valores, enunciado no *Tractatus*, é amparado porque Wittgenstein não está interessado no apelo de uma realidade moral. Além disso, podemos notar que já nas primeiras linhas de *Reply*:

Rule-Following and Moral Realism, Blackburn resgata o problema humeano: descobrir como os objetos realmente estão na natureza, sem adição ou diminuição de nada, e se esses são resultado da produção ou projeção da razão. Assim descreve que “o foco de nossos problemas é a maneira na qual a teoria dele sobre o poder produtivo ou projetivo da mente deveria ser definido e debatido.” (BLACKBURN, 1993, p.163). Assim, apoiado na teoria projetivista, pela qual não há fatos morais, Blackburn compreende que moralizamos ao reagirmos a fatos naturais do mundo. O quase-realismo, portanto, procura explicar, em metaética, o que os juízos morais não são, conforme aponta o autor⁵⁰, esclarecendo seu afastamento da posição de McDowell e de sua interpretação sobre *Investigações Filosóficas*.

Se não existem fatos morais, uma vez que esses são projeções sobre o mundo, a tese de Blackburn, como propõe Dreier (1992, p.19), é que as regras também não podem expressar valores referentes aos fatos morais. Seguindo a interpretação de Dreier (1992, p.19-20), Blackburn é um “naturalista reducionista”, isto é, as propriedades morais não podem ser deduzidas das propriedades naturais. Além disso, como afirma, as regras não podem determinar que tipo de ações podem ser verdadeiras ou falsas, pois elas também são expressões das reações que projetamos sobre o mundo. Por isso, seguir uma regra não determina nenhum conteúdo objetivo, nenhuma concordância determinada sobre um fato, expondo o argumento de que elas devem ser entendidas apenas como aprovações ou reprovações das projeções feitas sobre o mundo. (DREIER, 1992).

Neste sentido, Blackburn, especialmente no artigo que já mencionamos, pretende responder a uma crítica essencial observada por McDowell: o que deve ser considerado como projetado para que este nos forneça a imagem de que algo ocorre daquela forma e não de outra? Uma “inclinação”, segundo McDowell (2002b), não seria uma resposta satisfatória, porque isso não justificaria o fato de escolhermos a opção A e rejeitarmos a opção B. Por exemplo, acreditar que matar é moralmente errado não consegue explicar o que realmente é a essência que torna o homicídio, a violência gratuita, etc., como algo repugnante. Assim, precisamos notar, especificamente aqui, que há uma confusão metodológica para o projetivismo. Por um lado, nega a existência de propriedades morais; por outro, parece buscar a existência de princípios

⁵⁰ Conforme estabelece Blackburn, “um projetivista deveria focar bastante claramente sobre noções de descrição, verdade, mundo, explorar o que ele pensa que os julgamentos morais não são [...]” (BLACKBURN, 1993, p.164).

éticos para consolidar uma ética normativa com o objetivo de sanar a discussão. Para alguém que afirma não ver o problema de tal teoria, o elemento wittgensteiniano para resolver tal discussão, nas *Investigações*, é que os conceitos e juízos, sejam eles morais ou não, não se comprometem com qualquer reducionismo de natureza empírica.

A resposta de Blackburn para solucionar essa questão, a partir dos desdobramentos wittgensteinianos, é a de que *seguir uma regra* é uma resposta automática, em que o comportamento é derivado do hábito. A “inclinação” é proveniente do acordo regularmente organizado entre os homens. Assim, não haveria fatos que pudessem explicar uma regra, mas apenas explicações das ações que são derivadas das próprias ações. A partir da leitura de Wittgenstein, Blackburn aponta que as regras são seguidas por hábito, uma vez que fomos treinados numa comunidade para obedecê-las. Entretanto, o autor não pretende tornar o trabalho de Wittgenstein uma espécie de relativismo, conforme se pode notar:

A obra de Wittgenstein tem sido frequentemente acusada de conduzir a uma espécie de relativismo (se é o seu jogo, então é adequado para você), e especialmente se estendermos seu trabalho para casos onde realmente sabemos sobre diferentes sistemas de pensamento, será importante para evitar uma armadilha. Eu não acho que isso tenha sido feito: me parece que no desenvolvimento de McDowell não há espaço para um conceito de verdade moral, que permita que um homem que discorde do rebanho ainda possa estar certo. (BLACKBURN, 1993, p.171).

Blackburn pretende apontar, segundo aquilo que sustentamos, que em Wittgenstein não encontraríamos a definição que temos da compreensão da regra (e por isso seguimos uma série ou uma ordem), mas como resultado temos apenas o fato de que ela é seguida por um hábito dentro de um jogo de linguagem. A sentença “Matar é errado” não exige uma compreensão interna da regra, como pretende um realista em sua proposta metafísica. E, associando-se a isso, mesmo que a tivéssemos apreendido, nada garantiria sua aplicação futura, o que torna Blackburn defensor de um “ceticismo de regras”. (BLACKBURN, 1993, p.172).

Há, portanto, uma clara indicação de que é um equívoco pensar, como o projetivismo, que as regras são apreendidas de uma única vez. A concepção de que uma regra pode ser compreendida e seguida sem

equivocos, como afirma Blackburn, não possui nenhum fato que mostre a realização dessa crença. Isso também é estabelecido, quando Blackburn acusa a posição de McDowell de ver uma dificuldade nos chamados *hard cases* (casos difíceis). As considerações de Wittgenstein, por sua vez, mostram que o seguimento de regras tem uma origem consensual⁵¹, ao contrário daquilo que estabelece a posição do realismo moral:

No entanto, esse dilema deveria apenas nos prender se não formos capazes de lucrar com as seguintes considerações de Wittgenstein. Estes nos mostram o caminho em que seguir qualquer regra tem uma origem consensual: eles nos afastam da ideia de que há trilhos platônicos na mente, que estabelece a maneira pela qual novos casos devem ser descritos, e nos mostrar como simples consenso em novas aplicações de quantias de termos para a única ou fundamental realidade inerente a todo o processo de julgamento. (BLACKBURN, 1993, p.171-172).

Para validar esse argumento, Blackburn atribui à força do hábito a responsabilidade de agir conforme as regras, em sintonia com a posição humeana, descrita no segundo capítulo. A força do hábito é responsável por organizar o regramento dos jogos de linguagem que, de acordo com um consenso sobre o certo e o errado, permitem instruir o comportamento e a prática a ser seguida. Neste sentido, a tese apresentada demonstra que “seguir uma regra” tem uma origem consensual, a qual procura negar a ideia das regras como trilhos platônicos que estão na mente. Para isso, Blackburn ampara-se na seguinte passagem de *Investigações*, por meio da qual Wittgenstein afirma que entre as várias interpretações, arrisca-se uma que permite a continuidade ou não do discurso, mostrando ser insustentável conceber as regras como propriedades reais:

“Mas você elucida para ele realmente o que você compreende? Você não o deixa *adivinhar* o

⁵¹ Essa questão pode ser sustentada pelo parágrafo 206 de *Investigações*, no qual Wittgenstein aponta que “o modo de agir comum a todos os homens é o sistema de referência, por meio do qual interpretamos uma linguagem desconhecida.” (IF, § 206).

essencial? Você lhe dá exemplos – ele, porém, deve adivinhar sua tendência, adivinhar, pois, sua intenção.” – Toda elucidação que posso dar a mim mesmo dou-a também a ele. – “Ele adivinha o que quero dizer” significaria: pairam em seu espírito diferentes interpretações de minha elucidação e ele se decide por uma delas ao acaso. Ele poderia nesse caso perguntar e eu poderia, e iria, responder-lhe. (IF, §210).

Wittgenstein, segundo Blackburn, estaria definindo que não há nenhuma realidade prévia que antecipe o processo de compreensão. Isso também significa dizer que não há nenhuma regra que justifica a aplicação da regra que está sendo usada, uma regra que anteceda o uso. Entretanto, segundo Wittgenstein, não se pode adivinhar como uma palavra funciona, apenas as regras podem ser entendidas no contexto de seu uso. Portanto, a posição metaética de Blackburn frisa em seu argumento, apontando para uma realidade divergente do realismo de McDowell: seguir uma regra torna-se um movimento automático, uma resposta a um jogo de linguagem estabelecido consensualmente, uma reação que é dependente das projeções que estabelecemos sobre algo⁵². Dessa maneira, as regras não são expressão de um conteúdo objetivo, uma vez que para estabelecer a correção de um juízo moral, por exemplo, é necessário apenas verificarmos o uso no consensualismo de onde a regra é proveniente.

Mas, seriam esses argumentos suficientemente adequados e claros para pensarmos o cognitivismo moral pragmático? A resposta é, certamente, não. Essas implicações repercutem diretamente sobre o debate metaético, porém, não mostram efetivamente a virada pragmática ocorrida nas *Investigações*. Blackburn pretende indicar, portanto, que a ausência de uma propriedade objetiva, pela qual as pessoas possam ter respostas idênticas, não é possível a partir das considerações wittgensteinianas. Neste sentido, a principal crítica do projetivismo é que ele precisa demonstrar como são possíveis juízos e reações diferentes aos mesmos fatos como, por exemplo, “A acredita que a ação X é correta” e “B acredita que a ação X é incorreta”. Consequentemente, a resposta mais conveniente à posição adotada pelo

⁵² Essa posição será rejeitada no quinto capítulo, uma vez que o cognitivismo pragmático, encontrado em *Investigações Filosóficas*, não compreende as regras como um movimento automático ou apenas consensualista.

projetivismo foi afirmar o não-cognitivismo como fio condutor entre o *Tractatus* e as *Investigações*, isto é, o mundo é destituído de valor moral.

4.3 REPENSANDO A NATUREZA AUTOMÁTICA DE “SEGUIR UMA REGRA”

Blackburn concorda com uma passagem em *Conferência sobre a Ética*, de 1929, apontando que a noção de valor absoluto é uma declaração que jamais pode ser feita. Sentimentos e juízos morais, que não podem ter juízo de valor absoluto, devem ser lidos diferentemente dos fatos. A resposta de Blackburn é esta:

Em “Conferência sobre a Ética” [...] a reivindicação central e repetida de Wittgenstein é que nenhuma declaração de fato pode jamais ser, ou subentender, um juízo de valor absoluto. Ele analisa o “livro do mundo” como ele poderia ser escrito por uma pessoa onisciente, contendo “todos os relativos juízos de valor e todas as proposições científicas e de fato todas as proposições verdadeiras que possam ser feitas” (observe especialmente a última oração). Mesmo que tenhamos certeza de que nosso livro descreve todos os sentimentos humanos “haverá simplesmente fatos, fatos e fatos, mas nenhuma Ética.” A Ética, se for qualquer coisa, é sobrenatural, e nossas palavras só expressarão fatos; assim como numa xícara de chá só cabe uma xícara de água e eu fosse derramar um galão dentro dela. (BLACKBURN, 2006, p.207).

Explicitado o modo como funcionam as regras, a teoria projetivista de Blackburn ainda precisa dar conta da crítica realizada anteriormente pelo realismo: como explicar a forma como escolhemos a regra A e não B, por exemplo? Nesse caso, quando nos referimos a um termo moral não é necessária uma relação direta entre o uso da palavra e o objeto. Segundo Blackburn (2006, p.207), aquilo que realmente interessa é o emprego, e não a relação de correspondência. Essa objeção, entretanto, esquece um ponto fundamental. A pergunta sobre a escolha de uma regra, ao invés de outra, só possuiria sentido se nossa preocupação fosse numa relação objetiva com algo, ponto do qual

Wittgenstein se afasta, como já apresentamos na passagem 131 das *Investigações*. As regras devem ser explicadas dentro das práticas humanas, sendo passíveis de mudança ou abandono. Por essa razão, os juízos morais não são descritivos como aqueles da ciência que, evidentemente, pretendem possuir um caráter de imutabilidade.

Assim, resolver a aparência realista do discurso moral parece ser o grande desafio do quase-realismo apresentado por Blackburn, já que, por um lado, reconhece a objetividade dos julgamentos morais mas, por outro, nega-lhes correspondência a fatos morais. A dívida originada com o realismo moral residiria no fato de se, a partir das observações wittgensteinianas sobre seguir regras, pudéssemos inferir a objetividade dos julgamentos morais. Neste sentido, concordamos com a tese de Dall'Agnol, que define claramente a posição de Blackburn em relação à Wittgenstein:

Blackburn insiste, na segunda parte de seu ensaio, que nada em Wittgenstein, ao menos nada apoiado em suas observações sobre seguir regras, permite inferir que o cognitivista ético está certo na sua defesa de objetividade dos julgamentos morais. Segundo Blackburn, “o ponto central de Wittgenstein é sua ênfase na natureza automática e necessária do seguir regras” (1981, p.170). Além disso, segundo Blackburn, Wittgenstein é visto como alguém sustentando algum tipo de relativismo baseado em diferentes formas-de-vida (se é seu jogo, então está certo para você) e, portanto, julgamentos éticos, mesmo nos casos difíceis (*hard cases*) onde há desacordos aparentemente intransponíveis, devem pressupor algum tipo de consenso. (DALL'AGNOL, 2001, p.71).

Seguindo Dall'Agnol, portanto, na compreensão de Blackburn sobre o papel das regras, fica evidente que as regras não são expressão de um conteúdo objetivo, o qual permitiria um caráter universal para a correção, por exemplo, dos julgamentos morais. Também é necessário enfatizar que, de fato, Blackburn está argumentando que Wittgenstein não é um fundacionista moral, isto é, que o conhecimento moral seria derivado de crenças básicas que são sempre verdadeiras e justificadas. Não há, afirma o autor, propriedades autênticas que correspondam à

extensão da qualidade projetada, como defenderia um realista moral, por exemplo, McDowell⁵³.

Mantendo esse ponto presente, faz-se necessário, agora, apontar as limitações entre o não-cognitvismo e o cognitvismo. Em primeiro lugar, vale notar que a pergunta pela objetividade cristalina da linguagem é um elemento típico que deve ser associado ao *Tractatus*, mas não às *Investigações*. Assim, Blackburn concorda que devam existir razões para explicar porque nos comportamos de acordo com determinadas regras, mas, de forma inversa, não concorda com a concepção de que deva haver um modo de explicar a existência de fatos morais. Por exemplo, uma expressão do tipo “Este ato é bom” não pretende ligar ao ato o predicado “bom”, mas ao modo como empregamos “bom” e não outras atribuições de valor moral. Já em segundo lugar, para o projetivismo, não há uma relação necessária de correspondência entre o objeto e a propriedade real do predicado aplicado sobre algo, uma vez que estamos diante apenas de um consenso sobre a qualidade superveniente usada naquela situação singular, como bem salienta Dreier (1992, p.16-18).

Os juízos morais, pelo que procuramos demonstrar no argumento anteriormente apresentado, seguem a mesma esteira. Blackburn interpreta adequadamente Wittgenstein, uma vez que, segundo ele, não importa a correspondência entre o uso da palavra e o objeto em questão, mas a forma como empregamos cada termo na linguagem. Assim, os juízos morais, que não estão identificados como propriedades morais, podem ser explicados por meio das práticas humanas de determinada comunidade. Isso, para Blackburn, permanece em consonância com as considerações de Wittgenstein presentes, por exemplo, no parágrafo 241 de *Investigações*, no qual “correto” e “incorreto” não é uma concordância de opiniões, mas sobre a forma de vida. Este elemento será discutido, de forma mais detalhada, na última seção do quinto capítulo, uma vez que é sobre tal questão que podemos falar de um cognitvismo moral pragmático.

O não-cognitvismo de Blackburn apresenta, no entanto, uma objeção latente em relação ao realismo moral de McDowell. Por um lado, essa objeção, conforme podemos apontar, surge quando afirma que regras não são verdadeiras ou falsas se comparadas com o mundo. Por

⁵³ Cf. BLACKBURN, 1981, p.254. Nessa passagem, Blackburn define que a consideração wittgensteiniana sobre seguir uma regra, utilizada por McDowell para apoiar o realismo, surgiria de uma espécie de desejo de segurança ilusória ou de uma consideração confusa.

outro lado, é um equívoco pressupor um mundo natural axiologicamente neutro, sobre o qual nossas projeções morais estabelecem condições de verdade, tornando-se um ponto insustentável se analisado a partir das observações wittgensteinianas. Para Wittgenstein, contrariamente àquilo que infere o não-cognitivismo, os jogos de linguagem, por exemplo, morais, estéticos, religiosos ou até mesmo científicos, possuem seus próprios padrões de correção e objetividade, e sua multiplicidade reivindica uma compreensão mais ampla que a redução em termos de verdadeiro ou falso. Isso pode ser observado, por exemplo, no parágrafo 54 de *Investigações*, em que Wittgenstein afirma:

[...] A regra pode ser um auxílio no ensino do jogo. É comunicada àquele que aprende e sua aplicação é exercitada. Ou é uma ferramenta do próprio jogo. Ou uma regra não encontra emprego nem no ensino nem no próprio jogo, nem está indicada num catálogo de regras. (IF, §54).

Os pressupostos do não-cognitivismo, ao reconhecerem que os julgamentos morais não satisfazem as condições do conhecimento como crença verdadeira e justificada, uma vez que são expressões de sentimentos sobre o mundo, reduzem-se à concepção de que o conhecimento é simplesmente proposicional. Há juízos morais que funcionam e que não necessitam de objetividade ou, ao contrário, que a ausência de objetividade não lhes retira a possibilidade de serem cognitivos, uma vez que a práxis do seu uso permite instituir o significado. Também precisamos observar que os juízos morais, para o Wittgenstein de *Investigações*, não podem ser reduzidos apenas a sentimentos, atitudes, projeções, como compreende o projetivismo quase-realista. Aliás, esse é um ponto paradigmático e, certamente, falacioso. A tese desta pesquisa, portanto, pretende superar a dicotomia em metaética travada entre cognitivistas e não-cognitivistas, uma vez que, para Wittgenstein, há um item indispensável para a aplicação correta das regras: a *práxis*⁵⁴, conforme já observado no parágrafo 202 das *Investigações*.

⁵⁴ Esse argumento também é compartilhado por Rocha, ao realizar uma aproximação entre Wittgenstein e o principialismo em Bioética. A autora privilegia vários pontos salientados por Wittgenstein, especialmente aquele que considera que os princípios *prima facie* não se enquadram em nenhuma concepção ética particular. (Cf. ROCHA, 2009, p.335-336).

No entanto, seria a proposta de Blackburn, em sua totalidade, equivocada? Uma questão natural, aqui, é notar que para Wittgenstein o funcionamento da linguagem é independente da questão da existência ou não de valores morais. Portanto, quando Blackburn resgata a discussão sobre o papel do uso da linguagem, um dos elementos centrais das *Investigações*, demonstra que há um significativo debate metaético, uma vez que estamos falando da forma como usamos os conceitos morais. Para Wittgenstein, há uma multiplicidade de tipos de sentenças, das quais alguns jogos-de-linguagem nascem, outros envelhecem e são esquecidos, contrariamente ao *Tractatus*, no qual o sentido da proposição estava reduzido a seu valor de verdade. Entretanto, a pluralidade dos jogos de linguagem, conforme sustenta Wittgenstein, indica para uma das teses fundamentais das *Investigações*: não há uma forma geral única da proposição, mas vários tipos de proposições, entre as quais, os vários jogos de linguagem morais. Assim, seguir uma regra, “fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são hábitos (costumes, instituições)” (IF, § 199), não respostas automáticas como infere o não-cognitivismo de Blackburn.

Em *Truth: a guide for the perplexed*, passadas mais de duas décadas após a publicação da réplica à McDowell, Blackburn apresenta outros elementos wittgensteinianos que pretendem reconfirmar sua posição não-cognitivista. O primeiro, de uma série de argumentos, é que as declarações de valor absoluto, assim como estados de coisas, não possuem poder coercitivo de um juiz absoluto. (BLACKBURN, 2006, p.207). Segundo Wittgenstein, o contraste entre fatos éticos e fatos científicos, demonstra explicitamente que a totalidade do mundo contém não só todas as verdades científicas, mas todas as verdades e, porém, nenhuma ética. Em relação a essas questões, para Von Wright, por exemplo, que se manteve muito próximo tanto de Wittgenstein quanto de sua obra, não é possível demarcar uma nítida separação entre as verdades científicas e o sentido que está fora do mundo, pois Wittgenstein vê a totalidade da relação e não aspectos isolados. (VON WRIGHT, 1983). Assim, a descoberta da ética deve partir de um ponto de vista diferente do da descrição, típica da análise realizada pela ciência por meio da construção e testabilidade realizada em suas proposições.

Entretanto, a noção de verdade moral para Blackburn acarreta uma leitura pluralista de Wittgenstein. Os jogos de linguagem morais, portanto, não estariam comprometidos com nenhum critério de objetividade, mas sua correção dependeria apenas de critérios comunitários, remetendo novamente a uma espécie de ceticismo ético. Assim observa:

Wittgenstein não toma essas reflexões para impugnar a noção da verdade. [...] Na ética, por exemplo, adulamos e insistimos, temos emoções como vergonha ou culpa, coagimos, julgamos, condenamos ou prescrevemos. Se não conseguíssemos ver essas atividades práticas no cerne da prática moral ética, seria inútil simplesmente anunciar que com as observações éticas descrevemos fatos éticos. **O pluralismo de Wittgenstein** [grifo nosso] nos mostra que o que serve para uma área não serve necessariamente para todas. Não há qualquer fundamento para a uniformidade. A pessoa pode ser perspectivista sobre algumas coisas, realista sobre a ciência, realista *sui generis* sobre a física, mas reducionista sobre as mentes. Pode-se ser quase-realista sobre ética e eliminativista sobre a teologia. (BLACKBURN, 2006, p.215).

Evidentemente que, para Blackburn, o que torna objetivo um jogo de linguagem é um critério externo, ou seja, comunitarista. Desta forma, o pluralismo adotado não garante nenhuma segurança que, na prática do próprio jogo, possa existir algum tipo de correção interna. Por essa razão, o quase-realismo de Blackburn, ao invés de solucionar o problema do realismo, parece reduzir a moralidade, ou os jogos de linguagem morais, a um particularismo que não consegue descrever porque, por exemplo, uma crença do tipo “Não cause dano ao próximo”, pode ser aceita perfeitamente dentro de um sistema moral por X1, X2, X3 e assim por diante.

Wittgenstein quer apontar, ao contrário da interpretação fornecida tanto pelo cognitivismo, quanto pelo não-cognitivismo, que o que torna objetivo um jogo de linguagem são os critérios internos ou relativos ao próprio jogo. Pressupor que juízos morais devam ser apenas verdadeiros ou falsos acaba eliminando a noção de que certos jogos não se enquadram em tais delimitações. Em *Investigações*, certos jogos de linguagem possuem padrões internos de correção e sentido, o que não compromete pensar que não são cognitivos em termos de sua objetividade. Por essa razão, no parágrafo 23 das *Investigações*, Wittgenstein aponta para o fato de que “o termo jogo de linguagem” é uma parte da atividade ou de uma forma de vida, na qual sua multiplicidade não pode ser reduzida em termos de proposições verdadeiras ou falsas, como era no *Tractatus*: “O termo ‘jogo de

linguagem' deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida." (IF, § 23). E, mais adiante, parece confessar sua virada pragmática:

É interessante comparar a multiplicidade das ferramentas da linguagem e seus modos de emprego, a multiplicidade das espécies de palavras e frases com aquilo que os lógicos disseram sobre a estrutura da linguagem. (E também autor do *Tractatus Logico-Philosophicus*) - (IF, § 23).

Para encerrar, como pretendemos mostrar, Wittgenstein recusa, por um lado, a visão platônica sobre as regras, uma vez que elas não se encontram além das práticas humanas e, por outro, a tese de que não há regras objetivas, a qual tornaria sempre necessária uma nova interpretação sobre a relação entre o juízo moral e o fato. Com isso, as regras são pensadas, nas *Investigações*, em termos objetivos, não em termos de correspondência com a existência de propriedades morais, ou seu total ceticismo, mas enquanto expressões intersubjetivas compartilhadas pela forma de vida humana. Dominar uma técnica, seguir uma ordem, compreender um sentimento, portanto, não são apenas processos automáticos, como infere Blackburn, porque segundo Wittgenstein, “‘seguir a regra’ é uma *práxis*.” (IF, § 202).

Assim, tanto o cognitivismo em termos do realismo moral de McDowell, como o não-cognitivismo de Blackburn, manifestado no projetivismo, são atribuições mal empregadas nas interpretações derivadas das *Investigações*. Ao contrário de tais questões, em Wittgenstein, o conteúdo moral deve ser pensado em termos de um cognitivismo pragmático, no qual o critério de objetividade é dado pela própria prática do uso que atribui sentido aos enunciados, sejam eles morais ou não. Isso significa que estamos apontando para um tipo de objetividade que não pretende apoiar-se sobre a necessidade da existência de propriedades morais e nem mesmo sobre uma capacidade projetivista individual associada a uma visão pluralista das regras. Assim, o pressuposto comum a essas duas teorias metaéticas não pretende ser totalmente abandonado pelo cognitivismo pragmático, mas revitalizado. Podemos, por fim, dizer que a falsa dicotomia entre valores e fatos parte da tese de que o conhecimento moral somente é proposicional. E isso, obviamente, é um equívoco se sustentado a partir do Wittgenstein das *Investigações*.

A próxima tarefa agora, antes de qualificarmos o cognitivismo moral presente nas *Investigações*, deve partir de uma fundamentação do tipo de pragmatismo recebido dos trabalhos de William James. No mesmo sentido que aponta Moyal-Sharrock, o “pragmatismo de Wittgenstein é, então, um pragmatismo com fundações, mas a natureza promulgada dessas fundações torna congenial ao espírito do pragmatismo.” (MOYAL-SHARROCK, 2003, p.1). Por esse autor, Wittgenstein teve simpatia até os últimos anos de sua vida, porém, não em sua totalidade. Por essa questão, pretendemos, no próximo capítulo, reconstruir a teoria pragmática de James, demonstrando, posteriormente, a apropriação realizada por Wittgenstein.

5. O PRAGMATISMO COMO FERRAMENTA DE INTERPRETAÇÃO DO COGNITIVISMO MORAL: A ATMOSFERA FILOSÓFICA DA PRÁXIS

“W. James: o pensamento já está pronto no começo da sentença. Como se pode saber disso? A intenção de proferi-lo, porém, pode já existir antes que a primeira palavra seja dita. Pois se perguntarmos a alguém. “Você sabe o que vai dizer?”, ele frequentemente vai responder que sim. Tenho a intenção de assobiar este tema: eu assim já o assobieei em algum sentido, em pensamento, talvez?”⁵⁵”

Nos escritos posteriores ao *Tractatus*, segundo Kripke (1989), Wittgenstein substitui a questão “o que deve existir para que esta proposição seja verdadeira?”, por outras duas perguntas: a primeira seria “sob que condições esta forma de palavras deve ser apropriadamente afirmada (ou negada)?”, e a segunda, “dada uma resposta à primeira pergunta, qual o papel e a utilidade, na nossa vida prática, de afirmar (ou negar) a forma de palavras sob estas condições?” (KRIPKE, 1989, p.77). Por meio da discutível visão de Kripke, claro fica que a vinculação entre o significado e o uso, agora assumida por Wittgenstein, reclama a observação de três condições: a primeira diz respeito ao modo como as palavras são utilizadas; a segunda deve observar o contexto em que se empregam as palavras e a terceira precisa atentar para as funções que elas devem desempenhar. São, portanto, o modo, o contexto e a função os elementos que constituirão a problemática acerca do uso da linguagem ordinária.

Esta indicação assumida nas *Investigações* parece marcar significativamente um abandono da busca pela forma geral da proposição, questão típica do *Tractatus*. Mas, como efetivamente Wittgenstein chegou a tal visão sobre a linguagem? E o que isso deve implicar para o estabelecimento da tese deste trabalho? Podemos dizer que, se o cognitivismo moral pode ser sustentado a partir das *Investigações*, este quarto capítulo tem como objetivo apresentar tal proposta a partir de sua aproximação ao chamado “pragmatismo” encontrado na obra de William James. Embora Wittgenstein pareça

⁵⁵ RPP, 2008b, § 575.

rejeitar uma série de argumentos do autor, James é citado já em 1912 numa carta endereçada a Bertrand Russell, na qual relata simpatia e admiração ao ler *Varieties of Religious Experience*. McGuinness (1991, p.214-15) sugere, por exemplo, que o jovem Wittgenstein se reconheceu a si mesmo na descrição da “alma enferma” que James faz na sexta e sétima partes do livro. Já para Drury (1981, p.21), a quem Wittgenstein influenciou a abandonar a filosofia para dedicar-se a medicina, recorda que por volta de 1930, Wittgenstein recomendou que lesse o livro de James, sugerindo o abandono da ideia de essência da religião pelas semelhanças de família que as diversas religiões compartilham.

A aproximação de Wittgenstein com os escritos de James é, portanto, evidente se partimos, por exemplo, de uma reconstrução das sucessivas vezes que o autor é citado textualmente. Entretanto, não pretendemos, neste capítulo, sustentar que Wittgenstein está encorajado a assumir as diversas posições do pensamento jamesiano. Especificamente, pretendemos sustentar que o cognitivismo moral deve, em grande parte, ser pensado a partir da concepção pragmatista derivada da obra de James. Como veremos presentemente, as palavras, para Wittgenstein, somente significam em seu uso, no contexto de sua aplicação, diferente do *espírito cientificista* presente em James, que busca na essência dos objetos e das palavras alcançar definitivamente a objetividade da natureza. Com isso, está distante da proposta deste trabalho reduzir o pensamento de Wittgenstein ao pragmatismo jamesiano.

Para começarmos a esclarecer essa aproximação, em primeiro lugar, é preciso frisar que Wittgenstein não pensa a linguagem fora de sua prática, assim como não há uma atividade correta que organize todas as outras atividades filosóficas como corretas ou incorretas. “Não há *um* método da filosofia, mas sim métodos, como que diferentes terapias” (IF, § 133). Assim, compartilhamos da observação apresentada por Moreno: “A filosofia torna-se, nesse sentido, uma atividade exclusivamente terapêutica dirigida ao pensamento, e seu principal resultado será a cura do dogmatismo que está na origem das confusões conceituais.” (MORENO, 2005, p.225). Deve-se, então, concluir que o debate metaético entre cognitivistas e não-cognitivistas não pode, seguindo Wittgenstein, curar-se do dogmatismo sem se libertar da ânsia metafísica de erigir uma ética normativa, pensada a partir de princípios morais que orientem definitivamente o comportamento humano.

A concepção cognitivista de Wittgenstein, como veremos, recusa, por um lado, uma redução da verdade a uma questão empírica, como o

faz o pragmatismo jamesiano. Mas, por outro, aceita o fato de que é na *práxis* que os juízos morais tornam-se cognitivos. Na afirmação de Moyal-Sharrock, Wittgenstein resiste na afiliação com pragmatismo, “porque ele não quer que *seu* uso do *uso* seja confundido com a *utilidade* do uso. Para ele, não é que uma proposição é verdadeira, se é útil, mas que o uso dá a proposição seu sentido.” (MOYAL-SHARROCK, 2003, p.1). Porém, o que precisamos é deixar de pensar a linguagem fora de sua *prática* e descobrir que seus possíveis usos conferem seu sentido, questão que permite compreender que há *elementos pragmáticos* no pensamento de Wittgenstein, os quais são desconsiderados pelas teorias metaéticas de McDowell e Blackburn. E, por fim, é interessante ainda perceber que os conceitos e juízos morais, para Wittgenstein, não possuem uma essência, assim como a linguagem em geral também não possui. Isso estabelece que a descrição gramatical pretende ser terapêutica na medida em que Wittgenstein não propõe que expliquemos o funcionamento da linguagem, mas simplesmente que vejamos o seu funcionamento, e assim dos valores morais, a partir de um olhar voltado para seu caráter prático.

É neste sentido que a aproximação do cognitivismo ao pragmatismo permite evidenciar uma das principais teses deste trabalho, a saber, que as regras garantem que os juízos morais sejam cognitivos na medida em que esses encontram na *práxis* do jogo de linguagem a sua objetividade. Por fim, há ainda um motivo particular que sugere a retomada do pragmatismo de James: é ele que, particularmente na primeira década do século XX, pergunta-se sobre o problema da objetividade e da verdade, proposições fundamentais sem as quais o debate metaético entre realistas e antirrealistas é totalmente fraco. A primeira etapa, portanto, neste capítulo, é reconstruirmos algumas das principais questões da teoria de James, especialmente sua teoria da verdade, que se tornam necessárias para a compreensão do *cognitivismo moral pragmático* encontrado na filosofia tardia de Wittgenstein.

5.1 O PRAGMATISMO DE JAMES COMO UM MÉTODO DE AVALIAÇÃO PRÁTICA

Precisamos, neste trabalho, para caracterizar o *cognitivismo moral pragmático*, reconstruir a definição de “pragmatismo” que, conforme sustentamos nesta seção, é amputado pelas próprias interpretações fornecidas por James. Assim, é importante frisar de antemão que Wittgenstein não visualiza e não pretende aproximar-se de uma “teoria pragmática”, mas que, ao contrário, assinala para a *prática*

como a possibilidade de tornar cognitivo um juízo de valor, questão amparada pela ideia de que “‘seguir uma regra’ é uma prática” (IF, § 202). Levando-se em consideração esses aspectos, Wittgenstein vai além das ideias de James, como bem observa Boncompagni:

A semelhança é realmente impressionante. Mais uma vez, temos de concluir que Wittgenstein, no desenvolvimento de suas ideias sobre a importância das ações e práticas, e particularmente nos últimos anos de sua vida, quando ele trabalhou na *Weltbild* e dissolveu o conceito de conhecimento na rede de nossas convicções de fundo e reações automáticas, tem ido mais longe do que James na estrada do pragmatismo, novamente, ele provavelmente teria reprovado James por não permanecer fiel às suas próprias ideias. (BONCOMPAGNI, 2012a, p.56).

Inicialmente, é significativo observar que a atmosfera filosófica encontrada no pensamento de William James reflete, em grande medida, a influência recebida de Spencer e Bergson, em suas propostas evolucionistas. Assim, as pesquisas empíricas em psicologia, realizadas por James antes de 1890, demonstravam que tanto o modelo da psicologia idealista quanto o associacionista, não eram abrangentes o suficiente. (MURPHY, 1997, p.63). Para James, se por um lado o idealismo estabelecia princípios de unidade, abandonando o particular, por outro, o associacionismo solucionava a particularidade, mas falhava na constatação de continuidade, reduzindo a experiência a uma sucessão de elementos instáveis. Contudo, como indica Murphy (1997, p.67), “a ideia de James é que a *crença existe pela ação*. Essa permite agir com convicção e segurança.”

Deste modo, a primeira constatação de James, conforme ressalta Murphy (1997, p.74-75), é a respeito da consciência: ela é uma função da experiência em que os pensamentos são responsáveis pela adaptação do indivíduo ao seu meio. Portanto, a consciência insere-se num fluxo contínuo da experiência, manifestando-se também de forma contínua. Esta versão, rotulada rapidamente de “Empirismo Radical”, procura reformular problemas fundamentais da filosofia e da psicologia, entre eles o que confere ao conhecimento seu *status* de verdade. Isso fica evidente, por exemplo, na obra de *The meaning of truth*, publicada em 1909, na qual James afirma que “as únicas coisas que devem ser

debatidas entre os filósofos devem ser aquelas definíveis em termos retirados da experiência.” (JAMES, 1987, p.826).

Essa afirmação parece marcar, evidentemente, que a fonte material servirá a todas as reflexões encontradas ao longo do pensamento de James. Neste particular sentido, Murphy (1997, p.76) adequadamente aponta que quando a visão pragmatista valoriza a aplicação de um conceito, o significado desse conceito encontra-se no fato de que esse assume uma realidade concreta a partir da qual se darão as consequências práticas. Temos, aqui, um exemplo claro de como o pragmatismo compreende a objetividade. Assim, para ilustrar melhor o ponto sublinhado partimos da análise da obra *O Pragmatismo*, publicada em 1907⁵⁶. James apresenta o pragmatismo optando por valorizar a sua caracterização enquanto método, solucionando as controvérsias metafísicas a partir de suas consequências práticas. Como salienta Putnam (2003, p.11), em *Il Pragmatismo: una questione aperta*, foi Russell o responsável por ridicularizar as observações de James sobre a verdade. Certamente é dessa imagem depreciada que Wittgenstein lerá o pragmatismo, especialmente como veremos em todas as menções textuais que Wittgenstein faz ao longo de seus escritos⁵⁷.

Pode ser útil observar que, antes de apresentarmos a definição jamesiana de pragmatismo, na primeira conferência encontramos, por um lado, uma reconstrução do dilema atual da filosofia e, por outro, uma posição que procurará sustentar-se entre o racionalismo (intelectualismo) e o empirismo (sensismo). Sobre a filosofia, afirma que “é desde logo o mais sublime e o mais trivial dos empreendimentos humanos. Opera nas mais diminutas fissuras e desvenda os mais largos panoramas.” (JAMES, 1997, p.28). Já sobre o debate entre racionalismo e empirismo, o autor pretende criar um mecanismo intermediário, evitando um embate de teorias, semelhante àquele realizado em

⁵⁶ A obra *O Pragmatismo* é um conjunto de oito conferências proferidas no Lowell Institute de Boston, em novembro e dezembro de 1906 e em janeiro de 1907 na Columbia University, em New York. A referida obra pode ser considerada um marco na definição do pensamento de James, uma vez que o mesmo assume um rico percurso já iniciado em *Principles of Psychology* (1890), *The Will to Believe* (1897) e *A Pluralistic Universe* (1909).

⁵⁷ O trabalho de Ana Ruth Putnam, edição portuguesa publicada em 2010, torna-se referência na apresentação dos vastos aspectos históricos que influenciaram o desenvolvimento do pensamento e das teorias de James. Embora a tradução portuguesa não faça menção, essa obra tem como título *The Cambridge Companion to William James*.

metaética entre realistas e antirrealistas. James, então, submete a definição proposta nos seguintes termos:

Quereis um sistema que combine ambas as coisas, a fidelidade científica aos fatos e a disposição de dar conta deles, o espírito de adaptação e acomodação, em suma, mas também a velha confiança nos valores humanos e a espontaneidade daí resultante, seja ela do tipo religioso ou romântico. (JAMES, 1997, p.33).

Assim, nosso argumento é de que o pragmatismo de James não é propriamente uma filosofia, em seu sentido clássico, mas um método de avaliação prática e uma teoria que pretende explicar a geração da verdade. Essa posição é compartilhada pela tese de que uma ideia, para ser verdadeira, deverá necessariamente passar pelo crivo da atividade prática, preconizando uma das primeiras concepções do que seja o “pragmatismo”. Antes de sustentarmos essa interpretação, gostaríamos de apontar que James introduz uma perspectiva que se encontra entre os dados da crença e as experiências da prática, a qual se orienta para a avaliação dos efeitos sobre a vida prática dos indivíduos. No entanto, o próprio James reconhece, no prefácio da obra, que o “movimento pragmático” é um nome com o qual ele mesmo não concorda, embora seja demasiado tarde para mudá-lo, uma vez que esse se tornou carregado de más interpretações. Dessa forma, definir a influência do pragmatismo de James sobre Wittgenstein torna-se uma tarefa extremamente delicada uma vez que, conforme afirma Putnam (2003, p.15), “o entendimento de James por parte de Russell assemelha-se a um frequente entendimento dos passos dados por Wittgenstein.” Sob esse ponto de vista, Putnam sugere que a interpretação do pragmatismo chega a Wittgenstein por meio de Russell. Contudo, como bem salienta Putnam, acreditar que Wittgenstein, em sua “teoria” do *significado enquanto uso*, avançou em relação ao pragmatismo é “reduzir a possibilidade de compreender aquilo que Wittgenstein afirma efetivamente.” (PUTNAM, 2003, p.15).

Na conferência intitulada *O que significa o Pragmatismo*, James inicia retomando um velho problema das montanhas: “O *corpus* da disputa era um esquilo que se supunha estar agarrado a um lado dum tronco de árvore; enquanto no lado oposto da árvore se imaginava estar um homem.” (JAMES, 1997, p.43). O problema metafísico resultante era se o homem anda em volta do esquilo ou não. Ao contrário de

estabelecer um dualismo de posições, James estabelece a seguinte resposta:

Saber qual o partido que tem razão, disse eu, depende do que querem dizer na prática por “andar à volta” do esquilo. Se querem dizer passar do norte do esquilo para leste, depois para o sul, depois para oeste, e outra vez para o norte dele, obviamente o homem anda à volta dele, porque ocupa estas posições sucessivas. Mas se pelo contrário querem dizer estar primeiro em frente do esquilo, depois à sua direita, depois atrás, depois à esquerda, e finalmente em frente dele outra vez, é bastante óbvio que o homem não consegue andar à sua volta, pois com os seus movimentos compensadores o esquilo conserva sempre o ventre virado para o homem e o dorso para o lado contrário. Façam esta distinção e deixará de haver razão para mais disputas. Vocês estão ambos certos e ambos errados conforme conceberem o verbo “andar à volta” numa ou outra forma prática. (JAMES, 1997, p.43).

Falando de modo geral, a definição apresentada por James não pode ser qualificada como um discurso de expediente evasivo, uma vez que o *método pragmático* é, em primeiro lugar, um método para regular disputas metafísicas que, de outro modo, seriam intermináveis⁵⁸. Segundo aquilo que o autor afirma, a diferença prática entre as questões estabelece as noções necessárias para que algo seja tomado como verdadeiro. Para isso, James admite que o pragmatismo foi introduzido pela primeira vez por Charles Peirce, em 1878, num artigo intitulado *How to make our ideas clear*, publicado no *Popular Science Monthly*. James ainda se remete a uma carta recebida do químico Ostwald⁵⁹, que

⁵⁸ Para Wittgenstein, da mesma forma que a concepção apresentada pelo pragmatismo jamesiano, a filosofia inverte seu papel, deixando de tirar a linguagem do seu cotidiano para analisá-la filosoficamente. Isso é expresso na seguinte passagem de *Investigações*: “Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano.” (IF, § 116).

⁵⁹ O filósofo e químico Friedrich Wilhelm Ostwald, nasceu em 1853 e faleceu em 1931. Ostwald recebeu o Nobel de Química, em 1909, por seu trabalho sobre catálise. Publicou, em 1902, *Filosofia natural*, obra que pretende explicar os fenômenos a partir da sua energia física.

nas suas conferências sobre filosofia da ciência vinha aplicando o princípio do pragmatismo para resolver as lacunas dos experimentos: “Todas as realidades influenciam a nossa prática e essa influência é o seu significado para nós. Costumo pôr questões às minhas classes da seguinte maneira: em que aspectos seria o mundo diferente se esta ou aquela alternativa fosse verdadeira? [...]” (JAMES, 1997, p.45). Deve-se, então, concluir que é a partir de tais elementos que James constrói sua definição do “pragmatismo”.

Uma leitura mais minuciosa de *O Pragmatismo* pode confirmar essa interpretação. Toda a segunda conferência, por exemplo, é dedicada a explicar o que significa o pragmatismo. Neste sentido, James reconhece que embora a ciência seja representada por perspectivas rivais, elas no fundo representam a mesma coisa, uma vez que não existe outro sentido que não o prático. Para isso, pensa que a tarefa da filosofia deveria consistir inteiramente na descoberta das diferenças entre as acepções daquilo que pode ser considerado como verdadeiro. Como procuramos mostrar, o pragmatismo é encarado por James como uma recusa ao conjunto de hábitos inveterados por “filósofos profissionais.” (JAMES, 1997, p.46), afastando-se da abstração e da insuficiência, de sistemas fechados, pretensos absolutos e princípios rígidos. Para esse caso, vamos considerar o que James diz sobre o método pragmático:

Mas se seguides o método pragmático não podeis considerar tais palavras como termo da pesquisa. Deveis extrair de cada palavra o seu valor prático real, pô-lo em ação na corrente de vossa experiência. Então, parecer-se-á menos com uma solução do que com um programa para mais trabalho e, em particular, com uma indicação das formas sob as quais realidades existentes podem ser mudadas. *Assim as teorias tornam-se instrumentos, não respostas a enigmas sobre as quais podemos descansar.* (JAMES, 1997, p.47).

Ao formular o princípio do pragmatismo, James pretende elevar a discussão filosófica a níveis mais amplos, nos quais qualquer disputa poderia ser facilmente resolvida, uma vez que fossem traçadas as consequências práticas e identificadas as diferenças na vida futura dos indivíduos. Ao discordarmos sobre certos juízos morais como, por exemplo, se a prática do aborto pode ser considerada um crime em todas as situações, ou ainda, se algumas espécies de animais possuem mais direitos que outras, a única forma de resolvê-los seria aplicando tais

juízos a casos concretos. Essa é, certamente, a visão do pragmatismo porque permite justificar moralmente determinado ato somente quando observamos o seu valor prático. Entretanto, se presumíssemos que esses juízos sempre fossem verdadeiros e, ao contrário, seus resultados futuros fossem imprevisíveis ou falsos, então isso significaria que essas diferenças tornariam nulo qualquer prosseguimento nas discussões filosóficas. É por isso que, segundo James, essa questão faria com que um número considerável de disputas filosóficas fosse facilmente resolvido pelo chamado *método pragmático*. (JAMES, 1997, p.45-48).

Sendo assim, o pragmatismo jamesiano apresenta a “verdade” como sendo resultado de uma associação entre a própria abstração e a necessidade de concretude na ação. Isso significa, por exemplo, que para o método pragmático não há palavras definitivas como “Absoluto”, “Deus”, “Matéria”, “Razão” ou “Energia”, pois cada uma delas deve receber seu valor prático extraído das próprias experiências. O que se vê aqui, portanto, é que o pragmatismo em questão reformula a concepção de verdade, uma vez que, nos próprios dizeres de James, as *teorias são instrumentos*, sendo apenas aproximações da realidade e não transcrições literais desta. Por isso, o pragmatismo mantém uma posição que, se visto a partir do debate metaético, não é propriamente realista ou antirrealista. E isso pode ser justificado com o apontamento que Murphy (1997, p.78) extrai de James: “Devemos viver hoje com a verdade que podemos compreender hoje e devemos estar prontos, amanhã, para chamá-la de falsa.”

Em síntese, a proposta de James não representa nenhuma nova teoria metafísica sobre a verdade, mas, contrariamente, parece definir-se pelo próprio subtítulo da obra como *um nome novo para algumas formas antigas de pensar*. Parece claro, então, que o mesmo acontece para Wittgenstein, como fica explícito entre parágrafos 83 a 85 das *Investigações*. Segundo Wittgenstein, um dos grandes erros dos filósofos é o de criar, através do pensamento abstrato, regularidade e normatividade entre as diferentes atividades. Especialmente no parágrafo 84, Wittgenstein confronta a possibilidade das regras não darem margem a nenhuma dúvida, pois a regularidade de um juízo moral, por exemplo, que o aborto é um ato moralmente errado, depende, em último caso, do emprego e não de regras imperativas provenientes de uma ética normativa. Ao enunciar isso, segundo Boncompagni, Wittgenstein afasta a concepção de que os juízos morais devam capturar a objetividade dos fatos, pois aprendemos as regras na prática do próprio jogo e é na prática que visualizamos os erros e acertos. (BONCOMPAGNI, 2012b, p.7-11).

A efetiva concretude da ação, apontada por James, é reconfirmada por Wittgenstein. Entretanto, não é interesse de Wittgenstein provar que há valores objetivos incluindo os morais, mas apenas mostrar que os juízos que os expressam podem ser verdadeiros ou falsos, porque eles fazem parte da prática. Neste sentido, a observação de Wittgenstein de que os usos são parte da necessidade prática, para os quais é impossível definirmos regras exteriores à prática, parece explicar adequadamente o que pretendemos sustentar: “As regras não são suficientes para estabelecer uma prática; precisamos também de exemplos. Nossas regras deixam alternativas abertas e a prática deve falar por si própria.” (DC, § 139). Por exemplo, as regras de um regime político totalitário, como o nazismo ou o fascismo, dificilmente poderiam ser estabelecidas nacionalmente sem o auxílio de mecanismos sociais (racismo, tortura, etc.), que são os exemplos práticos. Nesse particular, como Moreno notou, os usos das regras são sempre “voltados para finalidades criadas no interior de situações e práticas – seja na prática da vida cotidiana, seja na prática científica, ou, ainda, nas diversas formas de prática filosófica, artística, religiosa e etc.” (MORENO, 2005, p.154).

Por fim, para encerrarmos essa ideia, resta definirmos em que sentido o pragmatismo jamesiano, enquanto teoria da verdade, afasta-se de uma definição metafísica da verdade, assemelhando-se com a proposta de Wittgenstein, para a qual não se pode reduzir os juízos morais à objetividade dos fatos e limitar o significado dos conceitos morais a uma definição ostensiva. Sob essas condições, Wittgenstein indica que alguns jogos de linguagem nascem, outros se modificam e, ainda, outros desaparecem com o tempo⁶⁰. Por essa razão, a linguagem é dinâmica e novos jogos estarão sempre surgindo, mostrando que os juízos e conceitos morais não podem ser limitados a uma imagem especular do mundo.

⁶⁰ Wittgenstein utiliza-se de uma metáfora para definir que, assim como uma cidade, a linguagem estará sempre se modificando, não havendo limites para a estabilidade absoluta de um conceito. Os jogos de linguagem não são eternos e podem desaparecer para que outros possam surgir em seu lugar, assim como uma cidade pode ter suas casas e ruas substituídas por outros tipos de construções: “[...] Nossa linguagem pode ser considerada como uma velha cidade: uma rede de ruelas e praças, casas novas e velhas, e casas construídas em diferentes épocas; e isto tudo cercado por uma quantidade de novos subúrbios com ruas retas e regulares e com casas uniformes.” (IF, § 18).

5.2 O PRAGMATISMO JAMESIANO COMO *TEORIA DA VERDADE*

“O pragmatismo desbloqueia todas as nossas teorias, flexibiliza-as e põe-nas em ação.” (JAMES, 1997, p.47), aponta James em *O Pragmatismo*. Essa afirmação harmoniza-se com muitas tendências filosóficas antigas, conforme afirma o próprio James: o nominalismo, que recorre aos particulares, o utilitarismo, que enfatiza aspectos práticos e, por fim, com o positivismo, no seu afastamento das abstrações metafísicas por meio de soluções verbais. Essa simbiose entre várias correntes filosóficas demonstra que o *pragmatismo* comporta um conjunto de características que, de maneira heterogênea, tornam difícil a própria compreensão da teoria. Entretanto, como alguém poderia argumentar, qual o interesse de apresentarmos o pragmatismo e sua teoria da verdade?

Podemos, inicialmente, enumerar dois motivos principais. O primeiro é que para o pragmatismo, como corretamente salienta Putnam, a verdade está localizada no meio do caminho entre a teoria e os fatos. (PUTNAM, 2003, p.15). Por exemplo, se queremos construir um edifício, precisamos respeitar certos princípios de engenharia e, além disso, as condições geográficas do local, onde pretendemos construí-lo. Neste sentido, o melhor projeto que concretizar o edifício será o verdadeiro. Uma crença verdadeira, portanto, é aquela que resolve nossos problemas, que funciona no cotidiano trazendo-nos benefícios. Segundo James (1997, p.48), “verdadeiro é o nome do que quer que prove ser bom no sentido da crença, e bom, também, por razões fundamentadas e definitivas”. Já o segundo motivo, dependente do primeiro, é que a interpretação da teoria pragmatista permite dizer que, para Wittgenstein, os conceitos e juízos morais não existem num mundo metafísico ou empírico, diferentemente daquilo que já apresentamos na posição realista de McDowell e quase-realista de Blackburn.

Partindo do pressuposto de que a compreensão da realidade só existe através da contribuição humana, para James somos nós que interpretamos simbolicamente a realidade. (JAMES, 1997, p.49). Isso sugere que, longe de determinar uma forma estática e independente do universo, como pretende a ciência em geral, quando afirmamos algo sobre a realidade estamos construindo nosso mundo. Assim, para o pragmatismo, não há uma linguagem privilegiada, formada por conceitos essencialistas, que possa ser capaz de descobrir a linguagem própria da natureza dando-nos total objetividade e imparcialidade. Está

é, sem dúvida, a chave para a compreensão das considerações jamesianas sobre a verdade.

A confusão apresentada por James, no prefácio de *O Pragmatismo*, remete-se à reunião de elementos provenientes, de forma irregular, de algumas correntes filosóficas do século XIX, interessadas em mostrar uma realidade independente do gênero humano e de nossas interpretações linguísticas, conforme define Murphy (1997, p.80-81). Por isso, o método pragmatista não representa nenhum resultado particular, mas “uma atitude de desviar o olhar das coisas primeiras, princípios, ‘categorias’, supostas necessidades; e de olhar para as coisas últimas, frutos, consequências, fatos.” (JAMES, 1997, p.47). Neste particular, concordamos com aquilo que notou Murphy, a saber, que para James as ideias são responsáveis por verificarem a si mesmas, mediando o modo mais feliz e vantajoso entre experiências consolidadas e novas experiências. (MURPHY, 1997, p.85). O resultado que temos, portanto, é que uma verdade acontece a uma ideia e, por isso, essa se torna verdadeira pelos acontecimentos do cotidiano.

Relacionando com o ponto apresentado por Murphy, ao nos aproximarmos das discussões de James sobre, por exemplo, a moral, é possível extrair que o conteúdo dos juízos morais se tornariam verdadeiros na medida em que entram numa relação satisfatória com a nossa experiência. Entretanto, isso acontece sem qualquer redução da moralidade a termos estritamente cognitivistas ou não-cognitivistas, uma vez que um juízo é instrumentalmente verdadeiro na medida em que permite entrar numa relação satisfatória com outras partes de nossa experiência⁶¹. Neste sentido, o pragmatismo

significa apenas isto, que as ideias (que não passam de partes da nossa experiência) se tornam verdadeiras na medida em que nos ajudam a entrar numa relação satisfatória com outras partes da nossa experiência para as resumir e viajar entre elas por atalhos conceituais, em vez de seguir a interminável sucessão de fenômenos particulares.

⁶¹ Para o pragmatismo de James, a verdade deriva de ideias e crenças que, ao se consolidarem através de nossas experiências, tornam-se “verdades velhas”. Isso acontece porque novas crenças surgem, estabelecendo relações mais satisfatórias com a realidade, isto é, ocorre quando uma nova verdade surge como resultado das experiências anteriores. Assim, Murphy é enfático ao notar que o pragmatismo é mais do que um método, é uma atitude, uma orientação, uma teoria da verdade. (MURPHY, 1997, p.82).

É esta a perspectiva “instrumental” da verdade [...]. (JAMES, 1997, p.49).

A apreciação realizada por James é, claramente, uma aproximação de que a correção de um juízo moral, ou de uma crença, por exemplo, deve ocorrer sob as condições pelas quais ela foi experienciada na prática. Por exemplo, no juízo “Mentir é moralmente errado”, a verdade pragmática da proposição depende de seus efeitos práticos, supondo-se, naturalmente, que esses efeitos sejam aceitos como verdadeiros. Mentir para proteger alguém de um dano ainda maior pode ser um exemplo desse caso. Parece-nos claro, portanto, que a noção de verdade pragmática aproxima-se nitidamente daquilo que se pode observar nos escritos tardios de Wittgenstein, isto é, juízos morais são verdadeiros na medida em que os usos que fazemos deles lhe conferem sentido. Mas, se de um lado James admite que uma ideia é verdadeira, quando concorda ou corresponde com a realidade (JAMES, 1997), por outro, admite distintas versões corretas do mundo, tornando, com isso, impossível reduzir a verdade a uma única noção, o que compromete-se com uma visão relativista. É dentro destas imprecisões que atravessa o pensamento de Wittgenstein.

Para reconhecer que o argumento em questão possui bases sólidas, esta tese fica demonstrada quando James (1997, p.51) afirma que *ser verdade* significa apenas “executar uma função de aliança” entre a crença e a possibilidade de seu valor cognitivo derivado da prática. Assim, esse ponto se associa a uma discussão já apresentada por James, duas décadas antes, num trabalho intitulado *The Dilemma of Determinism*, publicado em 1884. Nesse ensaio, James explica que se os humanos não tivessem livre-arbítrio, a moralidade não poderia existir. A moralidade existe somente se as pessoas forem responsáveis por sua própria conduta, uma vez que se elas não pudessem escolher livremente o que fazer, também não poderiam se responsabilizar por seus atos. Segundo a interpretação de Shook:

Além disso, a moralidade [para James] existe porque as pessoas às vezes se arrependem de seus atos errados. Mas uma pessoa não se arrepende de algo que ela não tenha sido incapaz de impedir que acontecesse. Se ninguém tem livre-arbítrio, ninguém poderia evitar suas próprias ações. Se não existe o livre-arbítrio, ninguém deve arrepender-se de seus atos, o que impediria a existência da moralidade. (SHOOK, 2002, p.95).

É interessante notar que Shook, ao abordar o problema da moralidade no pragmatismo de James, também resgata a definição que o autor apresenta sobre as experiências místicas para a compreensão da religião, especialmente em *Varieties of Religious Experience* (1902). Como Shook corretamente notou, uma das características fundamentais da experiência mística, para James, é a *inefabibilidade*, que desafia a experiência da linguagem por não ser exprimível. (SHOOK, 2002, p.96-97). Para clarificarmos essa questão, vejamos o que afirma James:

O mais frequente dos traços por meio dos quais um estado psíquico apresenta-se como místico é negativo. O sujeito desse estado diz imediatamente que a experiência desafia a linguagem, que não é possível qualquer relativo verbal sobre ela. Daí se segue que sua qualidade deve ser experienciada diretamente; ela não poderá ser comunicada, nem transferida a terceiros. (JAMES, 1997, p.107).

Uma adequada interpretação para a questão da *inefabibilidade*, para James, é notar que ela só pode ser experienciada diretamente, já que o místico deve ser vivenciado. Além disso, o místico não cabe em palavras, podendo apenas ser mostrado, mas não dito. Aqui é importante salientar que James compreende o místico em caráter negativo simplesmente para separá-lo da possibilidade de dizibilidade. Toda a experiência mística, neste sentido, não poderá ser comunicada ou transferida a terceiros, pois, como é possível observar, a sua comunicabilidade esbarra nos limites da própria vivência que é pessoal. (JAMES, 1997, p.107-108). Haveria, portanto, duas barreiras que seriam intransponíveis na inefabilidade da experiência religiosa. A primeira, de caráter pessoal, que apenas o sujeito pode experienciar o místico, e, a segunda, de caráter linguístico, que a dizibilidade do místico esbarra nas barreiras da própria linguagem que procura descrevê-lo. (JAMES, 1997, p.108). Esse último ponto está fortemente conectada ao *Tractatus*, especialmente quando Wittgenstein diz que “O Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é” (TLP 6.44) e que “Há por certo o inefável. Isso se mostra, é o Místico” (TLP 6.522).

Entendemos, assim, que o próprio pragmatismo está carregado de um viés metafísico, e que, embora James se refira à possibilidade de *mostrar* a experiência religiosa, é na experiência direta que o problema

passa a se diluir. A partir daí, a questão da inefabilidade, vista sob um enfoque pragmático, está presente de forma significativa na filosofia de Wittgenstein. Ao remeter-se a esta questão e ao fato da religião ser transformada num espírito de dominação e justificativa para grandes perseguições e massacres, a partir do pensamento de James, Spica afirma que isso se deve “geralmente pela razão que vê a necessidade de justificar toda a ação humana de um ponto de vista da verdade.” (SPICA, 2011, p.203). Torna-se, então, evidente que a verdade religiosa não é vista por Wittgenstein como um dispositivo metafísico do qual podemos extrair princípios gerais para o comportamento humano. Neste caso, essa convicção parece reclamar que não se pode fazer nada com qualquer tipo de doutrina religiosa. Ao contrário, para Wittgenstein a religião é um sistema de referências porque, em determinadas circunstâncias, pode nos ajudar numa decisão, num problema prático, como salienta num fragmento de *Cultura e Valor* (2012, p. 147) “Parece-me que uma fé religiosa poderia ser algo assim como o apaixonado decidir-se por um sistema de referências (Bezugssystem). Como se além de ser fé, fosse uma forma de vida ou uma forma de julgar a vida [...].”

Deste modo, ligar as ideias de James sobre a inefabilidade da experiência religiosa ao pensamento de Wittgenstein torna-se possível uma vez que “as ideias de Wittgenstein sobre a religião são extremamente práticas”, como bem salienta Spica (2011, p.203). Contudo, Wittgenstein não coloca a religião na esfera da verdade, afastando dela qualquer aparato metafísico ou científico. A religião, nesse caso, só cumprirá seu papel se der sentido à vida, se auxiliar na resolução dos conflitos e dilemas práticos. Associando a religião a um sistema de referências, a segunda filosofia de Wittgenstein remete à mesma a noção de forma de vida, dentro da qual podemos predizer juízos sobre a vida. Por fim, é importante notar o que Cyril Barrett corretamente destaca na sua *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*: Wittgenstein se encontraria mergulhado pela fragilidade de que entender os preceitos divinos em termos humanos seria em certo sentido um empobrecimento do religioso. (BARRETT, 1994, p. 291). Temos, então, alguma evidência para sustentar que as questões relacionadas aos valores e à própria vida, para Wittgenstein, não podem dizer algo sobre o mundo, mas apenas mostrar aquilo que deve ser feito.

Na realidade, não pretendemos esgotar os aspectos sobre o problema da inefabilidade, mas apenas situá-la no contexto de como o *pragmatismo* encara essa questão. Assim, é bom salientarmos que, nas *Investigações*, a mesma inexpressabilidade descrita na primeira filosofia

torna impossível qualquer teoria ética. Essa interpretação fica clara quando Rush Rhees, no artigo *Acerca de la concepción wittgensteiniana de la ética*⁶², transcreve conversas mantidas com Wittgenstein e considera três exemplos: o primeiro, o assassinato de Julio César por Bruto; o segundo, se um homem tem direito a se deixar matar pela verdade; e, o terceiro, o dilema que enfrenta um homem que deve decidir entre deixar a sua esposa ou abandonar sua pesquisa sobre o câncer. Segundo Rhees, os dois primeiros exemplos não são problemas éticos para Wittgenstein, uma vez que não podemos saber o que acontece na cabeça dos agentes. Já no terceiro caso, a ausência de critérios absolutos para a escolha ética faz com que o sujeito deva escolher num determinado momento sua melhor ação. É nesse aspecto da ação em que o juízo de valor se torna objetivo, não sendo possível separar a fronteira entre o fato e a escolha moral.

A questão que surge agora é esta: se aceitamos que os valores sejam uma propriedade que depende da natureza do fato, em que sentido podemos dizer que os valores, para o pragmatismo, são expressão objetiva da realidade? Para respondermos a essa questão, é importante recordar que para o empirismo radical toda a realidade é formada por várias experiências, as quais não são feitas de um único tipo de material, mas de um número incalculável de diferentes tipos de coisas que podem ser parte de um fluxo contínuo de consciência. Com isso, no pragmatismo, os valores não são objetivos, porque expressam perfeitamente a realidade, mas porque são úteis quando aplicados sobre essa. Neste sentido, a teoria pragmática da verdade, exposta por James, retrata que o conhecimento é algo relativo a um contexto de intenções, o que significa que os “métodos de conhecimento são verdadeiros em suas aplicações específicas, pois funcionam em suas aplicações específicas.” (SHOOK, 2002, p.127). Por essa razão, James diz que as teorias científicas, assim como os valores, são produzidas apenas porque as pessoas têm de solucionar problemas da vida de ordem prática. (JAMES, 1997, p.128).

Para concluirmos essa ideia, é possível apontarmos que o próprio James parece não estar satisfeito com uma apresentação daquilo que constitui o cerne do “pragmatismo”. Na segunda conferência de *O Pragmatismo*, por exemplo, afirma que “em nenhum lado se pode encontrar verdades puramente objetivas.” (JAMES, 1997, p.51), sustentando que “ser verdade” significa apenas executar a função de

⁶² Publicadas na *Conferência sobre a ética* na versão em espanhol. (WITTGENSTEIN, 1990).

aliança entre as partes prévias da experiência com partes novas. A partir disso, por exemplo, até que ponto seria razoável considerar a eutanásia ativa um problema imoral e ilegal, quando consideramos contextos em que há plena autonomia e capacidade do sujeito na decisão sobre sua própria vida? Parece, então, plausível, que James aponte que o pragmatismo, em primeiro lugar, é “um método” (JAMES, 1997, p.51) e, em segundo, “uma teoria genética do que significa a verdade.” (JAMES, 1997, p.51). Ou ainda, como afirma em alguns parágrafos posteriores, que “o pragmatismo não se sente confortável longe dos fatos [...], assim como o racionalismo só está confortável na presença de abstrações.” (JAMES, 1997, p.52).

Por isso, o pragmatista agarra-se aos fatos e ao concreto, observando a verdade enquanto opera em casos particulares e, a partir de então, as generaliza. Nessas afirmações anteriores, vê-se que a verdade surge como nome de uma classe para todas as espécies de valores definidos operantes na experiência. O propósito do pragmatismo, portanto, pretende converter a noção absolutamente vazia de uma relação estática de correspondência entre nossas mentes e a realidade a uma troca entre nossos pensamentos e a variedade que é a experiência. Esse elemento permite que James compreenda aquilo que ele determina como “Absoluto”, que deve representar os benefícios vitais produzidos a partir das crenças que temos sobre o que nós mesmos consideramos consequências práticas. Assim, James explica:

Podeis ver por isto o que é que eu queria dizer quando chamei ao pragmatismo um mediador e reconciliador, e disse, tomando a expressão de Papini, que ele “flexibiliza” as nossas teorias. De fato, o pragmatismo não tem quaisquer preconceitos, nem dogmas obstruidores, nem cânones rígidos sobre o que deve contar como demonstração. É completamente genial. Acolherá qualquer hipótese, considerará qualquer evidência. Como consequência, no terreno religioso tem uma grande vantagem quer sobre o racionalismo religioso, com o seu interesse exclusivo no remoto, no nobre, no simples e no abstrato. (JAMES, 1997, p.56).

James se recusa a aceitar as verdades como simples proposições estáticas, o que implica, necessariamente, que as verdades são plásticas. Vale observar que as demais conferências publicadas em *O*

pragmatismo tratam de temas diversos relacionados direta, ou indiretamente, ao próprio pragmatismo: os problemas metafísicos, o uno e o múltiplo, o senso comum, o humanismo, a verdade e a religião. Entretanto, é na sexta conferência que James enfatiza, de modo particular, sua concepção de *verdade*, afirmando que a doutrina pragmatista percorre estádios clássicos de uma teoria. Nesse sentido, “em primeiro lugar uma teoria é atacada como absurda; depois se admite ser verdadeira, mas óbvia e insignificante; finalmente é considerada tão importante que os seus adversários reivindicam a sua descoberta.” (JAMES, 1997, p.101). Ele, então, reconhece que o pragmatismo se encontra no primeiro estágio, com sintomas do segundo, uma vez que a teoria começa a despontar entre os círculos filosóficos. Mas, se procuramos ver essa questão por outro ângulo, então, por que Wittgenstein não corrobora de forma integral com a teoria do pragmatismo jamesiano?

Precisamos manter presente que a resposta a essa questão, nas *Investigações*, está no fato de que uma das preocupações centrais de Wittgenstein é destruir o edifício fundado no pressuposto de que a linguagem funcionaria como figuração do mundo. Numa outra perspectiva, a afirmação de que a verdade deve corresponder à realidade, a qual se poderia denominar de “verdade por correspondência”, implica na defesa do empirismo radical enquanto teoria da verdade. Com isso, nos casos em que as ideias não podem copiar o seu objeto, o que realmente significa correspondência com esse objeto? Como vimos acima, diferentemente de Wittgenstein, para o pragmatismo, em primeiro lugar, é preciso frisar que, ao contrário de “pressupostos intelectualistas”, como o próprio autor define, ideias verdadeiras são as que podemos “assimilar, validar, corroborar e verificar. As ideias falsas são as que não o permitem. É esta a diferença prática que faz ter ideias verdadeiras; é este, portanto, o significado da verdade [...]” (JAMES, 1997, p.102).

A hipótese discutida anteriormente nos leva a concluir que, no pragmatismo de James, a posse de pensamentos verdadeiros torna-se a posse de instrumentos para a ação. Em metaética, isso significa que, longe de imperativos morais vazios, a obtenção dos valores é proveniente da experiência que fornece significativas razões para o comportamento prático. Deste modo, James aponta que “o valor prático das ideias verdadeiras deriva assim em primeiro lugar da importância prática que os seus objetos tiveram para nós.” (JAMES, 1997, p.103). Extraí-se, portanto, que a máxima do pragmatismo retira a sua noção de valores de algo essencialmente ligado à forma pela qual um momento da

experiência pode nos conduzir a outros momentos que “valeram a pena”. (JAMES, 1997, p.103). Assim, não há dúvidas que Wittgenstein mantém proximidade com o pragmatismo de James, especialmente quando indica que “nossas regras deixam alternativas abertas e a prática deve falar por si própria” (DC, § 139).

É importante, agora, mencionar que as notas sobre o conceito de pragmatismo, elaboradas por James em *O Pragmatismo*, embora pretendam marcar que *experiência* e *utilidade* sejam dois campos extremamente próximos, tornam-se, ao longo de uma série de evidências textuais, objeto de certas irregularidades. Entre os obstáculos pouco resolvidos, ou não resolvidos totalmente pelo autor, está a associação entre o advento do objeto e a verificação do significado. (JAMES, 1997, p.105-112). Ao utilizar o exemplo de um relógio fixado na parede, James sustenta que a certeza nasce apenas quando nossas ações puderem verificá-lo como tendo as características suficientes para defini-lo como sendo um relógio⁶³. Portanto, os valores morais verdadeiros seriam aqueles que conduzem a outros pensamentos ou partes da experiência que, por serem úteis, tornam-se também verdadeiros.

Uma leitura mais cuidadosa permite inferir que o intuito de James é apontar que os processos de verificação e validação são mecanismos que conduzem à ideia original ou ao valor original, tese que se compromete com algum tipo de realismo moral. Podemos, então, sustentar que para James, concordando com aquilo que escreve Putnam, os pensamentos verdadeiros são instrumentos da ação, cuja posse, longe de ser um fim, é um meio preliminar para satisfação das necessidades vitais. (PUTNAM, 2003, p.17-18). Esse argumento demonstra que, no pragmatismo, aquilo que faz dos pensamentos verdadeiros pensamentos úteis é seu valor prático, sobretudo o valor prático dos objetos e ações que eles visam. James assim indica:

É esta tese que quero defender. A verdade de uma ideia não é uma propriedade estável que lhe seria inerente. A verdade acontece a uma ideia. Ela torna-se verdadeira, é feita verdadeira pelos acontecimentos. A sua veracidade é de fato um

⁶³ Cf. JAMES, 1997, p.194. Além de descrever o exemplo do relógio, James ainda utiliza o exemplo do Japão. Aponta que, embora alguém nunca estivesse estado no Japão, certas evidências circunstanciais são suficientes sem o testemunho visual para demonstrar que alguém tivesse estado em tal país. Os nossos pensamentos e crenças funcionariam, como afirma James, desde que não exista nada que os contrarie.

acontecimento, um processo: nomeadamente o processo de se verificar a si mesma, da sua verificação. A sua validade é o processo da sua validação.

Mas o que significa por sua vez que as palavras verificam e validam do ponto de vista pragmático? Significam, mais uma vez, certas consequências práticas da ideia verificada e validada. É difícil encontrar uma frase que caracterize melhor estas consequências do que a vulgar fórmula da correspondência – sendo tais consequências o que temos em mente sempre que dizemos que as nossas ideias “correspondem” à realidade. Elas conduzem-nos, nomeadamente, através dos atos e das outras ideias que suscitam no interior de (ou em direção a) outras partes da experiência, deixando-nos a impressão – temos esta faculdade – de que continuamos em acordo com as ideias originais. As conexões e transições chegam-nos detalhadamente de uma forma progressiva, harmoniosa e satisfatória. A verificação de uma ideia consiste nesta função de agradável orientação. Esta explicação é vaga e parece a princípio demasiado trivial, mas tem resultados cujo esclarecimento me ocupará no tempo que me resta. (JAMES, 1997, p.102-103).

As observações referidas nessa nota dizem que as consequências práticas das ideias devem ser verificadas e validadas, pois, como aponta James, dizer que uma verdade “é útil porque é verdadeira” ou “é verdadeira porque é útil” (JAMES, 1997, p.103) são frases que dizem exatamente a mesma coisa. Para alguém que afirma não ver nada de errado, por exemplo, na possibilidade de um paciente com autonomia não poder realizar uma escolha sobre seu próprio corpo para evitar o sofrimento, poderíamos argumentar que o pragmatismo “retira a sua noção geral de verdade enquanto algo essencialmente ligado à forma pela qual um momento na nossa experiência nos pode conduzir a outros momentos que valerem a pena.” (JAMES, 1997, p.104). Neste sentido, James reivindica para sua teoria um empirismo moderado, apontando também que a objetividade dos valores, na maior parte dos casos, assenta-se num sistema de crédito em que os pensamentos e as crenças funcionam desde que nada os contrarie ou recuse. Isto permite concluir que, no exemplo anterior, age-se de forma moralmente errada, quando

não permitimos que uma pessoa com autonomia possa decidir em que condições práticas deve ter seu desejo aceito sobre como tratar seu corpo.

Sob essas condições, por um lado, há elementos suficientes para definir que na teoria da verdade pragmatista a experiência corrobora para a orientação dos pensamentos verdadeiros. Isso significa que o essencial, para distinguirmos um bom julgamento moral, é o processo de orientação entre o juízo moral e sua efetividade prática, ou seja, se produziu bons resultados para a humanidade. Já por outro lado, James define que os nomes são arbitrários e que, uma vez compreendidos, devem ser conservados, o que implica sustentar que os juízos morais são portadores de valor de verdade na medida em que os nomes preservam seu sentido. Neste aspecto, algumas interpretações pragmatistas “põem o carro à frente dos bois ao fazerem a verdade residir nos processos de verificação [...]. Os pensamentos partilham-na diretamente, como partilham a falsidade ou a irrelevância.” (JAMES, 1997, p.109). Assim, temos mostrado que esse cuidado com a acepção do pragmatismo e suas múltiplas vertentes, torna ainda mais clara a possibilidade de afirmar que Wittgenstein está entre aqueles que colheram algumas das várias interpretações do pragmatismo jamesiano, especialmente quando considera o valor prático do *uso*.

Partindo do pressuposto acima, os valores morais, para o pragmatismo de James, derivam de ideias e crenças que, ao se consolidarem através de nossas experiências, tornam-se “verdades velhas”. As novas crenças surgem, estabelecendo relações mais satisfatórias com a realidade, uma vez que isto ocorre quando uma nova verdade surge como resultado da soma das experiências anteriores. (MURPHY, 1997, p.86-87). Desta maneira, o pragmatismo jamesiano não é apenas um método para solucionar problemas metafísicos, mas uma atitude, uma orientação para resolver as incógnitas e os enigmas morais da forma de vida humana. Essa questão é corroborada pela seguinte afirmação de James:

“O verdadeiro”, para resumir o mais possível, é simplesmente o que é mais eficaz para o nosso espírito, tal como “o justo” é simplesmente o que é mais eficaz para o nosso comportamento. Eficaz em quase todos os sentidos; e eficaz a longo prazo e em geral; pois nem tudo o que enfrenta eficazmente a experiência próxima enfrentará experiências futuras de forma igualmente

satisfatória. A experiência, como sabemos, tem formas de se *exceder* e de nos obrigar a corrigir as fórmulas presentes. (JAMES, 1997, p.110).

Desta forma, é necessário sublinhar que as crenças e os valores se tornam verdadeiros na medida em que são corroborados pela experiência. Isso não significa que o pragmatismo defende alguma espécie de dualismo, apenas que a experiência determina a correção das crenças e dos valores, remetendo-nos à necessidade de explicação dos motivos pelos quais temos em nós algumas crenças e não outras. De maneira semelhante ao projetivismo, como apresentamos no terceiro capítulo, o pragmatismo de James compreende que as crenças, ao serem externalizadas sobre a experiência, serão sempre verdadeiras na medida em que forem úteis, especialmente por servirem de parâmetro para outras crenças e servirem de justificativa para nosso comportamento moral.

Precisamos, todavia, esclarecer que um ponto de divergência no pragmatismo de James é sua afirmação de que o *absolutamente verdadeiro* é o “longínquo ponto ideal em direção ao qual imaginamos uma convergência futura de nossas verdades temporárias.” (JAMES, 1997, 110). Por isso, associar o pragmatismo a uma espécie de relativismo sobre a verdade, está longe de ser o projeto de James. As verdades emergem dos fatos, mas mergulham nesses novamente revelando outros aspectos e construindo novas verdades indefinidamente. Mas, como afirma o autor, os fatos em si mesmos não são verdadeiros, simplesmente são, dependendo da função realizada pelas crenças que começam e acabam neles, assim como poderíamos estar inclinados a ver o *Tractatus* de Wittgenstein.

Se considerarmos outro aspecto, o conflito instaurado por James entre o pragmatismo e o racionalismo recebe, ao final da obra, alguns parágrafos dedicados à chamada *falácia sentimental*, que poderiam responder ao problema do projetivismo de Blackburn. A falácia sentimental é explicada através de uma metáfora, a qual consiste em verter lágrimas sobre “a justiça abstrata, a generosidade abstrata, a beleza abstrata, etc., nunca reconhecendo estas qualidades quando são encontradas na rua, porque as circunstâncias tornam vulgares.” (JAMES, 1997, p.113). Já nos dizeres de Wittgenstein, a falácia sentimental consistiria em pensar os conceitos como sendo indefinidos, não podendo ser claramente limitados ou constituídos de forma independente de nossas práticas, mas situando-se na dinâmica daquilo que o filósofo chama de *semelhanças de família*. (IF, § 67). Enquanto

alguém poderia postular que devam existir as referidas verdades morais abstratas como, por exemplo, justiça, generosidade, entre outras, a experiência mostra sua impossibilidade, indicada pela afirmação de James de que “a razão é deformada pela experiência”. (JAMES, 1997, p.113), e ainda, de que “a natureza das verdades é ser validada, verificada”. (JAMES, 1997, 115)⁶⁴.

Até aqui vimos que o pensamento jamesiano, especialmente em *O Pragmatismo*, permite indicar as primeiras considerações acerca da concepção do próprio movimento pragmatista que, duas décadas mais tarde, influenciará significativamente o trabalho de Wittgenstein nas suas *Investigações*. Podemos ainda apontar que além de James, entre os fundadores do pragmatismo, está Charles Peirce que, concomitantemente ao primeiro, tece sucessivas críticas à forma como o pragmatismo é recebido, interpretado e difundido. (PEIRCE, 1983). A principal objeção está no fato de que, por um lado, o pragmatismo é considerado uma pseudoteoria e, por outro, reduz a verdade a critérios de utilidade, associando-se, com isso, a uma visão utilitarista. (PEIRCE, 1983, p.116-117).

Logo, para resolver tais impasses, cabe a tese de Murphy, segundo o qual o progresso, para o pragmatismo, passa a ser idealizado não mais como uma derivação lógica, porém, como uma necessidade da natureza. (MURPHY, 1997, p.18). Com isso, ainda compartilhando a posição de Murphy, no pragmatismo a moralidade ganha uma “fundação científica” (MURPHY, 1997, p.18), especialmente porque o valor passa a ser dependente da estrutura de correção que é a realidade. Obviamente, precisamos notar que, para o pragmatismo, não há uma objetividade que possa ser conhecida de uma vez por todas, mas “objetividades” que são construídas pelo valor prático que vamos atribuindo ao longo de nossas atividades. Por isso, dizer que “causar sofrimento a uma pessoa é um ato moralmente errado” é simplesmente buscar razões dentro de nossas práticas para repudiar tais gestos. Devemos concluir, portanto, que a objetividade das posições cognitivista e não-cognitivista, como retratadas nos capítulos anteriores, não possui a mesma caracterização

⁶⁴ Murphy adequadamente estabelece que, na concepção de pragmatismo, James pretende, ao mesmo tempo, responder aos críticos que fazem uma leitura de sua teoria sem “imaginação sobre as realidades”. Enquanto Schiller é acusado de sustentar que a verdade é o que *funciona*, Dewey é acusado de dizer que a verdade é apenas o que dá *satisfação*. James conclui que na questão da verdade são os pragmatistas e não os racionalistas que defendem mais genuinamente a racionalidade do universo. (MURPHY, 1997, p.85-91).

adotada pelo pragmatismo e, por analogia, não é a mesma encontrada na filosofia tardia de Wittgenstein, para o qual o enigma dos juízos morais é gramatical, e não exclusivamente empírico.

Assim, o pragmatismo jamesiano nasce sob o primado da prática, no qual se deve “interpretar cada noção especificando as consequências práticas respectivas”. (JAMES, 1997, p.44). Seguindo tais argumentos, é a prática que orienta a construção de nossas crenças, nossa noção de verdade, nossos valores e, por fim, nosso uso da linguagem. Goodman acerta ao apresentar o pragmatismo de James em cinco diferentes prismas, dizendo que não é possível reduzi-lo a uma visão unívoca. Entre tais visões estão o pragmatismo como uma teoria da verdade, como teoria do significado, como conceito holístico do conhecimento, como um modo para resolver disputas filosóficas e, finalmente, como um temperamento humano. (GOODMAN, 2002). Portanto, se, por um lado, é notável que a abordagem múltipla do pragmatismo jamesiano se torna um trabalho extremamente complexo, por outro, defini-lo a partir de um resgate realizado por Wittgenstein torna-se um processo ainda mais delicado.

Para encerrarmos esta seção, mostramos, num primeiro momento, como as ideias de James constroem a sua visão pragmática e, em certa medida, as principais possibilidades de pensar os valores e sua correspondência com os fatos, o que permite fazer um elo com o problema de nossa pesquisa. Por fim, vale destacarmos que não procuramos uma filiação de Wittgenstein ao pragmatismo de James, num sentido *stricto sensu*. Apenas pretendemos mostrar que o cognitivismo moral, tese central desta investigação, deve ser compreendido a partir de *elementos pragmáticos* como, o primado da *ação* e do *uso*, derivados das múltiplas facetas do pragmatismo jamesiano.

5.3 A POSIÇÃO METAÉTICA DE WITTGENSTEIN E A DÍVIDA AO PRAGMATISMO DE JAMES

Conforme apresentamos no início deste capítulo, a primeira referência textual de Wittgenstein a James ocorreu numa carta escrita em 22 de junho de 1912, endereçada a Bertrand Russell. Nela é possível ler uma espécie de confissão, na qual Wittgenstein declara grande admiração pelo trabalho de James, especialmente pela obra *As*

variedades da experiência religiosa, publicada em 1902⁶⁵. Embora James, na referida obra, ocupe-se de uma discussão sobre o lugar do sentimento religioso frente ao crescente materialismo científico, é significativo observarmos que Wittgenstein contava apenas com 23 anos. Nesta época, mais precisamente em 1911, Wittgenstein adentrava na sala de Russell, no Trinity College, interessado nos fundamentos da lógica e da matemática. Foi nessa ocasião, que Russell solicita a ele um ensaio filosófico durante o período de férias de final de ano, com o qual o próprio Russell ficará impressionado, devido ao seu alcance filosófico. (MONK, 1991).

McGuinness sugere, por exemplo, que o jovem Wittgenstein se reconheceu a si mesmo com a descrição da “alma enferma”, a qual James faz menção no sexto e sétimo capítulos de *As Variedades da Experiência Religiosa*. De um lado estaria a sua permanente insatisfação pessoal pelo trabalho realizado, do outro, a ansiosa necessidade de dar e receber afetos aos outros. Por conseguinte, as páginas jamesianas serviriam de uma espécie de consolo ao filósofo. (McGUINNESS, 1991, p.214-216). Entretanto, mesmo verificando a direta relação de Wittgenstein com os escritos de James, duas questões se tornam essenciais para o problema deste trabalho, mesmo que elas dificilmente possam ser respondidas. A primeira delas, de caráter elementar, é conciliar a perspectiva de Wittgenstein sobre os fundamentos da lógica e da matemática com a leitura concomitante da obra de James; a segunda, de caráter metodológico, é saber se Wittgenstein, além de *As Variedades da experiência religiosa*, teve contato com a vastidão de outros escritos de James, especialmente aqueles que se referem, de maneira aprofundada, ao conceito de pragmatismo, como mostramos na primeira seção deste capítulo.

Numa análise textual realizada sobre a obra *Investigações Filosóficas*, é possível encontrar James sendo citado durante quatro vezes (especialmente de forma direta nos parágrafos 342, 343, 344 e 413). Já nos *Princípios de Psicologia*, obra de James, encontramos mais de trinta passagens que têm um lugar paralelo nas *Investigações Filosóficas* e em *Zettel*. Outras anotações de Wittgenstein, encontradas nos manuscritos 130-138 - escritos situados entre maio a setembro de 1946 - discutem de maneira evidente com os escritos jamesianos. Portanto, a persistente aproximação do pensamento de Wittgenstein com

⁶⁵ McGUINNESS, em *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951* (2012), apresenta uma centena de cartas e documentos trocados entre Wittgenstein e uma série de autores, entre os quais estão Russell e Moore.

os escritos de James permite apontar que o primeiro autor possuía grande admiração pelo projeto da obra, embora no que tange ao pragmatismo tivesse uma posição menos utilitarista. Segundo Passmore, nos últimos anos de sua vida, Wittgenstein fez sucessivas referências ao pensamento de James durante suas aulas, chegando ao ponto de citar de forma precisa, durante uma das aulas, o número da página em que era possível encontrar determinada afirmação. (PASSMORE, 1981).

Temos, portanto, algumas evidências que nos parecem suficientes para demonstrar que o pensamento de Wittgenstein encontra raízes na obra de James. Outro exemplo dessa aproximação está na segunda página do *Brown Book*, notas do curso ministrado entre 1934 e 1935, no qual James é mencionado a propósito dos sentimentos específicos que acompanham o uso das palavras, sendo que em algumas páginas seguintes, Wittgenstein se refere à afirmação jamesiana de que as pessoas não choram porque estão tristes, mas que estão tristes porque choram (BBr, § 1; § 48). Por outro lado, Wittgenstein se afasta do psicologismo de James, especialmente na tendência de confundir a experiência subjetiva com o significado e a gramática dos conceitos psicológicos com a própria experiência.

O núcleo que resiste em Wittgenstein, diferentemente do pensamento de James, é compreender que as palavras somente significam no seu uso, renunciando a busca de uma experiência que permita cada vez mais a aproximação de uma verdade. Entretanto, a afinidade de horizontes entre os autores, no que tange ao conceito de pragmatismo, está no fato de compartilharem uma atitude anti-fundacionista, uma vez que as crenças não seriam justificadas em si mesmas e se incorreria no problema de saber quais crenças básicas são verdadeiras. Neste sentido, Wittgenstein aponta que James não é suficientemente *pragmático* porque, em *Princípios de Psicologia*, é levado a buscar ilusoriamente essências dos objetos, ao invés de procurar compreender as palavras e descrever seus usos. James pretende realizar um cientificismo especulativo, pois busca explicar causalmente a linguagem da psicologia mediante teorias. É evidente que, nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein defende que as descrições dos usos efetivos das palavras, em jogos de linguagem, constituem seu sentido (PERUZZO, 2011). Assim refere-se Wittgenstein a James:

Aqui temos um caso de introspecção, não diferente daquele por meio do qual William James disse que o “si mesmo” consiste principalmente de “movimentos peculiares na cabeça e entre a

cabeça e a garganta”. E o que a introspecção de James mostrou não foi a significação da palavra “em si mesma” (na medida em que esta significa algo semelhante, como “pessoa”, “homem”, “ele mesmo”, “eu mesmo”) nem uma análise de um tal ser, mas sim o estado de atenção de um filósofo que pronuncia a palavra “si mesmo” e quer analisar a sua significação. (E deste exemplo pode-se aprender muita coisa) - (IF, § 413).

A introspecção, na análise de Wittgenstein, não pode demonstrar a palavra em “si mesma”, já que a significação das palavras é dada pelo seu uso, construído por regras que determinam sua correção. A perspectiva wittgensteiniana, ao tratar da introspecção, é se afastar de uma atitude anti-cartesiana, na medida em que a própria experiência interna não pode fornecer a significação das palavras. Podemos, então, perceber que a atitude anti-cartesiana de Wittgenstein é similar a uma atitude anti-subjetivista, uma vez que o filósofo procura deslocar a ideia de uma análise de correção interna, substituindo-a pela ideia de que a significação é dada pela prática do uso.

A relação entre James e Wittgenstein é certamente complexa. Entretanto, a insuficiência de uma precisa determinação das ideias de Wittgenstein fica demonstrada tanto no prólogo do *Tractatus*, quanto no prefácio de *Investigações*. Nessas obras, o autor se desculpa por não seguir as práticas acadêmicas ao fazer menção em seus escritos de certas ideias que não seriam de sua propriedade. Em especial, nas *Investigações*, produzidas nos últimos dezesseis anos de sua vida, Wittgenstein menciona as críticas recebidas de Frank Ramsey (1903-1930) e Piero Sraffa (1898-1983):

Com efeito, desde que há dezesseis anos comecei novamente a me ocupar de filosofia, tive de reconhecer os graves erros que publicara naquele primeiro livro. Para recolher esses erros, contribuiu – numa medida que eu mesmo mal posso avaliar – a crítica que minhas ideias receberam de Frank Ramsey a quem pude expô-las em numerosas conversas durante os dois últimos anos de sua vida. Mais ainda que a essa crítica – sempre vigorosa e segura -, agradeço àquela que um professor desta Universidade, P. Sraffa, exerceu incessantemente durante muitos

anos em meus pensamentos. A esse estímulo devo as ideias mais fecundas desta obra.

Por mais de uma razão, o que publico aqui referir-se-á àquilo que outros escrevem hoje. – Se minhas anotações não levam nenhum sinal que as qualifique como minhas, não quero também reivindicá-las como minha propriedade. (IF, 1996, p.26).

A proximidade de Ramsey com Wittgenstein, especialmente na segunda metade da década de 1920, coincide com a publicação de um texto de Ramsey sobre o pragmatismo intitulado *Facts and Propositions*, na *Aristotelian Society Supplementary*. (RAMSEY, 1927, p.153-170). Contudo, Ramsey mantivera contato com Wittgenstein desde 1923, quando publicara na revista *Mind* uma espécie de resumo crítico do recém-publicado *Tractatus Logico-Philosophicus*, tendo por título *Critical Notice of L. Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus* (RAMSEY, 1928, p.465-478). Segundo Ramsey:

Este é o mais importante livro contendo ideias originais em uma grande variedade de temas, formando um sistema coerente, o qual pode e não pode ser, como o autor afirma, no essencial às soluções finais dos problemas tratados, de extraordinário interesse e que merece a atenção de todos os filósofos. (RAMSEY, 1923, p.465).

O trabalho filosófico de Ramsey consiste em estabelecer como método de análise, ao longo de seus quinze artigos, alguns publicados postumamente, um ponto de vista pragmático. Assim, Ramsey afirma que “a essência do pragmatismo seja esta, que o significado de uma sentença deve ser definido por referência às ações das quais as afirmações levariam, ou, mais vagamente, por suas possíveis causas e efeitos.” (RAMSEY, 1927, p.151). Consequentemente, Ramsey, em sua imagem peculiar da concepção de pragmatista, compreende que a significação das sentenças pode ser definida por referência às ações ou pelas suas possíveis causas e efeitos. Em ambos os casos, fica claro que o problema do pragmatismo é descrito a partir da relação entre a linguagem e os fatos.

Ainda em *Facts and Propositions*, vale notar que Ramsey argumenta que, ao analisarmos um juízo, por exemplo, se matar um inocente é moralmente errado, deveríamos sempre resolver o problema

da verdade que está implícito na questão. Mas, para realizar tal análise com sucesso, deveríamos verificar o conteúdo de uma crença sem cair numa regressão, apelando ao sentido das frases, entendidas como condições de verdade. (RAMSEY, 1928, p.465). Desta forma, o pragmatismo de Ramsey reivindica que o uso de uma crença deve compreender o sucesso de seu significado nas ações, quando o conhecimento for obtido por um processo confiável. Falando de modo geral, Ramsey persegue, especificamente neste artigo, algum tipo de realismo moral que possa ser sustentado pela teoria pragmatista. Portanto, a referência direta de Wittgenstein a Ramsey, nas *Investigações Filosóficas*, compõe um argumento importante para apoiar a tese de que Wittgenstein mantivera uma estreita relação com o pragmatismo. Uma boa razão para confirmar esse argumento é aquilo que Wittgenstein afirma nas *Investigações*: “o que publico aqui referir-se-á àquilo que outros escrevem hoje.” (IF, 1996, p.26).

Segundo Charles Hardwick, Ramsey é influenciado diretamente por Charles Peirce, para o qual o pragmatismo é pensado como um método ou critério de significação. (HARDWICK, 1979, p.25-29). No pragmatismo de Peirce, “o que se deseja, então, é um método capaz de determinar o verdadeiro sentido de qualquer conceito, doutrina, proposição, palavra, ou outro tipo de signo.” (PEIRCE, 1983, p.6). Compreendido diferentemente de uma teoria filosófica, o pragmatismo de Peirce apresentava-se como um critério ou método de análise acerca dos significados em seu sentido prático.

Embora seja possível considerarmos válida a filiação de Ramsey ao pragmatismo de Peirce, não é possível considerar a mesma premissa verdadeira quando se aproxima Peirce de Wittgenstein. Ao contrário, Wittgenstein afirma que o termo “jogo de linguagem” deve salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida, em que a multiplicidade de jogos de linguagem não pode ser definida por um método. (IF, § 23). E, desta maneira, é interessante comparar a “multiplicidade das ferramentas da linguagem e seus modos de emprego, a multiplicidade das espécies de palavras e frases com aquilo que os lógicos disseram sobre a estrutura da linguagem.” (IF, § 23). Gostaríamos, aqui, de evitar acusações, mas, oposta à perspectiva wittgensteiniana, o pragmatismo de Peirce afirma que o significado de qualquer conceito é a soma total de suas consequências práticas concebíveis, mesclando a fixação da crença por intermédio do hábito. (PEIRCE, 1983, p.6-9). Somando-se ainda a essa questão, a teoria de Peirce evidencia que toda ação pressupõe um pensamento que a constitui, tendo como foco descrever o significado em condições e graus

de objetividade. Por essa razão, a proposta do pragmatismo peirceano, embora com sutil presença em Ramsey, não pode se aproximar dos elementos pragmáticos encontrados no pensamento de Wittgenstein, especialmente aqueles problematizados a partir de *Investigações Filosóficas*.

Sob essas condições, após apresentarmos a tese de que Wittgenstein manteve-se, desde a juventude, próximo dos escritos de James, é possível indicar que Ramsey foi responsável pela reaproximação do autor com os problemas do pragmatismo, a saber, sobre a possibilidade de uma teoria da verdade. É importante, neste momento, definirmos que um juízo é portador de valor de verdade, na medida em que se encaixa na realidade, conforme podemos observar na adequada interpretação fornecida por Cornelis de Waal:

Apesar de sua adesão a uma teoria instrumental da verdade, James não desiste da ideia de que uma crença, declaração, ou teoria é verdadeira quando se concorda com a realidade. O que ele abandona é a noção de que a única maneira na qual nossos pensamentos podem concordar com a realidade é fazendo uma espécie de cópia dessa realidade no pensamento. [...] Então, o aspecto crucial de nossos pensamentos ou crenças que concordam com a realidade não é que eles copiam a realidade, mas que eles se encaixam dentro da realidade - ou seja, que nos levam no caminho certo. (WAAL, 2005, p.44).

Segundo Waal, o pragmatismo de James aponta para a concepção de que uma crença, ou um pensamento, são verdadeiros quando concordam com a realidade. Reside nessa proposição o argumento de que nossas crenças e valores morais são, de algum modo, pertencentes a essa realidade, com a qual elas mantêm um grau de intimidade que permite serem verdadeiras. Entretanto, um ponto essencial na teoria de James, mal interpretado por pragmatistas posteriores como, por exemplo, Putnam e Rorty, como veremos, é o modo como se estabelecem a concordância entre as crenças, os pensamentos e a realidade. Por isso, concordamos com a interpretação de Waal a respeito de James, para o qual pensamentos e crenças não copiam a realidade, mas “eles encaixam-se dentro da realidade” (*they fit within reality*). Dito de outra forma, o pragmatismo de James é, como o próprio autor

intitula, uma versão de *empirismo radical* ajustada a novos e velhos problemas.

Uma posição apresentada por Steve Gerrard (1996, p.171), em *A philosophy of mathematics between two camps*, publicado no *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, reforça uma importante aproximação de Wittgenstein aos trabalhos de James. Gerrard reconstrói seu trabalho partindo da ideia de que a história da filosofia poderá parcialmente ser caracterizada por duas posições extremas: de um lado, autores analíticos, do outro, aqueles continentais. Entre essas duas posições, de um lado estão aqueles que duvidam da objetividade de todos os campos em todos os sentidos. No outro extremo, aqueles que estão seguros da objetividade, mas o fazem a custa de mistérios metafísicos. Segundo Gerrard (1996, p.171), “Wittgenstein argumenta contra ambos os lados” especialmente ao tratar dos fundamentos da matemática como uma posição intermediária entre duas facções, questão que torna essas posições insustentáveis, pois o problema não se situa entre um paralelo, em que de um lado estão posições céticas e do outro a pureza da objetividade. Assim, no referido ensaio, Gerrard claramente mostra a existência de uma unidade entre a filosofia da matemática e a obra *Investigações Filosóficas*, tendo como tese o fato de que para Wittgenstein a matemática é um sistema que não trata da objetividade, mas que, por outro lado, afasta-se de uma visão cética sobre a possibilidade de conhecimento. (GERRARD, 1996, p.173).

O intuito deste trabalho, porém, não é demonstrar a aproximação realizada por Gerrard sobre a filosofia da matemática e as *Investigações Filosóficas*, uma vez que tal questão implicaria mudar a perspectiva direcionada desta seção. Aquilo que nos interessa, portanto, é a afirmação de que Wittgenstein, ao apropriar-se do pensamento de James, “tentou encontrar o lugar adequado para essa trilha em suas explorações post-*Tractatus* de ambas linguagens matemática e não-matemática.” (GERRARD, 1996, p.171). Deste modo, é possível concluir que Gerrard compreende que há uma estreita relação entre o pensamento de Wittgenstein e sua admiração pelo trabalho de James, para os quais há a constante necessidade de demarcar a fronteira da objetividade entre os fatos e valores eliminando tal problema.

Já na terceira seção do capítulo, intitulada *The Language-game of Nonrevisability*, Gerrard discute a proximidade entre as regras da matemática e as proposições empíricas, definindo que a compreensão para determinar se estamos ou não seguindo adequadamente a sequência de tais regras depende das consequências práticas, isto é, compreender a regra é *saber-como* utilizá-la de fato. Por isso, Wittgenstein rejeitaria,

segundo Gerrard, diferentes tipos de empirismo, entre os quais estaria a possibilidade de conhecer os fatos morais da mesma forma que conhecemos os fatos da ciência empírica. Assim:

as alternativas rejeitadas são exemplos cuidadosamente escolhidos de diferentes tipos de empirismo. O primeiro é uma instância de psicologismo, identificando exatidão matemática com um critério psicológico. O segundo é um exemplo de como Wittgenstein caracteriza, às vezes, intuição. O terceiro exemplifica um tipo de pragmatismo bruto (um tipo que ambos Wittgenstein e William James são acusados de concordar, mas que, de fato, os dois são explicitamente repudiados). O argumento de Wittgenstein para rejeitar essas alternativas é similar aos argumentos de Frege contra o psicologismo. (GERRARD, 1996, p.181).

Entre os modelos de empirismo rejeitados por Wittgenstein encontramos, segundo Gerrard, o psicologismo, o intuicionismo e, por fim, o pragmatismo. O primeiro seria identificado com a necessidade de exatidão da matemática; o segundo, com a pluralidade de princípios e, o terceiro, com uma espécie de pragmatismo cru, ou pragmatismo radical, que seria rejeitado explicitamente tanto por Wittgenstein como por James. Nesse sentido, Gerrard faz notar que se os papéis das proposições matemáticas e empíricas foram confundidas, então a matemática perderia sua inexorabilidade peculiar e sua objetividade. (GERRAD, 1996, p.181). Assim, é interessante salientar que Wittgenstein rejeita as três posições descritas, porque todas radicalizam a necessidade de apontar para a experiência como responsável por permitir que os juízos morais sejam capazes de verdade ou falsidade. Consequentemente, defender o cognitivismo moral pragmático significa que certas consequências práticas do processo determinam o modo como realmente temos seguido a regra e, com isso, tornam possível que os juízos morais sejam portadores de valores de verdade. Isso, contudo, não significa que os valores sejam propriedades supervenientes das propriedades naturais.

Com isso, é possível apontarmos que Gerrard demonstra a estreita relação entre o pensamento de Wittgenstein e aquele de James de maneira negativa, isto é, ambos se afastariam da própria acepção do *pragmatista radical*. A resposta para anular o pragmatismo radical

estaria presente no fato de que certas consequências práticas de proceder, ou agir, determinariam se alguém realmente está seguindo a regra. Nesse caso, a rejeição da posição pragmatista é um dos exemplos das diferentes formas de empirismo não assumidas por Wittgenstein, conforme indica o argumento de Gerrard (1996, p.181). Partindo desse ponto, o critério pragmatista de avaliar o funcionamento das regras que organizam o uso dos juízos morais é pensado tanto em termos externalistas como internalistas. Em relação ao primeiro, porque os valores não derivam de nenhuma realidade extralinguística. Já em relação ao segundo critério, porque há regras internas que se aplicam apenas ao jogo em questão.

O argumento de Gerrard, analisado de forma negativa, é um indicador para demonstrar que Wittgenstein e James afastam-se não apenas da popularidade reducionista que o pragmatismo significava naquele período, mas da reivindicação contrária de que os juízos morais têm um conteúdo cognitivo, que não podem ser descritos a partir de parâmetros derivados de princípios de uma ética normativa. Por isso, nas *Investigações*, Wittgenstein não abandona apenas o essencialismo da linguagem, mas todo e qualquer dogma fundado na necessidade de conceitos absolutos (IF, § 1-11). Por fim, é importante salientarmos que há outro critério não considerado adequadamente por Gerrard em seus argumentos: a não distinção entre proposições matemáticas e empíricas ao se referir ao problema da objetividade. Em relação ao primeiro tipo de proposições, Wittgenstein argumenta que não é necessária uma intuição para continuar a desenvolver a série 1, 2, 3, 4, e assim sucessivamente, demonstrando seu caráter não intuitivo e não empírico (IF, § 214). As proposições empíricas são, para Wittgenstein, contingentes, ou seja, para nos certificarmos de seu valor de verdade deveremos contrastar os dados empíricos que compõem aquela circunstância em particular. Portanto, afastar todo e qualquer sentimento pragmatista do pensamento de Wittgenstein, especialmente no que se refere às proposições empíricas, ou reduzi-las às mesmas condições das proposições matemáticas, não constitui um argumento que pode ser derivado do autor de *Investigações*.

No aforismo 342 de *Investigações*, de maneira explícita, James é citado ao se referir, numa discussão iniciada já nos três aforismos anteriores, se *pensar* é um processo incorpóreo ou se devemos nos questionar primeiramente sobre a diferença gramatical da palavra *pensar*. Assim escreve Wittgenstein:

Para mostrar que pensar sem falar é possível, William James cita as recordações de um surdo-mudo, Mr. Ballard, que escreve que ainda em sua infância, antes que pudesse falar, preocupara-se com Deus e o universo. – O que pode isto significar! – Ballard escreve: “*It was during those delightful rides, some two or three years before my initiation into the rudiments of written language, that I began to ask myself the question: how came the world into being?*”⁶⁶ – Você está seguro de que esta é a tradução correta em palavras de seus pensamentos sem palavras? – Gostaríamos de perguntar. E por que esta questão – que, de outro modo, parece não existir – põe aqui a cabeça para fora? Direi que o escritor é enganado por sua memória? – Eu mesmo nem me diria isto. Estas recordações são um fenômeno singular de memória – e eu não sei que conclusões sobre o passado do narrador se poderia tirar delas! (IF, § 342).

Wittgenstein utiliza-se da obra de James para demonstrar dois elementos essenciais ao problema da relação entre o pensar e a linguagem. O primeiro ponto é negar a introspecção, como se o pensar fosse um processo incorpóreo resultado de uma disposição psicológica privada. Caso pudéssemos nos referir de maneira privada a uma linguagem interna (privada), não estaríamos seguros de que a tradução correta das palavras em pensamentos, ou vice-versa, pudesse realmente acontecer, uma vez que não teríamos critérios suficientes para decidir sobre sua correção. E, o segundo ponto, apresentado no aforismo 340 de *Investigações*, “que não podemos adivinhar como uma palavra funciona. Temos de ver seu emprego e aprender com isso.” (IF, § 340). Isso permite sustentarmos que Wittgenstein, ao assinalar para a ideia de “*ver seu emprego*”, aponta para a existência de elementos pragmáticos no modo como devemos “ver” os juízos morais, conforme podemos ler também no aforismo 342 das *Investigações*. Por exemplo, dizer que “a atitude *x* é injusta” implica apenas vermos qual o efetivo emprego que esse juízo moral recebe na prática, sem que isso deva se comprometer com a existência de uma propriedade moral.

⁶⁶ Tradução do autor: “*Foi durante aquelas encantadoras viagens, dois ou três anos antes de minha iniciação nos rudimentos da linguagem escrita, que comecei a colocar para mim mesmo a questão: como o mundo veio-a-ser?*”.

É importante notar que Wittgenstein menciona explicitamente James, no aforismo 413 das *Investigações*, ao analisar a introspecção e o problema da intransponibilidade entre a consciência e o processo cerebral. Assim, a identificação entre as emoções e as sensações, tese mostrada por James em seus *Princípios de Psicologia*, é rejeitada por Wittgenstein, uma vez que esse rejeita a existência de uma categoria psicológica para as emoções, como apresenta Malcolm Budd (1989, p.158-165). Concordamos com a tese de Budd, especialmente por demonstrar, que a objeção central do argumento jamesiano de que sentir uma emoção consiste em experimentar um conjunto de sensações corporais a partir de si mesmo para determinar sua verdade, é algo não compartilhado por Wittgenstein, porque as emoções também são pensadas a partir do seu uso na linguagem. Neste sentido, determinar privadamente quando alguém sente uma emoção por meio da introspecção é um argumento rechaçado por Wittgenstein, pois a significação não é um movimento determinado internamente, conforme já apresentamos na seguinte passagem:

Aqui temos um caso de introspecção, não diferente daquele por meio do qual William James disse que o “si mesmo” consiste principalmente de “peculiar motions in the head and between the head and throat”. E o que a introspecção de James mostrou não foi a significação da palavra “si mesmo” (na medida em que esta significa algo semelhante, como “pessoa”, “homem”, “ele mesmo”, “eu mesmo”) nem uma análise de um tal ser, mas sim o estado de atenção de um filósofo que pronuncia a palavra “si mesmo” e quer analisar a sua significação. (E deste exemplo pode-se aprender muita coisa). (IF, § 413).

A renúncia de Wittgenstein à questão jamesiana da introspecção pode ser considerada, em sentido negativo, um argumento importante para demonstrar que Wittgenstein conhecia os trabalhos de James. De fato, uma possível objeção seria sustentar que a filosofia de Wittgenstein é basicamente desconstrutiva, no sentido de que não cabe a ela propor teses científicas, mas apenas eliminar paradoxos e confusões que assombram as teorias filosóficas. (PUTNAM, 1992, p.33). Com isso, pretendemos dizer que Wittgenstein não pretende construir teses filosóficas a partir do pragmatismo, mas mostrar que os juízos, por exemplo morais, por um lado, não dependem do estado mental de quem

os possui e, por outro, não são fatos da mesma maneira como conhecemos os fatos da ciência empírica. Por isso, a influência de James sobre os escritos de Wittgenstein ocorre na medida em que o pragmatismo de James é pensado enquanto *método* e não como uma *teoria da verdade*. É isso que nos permite compreender porque, para Wittgenstein, em filosofia não se pode almejar a cientificidade da ciência, uma vez que essa deve permitir apenas o esclarecimento de nossos pontos de vista.

Assim, a concepção pragmatista, encontrada nas *Investigações Filosóficas*, torna possível afirmarmos que o debate metaético acerca dos juízos morais pode ser dissolvido quando consideramos o problema a partir da questão linguística. Contrariamente a uma visão radical, é possível encontrarmos elementos pragmatistas em outros aspectos da filosofia de Wittgenstein como, por exemplo, no parágrafo 422 de *On Certainty*: “Estou tentando dizer algo que soa como um pragmatismo.” (DC, 2012, § 422). Essa passagem torna explícita a tese de que Wittgenstein percebe a aproximação de suas ideias com elementos pragmatistas como, por exemplo, a noção de *uso* como fundamento para a linguagem. Consequentemente, é isso que precisamos, portanto, para dizer que no cognitivismo moral pragmático os juízos morais são objetivos na medida em que nossas disposições práticas nos permitem atuar corretamente. Com isso, a agenda da metaética, a partir de Wittgenstein, volta-se estritamente à linguagem e, num certo sentido, às noções de “significado” e “objetividade” dos valores morais. Nesse contexto, por exemplo, poderíamos dizer que, para o cognitivismo moral pragmático, “X é bom se, e somente se, a justificação do juízo moral é compatível com o *uso* prático do conceito.”

Para vermos isso claramente, devemos considerar que a incorporação do pragmatismo no modo de compreender os juízos morais, portanto, é uma questão essencial tanto para uma visão geral do *Tractatus*, como das *Investigações*, em que está situado o debate entre alguns autores cognitivistas e não-cognitivistas, como vimos no decorrer deste trabalho. Assim, a ligação com o pragmatismo é tanta que Vicente Sanfélix Vidarte, em *La mirada distante: Wittgenstein y el pragmatismo*, mostra que o pragmatismo se encontra desde o *Tractatus* e chega até Wittgenstein através de James, especificamente com *Variedades da Experiência Religiosa*. (VIDARTE, 2001, p.123-140). Vidarte ainda aponta que, com a mesma intensidade que *Variedades*, a obra *Princípios de Psicologia* mantém significativa influência sobre o tema da vontade no pensamento de Wittgenstein, especialmente quando consideramos que, para ambos os autores, há um sentimento de

impotência frente à impossibilidade de mudarmos os fatos do mundo. (VIDARTE, 2001, p.124).

A tentativa de Vidarte é advertir que o pragmatismo, em Wittgenstein, não pode ser reduzido a uma concepção geral da verdade, uma vez que, como afirma, “não faz sentido se perguntar se Wittgenstein foi ou não pragmatista.” (VIDARTE, 2001, p.125). O que é necessário, portanto, é vermos as implicações pragmatistas na obra de Wittgenstein. Pablo Quintanilla oferece um argumento semelhante, que utilizamos para apontar que o pensamento de Wittgenstein não pretende fornecer teorias científicas ou reduzir a ética a uma ciência experimental, como pensa James. Assim Quintanilla afirma:

É importante esclarecer que não tem sentido se perguntar se Wittgenstein foi ou não um pragmatista, como se essa pergunta necessita-se de um monossílabo como resposta. O relevante é discutir em que aspectos ele recebeu essa influência, incorporando esta ao seu pensamento e, em que aspectos, não o fez. (QUINTANILLA, 2007, p.72).

A filiação de Wittgenstein ao pragmatismo é, sem dúvida, um pressuposto que o próprio filósofo não pretende assumir, conforme apresentamos anteriormente na análise do parágrafo 422 de *Da Certeza*. As possíveis implicações de Quintanilla, para o qual Wittgenstein apresenta “características pragmáticas”, ao invés de uma vertente estrita de núcleo pragmatista, permitem concluir que são as possibilidades práticas que dão sentido aos juízos e valores morais. (QUINTANILLA, 2007, p.74). A ética não se torna uma consciência indefinidamente progressiva da realidade moral da comunidade, mas um conjunto de obrigações e princípios derivados e justificados pelas próprias práticas humanas. Assim, em primeiro lugar, podemos observar em Wittgenstein uma atitude antirrepresentacionista acerca do conhecimento, uma vez que defenderia a seguinte ideia: os juízos de valor e os conceitos morais, assim como as concepções filosóficas são instrumentos terapêuticos, e não princípios metafísicos ou extralinguísticos. Em segundo, a concepção de que os significados e conceitos não são representações mentais internas, conhecidas por introspecção, mas objetos sociais e públicos, que podem ser caracterizados em termos de práticas sociais compartilhadas. E, terceiro, a ideia de que os problemas filosóficos são confusões conceituais e verbais que, frequentemente, exigirão sua

dissolução e reformulação. Já a solução para tais problemas está no êxito de sua resolução, que se mede pelo valor que tem para a vida. Por exemplo, para alguém que perguntasse se a violência em manifestações é algo bom ou ruim, deveríamos respondê-la, a partir daqui, alertando para as consequências práticas que tais atos buscam e para os significados do que o conceito de “violência” pode implicar.

Há ainda outra posição relevante, quando pretendemos associar Wittgenstein e James, para os quais se substitui a concepção de *espectador* por *agente*. O abandono do solipsismo metodológico e sua substituição por uma concepção intersubjetivista, em que o sujeito se constitui em suas relações com os outros e com o mundo, marca a transição do paradigma da consciência para o paradigma da linguagem. (QUINTANILLA, 2007). Nesse ínterim, a recusa de um fundacionismo moral, para o qual é possível dar uma justificação última sobre nossas crenças, as quais repousam sobre crenças básicas ou impressões sensoriais, torna-se um elo importante entre a teoria pragmatista de James e os escritos do último Wittgenstein. Se, por um lado, o pragmatismo jamesiano pensa que a última base sobre a qual construímos nossas crenças são práticas sociais pré-conceituais, por outro, Wittgenstein, especialmente em *Da Certeza*, afirma que uma proposição, assim como um juízo de valor, não é verdadeira porque é *útil*.

O repúdio de um *pragmatismo estrito*, conforme podemos ler no aforismo 422 em *Da Certeza*, é uma das primeiras razões para sustentar que o cognitivismo moral, nos escritos tardios, deve ser entendido a partir de *elementos pragmáticos*, entre os quais estão, por exemplo, a *ação*, a *práxis* e o *uso*. Os *jogos de linguagem*, no Wittgenstein maduro, podem ser entendidos como expressões alternativas de uma estratégia comum para negar tanto o realismo, como o quase-realismo e sua dicotomia entre fato e valor. Dessa maneira, é possível apontarmos pelo menos três razões para distanciar Wittgenstein da tradição pragmatista americana, sem que isso implique em negar a presença de elementos pragmáticos em seu pensamento. A primeira, de caráter histórico, é o próprio desprestígio do pragmatismo, crítica já observada pelo próprio James em *O Pragmatismo* (JAMES, 1997, p.43-45); a segunda, de caráter metodológico, refere-se à limitação das condições de verdade à utilidade, que a teoria pragmatista pretende chegar; e, a terceira, de caráter filosófico, é o cientificismo da tradição americana, especialmente a divisão entre filosofia e psicologia. Acreditamos que podemos, a partir de então, expressar de forma mais clara, que no cognitivismo moral pragmático, os juízos morais são cognitivos porque se quisermos saber o

seu sentido olhamos a práxis do jogo, que não depende da objetividade empírica ou da existência de propriedades morais. Isso permite concluirmos que, para Wittgenstein, separar o juízo moral dos fatos é sustentar algum tipo de argumento metafísico, pois juízos e conceitos morais pertencem às regras que orientam nossa linguagem.

Fica evidente, portanto, que Wittgenstein discute constantemente com James, especialmente ao longo das *Remarks on the Philosophy of Psychology*, os fundamentos do anticientificismo da introspecção. Por exemplo, no parágrafo 193, Wittgenstein descreve que é uma ilusão acreditar que o pensar está na cabeça, no qual a imagem dos processos poderia ser feita com a ajuda de conceitos extraídos por introspecção. (RPP, 2008, § 193). Consequentemente, podemos dizer que a influência de James é tão significativa sobre o filósofo, uma vez que Wittgenstein o cita literalmente nos parágrafos 173, 193, 219, 254, 335, 451, 695, 727 e 777, da primeira parte, e nos aforismos 214, 264, 321 e 575, da segunda parte da obra. As *Observações sobre a Filosofia da Psicologia* são dois datiloscritos, TS 229, escrito no fim do outono de 1947, e TS 232, escrito no começo do outono de 1948⁶⁷.

Para estabelecermos com alguma segurança a posição real de Wittgenstein, precisamos notar que é nas *Observações sobre a Filosofia da Psicologia* que encontramos uma das passagens mais controversas

⁶⁷ Essas informações encontram-se no Prefácio de *Observações sobre a Filosofia da Psicologia*, obra que fora editada por G.E.M. Anscombe e G.H. Von Wright (RPP, 2008, p.9-10). Neste sentido, o estudo preliminar da tradução espanhola dos escritos sobre Filosofia da Psicologia, realizado por Villanueva (1996) e por Philippe de Lara, *L'expérience du langage: Wittgenstein philosophe de la subjectivité* (2005), em linhas gerais, fazem uma análise dos manuscritos de Wittgenstein sobre a referida temática. Entretanto, a tese apresentada por Hebeche, em *O mundo da consciência - Ensaio a partir da filosofia da psicologia de L. Wittgenstein* (2002), por exemplo, frisa que a imagem do *interior*, para Wittgenstein, “mostra-se então num jogo de linguagem complexo que se constitui no ‘tapete da vida’: a complicada forma de vida em que se aprende a usar os conceitos psicológicos.” (HEBECHE, 2002, p.74). Assim como outros temas, Wittgenstein procura descrever as ficções gramaticais que retiram os conceitos de seu uso ordinário. No caso dos conceitos psicológicos, portanto, não seria diferente do tratamento dispensado aos conceitos morais. No contexto do jogo, a linguagem ordinária torna-se um dos potenciais para a expressividade do mundo interno, das vivências interiores, sem a qual permaneceria a impossibilidade de expressão de tais estados. A confusão conceitual surge do mau emprego da linguagem e da mistificação do interior, “sendo necessário afastar aquilo que se interpõe ao seu uso efetivo na linguagem.” (HEBECHE, 2002, p.80).

sobre o pragmatismo, retrucada posteriormente no aforismo 422 de *Da Certeza*. Assim escreve Wittgenstein:

Mas você não é um pragmatista? Não. Pois não estou dizendo que uma sentença é verdadeira se ela é útil. A serventia, isto é, o uso, dá à sentença seu sentido particular, o jogo de linguagem o dá a ela. E já que uma regra é frequentemente dada de forma que ela se prova útil, e as sentenças matemáticas estão essencialmente relacionadas a regras, o que se reflete nas verdades matemáticas é a utilidade. (RPP, § 266).

Wittgenstein nega, portanto, que o significado de um juízo ou conceito moral, por exemplo, possa ser redutível ao critério de utilidade do pragmatismo. O uso se dá, de forma particular, pelos jogos de linguagem, sem que isso torne necessário estabelecer qualquer tipo de objetividade empírica. Assim, se por um lado, Wittgenstein não reduz o uso à utilidade, por outro, também afirma que não há uma faculdade ou entidade na mente chamada de “vontade”, responsável pelo critério de valoração das ações. A interpretação pragmatista de Putnam claramente observa que para Wittgenstein a ideia segundo a qual uma palavra tem um significado que a circunda, como uma aura que acompanha todos os seus contextos de uso, determinando o modo em que a usamos em todos os contextos, é uma ilusão. (PUTNAM, 1992, p.38). É por esse motivo, entre outros, que o cognitivismo moral pragmático passa a se deslocar sobre o problema da linguagem. A crença platônica numa realidade moral transcendente, da qual se possam extrair os princípios para o comportamento humano, não é mais um argumento interessante para a visão de Wittgenstein sobre a linguagem.

Em suma, como afirma Wittgenstein, o uso dá à sentença seu sentido particular. Podemos, agora, perceber porque os juízos e conceitos morais estão alicerçados sobre o significado que é derivado do contexto. A *palavra* não está numa caixa, armazenada em compartimentos que, quando necessário, tem-se facilmente acesso pela introspecção. Por essa razão, Wittgenstein afirma que a palavra se *vivencia*, tomando de James a ideia de que o significado dos juízos e conceitos morais se apresentam no próprio desenvolvimento da linguagem. O sinal apontado por Wittgenstein, especificamente no parágrafo 259 de *Observações sobre a Filosofia da Psicologia*, remetido diretamente a James, consiste no distanciamento da construção

cartesiana de solipsismo. Essa imagem, porém, também não pretende fixar o significado em seu oposto, como pretende o behaviorismo⁶⁸, para o qual Wittgenstein aponta: “Não será você um behaviorista disfarçado? Você não diz que, no fundo, tudo é ficção, salvo o comportamento humano? – Se falo de uma ficção, trata-se então de uma ficção gramatical” (IF, § 307).

É necessário, neste ponto, definirmos que o problema do cognitivismo moral pragmático é dissolvido por Wittgenstein de maneira gramatical. Assim, um argumento interessante é que não devemos adotar nenhuma posição desnaturalizada para considerar a análise dos fatos morais. Como compreende Gil de Pareja, em *La Filosofía de La Psicología de Ludwig Wittgenstein*, o foco de Wittgenstein não é a cientificidade dos conceitos, mas os contrassensos originados pela obscuridade da forma como são usados e distanciados de seu caráter ordinário. (GIL DE PAREJA, 1992, p.34-37). Seu interesse, especialmente nas *Investigações*, não está no reducionismo realizado pelo empirismo radical que pretende o pragmatismo de James, para o qual “as únicas coisas que devem ser debatidas entre os filósofos devem ser aquelas definíveis em termos retirados da experiência.” (JAMES, 1987, p.826). Esse é apenas um dos elementos que deve ser observado na variedade de jogos de linguagem morais, mas que não tem nenhuma primazia frente aos demais jogos como, por exemplo, dar uma ordem, construir um objeto pela descrição, entre outros, conforme lemos no parágrafo 23 das *Investigações*. Ou ainda, como afirma no mesmo parágrafo, que falar uma linguagem é parte de uma atividade, ou de uma forma de vida (IF, § 23).

A tese que ilustra significativamente a questão do pragmatismo no pensamento de Wittgenstein, portanto, consiste em denunciar e corrigir o que há de dogmático e mitológico na concepção de que juízos e conceitos morais estão fundados e estruturados de maneira

⁶⁸ A concepção de Wittgenstein confronta-se com o behaviorismo, uma vez que a verificação do significado de uma proposição, apenas pelo seu comportamento externo, está distante de ser a única forma de compreendermos as condições de significação. Na filosofia da psicologia, Wittgenstein, ao contrário da psicologia de sua época, que desejava lograr uma condição de ciência, não terá por objetivo analisar a questão do interior de maneira científica. Seu interesse é uma interrogação de natureza gramatical e suas notas partem da análise da linguagem. A investigação torna-se uma terapia, uma terapia da gramática sobre os conceitos de nossas vivências interiores, que se dá não de maneira mecânica e nem causal, conforme Wittgenstein destaca. (Cf. LWPP, 2007, p.74; IF, Segunda Parte).

extralinguística. Dito de outra forma, a suposição de que as operações básicas da linguagem são operações mentais e intelectuais, ou simplesmente dadas pela utilidade, cujo resultado consistiria na expressão verbal (externa) ou em afecções anímicas (internas) é um caminho que Wittgenstein não pretende trilhar em seus trabalhos. (PUTNAM, 1992, p.38). Assim, em metaética, o cognitivismo moral pragmático representa a possibilidade de não reduzir os juízos e conceitos morais a uma questão proposicional, mas, no que toca ao domínio desses, vê-los numa relação entre a efetividade da linguagem e a *práxis* do uso.

Tendo esse ponto de vista como correto, então a afirmação sobre a proximidade com o pragmatismo se torna explícita uma vez que, em *Da Certeza*, Wittgenstein apresenta as raízes de seu pensamento dizendo que este “soa como um pragmatismo” (DC, § 422). Nessa afirmação, portanto, fica evidente que Wittgenstein pretende dar ênfase para algo que “soa” como o pragmatismo, mas que sua “teoria” não pode ser reduzida a esse. Assim, se por um lado, Wittgenstein evita cair em qualquer teoria, por outro, há algo que pode ser comungado para resolver o problema dos juízos e valores morais. Mas, como alguém poderia perguntar, em que sentido podemos dizer que os juízos e valores morais encontram na ação sua objetividade? Wittgenstein responderia dizendo que a ação é o próprio uso prático que fazemos dos juízos e valores morais e que a “objetividade” em sentido forte, como no empirismo radical, levaria a inúmeros problemas. A ação, derivada do pragmatismo, é entendida como instrumento terapêutico responsável por definir o critério de verdade dos juízos e conceitos morais⁶⁹.

⁶⁹ Ao nos referirmos ao pragmatismo, apontamos para o *pragmatismo estrito* entendendo-o como posição filosófica rejeitada tanto por Peirce como por James, especialmente por reduzir ao critério de utilidade a base para justificação de qualquer tipo de enunciado ou crença. Por essa razão, Peirce, por exemplo, abandona a designação do pragmatismo pela adoção da palavra *pragmaticismo*, tendo como propósito englobar todo o significado de sua concepção que, nos dizeres do próprio autor, *é suficientemente feia para estar a salvo de raptos*. Assim, aponta Peirce: “5.414 [...] O termo ‘pragmatismo’ ganhou reconhecimento geral num sentido generalizado que parece indicar que o vocábulo possui força e vitalidade. O famoso psicólogo James foi quem primeiro o divulgou, ao ver que o seu ‘empirismo radical’ respondia à definição de pragmatismo dada pelo A., não obstante uma certa diferença de pontos de vista. A seguir, o admiravelmente claro e brilhante pensador Sr. Ferdinand C.S. Schiller, procurando uma designação mais atraente para o ‘antropomorfismo’ do seu Riddle of the Sphinx, iluminou-o no seu ensaio sobre

Acreditamos, neste sentido, que para Wittgenstein os significados e conceitos são objetos sociais e públicos que podem, portanto, ser caracterizados em termos de práticas sociais compartilhadas. Essa afirmação, que constitui o elemento pragmático disposto no pensamento de Wittgenstein, é sustentada pela ideia de que os jogos de linguagem se apoiam no exercício de regras, sem que essas desempenhem um papel de “catálogo” *a priori* para compreendermos a linguagem. Aponta Wittgenstein em *Investigações*:

Pensemos, pois, naqueles casos para os quais dizemos que um jogo é jogado segundo uma regra determinada! A regra pode ser um auxílio no ensino do jogo. É comunicada àquele que aprende e sua aplicação é exercitada. Ou é uma ferramenta do próprio jogo. Ou: uma regra não encontra emprego nem no ensino nem no próprio jogo, nem está indicada num catálogo de regras. Aprende-se o jogo observando como os outros o jogam. Mas dizemos que se joga segundo esta ou aquela regra, porque um observador pode ler essas regras na *práxis* do jogo, como uma lei natural que as jogadas seguem. – Mas como o observador distingue, nesse caso, entre um erro de quem joga e uma jogada certa? Há para isso indícios no comportamento dos jogadores. Pense no comportamento característico daquele que corrige um lapso. Seria possível reconhecer que alguém faça isso, mesmo que não compreendamos sua linguagem. (IF, § 54).

Axioms as Postulates, acrescentando-lhe ‘humanismo’, embora ainda mantendo a acepção de ‘pragmatismo’, se bem que de maneira mais livre. Até aí tudo ia bem. Mas no presente, a palavra começa a aparecer nas revistas literárias, violentada daquela forma impiedosa a que estão sujeitas as palavras quando caem em garras literárias. Os costumes britânicos censuraram a palavra por ser mais escolhida, quer dizer, por designar um significado que devia antes servir para excluir. Assim o A. destas linhas, vendo o seu novo ‘pragmatismo’ tão promovido, sente que é tempo de dizer adeus à sua criança e abandoná-la a seu alto destino; para o objetivo precioso de expressar a definição original, pede licença para anunciar o nascimento da palavra pragmaticismo, que é suficientemente horrível para estar a salvo de raptos.” (Cf. PEIRCE, 1983, p.116).

Essa longa citação é necessária para mostrar que Wittgenstein parece defender um pluralismo conceitual, no qual *um jogo é jogado segundo uma regra determinada*, o que não implica um jargão relativista. Entretanto, contrário a esta posição, como já apontamos em *Observações sobre a Filosofia da Psicologia e Da Certeza*, o filósofo questiona a possibilidade de interpretarmos indefinidamente as regras. A aplicação da regra é exercitada, não encontra emprego no próprio jogo e nem está indicada num catálogo de regras, como observa Wittgenstein. Por consequência, o observador pode ler o funcionamento das regras na *práxis* do jogo, soando assim com o critério da utilidade proposto pelo pragmatismo jamesiano. Mesmo que Wittgenstein não pretenda resumir a questão ao estilo pragmatista, sua observação faz com que sustentemos, em traços gerais, que os elementos pragmáticos, entre os quais está o papel das regras, permitem dissolver o problema metaético da objetividade dos valores morais e o debate metafísico entre cognitivistas e não-cognitivistas.

Procurando ver essa questão de outro ângulo, contribui também para sustentarmos nosso argumento, o parágrafo 202 das *Investigações*. Nele, Wittgenstein apresenta uma resposta ao problema instaurado já no aforismo 198, no qual pergunta “Como pode uma regra ensinar-me o que fazer neste momento?” (IF, § 198), definindo que seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são hábitos (costumes, instituições). No parágrafo 202, Wittgenstein afirma que “‘seguir a regra’ é uma *práxis*. E acreditar seguir a regra não é seguir a regra. E daí não podemos seguir a regra ‘privadamente’; porque, senão, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra” (IF, § 202). Desta forma, dois elementos tornam-se evidentes: o primeiro elemento, que seguir uma regra é uma *práxis*, alicerçada em hábitos, costumes, instituições, de caráter prático; o segundo, que seguir uma regra não é uma disposição privada, eliminando, assim, a possibilidade de uma linguagem privada e as implicações que tal posição poderia acarretar.

A efetividade dessas posições nos remete, por fim, a um último problema na defesa do cognitivismo moral em Wittgenstein a partir da influência do pragmatismo de James, a saber, se o treinamento no seguimento de regras garantirá ou fornecerá condições suficientes para indicar o modo de agir. Evitando uma leitura relativista para os juízos e conceitos morais, realizada posteriormente por uma série de comentaristas, entre os quais o próprio não-cognitivismo de Blackburn, ou mesmo no ceticismo de Kripke (1989), Wittgenstein indica uma

resposta esclarecedora no parágrafo 206 das *Investigações*. Assim escreve:

Seguir uma regra é análogo a: seguir uma ordem. Somos treinados para isto e reagimos de um determinado modo. Mas que aconteceria se uma pessoa reagisse desse modo e uma outra de outro modo a uma ordem ao treinamento? Quem tem razão?

Imagine que você fosse pesquisador em um país cuja língua lhe fosse inteiramente desconhecida. Em que circunstância você diria que as pessoas ali dão ordens, compreendem-nas, seguem-nas, se insurgem contra elas, e assim por diante?

O modo de agir comum a todos os homens é o sistema de referência, por meio do qual interpretamos uma linguagem desconhecida. (IF, § 206).

Wittgenstein não associa o treinamento e, conseqüentemente, a impossibilidade de erro ou falta de compreensão a um ceticismo que as regras poderiam instaurar, diferentemente do modo como alguns comentadores trataram a questão. O elemento pragmático é pensar o modo de agir comum a todos os homens como sistema de referência, de autorreferência, sem que isso deva ser associado a uma imagem de trilhos que pré-definiriam o caminho a seguir (IF, § 218). O sistema de referência é dado pela própria prática do uso, que se estabelece com o próprio funcionamento do jogo de linguagem, pois o fato da regra ser ou não seguida adequadamente, não leva a nenhuma “controvérsia (entre matemáticos, por exemplo). Não se chega por isso a atos de violência. Pertence ao arcabouço a partir do qual nossa linguagem atua (por exemplo, dá uma descrição).” (IF, § 240). Portanto, na obra *Wittgenstein and William James*, Russell Goodman procura apontar uma visão clara das confluências e oposições entre o pensamento de James e Wittgenstein. Entre as principais questões encontramos o fato de que James não se interessa pela real história da psicologia, mas sim da terapia, antecipando assim a descrição do próprio objetivo de *Investigações Filosóficas*, como afirma Goodman (1994, p.340). Desta maneira, a questão anterior é importante porque faz uma demonstração de que há um vínculo significativo entre o pensamento de James e Wittgenstein.

A estreita ligação desaparece, porém, quando a profundidade da posição wittgensteiniana sobre a linguagem e a visão científica de mundo de James é posta em diálogo. (GOODMAN, 1994, p.338). Enquanto que para o primeiro, a filosofia deveria se afastar do dogmatismo cientificista, auxiliando a mosca a sair da garrafa, para o segundo, nossas crenças seriam justificadas pela ciência, na qual a filosofia poderia – e deveria – ser mais científica. Para corroborar na defesa do rompimento entre os autores, Goodman indica uma citação de Wittgenstein da década de 1930, na qual o autor afirma que, embora James compreenda a psicologia como uma ciência, seus movimentos são apenas tentativas de livrar-se das teias metafísicas em que ele próprio é capturado. (GOODMAN, 1994, p.339).

A posição de Goodman, embora pretenda estabelecer uma visão clara e ampla entre os autores, mostra-se insuficiente quando pretende solucionar a questão de se Wittgenstein foi ou não um pragmatista em sentido jamesiano. Por essa razão, após analisarmos a gênese da compreensão de James sobre o termo *pragmatismo*, é possível visualizarmos que Wittgenstein manteve em seus escritos uma proximidade com a discussão. Não há um Wittgenstein pragmático, mas *elementos pragmáticos* na obra tardia de Wittgenstein, questão que permite situar a possibilidade de uma resposta peculiar para o cognitivismo, conforme apresentamos no quinto capítulo. O alicerce do dogmatismo jamesiano, portanto, é um elemento determinante para compreender um caminho que Wittgenstein não pretende trilhar. E isso observamos no parágrafo 254 de *Observações sobre a Filosofia da Psicologia*:

“Sim, eu sei a palavra. Ela está na ponta da língua”. Aqui a ideia que se impõe a nós é aquela de que James fala, a da fenda (gap) em que apenas esta palavra cabe etc. – De alguma maneira, já se está vivenciando a palavra, embora ela ainda não esteja presente. – **Vivencia-se uma palavra em desenvolvimento [grifo nosso]**. – E é claro que eu também poderia dizer que vivenciava um significado em desenvolvimento ou uma explicação de significado em desenvolvimento. – Só é estranho que nós não queiramos dizer algo esteve presente, algo que depois se desenvolveu até se tornar esta explicação. Pois, quando você “levanta a mão”, o que você diz é que você já sabe. – Muito bem; mas você também poderia

dizer “Agora eu posso dizê-lo”, e, se a capacidade se desenvolveu e virou um dizer, isso você não sabe. E se agora fosse dito: “O dizer só é fruto *dessa* capacidade se ele se desenvolveu desse poder”? (IF, § 254).

Como dissemos, a razão para que o Wittgenstein maduro permita a inclusão de uma reflexão sob o rótulo pragmatista encontra-se no fato de que *ação* e *linguagem* são indissociáveis e são elas que permitem instituir o significado para os valores morais. Por consequência, a variedade de *correntes pragmatistas*, assim como suas interpretações, é uma indicação que permite descaracterizar a rigidez da filiação de Wittgenstein a alguma concepção específica. Isso fica evidente especialmente no fato de James ter sido uma notável fonte de inspiração para o próprio Russell, o qual admite que a teoria pragmatista estaria repleta de várias equívocos. (NUBIOLA, 1995, p.420). Sendo assim, distate de reduzir Wittgenstein a Russell, ou vice-versa, os traços pragmáticos no pensamento wittgensteinianos são caracterizados quando o autor afirma na passagem anterior, por exemplo, que “Vivencia-se uma palavra em desenvolvimento.” (RPP, § 254).

Podemos, agora, perceber porque as evidências textuais de James, nos escritos de Wittgenstein, parecem construir um argumento significativo para compreender a questão do cognitivismo moral a partir da dívida ao pragmatismo. O conhecimento moral, pensado além do sentido proposicional estabelecido por McDowell e Blackburn, é uma leitura possível, quando se associa tal proposta ao valor prático destacado pelos elementos da posição pragmatista. Neste sentido, no parágrafo 264, da segunda parte, de *Observações sobre a Filosofia da Psicologia*, Wittgenstein questiona a possibilidade de pensar cada palavra com o sentimento correspondente, mas não nega que, em certos casos, haja algo que está na gramática e que, ao mesmo tempo, possa ser visualizado pelo seu valor prático: “James talvez pudesse dizer: Leio cada palavra com o sentimento correspondente a ela.”, “[...] Pois algo não se torna um sentimento só por eu chamá-lo de ‘sentimento’.” (RPP, § 264). Por essa razão, os valores morais se estabelecem na própria *práxis* dos jogos e sua aplicação é *exercitada*. Isso fica claro no parágrafo 54 de *Investigações*, conforme já enunciamos, quando Wittgenstein afirma que: Aprende-se o jogo observando como os outros o jogam. Mas dizemos que se joga segundo esta ou aquela regra, porque um observador pode ler essas regras nas *práxis* do jogo, como uma lei natural que as jogadas seguem [...]. (IF, § 54).

Sendo assim, ao realizarmos a aproximação de Wittgenstein com elementos do pragmatismo jamesiano, é possível compreender a fragilidade da leitura realista de McDowell e quase-realista de Blackburn, especialmente pela dicotomia entre juízos de fato e juízos de valor. O entrecruzamento de jogos de linguagem, especialmente aqueles morais, nas teorias dos referidos autores, torna-se um pseudoproblema porque atribui uma falsa compreensão do papel da linguagem pressupondo, por exemplo, uma conexão ontológica dos termos morais com propriedades naturais ou quase-naturais. Do mesmo modo, adequar Wittgenstein a ideia de que não existe uma compreensão da regra e, portanto, isso permite apoiar uma leitura relativista da obra, está distante do *perspectivismo* resultante do pensamento do filósofo. O pragmatismo de Rorty, em *Contingency, Irony and Solidarity*, é um exemplo típico ao apresentar a ideia de que não há um jogo linguístico melhor que outro, mas relativamente a certos interesses (RORTY, 1989). Naturalmente, defensor de um contextualismo moral, Rorty conclui que continuaremos sempre a produzir novos jogos de linguagem, ou, pelo menos, se espera que isso ocorra. (RORTY, 1989, p.65-68).

Nessas condições, o cognitivismo moral pragmático permite pensar o trabalho de Wittgenstein na defesa de um pluralismo conceitual, no qual o mundo pode ser descrito de múltiplas formas, segundo diversos juízos e conceitos morais. Mas, como isso não poderia ser associado a uma postura relativista sobre a moral? Isso significa que não há um critério que possa determinar uma hierarquia entre as descrições dos valores morais, ou reduzi-las a apenas uma. Assim, a coexistência de diversas descrições de um mesmo fenômeno seria um erro categorial apenas quando aplicássemos os critérios de descrição de aspectos internos a toda descrição, inter cruzando jogos de linguagem moral. Por esse motivo, Wittgenstein recusa o fundacionalismo, segundo o qual é possível dar uma justificação última a nossas crenças.

Para encerrarmos este capítulo, gostaríamos de sintetizar dizendo que, ao contrário do fundacionalismo, Wittgenstein pensava que a base última sobre a qual construímos nossas crenças e valores é a relação entre nossas práticas sociais e o modo como usamos a linguagem. Não é possível, portanto, resolver o debate metaético sobre a natureza dos juízos e conceitos morais sem considerar a linguagem, na qual o *problema* passa a ser um *pseudoproblema*. Especialmente em *Da Certeza*, Wittgenstein é claro ao indicar em diversas metáforas, por exemplo, do leito do rio e do comportamento animal, como sendo o solo último sobre o qual repousam nossas certezas, as quais são critérios significativos para defender o cognitivismo moral em termos

pragmáticos. Deste modo, será possível apontarmos, no próximo capítulo, que as *Investigações* criam condições favoráveis para uma leitura *cognitivist moral pragmática*, nos quais os juízos e conceitos morais podem ser objetivos e passíveis de atribuição de valor.

6. O COGNITIVISMO MORAL PRAGMÁTICO A PARTIR DAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS: DA LINGUAGEM À FORMA DE VIDA HUMANA

Estamos na ilusão de que o especial, o profundo, o essencial (para nós) de nossa investigação residiria no fato de que ela tenta compreender a essência incomparável da linguagem. Isto é, a ordem que existe entre os conceitos de frase, palavra, conclusão, verdade, experiência etc. Esta ordem é uma super ordem entre – por assim dizer – superconceitos. Enquanto as palavras “linguagem”, “experiência”, “mundo”, se têm um emprego, devem ser um tão humilde quanto as palavras “mesa”, “lâmpada”, “porta”⁷⁰.

O modo de agir comum a todos os homens é o sistema de referência, por meio do qual interpretamos uma linguagem desconhecida⁷¹.

Até aqui mostramos que tanto a posição metaética do cognitivismo como aquela do não-cognitivismo moral passam ao lado de uma interpretação adequada do pensamento de Wittgenstein. Dizer que um juízo moral é objetivo e, portanto, cognitivo, exige aproximar tanto a objetividade dada pela regra, quanto a objetividade dada pela realidade. Mesmo assim, isso não significa dizer que um juízo é cognitivo porque é verdadeiro ou falso, mas, ao contrário, é cognitivo porque encontra no contexto prático um uso efetivo que lhe confere significação. Neste sentido, este capítulo pretende mostrar que é possível defender uma postura metaética em relação ao cognitivismo moral, haja vista que elementos pragmáticos como o contexto, o papel das regras, a utilidade, entre outros, permite dizer se um juízo de valor é relativamente verdadeiro em relação às práticas do nosso cotidiano, sem

⁷⁰ IF, § 97.

⁷¹ IF, § 206.

que isso torne exigível qualquer apelo a uma realidade metafísica ou a uma sensibilidade moral.

Assim, o cognitivismo moral pragmático, enquanto teoria metaética, não pretende ser uma dicotomia na qual, por um lado estão as regras, de caráter normativo, e, por outro, estão as ações. A concepção wittgensteiniana de seguir regras, como veremos, recusa tanto o platonismo de regras, uma vez que elas não são transcendentais às práticas humanas, como também o ceticismo sustentado pelo quase-realismo, segundo o qual poder-se-ia admitir um relativismo moral nas *Investigações*. As regras possuem um critério de correção interno que, inicialmente, está associado ao modo como os conceitos são usados na linguagem. Quando alguém afirma que sabe o que significam as expressões “Fazer X é um ato moralmente *bom*” ou “Respeitar a *autonomia* do paciente é um dever profissional”, devemos indicar-lhe que serão cognitivos na medida em que os conceitos morais conciliem o uso com as consequências na práxis humana. Por isso, conceitos e juízos morais antes de serem expressão objetiva da realidade são construções da nossa gramática. Se no *Tractatus Wittgenstein* indica que ética e estética são uma e mesma coisa, nas *Investigações* podemos dizer que, a partir da influência pragmatista, *a regra e a prática são uma e mesma coisa*. A regra não antecede o plano das ações e as ações não funcionam sem a normatividade dada pelas regras.

Pretendemos, nesse sentido, mostrar que o cognitivismo moral pragmático é dependente diretamente da concepção de regras atribuída por Wittgenstein, especialmente em *Investigações*, uma vez que a ação de acordo com a regra é o que torna possível que essas sejam pensadas além de uma visão realista ou quase-realista. Além disso, analisamos os conceitos de “jogos de linguagem” e “formas de vida”, demonstrando que o cognitivismo moral pragmático não permite que esses sejam associados à culturas específicas, visão que levaria a admitir um relativismo moral nas *Investigações*. Os jogos de linguagem, sobretudo aqueles morais, entrelaçam-se com a forma de vida humana, alicerçada sobre a própria práxis da linguagem, tornando possível sustentar que na leitura cognitivista os juízos morais podem ser objetivos e passíveis de atribuição de valores, porém desvinculadas da leitura realizada por McDowell e Blackburn.

Inicialmente, sustentamos, na primeira seção, que juízos morais são objetivos somente quando compreendemos o real valor dado por Wittgenstein à linguagem. Por isso, os juízos morais só são cognitivos, porque seus conceitos também permitem que se possa atribuir valor a eles. Já na segunda seção, mostramos como o cognitivismo pragmático

desvincula-se do realismo moral e do quase-realismo [McDowell e Blackburn], uma vez que as regras, para Wittgenstein, são derivadas da práxis humana e seu critério de correção é interno a ela. Dessa forma, como salienta Allan Janik, durante quase um século, o dramático silêncio final do *Tractatus* tem provocado reações que vão de um assombro desconcertado a um sinal de respeito, do desprezo ao escândalo, mas que tem sido fonte de profunda perplexidade. A ideia de que não é possível dizer nada sobre o que realmente é importante na vida – *valores, Deus, sentido da vida* – tem deixado, sejam filósofos ou profanos, com uma sensação de angústia, constituindo uma espécie de germe para o debate entre cognitivistas e não-cognitivistas nos escritos posteriores. (JANIK, 2013, P.19). E, finalmente, na última seção, retomaremos alguns dos principais argumentos das interpretações acerca do cognitivismo pragmático, mostrando que a concordância nos jogos de linguagem morais é determinada pela compreensão da regra que garante a objetividade, enquanto for pensada como um exercício prático na *forma de vida humana*. Vale destacar que nosso intuito não é demonstrar que das *Investigações* se possa sustentar a existência de uma ética normativa, mas, ao contrário, a questão metaética está sobre o significado dos juízos e conceitos morais.

6.1 JUÍZOS ORDINÁRIOS E A FALSA CRENÇA NA UNIFORMIDADE DA LINGUAGEM: A CRÍTICA AO ESSENCIALISMO MORAL

Como descrevemos nos capítulos anteriores, a justificação do conteúdo moral apresentada pelo cognitivismo e pelo não-cognitivismo é derivada, em grande medida, pela crença na existência de conceitos morais, dos quais podem derivar os juízos morais e sua normatividade. Neste sentido, um dos elementos fundamentais deste trabalho, expresso especialmente neste capítulo, consiste em mostrar que no cognitivismo pragmático não se pode falar em objetividade dos valores morais sem considerarmos a crítica wittgensteiniana à linguagem. Os próprios conceitos morais são conceitos linguísticos e, por isso, não se pode pensá-los como derivados de um mundo extra-humano. Assim sendo, esse aspecto separa de forma clara as obscuridades e pretensões de derivar uma ética normativa dos escritos de Wittgenstein, haja vista que o panorama metaético pretende inferir da *práxis* a possibilidade do conteúdo moral objetivo.

Alguém poderia argumentar que para um defensor da teoria cognitivista um juízo moral é verdadeiro porque expressa objetividade,

no qual há uma identidade entre o juízo e o fato. Por exemplo, poderíamos dizer que “Não matar é um ato moralmente bom” porque há uma relação direta de objetividade entre o juízo “bom” e o fato “matar”. No entanto, pensar o cognitivismo e a objetividade nesses termos está longe da posição que se pode extrair de Wittgenstein o que poderia, por sua vez, cair num tipo de realismo. Há uma posição limítrofe que deve ser amplamente considerada no cognitivismo, a saber, aquela da relação entre os juízos morais e a linguagem. Por isso, quando Wittgenstein constrói sua posição antiteórica da linguagem, recusando o essencialismo, desnuda os próprios problemas dos dilemas cognitivistas, pois falar de um conteúdo moral cognitivo é subscrevê-lo no primado do contexto onde ocorre sua compreensão, e esse contexto é suficiente, não sendo necessário escavar para encontrar justificativas últimas para nosso comportamento. Assim, Wittgenstein recusaria o debate entre McDowell e Blackburn por considerá-lo descaracterizado frente ao objetivo de seu trabalho, isto é, livrar os conceitos e juízos morais do ar extralinguístico em que os mesmos estão envolvidos, uma vez que eles não são nem naturais nem metafísicos.

Uma questão natural, aqui, é saber como Wittgenstein compreende o papel da linguagem e se, falando de um modo geral, os juízos morais são supervenientes aos conceitos linguísticos. No aforismo 14 de *Investigações*, Wittgenstein afirma que “Todas as ferramentas servem para modificar alguma coisa” (IF, § 14), inferindo que na linguagem temos diferentes espécies de palavras. Por essa razão, o funcionamento da linguagem não possui uma regularidade no sentido de que não é apenas um processo semelhante a colocar uma etiqueta numa coisa ou, como diz Ayer, Wittgenstein abandona a forma geral da proposição e a ideia “de encontrar algo comum para tudo aquilo que chamamos de linguagem.” (AYER, 1985, p.69). Por exemplo, no juízo “Fazer a escolha X é agir com honestidade” não estamos apenas aplicando um predicado moral na sentença, mas olhando para o conceito de “honestidade” para além de uma propriedade. Em geral, concordamos com a interpretação de Faustino, segundo a qual Wittgenstein responde a esse problema afastando-se do modelo ostensivo de linguagem, que fora apresentado por Agostinho, no *De Magistro*:

No *De Magistro*, assiste-se, por assim dizer, um verdadeiro espetáculo de ascensão e queda do poder da linguagem na qualidade de instrumento capaz de cumprir de maneira eficaz as suas

finalidades. Pois, embora seja declarado, no início do livro, que a linguagem pode ser usada para uma dupla finalidade: ou para ‘ensinar’ ou para suscitar recordações em nós mesmos e nos outros; no final do livro, a primeira dessas finalidades acaba sendo inteiramente negada, restando à segunda apenas a possibilidade precária de efetivar-se. (FAUSTINO, 1995, p.27).

A observação de Faustino é significativa porque permite concluir que, para Agostinho, a linguagem é necessária apenas por motivar aquilo que a verdade interior nos ensina, não tendo ela própria importância porque designa algo que se encontra fora da linguagem. Agostinho defende a existência de um mundo exterior que, quando percebido, passa a ser denotado pelas palavras. (AGOSTINHO, 1980). De forma sistemática, Wittgenstein apresenta no início das *Investigações* que a linguagem serve tanto para ensinar como para recordar aquilo que aprendemos, mas que, ao contrário de Agostinho, o significado não é algo que está ligado apenas ao objeto exterior, desvinculando-se de qualquer tipo de realismo. Assim ele comenta:

Quantas espécies de frases existem? Afirmação, pergunta e comando, talvez? – Há inúmeras de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos de “signo”, “palavras”, “frases”. E essa pluralidade não é nada fixo, um dado para sempre; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, nascem e outros envelhecem e são esquecidos. (Uma imagem aproximada disto pode nos dar as modificações da matemática). O termo “jogo de linguagem” deve salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida. (IF, § 23).

Depois de usar nos primeiros parágrafos de *Investigações* (§ 1-20, § 23 e § 27) o conceito de *jogo de linguagem* como instrumento de análise, Wittgenstein desenvolve a analogia entre linguagem e jogo nos parágrafos 64 a 108. Nesses, ele estabelece, por exemplo, que a associação entre um signo e um objeto por meio do gesto ostensivo precisa estar contextualizado. Isso significa que a aplicação correta, o *saber-como* usar, depende de sua finalidade num contexto linguístico, elemento que se distancia da visão não-cognitivistista do *Tractatus*.

Portanto, se no *Tractatus* as proposições deveriam respeitar as condições lógicas da linguagem para que houvesse uma relação de afiguração com os fatos, nas *Investigações* essa perspectiva é abandonada pela ideia de que o significado de uma palavra é o seu *uso* na linguagem. (AYER, 1985, p.66-69).

Se alguém comparar a ligação entre um nome e um objeto, nas *Investigações*, Wittgenstein responderá que não há uma *ligação-tipo*, mas que há diferentes possibilidades para o *jogo de linguagem*, ou seja, diferentes possibilidades de apresentação significativa nos juízos valorativos. Quer dizer, um argumento importante para sustentarmos o cognitivismo moral pragmático é que a harmonia entre linguagem e realidade não apresenta mais a homogeneidade pretendida pela lógica tractatiana, instaurando um abismo na ligação entre os fatos e os valores que só pode ser dissolvida se eliminarmos a dicotomia. A leitura não-cognitivista, portanto, resulta na capacidade da linguagem representar exclusivamente os fatos, fixando como característica comum às proposições morais a impossibilidade de atribuição de valor de verdade. Entretanto, como bem indica Laugier, nas *Investigações*, a linguagem passa a ser tratada como ligada às práticas humanas, constituindo-se como uma atividade guiada por regras, no qual a dizibilidade pode ocorrer nas diferentes esferas da linguagem, com regras próprias para seu funcionamento, pois “seguir uma regra é inseparável de outras práticas”. (LAUGIER, 2009, p.224).

À primeira vista, Wittgenstein aponta, nas *Investigações*, para o exemplo das ferramentas ao realizar uma analogia entre o uso dessas e o tipo de emprego que cada uma possui. Cada palavra, segundo afirma, não designa apenas algo, de forma referencial ou ostensiva, não tendo, portanto, uma espécie de uniformidade (IF, § 10). Mas, como alguém poderia objetar, o mesmo poderia ocorrer com os juízos e conceitos morais? Para respondermos a essa questão, vale notarmos que a dificuldade, conforme se pode ler, é o *emprego*, uma vez que os nomes isolados passam a ter pouco sentido: “Pense nas ferramentas em sua caixa apropriada: lá estão um martelo, uma tenaz, uma serra, [...], um vidro de cola, cola, pregos e parafusos. – Assim como são diferentes as funções desses objetos, assim são diferentes as funções das palavras” (IF, §11). Entretanto, o que nos confunde, continua Wittgenstein no mesmo parágrafo, é a uniformidade da aparência das palavras, especialmente quando essas nos são ditas, uma vez que seu emprego não nos é tão claro. Para evitar esse tipo de erro, é necessário esclarecermos que, daqui para frente, a uniformidade do emprego passa a ser responsável pela objetividade. Como salienta a interpretação fornecida

por Genova, os “*conceitos* são destinados a generalizar a experiência. As percepções, por outro lado, são destinadas a particularizar. Em efeito, cruzando os fios, o *pensamento* tende a ver identidades e essências, onde o *ver*, em contraste, pensa as diferenças.” (GENOVA, 1995, p.57).

Gostariamos, agora, de deixar de lado a tese de Genova (1995, p.57-58), embora essa claramente indique que o *ver* é responsável por nos libertar do *provincialismo da linguagem*. Assim, outra razão para esclarecer a questão é considerarmos que a multiplicidade de palavras é equivalente à multiplicidade de empregos e, portanto, de usos. Esse argumento, visto a partir da “virada pragmática” operada no pensamento de Wittgenstein, origina a leitura relativista que, especialmente nas *Investigações*, é associada ao papel dos jogos de linguagem. Tal posição reconhece a inexistência de normatividade na linguagem, uma vez que tal pressuposto não pode ser derivado da multiplicidade de empregos. (KRIPE, 1989). A noção de relativismo é utilizada, especialmente por Kripke, ou até mesmo por Rorty (1989), para sustentar que o próprio funcionamento da linguagem é sempre algo interpretativo a certos interesses, fazendo derivar que os juízos e conceitos morais também são sempre relativos e, por isso, não podemos falar de um conhecimento moral absoluto.

A ideia da linguagem, enquanto ferramenta, que pode ser usada segundo a exigência do contexto, possibilita a compreensão de que juízo ou conceito moral, por exemplo, assim como um lance de um jogo, constitui-se em uma operação de linguagem, no qual o significado é entendido pelo papel que esse desempenha num contexto de sua aplicação. Fora do contexto específico, do jogo particular, os juízos e conceitos morais perdem seu significado, emitindo sentenças que se tornam absurdos, uma vez que estaríamos entrecruzando com outros jogos de linguagem estruturados por regras próprias. Assim, podemos notar que Habermas, por exemplo, em *Verdade e Justificação*, interpreta as principais contribuições do pensamento wittgensteiniano à teoria da ação comunicativa, desenvolvendo uma teoria do significado que supera o platonismo e privilegia a primeira pessoa do singular antecipando aspectos daquilo que se convencionou chamar de *teoria pragmática do significado*. (HABERMAS, 2004).

É importante notarmos que Habermas, em sua teoria pragmática do significado, pretende desenvolver uma concepção que evite erros da teoria semântica e da teoria fundada no uso. Em relação à primeira, afirma que “Wittgenstein atribui um caráter *formador de mundo*. [...] Os limites da linguagem ‘significam os limites do meu mundo’, as proposições da lógica permitem ver o ‘andaime do mundo’.”

(HABERMAS, 2004, p.77-78). Em relação à segunda, que o uso da sentença é regulado convencionalmente. Assim, Habermas, influenciado por Wittgenstein, define que na teoria da ação comunicativa temos compreensão da linguagem como uma atividade, pois quando se fala também se age, e não apenas como um proferimento de algo que está no mundo. (HABERMAS, 2004).

Mas devemos ser cautelosos com a visão de Habermas. Em *A Lógica das Ciências Sociais*, explicitamente afirma que a mudança de Wittgenstein entre o *Tractatus* e as *Investigações* não significa que aquilo que era considerado inexprimível em proposições com sentido torna-se, na segunda filosofia, exprimível. A ética para Wittgenstein, diz Habermas, continua contendo proposições não dizíveis numa linguagem que trata de fatos. (HABERMAS, 2009, p.198-199). Ao contrário do que afirma Habermas, a compreensão do uso significativo de nossos conceitos morais reside no uso que fazemos dos mesmos em nossas práticas. Além disto, se separarmos os conceitos de nossas práticas estaríamos negando a afirmação de Wittgenstein de que os mesmos adquirem significado por serem empregados segundo regras de aplicação (IF, § 185-242), como veremos na segunda seção deste capítulo. Portanto, ancorar o problema do significado dos juízos e conceitos morais na gramática, isto é, em regras gramaticais que sustentam o funcionamento da linguagem, é um elemento fundamental para pensar o cognitivismo moral pragmático. A mesma conclusão pode ser encontrada em Moreno, quando afirma que as regras devem ser explicitadas, uma vez que elas não possuem uma explicação extralinguística:

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 fazer 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. (MORENO, 1995, p.51).

A interpretação de Moreno consiste em apontar que a explicitação das regras encontra-se nos elementos que constituem a própria linguagem. Por essa razão, ao ver a linguagem como uma ferramenta, Wittgenstein centra-se numa distinção entre a gramática superficial e profunda da linguagem. (MORENO, 1995, p.51; GLOCK, 1998, p.197-198). Enquanto a primeira trata das palavras, enquanto signos que têm correspondência imediata com os sentidos; a gramática profunda procura revelar como as palavras podem ser empregadas em diferentes formas e contextos, havendo a possibilidade de seus significados serem distintos. A gramática profunda não olha apenas a superfície do conceito, mas questiona a multiplicidade de usos da linguagem revelando “aspectos”. Essa distinção, felizmente, confirma que são nossas práticas com os conceitos, práticas essas guiadas por regras, que fornecem a compreensão dos juízos e conceitos morais. Por isso, conceitos como “bom”, “correto”, “honesto”, “errado”, entre outros, não expressam propriedades naturais, mas são aspectos da linguagem.

Há outro ponto importante que precisamos esclarecer sobre a gramática profunda, apresentada por Wittgenstein no parágrafo 664 das *Investigações*. Conforme corretamente sustentou Moreno, essa é uma questão essencial em Wittgenstein porque, através dela, é possível ver que os problemas filosóficos são resultantes dos absurdos que se encontram na inadequação do emprego das palavras. (MORENO, 1995, p.51-52). Desta forma, a gramática profunda deve dissolver os problemas filosóficos que, ao contrário de uma profundidade, são apenas contrassensos. Já segundo Glock (1998, p.193), “a noção de gramática chama atenção para o fato de que falar uma língua é, entre outras coisas, tomar parte de uma atividade guiada por regras.” Quer dizer, as sutilezas na análise da gramática filosófica acenam para o mau uso que fazemos ao utilizarmos a linguagem para descrição dos juízos e conceitos morais.

Acreditamos que Glock pode nos ajudar a entender esse ponto sobre a gramática filosófica. Segundo ele, “a gramática filosófica não é especial por lidar com regras especiais, mas sim no que tange ao seu objetivo - a resolução de problemas filosóficos.” (GLOCK, 1998, p.196). Dito de outra forma, devemos concluir que Wittgenstein procura fazer uma terapia linguística sobre a forma como construímos as teorias filosóficas. E, ao contrário de uma visão relativista, é a análise da gramática que permite entendermos o uso e o funcionamento da linguagem em questão. Assim, como alguém poderia indicar, a principal consequência dessa observação é que os juízos e conceitos morais também estão sujeitos à mesma conclusão. Para perceber esse ponto, a

análise “conceitual deve dissolver os mal-entendidos causados pelas tentativas de aproximação entre a ética e a ciência [...], sendo a principal o esclarecimento das regras dos diferentes tipos de jogos de linguagem.” (DALL’AGNOL, 2012, p.45).⁷²

Sendo assim, segundo nossa interpretação, aproximar a concepção de linguagem com a possibilidade de objetividade dos valores, nas *Investigações*, serve como ponto nodal para pensar o cognitivismo moral pragmático. A ausência de um conteúdo factual para os valores, como exprime Wittgenstein no parágrafo 9 das *Investigações*⁷³, não nos afasta da compreensão do modo correto de agir, demarcando, ao mesmo tempo, uma ruptura e uma continuidade entre suas obras. Uma ruptura na medida em que a compreensão do modo correto de agir se mostra, pois o conteúdo de uma regra é apreendido pela prática, não sendo possível teorizar a ética ou as ações morais. Já a continuidade se dá pelo fato de que nem o *Tractatus*, nem *Investigações* estabelecem a possibilidade de teorização da ética, seja no primeiro caso porque os valores não são fatos ou, no segundo, por não ser possível pensar uma taxonomia dos conceitos morais, os quais pudessem ser guiados por regras universais. O exemplo apontado por Fatturi, em *Wittgenstein, Neurociência e Neuroética*, embora procure afastar o reducionismo do conteúdo mental ao conteúdo cerebral, é uma conclusão significativa para considerar a impossibilidade de quaisquer

⁷² O argumento da linguagem como uma caixa de ferramentas procura explicar que o que devemos olhar é o uso da linguagem, pois Wittgenstein tem consciência de que não é qualquer uso que pode ser feito tanto com as palavras quanto com os instrumentos da caixa. Como afirma Spica, “o uso do martelo é limitado, assim como o dos instrumentos; da mesma forma o é o uso das palavras. Assim, como não se pode fazer certas coisas com o martelo sem que se modifique tal instrumento, também não se pode fazer certas coisas com as palavras, sem que se modifique suas regras de uso.” (SPICA, 2011, p.109). Em outras palavras, são nossas práticas com os conceitos, práticas guiadas por regras, que nos fornecem a compreensão, uma vez que, como argumenta Wittgenstein nos escritos sobre filosofia da psicologia (§ 185-242), não existe uma concordância geral quanto à autenticidade de uma expressão.

⁷³ No parágrafo 9 de *Investigações*, Wittgenstein descreve o exemplo de uma criança que aprende uma linguagem como a série de numerais, a, b, c..., pois ela deve aprender também o uso desta linguagem, isto é, as circunstâncias em que esta série deve ser usada na linguagem como um todo. Cabe frisar que, para Wittgenstein, aprender uma palavra não pode ser aprendida isoladamente, mas dentro de um contexto que permite seu uso em determinadas circunstâncias.

regras, para Wittgenstein, que possam determinar uma teorização da ética:

Este aprendizado, contudo, não consiste em uma técnica de “decifrar através de sinais” qual a expressão correta. Poderíamos dizer que “não se trata de examinar o cérebro do outro para saber que a área ou zona da fala era fracamente arregimentada naquela ocasião”. Antes, temos aqui um conjunto de regras para tal prognóstico. Tais regras formam um sistema, elas são como que fragmentos de um sistema e apenas em determinados casos se pode chegar a um julgamento correto e frutífero ou estabelecer uma conexão produtiva. A dificuldade que enfrentamos nestes casos é conter nossa ânsia por determinações, isto é, por estabelecer evidências marcantes no que denominamos “mental”. Entretanto, aceitar que não temos aqui uma determinação implica que nos vemos diante da dificuldade de colocar em palavras esta indeterminação, de maneira correta e sem falsificações (FATTURI, 2012, p.189).

É importante notarmos que, se há, portanto, uma significativa passagem do *Tractatus* para as *Investigações* é o tratamento dispensado à ética, questão que implica repensar a posição do não-cognitivismo e do cognitivismo moral. Glock corretamente vislumbra que Wittgenstein substituiu a lógica baseada em fundamentos inflexíveis por uma estrutura mais flexível, a qual abarca todas as regras constitutivas de nossos jogos de linguagem. (GLOCK, 1998, p.239). O argumento de Glock é um divisor de águas para exemplificar a vagueza da fronteira entre o *Tractatus* e *Investigações*, na medida em que as delimitações da lógica e das regras demarcam o papel da ética, tanto na primeira como na segunda obra. Se a ética não pode ser teorizada, uma vez que não há regras que antecedem a própria orientação das práticas, então a relação da linguagem com os valores demonstra que esses não são propriedades naturais ou extralinguísticas. Como antecipamos, os valores provêm do aprendizado das práticas, incluindo aí o sentido pragmático que conferimos ao cognitivismo moral.

Podemos, então, sustentar a tese de que a ética não pode ser teorizada, mas apenas vislumbrada pelo aprendizado das práticas que

compõem os jogos de linguagem, entre os quais aqueles morais. Volpato Dutra, em *Habermas e Wittgenstein: uma teoria geral dos jogos de linguagem*, aponta três razões para dizer que o uso do modelo de jogos serve para analisar a linguagem natural. A primeira razão, que a natureza da regra não estaria na sua descrição, mas na competência de alguém que sabe como usá-la; a segunda razão, que as regras não são um empreendimento teórico, mas prático e estão conectadas com ações; e, finalmente, a terceira razão, no qual um jogo é simplesmente um jogo e não um meio para alguma outra coisa. Em suma, Volpato Dutra conclui que “a linguagem não é um meio para buscar o consenso; não, o conceito de linguagem está contido no de consenso.” (VOLPATO DUTRA, 2012, p.227-228). Caso negligenciemos esses pontos, estaríamos forçados a afirmar que Wittgenstein não recusa o essencialismo da linguagem e, conseqüentemente, que as regras antecedem as ações. Entretanto, as regras da linguagem fazem “referência a um acordo existente na comunidade dos que a utilizam, acordo este que só pode ser testado pela participação naquela prática.” (VOLPATO DUTRA, 2012, p.228). Wittgenstein claramente apresenta essa conclusão no parágrafo 65 das *Investigações Filosóficas*:

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 todos [grifo nosso]**, - mas são aparentadas entre si de muitas maneiras diferentes. Por causa deste parentesco, ou destes parentescos, chamamos a todos de “linguagens”. Quero tentar elucidar isto (IF, § 65).

Ao contrário de uma forma geral da proposição ou de algo comum a tudo aquilo que constitui a linguagem, torna-se evidente que são os parentescos entre os jogos de linguagem que fazem surgir a noção de “semelhanças de família”, isto é, um grau de aspectos comuns que faz com que certas coisas pertençam a um mesmo conjunto. Assim, a interpretação de Valle é realmente correta: “É evidente que tal partilha não se efetiva sem algum tipo de razão; é partilha no mecanismo de um jogo que pressupõe a existência de regras. A regra não é dada *a priori* é, antes, produzida no ato de jogar.” (VALLE, 2012, p.169). Portanto, para o cognitivismo moral pragmático, isso não implica afirmarmos que há algo que perpassa os valores e que é responsável por manter sua estrutura idêntica e com as mesmas características. O que Wittgenstein assume nas *Investigações* é “reconduzir a linguagem ao seu *locus familiar*. [...] Esta inversão, por assim dizer, redireciona nosso olhar. Não olhamos para o alto, mas para o solo que sustenta nossos pés.” (VALLE, 2012, p.170). Isso quer dizer que Wittgenstein opta por elucidar os jogos de linguagem a partir de exemplos, os quais se apresentam mais como objetos de comparação, ao invés de semelhança e dessemelhanças entre eles. A partir disso observamos que para Wittgenstein, portanto, a forma como Agostinho se refere à linguagem é simplesmente parte do que ela é em sua totalidade, sendo falsa a concepção de que a mesma é revestida de uma uniformidade capaz de dar a todos os seus termos um único uso (IF, § 1; 2).

O ponto central, como podemos perceber, é a falsa crença da uniformidade dos conceitos e do uso da linguagem. Consequentemente, essa questão está amparada também na falsa crença de uniformidade dos objetos, uma vez que o processo de nomeação somente poderia ocorrer, caso fosse possível representar a realidade em sua totalidade. Entretanto, como nota Wittgenstein, a existência de outros contextos linguísticos mais complexos ignora a possibilidade da linguagem funcionar sem os fins visados que seriam constituídos pelas próprias regras. Por isso, a ideia de jogo usada por Wittgenstein chama a atenção justamente para o aspecto da interação. A emenda que “Habermas fará à filosofia de Wittgenstein, que o torna uma escada [...] é que se Wittgenstein tivesse desenvolvido uma teoria geral dos jogos de linguagem, ela teria tomado exatamente a forma de uma pragmática universal.” (VOLPATO DUTRA, 2012, p.236). Esse argumento, portanto, é um marco para o estabelecimento da hipótese deste trabalho, a saber, que no cognitivismo moral pragmático os juízos e conceitos morais, assim como a

linguagem, são “parte de uma atividade ou de uma forma de vida.” (IF, § 23).

Desse modo, calcada sobre a recusa da visão ostensiva, conforme podemos observar nos parágrafos iniciais das *Investigações*, a linguagem é uma atividade construída em meio às práticas humanas, não sendo uma atividade isolada ou pertencente a um contexto específico, como algum relativista poderia argumentar. Assim, a forma de vida humana acontece em meio a um conjunto de características compartilhadas por todos os seres humanos como, por exemplo, sofrer, rir, partilhar, entre outros, que permitem pensar a linguagem como uma instância entre outras atividades humanas. Como escreve Valle (2012, p.171), a forma de vida é o sinal da “existência de uma prática e de um significado que não são meus, porém nossos e nossos de várias maneiras, o que sugere uma intensidade do partilhar a viabilizar a coesão da humanidade.” Portanto, devemos estar conscientes de duas questões: a primeira, que os jogos de linguagem parecem derivar uma posição não-essencialista e antiteórica a respeito da ética; e, a segunda, que a forma comum de agir confere sentido aos múltiplos fenômenos linguísticos, pois o ponto de partida é que a linguagem é uma atividade guiada por regras e essencialmente prática. Por isso, não há uma dicotomia entre *a linguagem* e o *uso efetivo da linguagem*, no qual a compreensão seria um processo posterior.

Como dissemos, a importância da noção de jogos de linguagem, derivada das *Investigações*, representa a possibilidade de reconhecimento do valor ordinário em que os juízos morais estão presos. Isso faz com que a esfera do indizível e, portanto, a visão não-cognitvista do *Tractatus*, não limite a ética a ausência de um espaço. A recusa do essencialismo e, mais especialmente, da visão ostensiva da linguagem, significam que os conceitos como “bom” e “mau”, “certo” e “errado”, por exemplo, possuem como referência objetiva – não empírica – o uso que fazemos dos mesmos em nossas práticas. Neste sentido, “quando nos encontramos em casa descobrimos que adiante estão outras casas, outros mundos distintos onde a regra não segue algum tipo de imperativo universal, mas se potencializa na particularidade de espaços acolhedores.” (VALLE, 2012, p.170). Assim, se no *Tractatus* temos a indizibilidade e o silêncio sobre as proposições morais, estéticas e religiosas, nas *Investigações* isso é abandonado na medida em que a forma de vida humana não separa os conceitos das práticas.

Assim sendo, os juízos morais, não sendo super-conceitos, podem ser compreendidos por uma rede de palavras interligadas por

semelhanças de família, o que torna possível a defesa de um cognitivismo moral pragmático nas *Investigações*. Wittgenstein indica:

Não posso caracterizar melhor essa semelhança do que com a expressão “semelhanças de família”; pois assim se envolvem e se cruzam as diferentes semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, o andar, o temperamento etc., etc. – E digo: os “jogos” formam uma família. E do mesmo modo, as espécies de número, formam uma família. (IF, §67).

Neste ponto, é possível ver que, na primeira obra, Wittgenstein delimita o âmbito da ética, mostrando como ela não pode ser teorizada, uma vez que ela não trata de fatos, mas de valores. A inserção de novos elementos, especialmente a partir das *Investigações*, nos dá ferramentas para tratar da ética, a qual não provém do método científico, mas do aprendizado das práticas, ao contrário do que sugere o *confirmacionalismo*, por exemplo, David Copp (1900, p.237-258 *apud* DARWALL; GIBBARD; RAILTON, 2013, p.30). Por isso, se a linguagem trata tanto da regularidade como da irregularidade, Wittgenstein mostra que a ética deve ser tratada não-proposicionalmente, mas em nossas práticas. Por essa razão, o rótulo de que as roupas de nossa linguagem tornam tudo igual é uma crença não compartilhada nos parágrafos que compõem *Investigações*. Segundo Wittgenstein, a indizível diversidade dos jogos de linguagem cotidianos nos vem à consciência porque as “roupas de nossa linguagem tornam tudo igual. O novo (espontâneo, ‘específico’) é sempre um jogo de linguagem. [...] Não pergunte: O que se passa em nós quando temos certeza...?, mas: como se manifesta ‘a certeza de que é assim’ na ação dos homens?” (IF, §202). A práxis, portanto, é o que permite vermos os conceitos morais sem qualquer roupagem metafísica e extralinguística.

Para provar a plausibilidade de tal argumento, devemos notar que Wittgenstein foca sua análise no aspecto constitutivo do significado, que é o uso. Nesse caso, alguém não poderia estabelecer o valor de um ato considerando isoladamente a ação. Como corretamente obsevou Gebauer (2013, p.35), na filosofia tardia de Wittgenstein, a “linguagem não é mais quintessência da racionalidade [...]. O que fascina é a práxis da linguagem, que não é ordenada *a priori* por princípios do pensamento; ao contrário, ela desenvolve uma ordem que emerge das

práticas.” Mas, em que sentido a certeza, portanto, manifesta-se na ação dos homens? A pergunta pode ser respondida à luz da seguinte resposta: A certeza manifesta-se na medida em que há algo comum na forma de vida humana, a qual explica a regularidade de certas práticas compartilhadas entre os jogos de linguagem. (TOMASINI, 2001, p.31)⁷⁴. Neste sentido, Wittgenstein não procura as condições de sentido *a priori* dos conceitos, mas a análise descritiva da linguagem e do uso, nas quais as condições de sentido são dependentes de um contexto no qual é efetuada a ação.

Apesar da dissonância entre o *Tractatus* e as *Investigações*, a filosofia do Wittgenstein tardio parece apontar para algo que sustenta o quadro de referências da forma de vida humana, através do qual é possível distinguir o verdadeiro do falso. Em *Da Certeza* encontramos um ponto chave, quando ele afirma: “Mas eu não obtive a minha imagem do mundo por me ter convencido de sua justeza, nem a mantenho porque me convenci de sua justeza. Pelo contrário, é o quadro de referência herdado que me faz distinguir o verdadeiro do falso.” (DC, 2012, § 94). O quadro de referência herdado, que permite distinguir o verdadeiro do falso, está muito próximo da vertente pragmatista anunciada no quarto capítulo. Entretanto, é bom recordarmos, como salienta Goodman, que o “pragmatismo do qual Wittgenstein era profundamente suspeito [...] é o pragmatismo com um projeto quase social, aliado ao empirismo e as ciências.” (GOODMAN, 2002, p.166). O quadro de referência, portanto, advém da concordância da linguagem, mas “não é uma concordância de opiniões, mas da forma de vida.” (IF, § 241), nos quais os jogos de linguagem possuem uma estrutura flexível e dinâmica capazes, portanto, de apontar a “rocha dura” dos conceitos, não mais sujeita à alteração.

Um elemento importante para ser considerado, a respeito da questão apresentada anteriormente, está em *Da Certeza*, no parágrafo 96, quando Wittgenstein compara o nosso conjunto de proposições ao leito de um rio: “Eu distingo entre o movimento das águas no leito do

⁷⁴ Segundo a interpretação de Tomasini, um jogo de linguagem é um conjunto de termos que fica caracterizado em função das ações dos falantes e com o que as palavras em questão estão conectadas. Assim, a linguagem resulta indissolúvelmente ligada às práticas humanas, no qual a identidade dos jogos de linguagem é uma função destas atividades. Tomasini conclui apontando que a pergunta “quantos jogos de linguagem existem?” seria equivalente, para Wittgenstein, à pergunta “quantas atividades existem?” (Cf. TOMASINI, 2001, p.31).

rio e o desvio do próprio leito; ainda que não haja uma nítida demarcação entre eles.” (DC, 2012, § 96). Já no parágrafo 99, Wittgenstein afirma que a “margem daquele rio consiste, em parte, em rocha dura, não sujeita a alteração ou apenas a uma alteração imperceptível e, noutra parte, em areia que ora é arrastada, ora se deposita.” (DC, 2012, §99). Mas, como alguém poderia questionar o que significa essa metáfora para o cognitivismo moral pragmático? Embora na metáfora seja possível estabelecermos diferenças importantes entre as definições de *Da Certeza* e das *Investigações*, Wittgenstein nela estabelece que há algo na linguagem que não seria possível sem o seu “leito”, isto é, o movimento dos conceitos depende da estrutura das regras (que é o leito). Por isso, vale o seguinte argumento conclusivo:

Na nova abordagem de seu pensamento, Wittgenstein concebe o sujeito como um agente ativo, que intervém no mundo. Em suas reflexões que adotam o foco de práxis, ele adquire outro discernimento: o de que a compreensibilidade direta das coisas cotidianas, ações e expressões verbais deriva da consonância de mundo e sujeitos em jogos de linguagem coletivos. (GEBAUER, 2013, p.64).

Antes de mais nada, gostaríamos de apontar que todo jogo de linguagem dá início a uma atividade regulada, fazendo derivar que “a linguagem com sua gramática e seus jogos não regula as práxis toda, mas, do espelho de água móvel da vida, faz emergir, por assim dizer, ilhas de manifestações diversas.” (GEBAUER, 2013, p.94). Assim, numa típica atitude antiplatônica, Wittgenstein afirma que “não há uma coisa sequer que seja comum a estas manifestações.” (IF, § 65), mas que as *margens* estruturam as proposições cotidianas da linguagem. Para demonstrar sua objeção à rigidez dos jogos de linguagem, a postura anti-essencialista é indicada quando o autor afirma que “vemos uma complicada rede de semelhanças que se sobrepõem umas às outras e se entrecruzam. Semelhanças em grande e em pequena escala.” (IF, § 66). Esta imagem abarca, portanto, aspectos fundamentais da filosofia do Wittgenstein maduro, sem os quais seria impossível pensar o cognitivismo moral pragmático. Nesse sentido, a formação de um conceito moral, por exemplo, “correto” ou “incorreto”, é dependente do uso e das diversas significações dessas palavras. Quer dizer, devemos examinar os valores à luz da linguagem e da práxis, constituindo tal

ponto uma resistência frente à redução do conhecimento moral em termos proposicionais. Apresentamos essa crítica no segundo e terceiro capítulos.

O ponto central, como afirma Geabuer (2013, p.96), é que se observamos a “práxis social e a linguagem sob o aspecto produtivo do jogo, reconhecemos que o controle do emprego das regras é muito menos restrito do que parece ser do ponto de vista da gramática.” Sendo assim, em face de um jogo de linguagem que funciona, complementa Gebauer (2013, p.97), “é totalmente inapropriado pôr em questão a existência e o significado de regras de jogos, para não falar de um ceticismo quanto às regras.” Consequentemente, se as regras não são trilhos mentais que orientam aprioristicamente o significado dos jogos e o comportamento moral, como poderíamos saber se interpretamos adequadamente as regras? Esse problema é solucionado por Wittgenstein ao estabelecer a importância das práticas, isto é, o aprendiz deve se inserir numa comunidade para ver os vários modos como esse grupo age, tornando a ambiguidade das regras dissolvida na prática, a qual é estabelecida por uma espécie de treinamento (IF, § 206). Assim, se por um lado a filosofia tardia de Wittgenstein descobre a contingência da linguagem, por outro, descobre o convencionalismo e a complexidade da prática humana, ou seja, essas funcionam como barreiras frente à ideia de que seja possível pensar uma taxonomia de conceitos e juízos morais.

Como vimos, portanto, entre as várias consequências que podem ser sinalizadas, uma vez que a interpretação das regras deve estar apoiada em nossas práticas, e vice-versa, está a construção de uma imagem positiva da filosofia. Ignorada no *Tractatus*, a filosofia é substituída pelo sinal da *tarefa filosófica* como terapia ou como atividade. Dessa maneira, os conceitos são construídos de uma forma completamente nova, por meio de teias de exemplos que não definem o objeto analisado, mas que permitem uma concepção prática sobre eles, derivada, em grande medida, do uso operado por esses conceitos. Por isso, se nas *Investigações* Wittgenstein aponta para a filosofia como uma luta contra o enfeitiçamento do intelecto pelas armadilhas de nossa linguagem⁷⁵, no *Blue Book*, por exemplo, apresenta uma definição que

⁷⁵ A célebre exortação de que o método correto em filosofia é o silêncio abre espaço diretamente apenas para as proposições científicas, as quais teriam valor cognitivo. Assim Wittgenstein aponta: “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,

parece ilustrar adequadamente a questão: “A filosofia, tal como usamos a palavra, é uma luta contra o fascínio que as formas de expressão exercem sobre nós.” (BB, 1992, p.61).

Retenhamos como conclusão que para Wittgenstein, já no início da década de 1930, a função da filosofia é tornar a nossa linguagem claramente apreensível através de uma forma que é fundamentalmente gramatical. O problema, contudo, não se restringe a uma questão de gramática, mas sobre quais regras regem um tipo de proposição para que ela possa cumprir a sua função. Os diferentes modos de emprego de uma mesma expressão ou de um juízo, por exemplo, são tecidos pragmaticamente, mas isso não pode resultar que o significado de uma expressão qualquer seja consequência direta desse contexto que lhe confere significado. Reduzir o significado a essa condição seria tornar a posição de Wittgenstein ingênua frente à imagem de mundo que é desenhada por tal compreensão, elemento que acarretaria defender que o significado estaria nos limites do sentido proposicional. É nesse aspecto, como defende Habermas em *Wittgenstein como contemporâneo*, conferência publicada em *Textos e Contextos*, que Wittgenstein ataca o *cientismo*, isto é, a crença de que as ciências naturais não são apenas uma dentre as várias formas de conhecimento, mas a única fonte de conhecimento. (HABERMAS, 2001).

A unidade dos juízos e conceitos morais não se encontra, portanto, numa essência do tipo platônica, mas na unidade dos *ares de família* que ligam os diferentes jogos de linguagem: “Não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que com a expressão “semelhanças de família”; pois assim se envolvem e se cruzam diferentes semelhanças que existem entre os membros de uma família [...]” (IF, § 67). Por isso, não se chega a uma certeza única que ampara nossas práticas, pois o que vemos é uma rede complicada de semelhanças, que se envolvem e cruzam mutuamente. Dito de outro modo, o que sustenta um conceito moral, por exemplo, dando-lhe unidade, não é um fio único que percorre todos os casos, mas a sobreposição das diferentes fibras que constituem o fio. Em termos práticos, o limite da objetividade dos juízos e conceitos morais é o limite do uso que fazemos desses na linguagem.

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.” (TLP, 2001, § 6.53).

Pensar um fio como uma sobreposição de fibras e aproximá-lo da ideia de que os conceitos estão sobrepostos por uma variedade infinita de semelhanças e dessemelhanças torna possível ver que Wittgenstein aceitaria uma teoria metaética interessada em estabelecer “objetividade” para os conceitos morais. Por isso, à primeira vista, Wittgenstein não separa a linguagem da realidade, fazendo a primeira derivar da segunda, como é possível encontrar no debate entre cognitivistas e não-cognitivistas, apresentados no segundo e terceiro capítulos deste trabalho. Entretanto, em sua posição “pode-se dizer que o conceito ‘jogo’ é um conceito com contornos imprecisos” (IF, § 71), e é dentro desse contexto que devemos ver que o recurso às semelhanças de família não constitui uma peça no fundamento de uma teoria da linguagem, mas serve como um significativo passo na dissolução de um pseudoproblema, a saber, de que nossos conceitos e suas explicações funcionam ostensivamente e de maneira regulamentada. Nesse sentido, vale a conclusão de Feldhaus:

A filosofia, desse modo, corre contra os limites da linguagem tentando expressar aquilo que é mais importante (sentenças éticas, estéticas etc.) e não pode ser dito em proposições no modelo dos enunciados a respeito de fatos, das ciências naturais. O que, por fim, parece comprometer Wittgenstein com uma visão antirreducionista da ética, segundo a qual enunciados normativos não podem ser identificados com propriedades físicas particulares e nem com um conjunto de tais propriedades. (FELDHAUS, 2012, p.216).

É necessário salientarmos que, assim como na metáfora das ferramentas, uma das principais fontes da falta de compreensão, segundo Wittgenstein, é ver toda uma mitologia embutida na linguagem (IF, § 422-426; DC, § 90). Isso faz com que se tire o emprego cotidiano das palavras e apliquemos a elas um sentido metafísico. Com isso, um juízo do tipo “Esta ação X é moralmente correta” repousa sua validade naquilo que Wittgenstein chama de “forma-de-vida”, isto é, no emprego cotidiano que nós seres humanos fazemos (IF, § 19). A respeito da importância do conceito de forma-de-vida e sua visão antirrelativista nas *Investigações*, voltaremos a discutir na terceira seção deste capítulo. Isso claramente introduz, como corretamente afirma Delgado, três teses fundamentais na concepção de linguagem encontrada nas *Investigações*:

1. O significado das palavras e das proposições são seu uso na linguagem;
2. Os usos se configuram em *jogos de linguagem*;
3. Os jogos de linguagem não compartilham uma essência comum, mas mantêm uma *semelhança de família*. (DELGADO, 1986, 102).

Um outro argumento derivado das *Investigações*, apresentado por Delgado, é que a arbitrariedade da gramática consiste, pois, em que ela é autônoma ou, em outras palavras, “que não tem justificação ‘real’. A adoção de um sistema linguístico é independente dos fatos naturais, como é a eleição de uma unidade de medida em relação a longitude dos objetos.” (DELGADO, 1986, p.115). Portanto, segue-se que a intenção de justificar a gramática dos conceitos morais apelando para traços da natureza é uma posição estéril, como a autora afirma, já que a justificação deveria realizar-se de maneira empírica ou científica. Em sintonia com tal questão, devemos notar que nas *Investigações*, a gramática e, portanto, os conceitos, por exemplo, aqueles morais, não têm uma justificação realista ou quase-realista como pretendem McDowell e Blackburn. A regularidade de tais conceitos é dada pelo uso significativo da linguagem, pois “seguir uma regra é uma *práxis*” (IF, § 202) e toda justificação tem que chegar necessariamente a um fim que é a forma-de-vida humana (IF, § 19; 23; 241).

Como sustentamos nesta seção, os jogos de linguagem não podem ser circunscritos, por um lado, a uma definição ou conceito, uma vez que tal hipótese tornaria a tese essencialista verdadeira, contrariando o movimento realizado por Wittgenstein, especialmente nas *Investigações*. E, por outro, a ausência de uma definição geral da regra, que estaria presente na mente sugerindo como continuar no futuro, não permite rotular Wittgenstein como um cético, ao contrário do que sugere, por exemplo, Kripke (1989, p.60). Como diz Valle, ao tratar dos conceitos psicológicos, “o vínculo estreito entre jogo e ação, sustentados pela linguagem, se transforma em uma atividade prática: conhecer uma linguagem implica em dominar uma técnica.” (VALLE, 2009, p.389). Por isso, em sintonia com o referido argumento, o mesmo vale para os conceitos morais: seu fundamento extralinguístico, se existe, consiste na atividade, na práxis. Assim, somos obrigados a aceitar que existe uma pluralidade de valores, mas “o processo finaliza num bom julgamento, e não numa regra não ambígua.” (HACKER, 1972, p.135). É equívoca, portanto, a busca de justificativas últimas que apoiam nossas práticas,

pois, caso isso fosse necessário, deveríamos procurar infinitamente por novas regras para guiar nosso comportamento moral e suas aplicações futuras. Desta forma, o bom julgamento moral, que se refere Hacker, depende exclusivamente de nossas deliberações práticas. (HACKER, 1972).

Podemos, agora, entender que a concepção de linguagem, nas *Investigações*, é um traço importante no debate metaético entre cognitivistas e não-cognitivistas. É no jogo e, somente nele, que se pode compreender o alcance nos juízos e conceitos morais. Além disso, a ética não pode ser tomada como uma construção científica desvinculada do uso ordinário. Para reconhecermos isso, o próximo passo necessário é compreender em que sentido as regras tornam-se padrões de correção dentro dos jogos de linguagem morais, pois elas definem a possibilidade de falar com sentido. Vale destacarmos que está distante do projeto wittgensteiniano reduzir as regras a uma disposição mecanicista, as quais, em última instância, seriam causa de nossas ações. Por sua vez, o quase-realismo de Blackburn pode ser acusado deste projeto. (BLACKBURN, 1981; 1993).

Finalmente, é necessário avaliar que a compreensão de Wittgenstein sobre o papel das regras é fundamental para determinar a forma como o cognitivismo de McDowell defende a possibilidade de entender universalmente as regras éticas ou, a tese oposta, que seja impossível conhecer objetivamente as normas morais como indica o não-cognitivismo de Blackburn. Pretendemos, na próxima seção, mostrar que Wittgenstein confere outro caráter à função e papel das regras, indicando claramente que as regras não são trilhos para atuar, cujo significado seja suficiente para determinar sua correta aplicação, ou ainda, que essas possam ser apreendidas privadamente, sem a necessidade de estarem ligadas com a *forma de vida humana*.

6.2 DO CETICISMO MORAL AO COGNITIVISMO PRAGMÁTICO: *SEGUIR UMA REGRA COMO UMA PRÁXIS*⁷⁶

O debate sobre o *papel das regras* no pensamento de Wittgenstein é tão profundo, quanto àquele conferido à concepção de *jogos de linguagem*. Como essa indicação pretendemos mostrar que a noção que interessa resgatar, neste trabalho, é a possibilidade de atribuir normatividade, de forma prática, tanto aos jogos de linguagem morais como a quaisquer outros jogos. Presumir a normatividade e, portanto, a compreensão de um juízo ou conceito somente é possível se partimos do pressuposto de que há regras que orientam o uso das palavras e governam a estrutura no qual se constitui o significado. Por essa razão, a noção de regra é um dos conceitos centrais na filosofia de Wittgenstein, sem o qual não poderíamos falar que as formas de vida são pautas de conduta dos seres humanos. Ao mesmo tempo, por outra perspectiva, se as regras constituem o critério para demarcar as diretrizes de orientação para a multiplicidade de jogos existentes, há duas questões importantes que devem ser consideradas: a primeira, se essas regras demarcam as diretrizes de orientação para o comportamento humano em geral, podem também determinar o próximo passo a seguir em casos difíceis? e, a segunda, podem as *regras* auxiliar na definição de uma resposta ao debate acerca do cognitivismo moral pragmático, eliminando o problema da objetividade do realismo e do ceticismo moral do quase-realismo no pensamento tardio de Wittgenstein?

Para respondermos a essas duas questões, conforme demonstramos na seção anterior, é necessário notar que Wittgenstein não apresenta uma definição para os jogos de linguagem. Mas, ao contrário, procura apresentá-los por meio de inúmeros exemplos, como é possível observar no parágrafo 23 de *Investigações*: dar ordens e agir de acordo com elas; relatar um acontecimento; descrever um objeto a

⁷⁶ A menção do subtítulo desta seção faz referência ao parágrafo 202 de *Investigações*, no qual Wittgenstein admite que na linguagem as palavras e as sentenças mostram seu significado por meio de seu uso. E, sabendo que a linguagem se presta para expressar as realidades regulares, tanto quanto aquelas não regulares, o autor reconhece ser necessária a existência de um conjunto de regras que permitem o ordenamento do uso. Esta necessidade é reconhecida por Wittgenstein porque não se pode admitir que um signo tenha, para alguns, um significado e, para outros, um significado distinto ou fundado na própria privacidade.

partir de seu aspecto ou de suas medidas; fazer conjecturas sobre um acontecimento; formar e examinar uma hipótese; inventar uma história e lê-la; cantar numa roda, entre outros exemplos (IF, § 23). O que há de comum entre todos eles é que não possuem nada em comum, apenas há a necessidade de saber quando uma palavra, enunciado ou acontecimento está sendo utilizado de tal maneira e não de outra. Para Gebauer (2013, p.98-99), quando participa de “jogos de linguagem, o falante deve ter compreendido ‘três’ invenções: como um jogo de linguagem, começa uma nova situação; pela escolha do jogo de linguagem, é dada uma determinação da práxis; as regras do jogo levantam determinadas exigências [...]”. Fica claro, portanto, que para elucidar a multiplicidade de usos e a possibilidade de sabermos quando estamos usando corretamente um juízo ou conceito moral, é necessário dominarmos as *regras* que compõem a organicidade daquele jogo moral em questão, argumento que exprime como conclusão uma conexão direta entre a linguagem e a ação de se comportar segundo a regra, como bem observa Valle:

Todos os exemplos apresentados, antes de estarem vinculados a um desafio conceitual, exprimem a conexão direta entre a linguagem e a ação. É assim que, nas Investigações, mostra-se a intenção ética. O uso precisa ser entendido como parte da vida, ou melhor, só pode ser realmente compreendido numa estreita correção com a práxis humana. Existe um nexo causal entre a atividade linguística e a ação humana que se põe em evidência pelo uso. Caberia, portanto, admitir que se existe um fundamento extralinguístico para a linguagem, este só pode ser encontrado na atividade. (VALLE, 2003, p.99).

Ao nos referimos à tese de Valle, pretendemos apontar para uma primeira dimensão significativa que responde ao título desta seção: as regras de uso surgem na prática humana da própria linguagem. Portanto, um termo não surge sozinho, mas está entrelaçado com um conjunto de palavras, pertencendo a um sistema complexo de outros conceitos, não havendo uma super-gramática final para as regras de uso da linguagem. Na interpretação de Moreno, a gramática deve ser entendida como o conjunto de usos que fazemos das palavras, “que podem ser expressos sob a forma de um sistema de regras; uma vez cristalizados e assim sistematizados, os usos das palavras esclarecem a significação dos

conceitos e enunciados.” (MORENO, 2005, p.151). Os usos vão se cristalizando na prática ordinária, cotidiana, e acabam se tornando regras de uso de determinadas palavras.

Assim, é na gramática que devemos buscar a solução para as confusões conceituais, uma vez que para Wittgenstein não há nenhum *meta-conceito* do qual se possa derivar as regras para além da própria prática linguística. Relacionado a esse ponto, Andrade e Silva afirma que, para Wittgenstein, “saber, ser capaz de fazer algo, é uma capacidade que chamamos ‘estado’.” (ANDRADE E SILVA, 2009, p.350). Consequentemente, “entender” o significado de uma palavra significa conhecer as regras gramaticalmente possíveis de aplicá-la. Essa afirmação, certamente, permite concluir que não podemos ter o modo de aplicação de um juízo ou um conceito moral imediatamente na cabeça, mas podemos ter as regras possíveis de sua aplicação, assim como um enxadrista tem as regras do xadrez. (ANDRADES E SILVA, 2009). Para concluirmos nosso argumento, mais importante ainda, é a passagem a seguir, na qual Wittgenstein afirma que os problemas nascem de uma má interpretação de nossas formas linguísticas: “A linguagem (ou pensamento) não é algo único” – isto se revela como uma superstição (não erro!) produzido mesmo por ilusões gramaticais. E sobre essas ilusões, sobre esses problemas é que recai o *pathos*.” (IF, § 110). A superstição a respeito dos juízos e conceitos morais, portanto, é reduzi-los a um caráter puramente empírico ou dar-lhe um ar extralinguístico.

A implicação instaurada pelo debate acerca do papel das regras aponta para vários caminhos, entre as quais podemos situar o cognitivismo moral, expondo, como já observado especialmente no segundo e terceiro capítulos, para a fragilidade do realismo moral e do quase-realismo, uma vez que tais inquietações podem ser dissolvidas pois “estão enraizadas tão profundamente em nós quanto as formas de nossa linguagem [...]” (IF, § 111). Nesse sentido, para Wittgenstein, não poderíamos pensar os conceitos morais, os valores, além de suas posições cotidianas, haja vista que a fonte principal de incompreensão, como aponta nas *Investigações*, “é que não temos uma visão panorâmica do uso de nossas palavras” (IF, § 122). O exemplo descrito por Andrade e Silva retrata adequadamente nosso argumento:

Quando um homem que conhece as regras do jogo assiste a uma partida de xadrez, a experiência que tem, quando um movimento é executado, difere da experiência de alguém que a vê sem conhecer as

regras. O conhecimento das regras do xadrez faz a diferença entre os dois espectadores. A experiência não é o conhecimento das regras, mas tanto o conhecimento das regras como a experiência, ambos são chamados “entendimento”. (ANDRADE E SILVA, 2009, p.351).

Como podemos ver na observação de Andrade e Silva, o xadrez se caracteriza por suas regras. Assim, se definirmos o jogo por meio de suas regras, essas regras pertencem à gramática da palavra “xadrez”. Isso não significa dizer, por exemplo, que se alguém usa a palavra “xadrez” deve ter uma definição da palavra em mente. “Usamos as palavras de forma correta ou por experiência do uso ou por conhecimento das regras.” (ANDRADE E SILVA, 2009, p.352). Em nossa concepção, portanto, ao contrário de uma especulação metafísica da ética, nas *Investigações*, Wittgenstein tenta fixar as regras na prática da própria linguagem, uma vez que não há uma dicotomia entre as regras e a experiência. Neste sentido, conhecer uma regra que orienta um juízo moral é diferente de efetivamente saber usá-la e entender uma proposição significa adequá-la aos vários contextos de seu proferimento.

Para percebermos essa questão, gostaríamos de esclarecer melhor essa afirmação utilizando-nos de um exemplo. Para isso, parece tornar-se significativo associar as contribuições wittgensteinianas de *seguir uma regra* às questões bioéticas⁷⁷, nas quais a decisão especializada não pode basear-se apenas numa regra formal do tipo “Faça X em todas as circunstâncias!” ou “Não cause mais danos ao paciente com esta medida X que é fútil!”. Neste sentido, Wittgenstein se interessa pela ideia de que *seguir uma regra* pode esclarecer como guiar nosso comportamento e, conseqüentemente, determinar os juízos morais e o significado das palavras. Esse ponto é fundamental, porque permite sustentar que, no cognitivismo moral pragmático, a ética encontra na *práxis do seguir*

⁷⁷ Apresentamos os principais elementos do principialismo bioético de Tom L. Beauchamp e James F. Childress, para os quais a estrutura para o julgamento moral e para a tomada de decisões estão amparados em quatro princípios, a saber, a autonomia, a beneficência, a não-maleficência e a justiça. Assim, uma regra para a decisão não pode ser estabelecida aprioristicamente para todos os casos possíveis, mas os princípios seriam guias para orientar as condutas médicas nos casos difíceis, em que a competência profissional, a moralidade e o paciente podem estar em universos de escolhas divergentes. (Cf. BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2002).

regras a objetividade necessária para dizer que os valores podem ser verdadeiros ou falsos.

No principialismo, os princípios da autonomia, beneficência, não-maleficência e justiça permitem concluir quais espécies de ações são mais adequadas de serem tomadas em determinados casos. Para Beauchamp e Childress, em *Princípios de ética Biométrica*, “os princípios, as regras e os direitos precisam ser, além de *especificados*, *ponderados*. Os princípios (e coisas do gênero) nos orientam para certas formas de comportamento; porém, por si mesmos, eles não resolvem conflitos de princípios.” (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2002, p.49). E, continua, afirmando que “enquanto a especificação promove um desenvolvimento substantivo da significação e do escopo das normas, a ponderação consiste na deliberação e na formulação de juízos acerca dos pesos relativos das normas.” (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2002, p.49). O principialismo admite, portanto, não ser um modelo científico de como agir moralmente, mas aponta para a necessidade de uma justificação moral, já que os princípios satisfazem nossa necessidade de explicar, porque agimos de uma forma e não de outra. Para estabelecermos um paralelo com essa questão, fica claro que a abordagem do principialismo privilegia vários pontos salientados por Wittgenstein. Para o filósofo, padrões de comportamento são instalados e reforçados socialmente, permitindo com que saibamos como seguir uma regra através da prática. Ao se referir ao papel das regras, Wittgenstein faz notar que “apenas quem passa pela experiência pode empregá-las corretamente. Sem semelhança com as regras do cálculo.” (IF, 1996, p.292).

Considerando o principialismo de Beauchamp e Childress, os princípios da autonomia, beneficência, não-maleficência e justiça apontam que ao invés dos casos clínicos serem resolvidos por meio de uma aplicação algorítmica das regras, os princípios permitem a observância de vários fatores em cada caso. Opostamente a isso, interpretações realizadas pelo particularismo ou pela ética normativa seriam obstáculos, quando se pressupõe uma aplicação mecânica das regras, de modo que o principialismo apresenta mais satisfatoriamente um modelo para as tomadas de decisão clínica. Neste sentido, embora o principialismo pareça demarcar fronteiras para as tomadas de decisão, é tênue a forma como o mesmo compreende a moralidade, uma vez que os princípios valem, em última instância, sobre a variedade de características que compõem a forma de vida humana. Assim esclarecem Beauchamp e Childress:

Finalmente, ao usar princípios ou regras morais para formular ou criticar políticas públicas, não podemos passar com segurança de um julgamento de que o *ato x* é moralmente correto (ou errado) para um julgamento de que uma *lei ou política y* é moralmente correta (ou errada) por ordenar ou encorajar (ou proibir) o *ato x*. O julgamento de que o governo deveria proibi-lo ou se negar a alocar fundos para apoiá-lo. Por exemplo, alguém pode argumentar, sem perder a consistência, que a esterilização ou o aborto são moralmente errados e, ainda assim, não ser da opinião de que o governo deveria proibir ou negar fundos públicos para aqueles que de outro modo não poderiam arcar com as despesas do procedimento. (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2002, p.25).

Como podemos notar na citação anterior, ao descrevermos o principialismo e, conseqüentemente, a dificuldade em enfrentar dilemas e ponderar até chegar a conclusões e escolhas aplicando *prima facie* os princípios, fica evidente que eles não são pensados como *super-regras*, como também reconheceria Wittgenstein (BB, § 139). Segundo o filósofo austríaco, as regras assentam-se na prática, no cotidiano, no solo da variedade dos *jogos de linguagem*. Por isso, é importante frisarmos que toda tentativa de encontrar uma definição nítida e clara de um conceito poderia resultar numa tentativa de generalidade, uma vez que não devemos teorizar a linguagem, mas olhar o seu funcionamento (IF, § 11). Assim, tanto para os dilemas morais como para questões bioéticas, ou biotecnológicas, por exemplo, a questão é como situá-las e aplicar determinadas regras que estabeleçam normatividade na análise dos casos. Em resumo, portanto, se, por um lado, o principialismo não se compromete com nenhuma teoria ética particularista, por outro, poderia ser acusado de ser uma posição casuística por apresentar um horizonte ético que varia o resultado em cada caso clínico.

Para encerrarmos essa questão, é importante apontar que a questão sobre *seguir uma regra* e a teoria principialista compactua com a aparente impossibilidade de indicar a melhor forma de agir em determinados casos. Entretanto, pressupor uma resposta contrária, ou seja, que há uma forma adequada de agir também é um erro, uma vez que as práticas são constituídas pelos grupos de indivíduos e suas crenças, e não a algo exterior como uma verdade moral. As regras de uso surgem na prática humana da própria linguagem, pois um termo não

surge sozinho. Ele está enredado com um conjunto de palavras fazendo parte de um sistema complexo de outros conceitos. Por isso, gostaríamos de notar que esse é um argumento decisivo e significativo apontado a partir das *Investigações*, pois a ética não trata de fatos como o faz a ciência, ou seja, a ética não possui um estatuto científico que pode ser definido em termos proposicionais (IF, § 219). Essa dicotomia entre ética e ciência é, nos termos de Garver, a mesma dicotomia proposta por Wittgenstein, ao longo de seus escritos, entre ciência e filosofia. (GARVER, 1994, p.149-158). Mas, então, como alguém poderia perguntar, qual seria o pano de fundo, o chão áspero, onde nossas crenças morais estão plantadas e que serviria de alicerce para a tomada de decisões já que não há uma verdade moral ou regras que servem de trilhos mentais?

Para esclarecermos essa objeção, precisamos considerar que no cognitivismo moral pragmático o papel das regras pode ser defendido como uma posição filosófica plausível para explicar o estatuto dos valores. Assim, procuramos mostrar que os valores são reais mesmo que não sejam nem naturais nem metafísicos. Neste sentido, a questão sobre *seguir uma regra* é iniciada em *Investigações*, quando Wittgenstein retoma o exemplo do parágrafo 143, que consiste em pedir a um aluno que continue a contar a série dos números naturais pares. Neste parágrafo, assim escreve:

Retornemos ao nosso exemplo (143). Agora, julgando segundo critérios usuais, o aluno domina a série de números naturais. Em seguida, ensinamos-lhe como escrever outra série de números cardinais e lhe damos condições de poder escrever, a uma ordem da forma “+n”, série da forma 0, n, 2n, 3n, etc.; amostragens de sua compreensão num campo numérico até 1000. Deixemos agora o aluno continuar uma série (digamos “+2”) para além de 1000 – e ele a escreve 1000, 1004, 1008, 1012.

Nós lhe dizemos “Veja bem o que faz!” – Não nos compreende. Dizemos: “Você devia adicionar dois; veja como você começou a série!”. – Ele responde: “Sim; não está correto? Pensei que era assim que deveria fazê-lo”. – Ou suponha que ele diga, apontando para a série: “Mas você não vê que...?” e repetir os velhos exemplos e as velhas elucidações. Em tal caso, diríamos talvez a esta pessoa, por sua própria natureza, que compreenda

a ordem segundo nossa elucidação, da mesma maneira como nós a compreenderíamos: “Adicione 2 até 1000, 4 até 2000, 6 até 3000 e assim por diante”. Tal caso seria semelhante àquele de uma pessoa que, ao gesto de apontar com o dedo, reagisse naturalmente, olhando na direção da linha que vai do fim do dedo ao punho e não do punho ao fim do dedo. (IF, § 185).

O ponto central, como podemos perceber, é a clara indicação de Wittgenstein de que as regras servem, em geral, para guiar o comportamento e determinar o significado das palavras. Quer dizer, isso difere da função desempenhada no *Tractatus*, em que as regras da linguagem eram as regras da sintaxe lógica que definem as condições de sentido de uma proposição. A substituição desse panorama pode ser observada, portanto, na medida em que Wittgenstein questiona como pode uma regra determinar, aprioristicamente, um número limitado de repetições. Por isso, é possível concluirmos que as regras abrangem, por um lado, tanto a compreensão como, por outro, o caráter normativo, responsáveis por garantir, por exemplo, a objetividade dos valores. Neste sentido, Carol Luckhardt, em *Wittgenstein e il relativismo ético*, corretamente observa que Wittgenstein possui uma visão antirrelativista. Em sua interpretação, a acusação de relativista deve-se porque alguns jogos de linguagem “originam expressões de valor como ‘é bom’, ‘é justo’, ‘deve ser feito’, etc. [...] É um jogo no qual estas palavras se aplicam as ações dos homens, aos seus esquemas de comportamento, traços do seu caráter, aos seus objetivos, motivações e desejos.” (LUCKHARDT, 1996, p.300). Entretanto, o que Wittgenstein quer dizer é que quando se aplicam valores às ações humanas resultam os juízos de valor. Obviamente, que os juízos de valor não são resultado da casual aplicação de expressões de valor, mas, ao contrário, são formados seguindo as regras que governam tal aplicação.

Sob essas condições, acreditamos que Luckhardt está certo ao afirmar que no jogar do “jogo de linguagem da valoração moral não se define uma ação como imoral, sem alguma razão; ao contrário, devemos estar [...] prontos para explicar os motivos pelos quais se aplica tal termo.” (LUCKHARDT, 1996, p.301). Quer dizer, os padrões morais de uma cultura são explicados aos seus membros dando-lhes possibilidade para dizer que uma ação é justa ou injusta. Consequentemente, se perguntarmos a esses membros se os padrões morais são justos ou injustos, a resposta certamente buscará fora um novo *standard* para

justificar e validar esses critérios. Assim, a partir da posição de Luckhardt é possível defender que, para Wittgenstein, a posição dos relativistas éticos é incoerente e absurda, uma vez que não podemos decidir sobre os sistemas morais da mesma forma que respondemos a questões sobre teorias físicas. (LUCKHARDT, 1996, p.302-303).

Não há dúvidas, portanto, de que Wittgenstein rejeitou nas *Investigações* uma visão relativista da ética. É errado, porém, pensar que no cognitivismo moral pragmático, ao recusarmos a postura antirrelativista, estamos interessados em sustentar uma teoria ética normativa. Entre esses dois extremos, podemos notar que a insistência de Wittgenstein na pluralidade dos jogos de linguagem efetivos e possíveis se assentam sobre nossas práticas mais consolidadas, que fazem parte dos “fatos da nossa história natural” e do “modo de comportar-se comum dos homens” (IF, § 206). É, nesse sentido, que os valores são inerentes à forma de vida humana, na qual retiramos seu emprego metafísico para dar-lhe um emprego cotidiano. Mas, de que forma isso é possível? Como os valores ganham sentido a partir de seu emprego cotidiano e qual o papel, portanto, das regras? Essas perguntas ilustram o ponto central do debate entre o realismo de McDowell e o antirrealismo de Blackburn. Ao respondê-las, procuramos mostrar que isso confirma a crítica feita anteriormente às pressuposições de que seja possível, nas *Investigações*, vermos uma dicotomia entre fatos e valores.

Para respondermos a essa questão, utilizamos-nos de três argumentos apresentados por Glock. Primeiramente, as regras são padrões de correção, isto é, não descrevem como as pessoas falam, mas definem como falar com sentido e corretamente. (GLOCK, 1998, p.312-314). Num segundo aspecto, as regras governam uma multiplicidade ilimitada de ocorrências, tornando necessário pensar a função normativa e a forma linguística a ser utilizada. Assim, haveria uma diferença significativa entre uma regra e sua expressão, fazendo com que as regras distingam-se de comandos e ordens. E, por fim, num último aspecto, há uma diferença fundamental entre crer que se está seguindo uma regra e o fato de realmente estar seguindo, condição crucial para o desenvolvimento do debate metaético e da necessidade de afirmação da *práxis* (GLOCK, 1998). Como podemos notar na interpretação de Glock, o critério que permite justificar as ações que são moralmente aceitáveis daquelas que não são, não possui nenhuma regra metafísica ou extralinguística. *Seguir a regra*, portanto, possui um caráter eminentemente prático.

A proposta de Glock, entretanto, embora suficientemente esclarecedora, não se limita a selecionar uma resposta final ao modo

como Wittgenstein realmente compreende o papel das regras, argumento que, certamente, o próprio filósofo jamais quisesse estabelecer. O que fica claro é que Glock acompanha as defesas wittgensteinianas contra o platonismo de regras, uma vez que nos escritos tardios, aqui especialmente nas *Investigações*, as regras não são trilhos mentais que definem, de antemão, o correto uso das palavras. A noção de platonismo de regras é retomada, por exemplo, dos parágrafos 128 e 129 das *Investigações*:

De onde vem então a ideia de que a série iniciada seria uma secção visível de trilhos invisíveis estendidos até o infinito? Ora, em lugar de regras, poderíamos imaginar trilhos. E à aplicação não ilimitada da regra, correspondem trilhos infinitamente longos. (IF, § 128).

“As passagens já foram todas feitas” significa: não tenho mais escolha. A regra, uma vez selada com uma significação determinada, traça a linha a ser seguida por todo o espaço. – Mas se este fosse verdadeiramente o caso, em que me ajudaria?

Não! Minha descrição só tinha sentido quando era compreendida simbolicamente. – Eu acho que isto é assim – deveria dizer.

Quando sigo a regra não escolho.

Sigo a regra cegamente. (IF, § 129).

O *platonismo-de-regras*, como define Dall’Agnol, compreende que as normas são espécies de trilhos para atuar, no qual o significado é suficiente para determinar a correta aplicação futura. Ao recusar tal posição, Wittgenstein aponta que se as regras fossem realmente trilhos, elas arrastariam como um mecanismo autossuficiente e sua aplicação seria algo puramente mecânico. Como corretamente aponta Dall’Agnol, a fim de estabelecer uma maior precisão, podemos definir o platonismo-de-regras como a posição que “sustenta que normas, sejam morais, sejam jurídicas, são como trilhos para o agir, que são absolutamente independentes do que as pessoas pensam ou fazem, e cuja apreensão do significado é suficiente para determinar a sua correta aplicação.” (DALL’AGNOL, 2011, p.86). Portanto, se o critério de aplicação é dado pela própria norma, então, a regra determina sua própria aplicação.

A admissão de uma visão platônica sobre as regras, como entende McDowell (2002), por exemplo, não explica o problema da ligação entre as regras e as ações. Ao contrário de uma visão platônica, em

Wittgenstein, as regras não seriam independentes do uso que se faz delas, não haveria uma pré-compreensão que oriente a compreensão, porque essa posição esbarraria numa busca pela definição do que é uma regra. Assim, como um argumento significativo, acreditamos que Wittgenstein rejeita qualquer definição de regra pelo simples fato de que as mesmas possuem funções diferentes em diferentes jogos. Por isso, como Wittgenstein afirma no parágrafo 128 das *Investigações*, aprendemos as regras na prática do próprio jogo, sendo que detectamos os erros e acertos também dentro dessa prática, não além dela. Isso explica porque sustentar uma dicotomia entre fatos e valores deveria buscar regras além das ações.

O argumento de Dall'Agnol é fundamental, nesse sentido, para recusarmos uma possível apropriação indevida da concepção de regras: “A concepção platônica somente faria sentido se se admitisse algum tipo de ‘voz interior que dissesse que se está efetivamente seguindo uma regra neste caso particular.” (DALL’AGNOL, 2011, p.87). Assim, uma concepção mentalista, ou internalista, sobre as regras, em que elas poderiam ser apreendidas privadamente, por exemplo, explicaria porque saberíamos de antemão as infinitas formas de sua aplicação. Isso fica evidente quando analisamos o apontamento de Wittgenstein no parágrafo 186 das *Investigações*, no qual Wittgenstein questiona sobre a possibilidade das regras serem mecanismos suficientes para definir a continuidade da própria regra:

“Do que você diz, decorre então uma nova compreensão – a intuição – é indispensável, em cada nível, para executar a ordem ‘+n’ corretamente. – Para executá-la corretamente! Como se decide então qual é o passo correto em um ponto determinado? – “O passo correto é aquele que se conforma à ordem – como foi significada”. – Assim, quando você deu a ordem “+2”, você quis dizer que o aluno deveria escrever 1002 após 1000 – e quis dizer também que ele devia escrever 1868 depois de 1866 e 100036 depois de 100034, e assim por diante – um número infinito de tais frases? – “Não!” “que eu quis dizer é que ele devia escrever, após cada número já escrito, o número seguinte; e a partir daí, todas aquelas frases decorrem da sua posição”. – Mas é justamente aí que está a questão: a saber, o que, num ponto qualquer,

decorre dessa frase. Ou, também, o que devemos chamar, num ponto qualquer, de “conformidade” com aquela frase (e também com o sentido que você, naquela ocasião, deu à frase – não importa em que tenha consistido). Mais correto do que dizer que em cada ponto é necessário uma intuição, seria quase dizer: é necessário que em cada ponto haja uma nova decisão. (IF, § 186).

Essa citação é necessária para mostrar que, para Wittgenstein, “Executar a ordem ‘+n’ corretamente” não é um processo derivado privadamente que pode prever as infinitas possibilidades de aplicação da regra. Executar uma ordem corretamente, não apenas acreditando que se está seguindo a regra, torna a compreensão inseparável da execução, isto é, torna as regras inseparáveis dos valores. Nesse aspecto, Wittgenstein procura uma resposta ao problema da *conformidade* (ou normatividade) que poderia ser extraído da questão sobre *seguir a regra*, uma vez que essas deveriam indicar a forma de “agir corretamente”. Como sugere Fogelin, embora a regra não determine por si só o próximo passo a seguir, sua interpretação constante poderia fornecer a aplicação correta, decorrendo de uma imagem que um cético ou um relativista poderia arguir contra Wittgenstein. (FOGELIN, 1987, p.144-145). Aliás, como responde Wittgenstein, uma interpretação é “a substituição de uma expressão da regra por outra” (IF, § 201) e, portanto, não nos aproxima da aplicação correta da regra. Assim, evitando uma posição relativista sobre o papel das regras, em que pensar que a interpretação de uma regra deva ser realizada com o auxílio de outras regras (caíndo num processo infinito e confuso), uma vez que sempre deveríamos buscar justificativas últimas para explicar a relação entre elas, Wittgenstein acredita que saber como usá-las corretamente é o que garante tê-las compreendido. Segundo Fogelin, a dissolução de uma visão cética a respeito das regras está no fato que toda ação e toda compreensão estão dentro de certas práticas, de certos jogos de linguagem. (FOGELIN, 1987, p.152-154). Neste sentido, ao discutir a possibilidade das regras inibirem toda e qualquer lacuna, Wittgenstein afirma:

Disse que o emprego de uma palavra não é sempre limitado por regras. Mas qual a aparência de um jogo que é inteiramente limitado por regras? Regras que não dão margem a nenhuma dúvida e que fecham todas as lacunas. – Não podemos imaginar uma regra que regule o emprego da regra

ou uma dúvida que aquela regra levante – e assim por diante?

Mas isto não significa que duvidamos, porque podemos imaginar a dúvida. Posso muito bem imaginar uma pessoa: cada vez que ela vai abrir a porta da sua casa, duvida que se tenha aberto um abismo atrás dela e antes de atravessá-la, se certifica que isso não aconteceu. (e pode ser que alguma vez tenha razão) – mas por isso, em caso idêntico, não vou duvidar. (IF, § 84).

Assim, para reconhecer que um juízo de valor possa ser um possível portador de verdade temos como conclusão, por um lado, que as regras poderiam fechar todas as lacunas e, por outro, que a dúvida só passaria a ser possível quando se conhecesse, antecipadamente, outras possibilidades de atuar em conformidade com uma regra que não fossem aquelas de cujo emprego estamos duvidando. Assim, segundo Geabuer, há uma distinção que deve, necessariamente, ser estabelecida sobre as regras: uma diferença significativa entre o modo como Wittgenstein compreende *atuar em conformidade com uma regra* e *seguir uma regra*. (GEBAUER, 2013, p.65-78). Tal distinção reside, no primeiro caso, no simples fato de seguir uma regra por treinamento, de forma mecânica ou automática, como encontramos na visão quase-realista de Blackburn (1981; 2002). Já no segundo caso, seguir uma regra ocorre quando realmente se sabe que a está seguindo, “no exercício da conduta prática”. (GEBAUER, 2013, p.76), excluindo uma concepção cética ou relativista sobre a ética.

Temos, então, evidências para sustentar que a apropriação do problema das regras aplica-se, *mutadis mutandi*, à posição antiteórica de Wittgenstein em relação à ética, abrindo espaço para diferentes interpretações sobre a possibilidade do cognitivismo moral ser pensado em termos pragmáticos. Por isso, a atitude dispensada à função das regras é um argumento fundamental, porque recusa definir as regras como responsáveis por estabelecer a objetividade dos valores num sentido natural ou metafísico. Nesse caso, a ausência de uma dicotomia entre fatos e valores, nas *Investigações*, ao contrário do que afirma Blackburn (2006, p.208), não significa defender a existência de fatos éticos. Quer dizer, a possibilidade dos juízos de valor serem verdadeiros ou falsos depende do exercício prático das regras que orientam a forma de vida humana, sendo os valores, portanto, experienciados.

Poderia ser objetada, aqui, uma interpretação particularista a respeito da ética. Por exemplo, considerar que não existem regras ou

princípios suficientes para codificar o panorama moral, no qual a justificação para agir deve dispor-se conforme as particularidade de cada caso, liga-se diretamente à afirmação de que a “ética não se deixa exprimir”, como Wittgenstein (TLP 6.42) expõe no *Tractatus*. Conforme já notamos no primeiro capítulo, nisso encontraríamos a inadequação de nossa linguagem para expressar valores, uma vez que não haveria como justificar a moralidade porque ela é inefável. Entretanto, nas *Investigações*, como corretamente sustenta a interpretação de Spica, “é na prática cotidiana que vou encontrando a rocha firme onde meus pensamentos, argumentos e conceitos vão sendo fundamentados. É claro que essa rocha firme vai sendo lapidada pela própria prática linguística.” (SPICA, 2011, p.123).

Para encerrarmos essa questão, gostaríamos de apontar que, embora Wittgenstein acene brevemente para os conceitos morais apenas no parágrafo 77 das *Investigações*, é importante notar que o abismo entre uma regra e sua aplicação é transposto por nossas práticas. Isso implica, portanto, que compreender a regra é saber como aplicá-la, saber o que pode ser considerado como agir em conformidade com ela ou transgredi-la. Não obstante, na posição metaética do cognitivismo moral pragmático estar seguindo uma regra não é uma atividade privada, resultado, por exemplo, de um sentimento moral particular ou da necessidade de uma sensibilidade especial, como apontam as interpretações de McDowell e Blackburn. A atividade de seguir uma regra é tipicamente social, o que supõe olharmos para a contextualidade prática do modo de vida, em que os juízos e valores morais tornam-se cognitivos.

6.3 O COGNITIVISMO MORAL PRAGMÁTICO COMO TEORIA METAÉTICA

Nesta terceira parte procuramos defender que, a partir das questões abordadas anteriormente, o cognitivismo moral pragmático elucida que várias pressuposições comuns entre cognitivistas e não-cognitivistas podem ser negadas. A primeira dessas questões que devemos apontar é que Wittgenstein acena, nas *Investigações*, para a pluralidade de jogos de linguagem, procurando superar a tese essencialista do *Tractatus*, segundo a qual há uma forma geral única da proposição. (FOGELIN, 1987, p.109-110). Quer dizer, é necessário notar que, segundo Wittgenstein, há vários tipos de proposições, vários jogos de linguagem, entre os quais jogos de linguagem morais (IF, § 23). Essa multiplicidade de sentenças, palavras, conceitos, etc. não é

algo fixo, tendo como consequência uma repulsa aos superconceitos capazes de explicar o significado geral. Assim como não há conceitos precisos na linguagem, também não há conceitos morais absolutos que permitem justificar todo e qualquer tipo de comportamento, uma vez que novos jogos de linguagem nascem e desaparecem continuamente (IF, § 53). Isso permite indicar, portanto, que as reflexões wittgensteinianas sobre as regras inibem a possibilidade de se alcançar algum ponto exterior à linguagem moral, pois um jogo de linguagem moral reflete uma determinada prática. Nas *Investigações*, como apontamos no decorrer deste capítulo, Wittgenstein abdica da construção de uma linguagem ideal e, a partir de então, a preocupação com a linguagem fundamenta-se no uso efetivo do seu *contexto prático*. É neste sentido que podemos caracterizar o pragmatismo segundo Wittgenstein e a possibilidade de defendermos uma outra leitura do cognitivismo moral.

Relacionado a esse ponto, há outra questão importante que devemos aceitar como argumento para classificar as implicações do cognitivismo moral pragmático. Nas *Investigações*, Wittgenstein ressalta que a linguagem é resultado da práxis humana e, por isso, é um fenômeno eminentemente público. Desta forma, a dinâmica da linguagem explica porque há múltiplos jogos de linguagem morais que estão interligados por *semelhanças de família*. Podemos inferir, portanto, que para Wittgenstein não há uma forma única dos juízos morais, embora todos eles estejam vinculados às atividades da forma de vida humana. Por isso, nas *Investigações*, é importante salientar que, ao contrário da dicotomia tractatiana entre fatos e valores, os juízos morais se comprometem com a objetividade, pois as regras são padrões de correção e sentido. Em contrapartida, como salienta Gebauer (2013, p.129), como a suposição de um *habitus*, o seguimento de regras pode “ser descrito do ponto de vista da normatividade. [...] Um falante experiente não é só capaz de agir corretamente mas também de julgar a correção de sua fala e justificá-la perante outros falantes: ele age assim porque quer respeitar uma norma.”

Se esse ponto de vista é correto, então a “capacidade de ação por parte do falante experiente mostra-se no próprio modo de agir.” (GEBAUER, 2013, p.120). Ou melhor, podemos, considerando os resultados anteriores, dizer que os conceitos e juízos morais na interpretação do cognitivismo moral pragmático são objetivos na medida em que o uso determina seu sentido. O uso se dá na própria prática, no valor que a prática fornece. Consequentemente, os valores são reais, porque intermedeiam a relação entre a nossa mente, o mundo e a

linguagem. Por exemplo, dizer que “Léo é uma pessoa honesta” implica em uma concordância sobre o conceito moral e, portanto, o juízo é um portador de valor de verdade na medida em que há regras para satisfazer a nossa compreensão. Mesmo que não concordássemos com tal juízo de valor, dizendo que “Léo não é uma pessoa honesta”, a discordância pressupõe, na verdade, compreender a regra corretamente e saber aplicá-la, constituindo aquilo que denominamos de sentido “pragmático”. Entretanto, em que sentido podemos dizer que o agir em conformidade com a regra dá ao cognitivismo moral pragmático uma vantagem sobre as demais posições metaéticas e representa uma postura antirrelativista sobre a ética? Além de utilizar a linguagem para a dissolução do problema entre cognitivistas e não-cognitivista, teria Wittgenstein apresentando outros argumentos importantes para responder a questão anterior? Essas questões podem ser esclarecidas se consideramos o papel desempenhado pelo conceito de forma de vida (*Lebensform*). Embora esse tenha aparecido apenas cinco vezes nas *Investigações*, ocasionando divergências nas suas interpretações, esse conceito deve ser tomado no contexto de uma investigação gramatical (IF, § 19, § 23, § 241, Parte II, seções I e XI).

Nesse sentido, Glock aponta que, nas *Investigações*, há duas interpretações possíveis: uma leitura transcendental e uma leitura naturalista. A primeira, aponta que a forma de vida está como condição de nossos jogos de linguagem (GLOCK, 1998, p.174;); a segunda, subdivide-se num naturalismo biológico, que defende uma natureza humana determinada e inflexível e, num naturalismo antropológico, que pensa a forma de vida como fruto de uma prática histórica e de nossos modos de interação social. (GLOCK, 1998, p.176). Ambos os aspectos podem nos dar boas razões para explicar porque os valores são relativos às nossas práticas humanas e não podem ser independentes de nossas crenças e escolhas. Por isso, é significativo indicar que, no parágrafo 206 das *Investigações*, Wittgenstein reconhece que não podemos pensar proposicionalmente os valores ou jogos de linguagem morais relativamente específicos a cada cultura, uma vez que “o comportamento comum a todos os homens é o sistema de referência por meio do qual interpretamos uma linguagem desconhecida.” (IF, § 206). Assim, é neste sentido que o sistema de referência é a conexão entre os jogos de linguagem e a forma de vida humana, sendo que o segundo é aquele no qual encontramos o chão áspero, no qual nossas razões não precisam mais de justificativas.

Há, obviamente, uma questão importante que precisamos apontar. Embora a *forma de vida humana* represente a possibilidade dos valores

morais serem cognitivos, isso não significa que devemos aceitar um sistema axiológico de valores independente da prática humana. Isso esclarece, por exemplo, porque o debate acerca do principialismo e, conseqüentemente, da possibilidade de falarmos que certas regras tornam as decisões morais cognitivistas afasta Wittgenstein de um relativismo conceitual. A forma de vida humana é única, como afirma Wittgenstein em diversos exemplos, e é diferente da forma de vida leonina, canina ou primata, tornando clara a ideia de que cada forma de representação estabelece seus próprios padrões de racionalidade ou, nesse caso, de moralidade. Por isso, mesmo que tenhamos uma pluralidade de jogos de linguagem, que constituem a linguagem humana, compreendê-la “não é um acordo de opiniões, mas de forma de vida” (IF, § 241). No contexto da forma de vida humana é possível corrigir e justificar os jogos de linguagem, sejam eles morais ou não, eliminando assim posições metaéticas realistas, antirrealistas e extralinguísticas que seriam derivadas do pensamento de Wittgenstein.

Nesse sentido, a tese que defendemos não é que os conceitos que usamos para falar dos valores sejam imutáveis ou propriedades reais, como uma realista poderia objetar, mas que a linguagem está enraizada em nossa forma de vida humana, em nosso comportamento prático, ou ordinário, pela qual expressamos parâmetros para orientar nossa conduta moral. Seguindo esse argumento, é indicativa a posição de Wittgenstein de que a linguagem é uma atividade guiada por regras e que o significado da linguagem, como um “jogo”, não é, pois, unívoco, mas que designa uma série de atividades cujas semelhanças se apresentam em relações sobrepostas. Em geral, concordamos com a interpretação de Gebauer (2013, p.150), para o qual “um homem individual não pode produzir as certezas que pertencem aos nossos jogos de linguagem. O fundo do qual elas procedem é a práxis humana; ela produz a conexão entre linguagem e vida.” Por isso, no cognitivismo moral pragmático, há pontos fixos da forma de vida humana que são reconhecíveis no trato cotidiano com o mundo e a linguagem. Esses podem ser encontrados em nossos modos de uso regulados, na gramática, nos conceitos da linguagem, na técnica do seguimento de regras e na igualdade de juízos. (GEBAUER, 2013, p.151).

Uma questão natural, aqui, é defender que Wittgenstein está subscrevendo a ética à forma de vida humana. Seguindo a interpretação de Garver, o ponto de vista de Wittgenstein implica no reconhecimento de que a pluralidade de “formas de vida” é parte da história natural, sendo uma espécie de conceito biológico. Entre a multiplicidade de “formas de vida”, por exemplo, bovina, canina, felina, leonina, entre

outras, está a *forma de vida humana*. (GARVER, 1994, p.240). Então, nas *Investigações*, vislumbrando a possibilidade de uma ética universalista, a forma de vida humana é um conceito primitivo absorvido pelos jogos de linguagem morais, elemento fundamental que permite defender um tipo especial de cognitivismo moral, a saber, aquele pragmático. Somente nesse sentido alguém poderia dizer, por exemplo, como Wittgenstein fez, que a regra não pode cumprir a sua função de expressão da objetividade caso não fosse expressão de uma prática, uma vez que não há uma dicotomia entre as regras e a prática humana da mesma forma que não há uma dicotomia entre os fatos e os valores. Nessa perspectiva, por um lado, Wittgenstein não dá autonomia às regras morais para condicionar os jogos de linguagem, mas, por outro, lado, pensa a gramática moral como um produto que não pode ser compreendido independentemente de sua correção interna e de critérios públicos. Conforme sustenta Dall’Agnol, ao discutir o exemplo de um determinado povo que expressa certos sons aparentemente articulados, mas em que seus indivíduos não mostram coerência no comportamento, fica claro que Wittgenstein não subscreve o particularismo moral, pois a forma de vida é a condição de comunicabilidade entre eles:

[...] Realmente não se trata de uma observação antropológica, ou social, ou de qualquer outra natureza empírica. Trata-se sim de uma investigação gramatical para determinar as regras de uso da palavra “linguagem”. Visto que não há regularidade entre palavras e ações, não podemos atribuir linguagem a tal povo. Isso mostra uma condição de possibilidade da aplicação da palavra “linguagem”, a saber, a necessária regularidade entre palavras e ações. Mas, claramente, essa é uma condição para quem partilha a nossa forma-de-vida. (DALL’AGNOL, 2009, p.290-291).

Sob essas condições, acreditamos que a posição anti-teórica do *Tractatus* em relação à ética é progressivamente substituída pela ideia de que a ética se mostra, não-proposicionalmente, mas nas regras, que apreendidas pela prática, orientam a forma de vida humana. Quer dizer, embora Wittgenstein compreenda, nas *Investigações*, que os jogos de linguagem estejam ligados a contextos culturais ou sociais, isso não implica afirmar que eles não partilham a forma de vida humana. Assim, no cognitivismo moral pragmático, para rejeitarmos uma posição

relativista em relação à ética, precisamos considerar a tese de Glock (1998, p.226-229), a respeito dos jogos de linguagem.

A primeira forma é considerá-los como *práticas de ensino*, isto é, os jogos de linguagem como formas primitivas da linguagem, como no exemplo de uma criança que começa a utilizar as palavras (IF, § 7). A segunda acepção são os *jogos de linguagem fictícios*, definidos por práticas linguísticas, hipotéticas ou inventadas. Esses são utilizados como parâmetros de comparação, por meio de semelhanças e dessemelhanças (IF, § 130). A seguir, estaria pensá-los como *atividades linguísticas*, utilizando como pano de fundo nossas práticas não linguísticas, que são múltiplas por meio de exemplos (IF, § 23). E, por fim, a quarta acepção é a *linguagem como jogo*, nos quais os fragmentos e retalhos de nossas práticas linguísticas estão interrelacionados, sendo parte, portanto, de um sistema global (IF, § 18). (GLOCK, 1998, p.229). Por isso, resgatando o argumento de Glock é possível admitir, de forma negativa, a possibilidade de pensar essas acepções de forma não excludente, de modo que possamos considerar o *jogo de linguagem moral* como uma atividade essencialmente *prática*, uma vez que é dependente da forma de vida humana. Mas, em que sentido podemos dizer, portanto, que no cognitivismo moral pragmático a *forma de vida* é o chão áspero responsável pela existência de certos valores que, nos dizeres de Wittgenstein, são o sistema de referência da humanidade? Para respondermos a essa questão, devemos notar que nossos jogos de linguagem morais se assentam numa “evidência imponderável” que é a forma de vida humana, como Wittgenstein sustenta no parágrafo 14, do MS 176, escrito em 1951:

E permanece a questão de saber se desistiríamos do nosso jogo de linguagem, que assenta numa “evidência imponderável” e que conduz frequentemente à incerteza, se tivéssemos a possibilidade de o tocar por um mais exato, que, por atacado, teria consequências semelhantes. Poderíamos – por exemplo – trabalhar com um “detector de mentiras” mecânico e redefinir uma mentira como aquilo que produz uma determinada graduação no detector de mentiras. Ou seja, a questão é: modificaríamos a nossa forma de vida, se isto e aquilo fosse colocado à nossa disposição? – E como é que eu poderia responder a esta questão? (UEFP, § 14).

Wittgenstein explicita claramente que a irredutibilidade da multiplicidade de jogos de linguagem a um traço definidor comum, como no exemplo do detector de mentiras, evita a correspondência com fatos morais, ou seja, nega-lhes o realismo moral, como também compreende Diamond (1999, p.238-239). Deste modo, ao levarmos em consideração a noção de forma de vida como vertente fundamental para a compreensão do pensamento wittgensteiniano, o debate metaético entre McDowell e Blackburn pode ser dissolvido já que Wittgenstein não pensa a linguagem, e com isso a ética, de maneira proposicional nas *Investigações*. Acreditamos, portanto, que questões de justificação moral, para o cognitivismo moral pragmático, têm a ver com o oferecimento de razões que sejam reconhecidas como verdadeiras. Por exemplo, quando dizemos que uma ação é correta, não utilizamos o predicado “correto” com o mesmo sentido do que quando dizemos que uma flor é vermelha. O predicado “correto” não é uma propriedade factual, mas um conceito pertencente à gramática de nossa linguagem.

Na verdade, sustentamos que para justificar a pretensão de legitimidade de enunciados morais necessitamos como critério universal o reconhecimento da forma de vida humana. Assim, tanto a posição cognitivista, expressa pelo realismo moral, como o não-cognitivismo quase-realista apresentam uma discussão redutível à existência de fatos morais, que está distante do modo como Wittgenstein compreende a práxis da linguagem. Entretanto, parece extremamente claro que mesmo que usuários de uma linguagem façam parte de muitos jogos de linguagem compartilhados, há outros que são restritos e que não fazem parte, uma vez que não participamos de todas as atividades. Por sua vez, a influência wittgensteiniana das *Investigações* permite tirar uma conclusão importante sobre a ética do discurso de Habermas. Segundo o argumento de Pinzani, para Habermas “cada moral universalista depende de formas de vida favoráveis” (PINZANI, 2009, p.133), uma vez que a universalidade dos deveres morais está no nível da vida cotidiana. Consequentemente, para sintetizarmos essa ideia, podemos sustentar que a ética do discurso de Habermas e a concepção ética das *Investigações* são éticas cognitivistas, pois, partem do pressuposto de que podemos chegar ao conhecimento certo a respeito de questões morais.

Assim, quando dizemos que no cognitivismo moral pragmático evita-se uma dicotomia entre fatos e valores não significa que há ações que são intrinsecamente certas ou erradas, corretas ou incorretas. Ao contrário, compreendemos que os valores *estão* na forma de vida humana, e não são uma parte externa a ela, pois, como afirma

Wittgenstein: “Todo signo sozinho parece morto. O que lhe dá vida? – No uso, ele vive. Tem então a viva respiração em si? – Ou o uso é sua respiração?” (IF, § 432). A pluralidade de sistemas morais não nos impede de construirmos uma moralidade, pois partilhamos um sistema público de regras a partir de um elemento comum que é o pertencimento a mesma forma de vida. Nessa perspectiva, embora Wittgenstein não se refira diretamente à ética nas *Investigações*, o fracasso das teorias éticas normativas acontece na medida em que elas propõem algorítmicos que extrapolam os limites da linguagem e das regras, instituindo conceitos e imperativos que possuem sua correção fora da prática humana. Sendo assim, a respiração de que os valores precisam é o seu pertencimento ao conceito de *forma de vida*. Esta evita a morte dos conceitos morais e, com isso, uma possível vantagem das posições relativista e não-cognitivista, pois, como Wittgenstein aponta:

Diz-se muitas vezes: os animais não falam porque não possuem as capacidades espirituais. E isso não significa: “Eles não pensam, por isso não falam”. Mas, eles não falam mesmo! Ou melhor, eles não empregam a linguagem! – se abstraímos as mais primitivas formas de linguagem. Comandar, perguntar, contar, tagarelar, pertencem à história de nossa natureza assim como andar, comer, beber, brincar. (IF, § 25).

Agir desta ou daquela maneira, punindo certas ações ou determinados comportamentos como, por exemplo, a mentira, o assassinato, a crueldade contra os animais, entre outros, são mecanismos aceitos ou rejeitados porque necessariamente pertencem à “história de nossa natureza” (IF, § 25) e não constituem propriedades éticas. Essa passagem mostra que assim como há inúmeros jogos de linguagem, há também incontáveis formas de vida, tornando problemática a possibilidade de não ler Wittgenstein como um autor relativista. (GARVER, 1994, p.237-242). Entretanto, uma questão essencial que devemos articular à conclusão deste trabalho é a de que, ao contrário dos realistas e quase-realistas, Wittgenstein não busca nenhum ponto exterior à linguagem para justificar as ações que são moralmente corretas ou incorretas. A *forma de vida humana*, portanto, é um conceito gerativo, isto é, constitui o pano de fundo no qual a pluralidade de sistemas morais está assentada. Se Wittgenstein prefere não classificar esses sistemas morais é porque considera que toda definição é

invariavelmente ligada ao contexto do seu uso. Como pode ser visto, se há um debate metaético nas *Investigações*, ele procura mostrar que devemos estar atentos para o uso adequado dos juízos e conceitos morais, pois, é esse olhar sobre o *uso* dentro da forma de vida que garante seu sentido.

Essa conclusão pode também ser obtida, quando consideramos outros dois pontos. O primeiro, bem ressaltado por Putnam, é que Wittgenstein não considera a ética um domínio à parte de nossa forma de vida, pois “Wittgenstein diz simplesmente que também as palavras da ética são palavras que tem usos em nossa linguagem.” (PUTNAM, 1992, p.48). Essa questão pode ser remetida ao seguinte problema: a forma de vida tem um valor prático? Em geral, devemos compreender que a forma de vida não é um conceito que possa ser expresso em jogos de linguagem daqueles que não são capazes de compartilhar sua avaliação. Sendo assim, a forma de vida humana não serve apenas de conceito antropológico para sustentar a pluralidade moral, mas como um conceito biológico, no qual a objetividade dos valores desvincula-se de uma noção metafísica ou cientificista.

O segundo ponto que devemos considerar no cognitivismo moral pragmático é que ao apontar para a ideia de que o “jogo de linguagem” é parte de uma atividade ou de uma forma de vida, Wittgenstein compreende que esse é o pano de fundo nos quais certos traços comuns do comportamento humano estão construídos. Por isso, sustentar uma dicotomia radical entre fatos e valores serve apenas para impedir que alguém, por exemplo, reduza o conhecimento moral ao conhecimento científico. Entretanto, dizer que Wittgenstein preserva uma relação unívoca entre os fatos e os valores significa aceitar que não podemos ver a ética de maneira desnaturalizada, uma vez que estamos sempre imbuídos em certas práticas. Assim, aquilo que nos dá direito de dizer que “Esta mesa é azul” ou que “Mentir é moralmente errado” é que estamos imersos em certas práticas nas quais apreendemos a usar a palavra “azul” ou “errado”, e isso não significa dizer que há fatos ou propriedades morais. Limita-se apenas, portanto, a não derivar a justificação de nossos conceitos ou juízos morais para além da forma de vida humana.

Tendo reconstruído essas duas questões, é importante ressaltar que Wittgenstein esclarece, nas *Investigações*, que nossos claros e simples jogos de linguagem não são “estudos preparatórios para uma futura regulamentação da linguagem [...]”. Os jogos de linguagem figuram muito mais como objetos de comparação, que, através de semelhanças e dessemelhanças, devem lançar luz sobre as relações de

nossa linguagem” (IF, § 130)⁷⁸. Fica evidente, portanto, que a redução da ética a uma disputa em termos de conteúdo proposicional é uma perspectiva errônea, como pretendem as interpretações de McDowell (2002, p.198-218) e Blackburn (1981, p.163-187), uma vez que vão contra a organicidade e o papel dos jogos de linguagem.

Deste modo, a dinâmica da objetividade dos valores, estabelecida ao considerarmos os *jogos de linguagem morais*, pode ser pensada a partir de uma normatividade construída pela própria *prática*, uma vez que “compreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica” (IF, § 199). Por isso, há um saber prático implícito quando, em determinadas circunstâncias, seguimos regras da linguagem para compreender o que significa honesto, justo ou correto. Embora devamos aceitar que em certos contextos *honesto*, *justo* e *correto* tenham implicações relativamente internas a específicos jogos morais, todos esses conceitos partilham semelhanças e dessemelhanças pelo fato de serem parte da mesma forma de vida. Portanto, o projeto de reconstrução do discurso ético, nas *Investigações*, pretende mostrar que todas as justificações sobre o fato de seguirmos certas regras, e não outras, esgota-se quando atingimos a arquitetura da forma de vida humana. Wittgenstein sustenta, ao contrário do que alguém poderia inferir, para uma impossibilidade de construirmos uma taxonomia das regras, pois todas elas se assentam sobre a vida cotidiana e, por isso, “correto e falso é o que os homens dizem; e na linguagem os homens estão de acordo. Não é um acordo sobre as opiniões, mas sobre a forma de vida” (IF, § 241).

Com isso, mostramos que Wittgenstein, ao aceitar o “jogo de linguagem” como “parte de uma atividade ou de uma forma de vida” (IF, § 23) está apontando para a linguagem como algo que envolve uma prática e que, por ser uma atividade, só pode ocorrer entre seres que compartilham uma forma de vida. Vale notar que Wittgenstein afirma que “o fato da regra ser ou não seguida adequadamente, não leva a nenhuma controvérsia [...]. Não se chega por isso a atos de violência” (IF, § 240). Neste sentido, conforme sustentamos, a interpretação de que

⁷⁸ Questão semelhante é apresentada no aforismo 131 de *Investigações*, no qual Wittgenstein manifesta-se contrário a um dogmatismo que pretenda comparar as *afirmações* com a *realidade*: “Só podemos evitar a injustiça ou o vazio de nossas afirmações, na medida em que apresentamos o modelo como aquilo que ele é, ou seja, como objeto de comparação – por assim dizer, como critério – e; não como pré-juízo. Ao qual a realidade *deve* corresponder. (O dogmatismo, no qual tão facilmente caímos ao filosofar).” (IF, § 131).

somente conseguimos entender plenamente um jogo de linguagem moral caso compartilhemos a mesma forma de vida que aquela do falante é uma hipótese aceitar que, a partir da filosofia tardia de Wittgenstein, há possibilidade de um cognitivismo moral. Desta forma, nos encontramos diante de um aparente paradoxo: “Uma regra não poderia determinar um modo de agir, pois cada modo de agir deveria estar em conformidade com a regra” (IF, § 201). A solução é que esse paradoxo esconde um mal-entendido, pois Wittgenstein não procura uma garantia de certeza em uma interpretação da regra.

Conforme corretamente mostrou Voltolini, a prática de seguir uma regra é um hábito, uma práxis e interpretar a regra não quer dizer necessariamente segui-la corretamente. (VOLTOLINI, 2009, p.75-76). Por conseguinte, devemos considerar o debate metaético acerca dos juízos morais a partir de um esclarecimento conceitual gramatical, e não de caráter empírico. Quer dizer, nas *Investigações*, a ética é colocada em termos pragmáticos, e não ontológicos ou empíricos, pois, concordando com a afirmação de McGinn, se situarmos o “mundo e a experiência fora do espaço dos conceitos, então não podemos tornar inteligível como a experiência garante ou racionalmente constrange crenças experimentais.” (MCGINN, 2010, p.231). Assim, ao contrário do que alguém poderia perguntar, agir em conformidade com a regra torna o conteúdo moral cognitivo porque na práxis não se exige mais justificações. A esse respeito, Wittgenstein diz:

“Como posso seguir uma regra?” – Se isto não é uma pergunta pelas causas, é então uma pergunta pela justificação para o fato de que eu ajo segundo a regra *assim*. Se esgotei as justificações, então atingi a rocha dura e minha pá entortou. Estou inclinado a dizer: “é assim que eu ajo”. (Lembre-se que, muitas vezes, exigimos elucidações não por causa do seu conteúdo, mas sim por causa da sua forma. É uma exigência arquitetônica; a elucidação é uma espécie de moldura aparente que nada contém). (IF, § 217).

Assim, podemos sustentar que no debate metaético acerca do cognitivismo moral pragmático a natureza dos conceitos morais ou de um esquema conceitual é inerente ao comprometimento com a ideia de que a existência de uma regra, no qual o uso de uma expressão pode estar de acordo ou não, é dependente da existência de uma prática do uso da expressão. Assim, o pensamento wittgensteiniano é muito

importante porque afirma que é a prática que serve como pano de fundo para que o uso de um juízo, por exemplo, possa valer como correto ou incorreto. Por isso, gostaríamos de ressaltar que Wittgenstein rejeita a suposição de que compreender a regra é um estado mental independente que tem de estar conectado a suas aplicações através de algum processo de mediação. Segundo Thornton (2007, p.140), “[...] ele [Wittgenstein] sustenta que nada medeia entre a compreensão e sua aplicação. Não existem intermediários explicativos entre compreender uma palavra e fazer o uso correto dessa palavra”. Portanto, Thornton quer dizer que quando se chega a compreender o significado de uma palavra, por exemplo, adquire-se uma capacidade para usá-la corretamente que não pode ser mais explicada. “Simplesmente se domina uma prática ou técnica.” (THORNTON, 2007, p.140). Neste sentido, entendemos que Wittgenstein rejeita que os conceitos de que a ética trata, por exemplo, correto, incorreto, entre outros, sejam insuflados de significados por meio de atos de compreensão. Em vez disso, a ligação da compreensão à prática só é possível porque consideramos como pano de fundo a forma de vida humana, na qual o conteúdo de nossas crenças verdadeiras ou falsas está assentado.

Como sustenta Moyal-Sharrock, portanto, Wittgenstein é um pragmático, porque vê no *saber-cómo* agir o solo em que nossas crenças possuem suas fundações, mas esse *saber-cómo* não depende de nenhuma fundação. (MOYAL-SHARROCK, 2003, p.125). O ponto central, então, é que o método de justificação das regras morais deve aceitar que não vemos objetivamente os fatos como poderia sustentar, por exemplo, um pragmatista radical, mas que conceitualmente são os valores, nascidos da multiplicidade de jogos de linguagem, que nos permitem aceitar que o conteúdo moral é cognitivo. (MOYAL-SHARROCK, 2003). Com isso, dizer que alguns de nossos juízos morais são universais ou imutáveis como, não mentir ou não matar, por exemplo, não é dizer que eles expressam verdades metafísicas, verdades independentes da condição humana ou conhecidas antes de sua utilização.

Por fim, nas *Investigações*, Wittgenstein apresenta uma posição anticientificista em relação à ética, uma vez que, aderindo à posição de Moreno, a filosofia torna-se, nesse sentido, “uma atividade exclusivamente terapêutica dirigida ao pensamento, e seu principal resultado será a cura do dogmatismo que está na origem das confusões conceituais.” (MORENO, 2005, p.225). Podemos dizer, portanto, que a solução apresentada por Wittgenstein ao problema de como usamos o linguagem em geral e, com isso, os conceitos morais, está no fato de que somos treinados para aplicar uma regra através de exemplos, sendo

ilusória a concepção de que devemos buscar regras incondicionais que satisfaçam todos os critérios de ambiguidade e interpretação. Nas *Investigações*, a inefabilidade da ética no *Tractatus* abre espaço para o debate metaético acerca das propriedades e das avaliações dos juízos morais. Sendo assim, o cognitivismo moral pragmático dissolve a vagueza e o mito da objetividade empírica na flexibilidade que os conceitos e juízos morais adquirem na dinâmica dos *jogos de linguagem* que fazem parte da *forma de vida humana*.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

*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 essa⁷⁹.*

Wittgenstein entende a atividade filosófica como um exercício terapêutico sobre a linguagem. A permissividade com que tratamos a linguagem cria um universo de excessos, de pseudoconceitos e abre espaço para uma suposta hierarquia conceitual. O discurso filosófico, portanto, é formado por proposições significativas na medida em esclarece o próprio uso da linguagem. O pensamento wittgensteiniano não trata a ética de forma científica, mas recoloca o problema na esfera da gramática filosófica com que tratamos a dicotomia entre fatos e valores. Consequentemente, é sobre essa dicotomia que o debate metaético entre cognitivistas e não-cognitivistas está limitadamente assentado, pois, ou vê-se, de um lado, a realidade ou vê-se, do outro, os valores. Sendo assim, nestas observações finais, gostaríamos de avaliar os principais elementos wittgensteinianos que nos permitem defender o *cognitivismo moral pragmático* como leitura possível a partir das *Investigações*.

No primeiro capítulo, procuramos mostrar especialmente a natureza da ética no *Tractatus*. Para Wittgenstein, podemos apontar que o limite da dizibilidade é marcado pela ruptura entre as proposições científicas e as “proposições” éticas, estéticas, religiosas, etc. Entretanto, enquanto as proposições científicas possuem valor de verdade, isto é, podem ser verdadeiras ou falsas, os outros tipos de proposições, entre as quais as proposições morais, carecem de sentido porque não podem ser expressas por uma notação ideal. Portanto, a condição que subjaz à relação dos fatos e do mundo é a dimensão do sentido, uma vez que no *Tractatus* a única necessidade que existe é a necessidade lógica, impossibilitando de haverem proposições na ética. É a respeito da impossibilidade das proposições éticas que situamos a visão não-cognitivista do *Tractatus*.

⁷⁹ TLP 6.52.

Com base nesse argumento, é possível defendermos, portanto, que as teorias éticas que pretendem estabelecer regras de ações morais objetivas não podem ser aceitas na esfera da dizibilidade porque, segundo Wittgenstein, a ética trata de valores e não de fatos. Isso desvela um primeiro limite, quando analisamos a posição antiteórica de Wittgenstein em relação à ética: ela é inerente à vontade e faz parte do sujeito como limite (TLP 6.41; 6.42; 6.421; 6.423; 6.43). Por isso, todo discurso científico, ao contrário de todo discurso moral ordinário, expande-se na medida em que limitamos as fronteiras da linguagem, a qual permite que aceitemos como conclusão apenas a existência de proposições elementares, que não são mais analisáveis. Neste sentido, temos como hipótese conclusiva que a ética não pertence ao domínio da dizibilidade e, portanto, não há uma correspondência entre os juízos morais e os fatos. Essa posição fica clara quando Wittgenstein afirma que não “podem haver proposições na ética. Proposições não podem exprimir nada de mais alto.” (TLP 6.42). Conforme podemos apontar, não é sobre a visão não-cognitviva do *Tractatus* que divergem as interpretações. Ao contrário, o debate metaético da posição não-cognitviva delimita claramente a fronteira entre o campo da ciência e o campo da ética.

Se reconhecemos que no *Tractatus*, o pensamento é a figuração lógica dos fatos e, sabendo que não há fatos éticos, então, por inferência, a ética pertence a um domínio diferente, pois os valores não podem ser descritos como uma figuração daquilo que ocorre efetivamente no mundo. A ética, assim como a linguagem, é o limite do mundo. Quer dizer, não podemos formular proposições morais, mas apenas enunciar juízos, porque os valores não são propriedades supervenientes das coisas. Portanto, a limitação do discurso ético é superada, quando Wittgenstein reconhece a tarefa assumida pela filosofia: analisar as condições necessárias para a compreensão das proposições com sentido. Sendo assim, ao retomarmos a discussão não-cognitviva do *Tractatus* percebemos que o ponto crucial é a reivindicação da impossibilidade de defesa do realismo moral. A separação entre fato e valor, no que tange à lógica e à ética, é a única possibilidade para que a linguagem significativa da ciência possa afigurar a realidade. É sobre esse aspecto, portanto, que qualquer interpretação metaética acerca de um primeiro, segundo ou terceiro Wittgenstein devem concentrar suas análises, sem que isso possa desconsiderar outros pontos relevantes de sua obra.

Entre os vários autores e correntes metaéticas, nos quais estão cognitvivas e não-cognitvivas, uma hipótese importante utilizada ao longo do trabalho para defendermos uma transição do *Tractatus* para as

Investigações, é aceitarmos que Wittgenstein realiza uma substancial ruptura da dicotomia entre fatos e valores. Leitores das extremidades [realismo e projetivismo], McDowell e Blackburn concentram seus esforços para posicionar suas interpretações de que, ou o conteúdo moral é uma qualidade secundária, ou é derivado de um processo automático de nossas projeções sobre o mundo. De antemão, ambos veem nas *regras* a afirmação de que o conhecimento moral seja redutível a uma discussão proposicional e, por isso, ou a ética é experienciável como uma capacidade conceitual da linguagem ou é um contrassenso, pois os juízos morais não são descritíveis, isto é, não possuem significados cognitivos. Portanto, ao defendermos o *cognitivismo moral pragmático*, situamos o pensamento filosófico de Wittgenstein a respeito da ética a partir da influência jamesiana. Não reduzimos um juízo moral a sua utilidade, mas reconhecemos que é a partir do valor prático que são atribuídos aos juízos e conceitos morais que podemos dizer que eses são cognitivos.

Já no segundo capítulo, apresentamos a interpretação de McDowell acerca da possibilidade do cognitivismo moral nas *Investigações*. O realismo moral de McDowell realiza um afastamento significativo da proposta não-cognitivista do *Tractatus*, uma vez que compreende que há conhecimento moral no qual podemos apoiar nossas crenças e nosso comportamento. Assim, as propriedades morais seriam experienciadas analogamente como as qualidades secundárias. A introdução desse argumento é derivada da concepção cética de Mackie, para o qual os valores morais não serão descobertos metafisicamente, mas construídos para proteger os interesses das pessoas. Por isso, defender que os valores não são propriedades objetivas, por exemplo, dizer que “Matar crianças é moralmente errado”, implica apenas reivindicarmos que o conteúdo moral desse juízo externaliza uma reação natural diante de um fenômeno do mundo. Assim, nessa teoria não temos razões suficientes para afirmar ou negar nada, pois se houvesse tais propriedades elas seriam propriedades “estranhas” e despertariam “sentimentos de aprovação ou reprovação moral” relativamente à percepção das pessoas. Contudo, o que necessariamente isso implica para o debate metaético contemporâneo? Podemos responder a essa pergunta afirmando que isso implica em reconhecer que a variedade de códigos morais é justificada pela própria existência da diversidade de sociedades, fazendo com que não tenhamos razões suficientes para dizer que certas ações sejam de fato insustentáveis (nazismo, racismo, etc.).

Ao combater o antirrealismo de Mackie e o não-cognitivismo do *Tractatus*, mostramos que McDowell identifica a percepção das

propriedades morais com algum tipo de capacidade especial responsável por experienciá-las. É interessante notar, porém, que tal enfoque não explica a atitude motivacional que nos leva a aceitar que certas propriedades objetivas dos valores nos possibilitem agir correta ou falsamente. McDowell pensa os valores como conceitos fixos, o que implica, portanto, aceitá-los como experienciáveis e reais. Em contraponto a tal questão, nas *Investigações*, Wittgenstein afirma que apreendemos os conceitos por meio de uma “família de significações” (IF, § 77) e, por exemplo, o conteúdo moral seria derivado das regras que guiam tais juízos. Divergimos da posição de McDowell, especialmente aquela apresentada em *Non-Cognitivism and Rule-Following*, porque não podemos sustentar a existência de valores independente de sua caracterização prática. Se as regras sustentam a objetividade dos juízos é porque elas podem ser concebidas como padrões de correção. E, além disso, as regras não correspondem a trilhos mentais, de onde podemos derivar o nosso futuro comportamento e não podem ser tidas, a partir de Wittgenstein, como mecanismos autossuficientes de nossa prática (IF, § 185-243). É indicativa, nesse caso, a conclusão de Croom (2010), ao afirmar que a imagem dos trilhos é uma mera ilusão produzida para colocar nossos pés no chão, servindo apenas para retirar dos conceitos um fundo metafísico que apoiaria sua correta significação. Ao contrário do que entende McDowell, mostramos que as regras para Wittgenstein são fundadas em nossas práticas, não necessitando de critérios exteriores para determinar a possibilidade de objetividade dos valores. Por fim, é importante salientarmos que o realismo de McDowell é um defensor da dicotomia entre juízos de fato e juízos de valor, rejeitando corretamente, porém, a ideia de que não podemos defender um cientificismo moral nas *Investigações*.

Mostramos, no terceiro capítulo, a posição metaética de Blackburn que, diferentemente do realismo de McDowell, sustenta uma continuidade da visão não-cognitvista do *Tractatus* nas *Investigações*. Blackburn compreende que a ética trata apenas de atitudes, emoções, sentimentos, mas não pode formular proposições descritíveis. Um juízo moral, por exemplo, “Em qualquer hipótese o aborto é imoral”, expressa apenas uma crença portadora de valor de verdade. É neste sentido que Blackburn está errado ao considerar as crenças como projeções criadas pela ausência de um padrão para orientar o comportamento humano. Um elemento importante, com o qual concordamos no quase-realismo de Blackburn, é que devemos considerar que Wittgenstein, nas *Investigações*, quer demonstrar que os valores não dependem da existência de propriedades morais que sejam físicas. Para tanto, a teoria

quase-realista resgata características da teoria humeana ao considerar a formulação de juízos como derivados de nossas projeções. Isso é sugerido, porque o antirrealismo aproxima a teoria a uma espécie de subjetivismo natural sobre a avaliação moral que fazemos sobre o mundo. (BLACKBURN, 1993, p.159; 2002, p. 102).

A leitura quase-realista de Blackburn é amparada, erroneamente, pela interpretação de que Wittgenstein sustenta algum tipo de relativismo baseado em diferentes *formas de vida* nas *Investigações*. Ao mesmo tempo, Blackburn critica McDowell por considerar que as qualidades secundárias são disposições diferentes daquilo que acontece com as qualidades morais. As primeiras, dependem diretamente do sujeito; as segundas, dependem do ambiente. Se há uma confusão em tal teoria, portanto, ela está em se utilizar a noção de regras para derivar, da filosofia de Wittgenstein, que não agimos a partir de elementos cognitivos, mas de projeções automáticas derivadas da concepção de regras. O antirrealismo reafirma o rompimento entre fatos e valores, negligenciando toda a crítica filosófica das *Investigações* e, para tanto, a questão do uso da linguagem e da *forma de vida humana*. Segundo Wittgenstein, as próprias regras não podem determinar que tipo de ações podem ser verdadeiras ou falsas, porque as próprias regras não são verdadeiras ou falsas. Por exemplo, como mencionamos ao longo do texto, acreditar que matar é moralmente errado não consegue explicar o que realmente é a essência que torna o homicídio, a mentira, a violência gratuita, entre outras questões, algo repugnante. Sendo assim, duas teses devem ser consideradas no cognitivismo moral pragmático: a primeira, que o problema não deve ser tratado a partir da existência ou não existência de propriedades morais reais, mas de propriedades que são gramaticais, contextualizadas por *semelhanças de família*. A segunda tese, é que pensar os valores como “inclinações naturais” significaria vermos Wittgenstein como um relativista ético. Negligenciaríamos o fato de que, nas *Investigações*, a *forma de vida humana* é um conceito primitivo e gerativo, que serve como pano de fundo para o comportamento moral humano.

Sendo assim, apontamos que *seguir uma regra* por um processo automático, como compreende Blackburn, e saber efetivamente quando compreendemos a regras são domínios absolutamente diferentes. Ser treinado para seguirmos certa ordem, por exemplo, contar uma série de números naturais, é um exercício diferente de quando efetivamente internalizamos a compreensão da regra. Wittgenstein mostra que as regras têm uma origem consensual, mas que não há nenhuma realidade prévia que antecipe o processo de compreensão. Nesse caso, a principal

crítica que podemos endereçar ao projetivismo é explicar como são possíveis juízos morais diferentes aos mesmos fatos e, conseqüentemente, porque projetamos algumas reações ao invés de outras. Assim conclue-se que, para Wittgenstein, aquilo que realmente interessa é o uso, e numa relação direta de correspondência entre as propriedades morais e os fatos. Essa crítica é realizada por Wittgenstein no início das *Investigações*, ao indagar sobre a possibilidade de um modelo ostensivo de linguagem.

Uma objeção latente, portanto, nas interpretações realista de McDowell e quase-realista de Blackburn é pressupor um mundo axiologicamente neutro do ponto de vista moral. Por outro lado, perguntar-se por condições metafísicas ou extralinguísticas para amparar a ética é ignorar o primado da *práxis*, especialmente porque Wittgenstein demonstra um contraste entre fatos éticos e fatos científicos. Assim, a ética deve partir de um ponto de vista diferente daquele da descrição, típica da análise realizada pela ciência na construção de suas proposições. Por outro, o “pluralismo de Wittgenstein”, conforme afirma Blackburn (2006, p.215), não garante nenhuma segurança para sustentarmos que certas crenças devem ser aceitas ou rejeitadas. Portanto, podemos defender que, nas *Investigações*, as regras são pensadas em termos objetivos, não em termos de correspondência com a existência de propriedades morais físicas, mas enquanto expressão intersubjetiva partilhada pela *forma de vida humana*.

É possível, agora, depois de reconstruirmos o debate entre McDowell e Blackburn, estabelecermos o ponto pretendido deste trabalho, isto é, mostrar que o *cognitivismo moral pragmático* reside numa posição em que a ética, nas *Investigações*, está além de uma visão realista e antirrealista, pois o pressuposto a essas duas teorias é que o conhecimento somente é proposicional. Nas *Investigações*, a ética perde a aura metafísica e ganha um ar gramatical, responsável por superar ambas as teorias metaéticas. Logo, o quarto capítulo serviu para mostrar que é o sentido “pragmático” que devemos considerar como eixo fundamental para uma leitura cognitivista das *Investigações*. A influência recebida do pragmatismo de James, evidenciada nas várias passagens textuais ao longo dos escritos de Wittgenstein, impede que vejamos a linguagem moral fora de sua prática. Esse elemento não só destaca o problema da objetividade dos valores morais, mas liberta a ânsia metafísica de erigir uma ética normativa formada por princípios que orientem definitivamente o comportamento humano.

O argumento que ilustra bem o interesse do quarto capítulo pode ser sintetizado na afirmação de Moyal-Sharrock (2003, p.1): “porque ele [Wittgenstein] não quer que *seu* uso do uso seja confundido com a *utilidade* do uso. Para ele, não é que uma proposição é verdadeira, se é útil, mas que o uso dá a proposição seu sentido.” Assim, a “teoria pragmática” de Wittgenstein não reivindica uma teoria da verdade, mas assinala para a ideia de que “seguir uma regra é uma práxis” (IF, § 202). Ao contrário de uma análise exegética sobre *Variedades da Experiência Religiosa*, nosso intuito partiu do perspectivismo encontrado nas conferências de *O Pragmatismo: um nome novo para algumas formas antigas de pensar*. A apresentação do pragmatismo a que James procede opta por valorizar a sua caracterização enquanto método, procurando solucionar as controvérsias metafísicas e as avaliando a partir das suas consequências práticas. Afastando-se da matriz correspondencial de compreensão da verdade, James articula o processo de experiência de como ela aparece, com o que nós dizemos sobre os fatos. Assim, o pragmatismo é importante para o debate metaético porque introduz uma perspectiva que se baliza entre os dados da crença e as experiências da prática, orientando a avaliação dos efeitos sobre a vida dos indivíduos.

Embora não tenhamos referências ou evidências de que Wittgenstein tenha efetivamente lido *O Pragmatismo*, a efetiva concretude da ação é reconfirmada, quando aceitamos que os *usos* da linguagem são parte da necessidade prática. Segundo nossa interpretação, é impossível definirmos regras exteriores à prática, uma vez que “as regras não são suficientes para estabelecer uma prática [...]. Nossas regras deixam alternativas abertas e a prática deve falar por si própria.” (DC, § 139). O uso de regras morais, portanto, é sempre voltado para finalidades criadas no interior da prática de nossa vida cotidiana. (MORENO, 2005, p.154). Desta forma, é possível mostrarmos que Wittgenstein, a partir do reconhecimento de *elementos pragmáticos*, não limita a redução dos juízos e conceitos morais à objetividade dos fatos, pois os valores não devem pensados a partir de dois pólos, a saber, um metafísico e o outro empírico, como sustentam McDowell e Blackburn. Portanto, é a partir da *vida prática* que as pessoas formam um *quadro de referências* que contextualiza e torna possível a verdade ou a falsidade de certos juízos morais (IF, § 194, 280, 291, 297, 398, 515, 522, 526, 548).

É importante frisarmos que Wittgenstein se utiliza do pragmatismo de James, especialmente nas *Investigações*, para resolver e criticar dois problemas essenciais. É sobre esses dois problemas que podemos negar tanto um argumento apresentado por um cético, como

por um realista moral radical. No primeiro, Wittgenstein nega que do método de introspecção se possa derivar como conclusão que o pensamento é uma disposição psicológica privada (IF, § 413). Já, no segundo ponto, descrito no parágrafo 340 das *Investigações*, assinala para a ideia de “ver o emprego” das proposições. É dessas observações, entre outras, que vimos que o *cognitivismo moral pragmático* desloca o problema da objetividade dos valores para uma questão gramatical, uma vez que adotamos uma visão naturalizada – que é a *práxis do uso* – para considerarmos a análise dos juízos e conceitos morais. Segundo Wittgenstein, “a essência se expressa na gramática” (IF, § 371) e “a gramática diz que espécie de objeto uma coisa é” (IF, § 373). Sendo assim, no *cognitivismo moral pragmático* não se reduz os juízos e conceitos morais a uma questão utilitária, mas, esses encontram sua objetividade numa relação entre a efetividade da linguagem e a *práxis do uso*. O exercício dos jogos de linguagem morais, portanto, se apoiam no exercício de regras e essas não antecedem aprioristicamente a ação.

A possibilidade de um *cognitivismo moral pragmático*, que apresentamos no último capítulo, encerra com três teses principais acerca do debate metaético entre cognitivistas e não-cognitivistas: a primeira, que não defendemos uma dicotomia entre as regras e as ações ou entre os fatos e os valores. Nesse sentido, dizer que as expressões “Não mentir é um ato moralmente bom” ou “Respeitar a autonomia do paciente é um dever profissional” são cognitivas por conciliarem o *uso* com a efetividade da *práxis* (IF, § 202). A regra não antecede a ação e os valores não são propriedades empíricas ou extralinguísticas. A segunda tese, interligada à primeira, é dependente da crítica realizada por Wittgenstein ao modelo ostensivo de linguagem. Os próprios conceitos que usamos nos juízos morais (bom, correto, injusto, etc.) não podem ser derivados de um mundo extra-humano e, ao contrário de uma rigidez absoluta, a linguagem passa a ser tratada como ligada às práticas humanas, pois, “o termo ‘jogo de linguagem’ deve salientar que o falar da linguagem é parte de uma atividade ou de forma de vida” (IF, § 23, 67). Nas *Investigações*, Wittgenstein abandona a forma geral da proposição e a ideia de encontrar algo comum a tudo o que chamamos de *linguagem*. E, a terceira tese, não atribuímos um particularismo ético a Wittgenstein, pois entendemos que a *forma de vida humana* é o sistema de referência, em que encontramos o chão áspero – pragmático – no qual não precisamos mais de justificativas para o comportamento moral (IF, § 206). “Certo e errado é o que os homens dizem; e os homens estão concordes na linguagem. Isso não é uma concordância de opiniões mas da forma de vida.” (IF, § 241).

Desse modo, avaliando uma possível conclusão, o *cognitivismo moral pragmático* reconhece que é na *forma de vida humana* que encontramos a possibilidade de corrigir e justificar os jogos de linguagem morais eliminando, assim, uma série de problemas entre o debate metaético de realistas e antirrealistas. Procuramos mostrar que, das *Investigações*, vislumbra-se a possibilidade de uma ética universalista, uma vez que, por um lado, a gramática de nossa linguagem dissolve o mito da objetividade das propriedades morais e, por outro, a pluralidade dos jogos de linguagem morais depende de um conceito primitivo que é a *forma de vida humana*. Sob essas condições, mostramos que a *forma de vida* é uma “evidência imponderável” (UEFP, § 14) para negar o relativismo moral que se atribui às *Investigações* e por possibilitar um tipo especial de ética cognitivista, pois podemos chegar ao conhecimento certo a respeito de questões morais, uma vez que os valores são inerentes à *forma de vida humana* (IF, § 25).

Considerando, por fim, os méritos e deméritos deste trabalho, podemos apontar que, nas *Investigações*, embora Wittgenstein coloque as palavras da ética dentro do uso de nossa linguagem e que a *forma de vida humana* deva ser aceita tanto como um conceito antropológico, como biológico, o ar metafísico que persiste é a ânsia filosófica de uma taxonomia universal dos valores. Entretanto, a pluralidade de jogos de linguagem morais, assim como a variedade de outros tipos de jogos, nas *Investigações*, provavelmente, sirva para eliminar o ranço anticientificista da ética já combatida no *Tractatus*. Deste modo, portanto, consideramos que Wittgenstein não persegue uma nítida fronteira entre os fatos e os valores, mas abre espaço para a ética ser pensada em termos pragmáticos, problema central dos debates contemporâneos da metaética.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões. De Magistro**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ANDRADE E SILVA, Mariluze de. O Entendimento de uma proposição no domínio da gramática. In: **Revista Aurora**, n. 29, v. 21, 2009, p.339-354.

ARRINGTON, Robert L. La Autonomía del uso en las Investigaciones Filosóficas. In: FLÓREZ, Alfonso; HOLGUIN, Magdalena; MELÉNDEZ, Raúl. (Org.). **Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein**. Bogotá, 2003, p. 157-181.

_____. A defense of Ethical Relativism. In: **Metaphilosophy**, v.14, n. 3, jul./oct. 1983.

AYER, Alfred J. **Wittgenstein**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

_____. **Linguagem, Verdade e Lógica**. Trad. Anabela Mirante. Lisboa: Editorial Presença, 1991.

BAKER, Georg; HACKER, Peter. **An analytical commentary on the Philosophical Investigations**. Wittgenstein, Rules, Grammar and Necessity. Oxford: Blackwell Publishers, 1992.

BARRETT, Cyril. **Ética y creencia religiosa en Wittgenstein**. Trad. de Humberto Marraud González. Madrid: Alianza, 1994.

BASTOS, Cleverson Leite; CANDIOTTO; Kleber B. B. **Filosofia da Ciência**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BEAUCHAMP, Tom L.; CHILDRESS, James F. **Princípios de Ética Biomédica**. São Paulo: Loyola, 2002.

BLACKBURN, Simon. Reply: Rule-Following and moral realism. In: HOLTZMAN, S.; LEICH, C.M. (Orgs.). **Wittgenstein: To follow a Rule**. Londres: Routledge, 1981, p.163-187.

_____. **Essays in quasi-realism**. New York: Oxford University Press, 1993.

_____. Quasi-realism in moral philosophy. In: **Ethic@: revista internacional de filosofia da moral**, v. 1, n. 2, dez. 2002, p.101-114.

_____. **Verdade: um guia para perplexos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

BONCOMPAGNI, Anna. “The Mother-tongue of Thought”: James and Wittgenstein on Common Sense. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 37-60, jan./jun. 2012a.

_____. **Wittgenstein. Lo Sguardo e il limite**. Roma: Mimesis, 2012b.

BOUVERESSE, Jacques. **Le Mythe de l’interiorité**. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein. Paris: Lês Éditons de Minit, 1976.

BRITO, Adriano N. Hume e o Empirismo na Moral. In : **Revista Philósofos**, 6(1/2), 2001, p.11-25.

BUDD, Malcolm. **Wittgenstein’s Philosophy of Psychology**. Londres: Routledge, 1989.

CLARA DIAS, Maria. **Kant e Wittgenstein: os limites da linguagem**. Rio de Janeiro: Relumé e Dumará, 2000.

CROOM, Adam M. Thick Concepts, Non-Cognitivism, and Wittgenstein’s Rule-Following Considerations. In: **South African Journal of Philosophy**, n.3, v.29, 2010, p. 209-232.

DALL’AGNOL, Darlei. **Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein**. Florianópolis/São Leopoldo: Edufsc/Edunisinós, 1995.

_____. **Valor Intrínseco**. Metaética, Ética Normativa e Ética prática em G. E. Moore. Florianópolis: UFSC, 2005.

_____. Natural ou Transcendental: sobre o conceito de *Lebensform* em Wittgenstein e suas implicações para a ética. In: **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v.21, n.29, p.277-295, jul./dez. 2009.

_____. Quine or Wittgenstein: the end of analytic philosophy? In: **Principia**, 7 (1-2), 2003, p. 75-91.

_____. **Seguir Regras: uma introdução às *Investigações Filosóficas*** de Wittgenstein. Pelotas: UPel, 2011.

_____. A vida e a obra de Ludwig Wittgenstein. In: DALL'AGNOL, Darlei; FATTURI, Arturo; SATTLER, Janyne. **Wittgenstein em Retrospectiva**. Florianópolis: UFSC, 2012, p.9-48.

DELGADO, Pilar López de Santa Maria. **Introducción a Wittgenstein: Sujeto, mente y conducta**. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

DIAMOND, Cora. **The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy and the mind**. Cambridge: MIT Press, 1995.

_____. Wittgenstein, mathematics, and ethics: Resisting the attractions of realism. In: SLUGA, Hans; STERN, David G. (Ed.). **The Cambridge Companion to Wittgenstein**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

DONAT, Mirian. Wittgenstein e as supostas posse privada e privacidade epistêmica da experiência. In: **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v.21, n.29, p.437-453, jul./dez. 2009.

DREIER, James. The supervenience argument against moral realism. In: **The Southern Journal of Philosophy**, v. XXX, n.3, 1992, p.13-38.

DRURY, M. O'C. Conversations with Wittgenstein. In: RHEES, E. (Ed.). **Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections**. Oxford: Blackwell, 1981.

ESTEVES, Julio. Como aprendemos o que é dor? Uma análise crítica do § 244 das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. In: **Manuscrito – Rev. Int. Fil.**, Campinas, v. 29, n. 2, p. 479-498, jul./dez. 2006.

FATTURI, Arturo. Wittgenstein, Neurociência e Neuroética. In: DALL'AGNOL, Darlei; FATTURI, Arturo; SATTTLER, Janyne. **Wittgenstein em Retrospectiva**. Florianópolis:UFSC, 2012, p.173-190.

FAUSTINO, Silvia. **Wittgenstein: o eu e sua gramática**. São Paulo: Ática, 1995.

FELDHAUS, Charles. Habermas leitor de Wittgenstein. In: DALL'AGNOL, Darlei; FATTURI, Arturo; SATTTLER, Janyne. **Wittgenstein em Retrospectiva**. Florianópolis: Editora UFSC, 2012, p.205-217.

FERREIRA, Idia Laura. Metaética: da Teoria do Erro ao Ficcionalismo Moral. In: **Ítaca**, UFRJ, n.15, 2010, p.364-370.

FISCHER, Eugen. Wittgenstein's 'Non-Cognitivism' – Explained and vindicated. In: **Synthese**, n.162, 2008, p.53-84.

FOGELIN, Robert J. **Wittgenstein**. 2. ed. London; New York: Routledge, 1987.

GARCÍA-CARPINTERO, Manuel. **Las palabras, las ideas y las cosas**. Una interpretación de la filosofía del lenguaje. Barcelona: Editorial Ariel, 1996.

GARGANI, Aldo G. **Introduzione a Wittgenstein**. 5. ed. Roma-Bari: Laterza, 1993.

GARVER, Newton. **This complicated form of life: essays on Wittgenstein**. Chicago: Open Court, 1994.

GEBAUER, Gunter. **O pensamento antropológico de Wittgenstein**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2013.

GENOVA, Judith. **Wittgenstein – a way of seeing**. New York: Routledge, 1995.

GERRARD, Steve. A philosophy of mathematics between two camps. In: SLUGA, Hans; STERN, David G. (Ed.). **The Cambridge Companion to Wittgenstein**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GIANNOTTI, José A. **Apresentação do mundo: Considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein.** São Paulo: Cia das Letras, 1995.

GIL DE PAREJA, José Luis. **La Filosofía de la Psicología de Ludwig Wittgenstein.** Barcelona: PPU, 1992.

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

GOODMAN, Russell B. What Wittgenstein learned from William James. **In: History of Philosophy Quarterly**, v.11, n. 3, 1994, p.339-354.

_____. **Wittgenstein and William James.** Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Textos e Contextos.** Trad. de Sandra Lippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

_____. **Verdade e Justificação: ensaios filosóficos.** Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **A lógica das ciências sociais.** Trad. de Marco Antônio Casa Nova. Petrópolis: Vozes, 2009.

HACKER, Peter M.S. The Rise and Fall of Picture Theory. In: BLOCK, Irving (Org.). **Perspective on the philosophy of Wittgenstein.** Cambridge: MIT, 1983. p.85-109.

_____. **Insight and illusion.** Themes in philosophy of Wittgenstein. Oxford: Clarendon Press, 1972.

_____. **Wittgenstein.** Milano: Sansoni, 1998.

HALLER, Rudolf. A ética no pensamento de Wittgenstein. In: **Revista Estudos Avançados**, v.11, n.5, p.45-56, 1991.

HARCWICK, Charles. Peirce's Influence on Some British Philosophers: A Guess at the Riddle. In: **Peirce Studies**, 1979 (1), Institute for Studies in Pragmaticism, Lubbock, p.25-29.

HARDWICK, Charles. **Language Learning in Wittgenstein's later philosophy**. Paris: Mouton the Hague, 1971.

HEBECHE, Luiz. **O mundo da consciência**. Ensaio a partir da filosofia da psicologia de L. Wittgenstein. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

HINTIKKA, Merrill; HINTIKKA, Jaakko. **Uma investigação sobre Wittgenstein**. Trad. Enid Abreu Dobránszky. Campinas: PAPIRUS, 1994.

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e os princípios da moral**. São Paulo: Unesp, 2003.

JAMES, William. **The principles of psychology, v.1 e 2**. American Science Series – Advanced Course – New York: Henry Holt and Company, 1910.

_____. **O fluxo do pensamento**. Coleção Os Pensadores. Tradução de Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. **O significado da verdade**. Coleção Os Pensadores. Tradução de Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. **O Pragmatismo – um nome novo para algumas formas antigas de pensar**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997.

_____. **As variedades da experiência religiosa**. São Paulo: Cultrix, 1995.

_____. **The meaning of Truth – a sequel to pragmatism**. In: Writings, New York: The Library of America, 1987.

JANIK, Allan. Wittgenstein, la ética y el silencio de las musas. In: MARRADES, Julián (Ed.). **Wittgenstein: Arte y Filosofía**. Madrid: Plaza y Valdés, 2013.

JOYCE, Richard; KIRCHIN, Simon (Org.). **A World without Values: Essays on John Mackie's Moral Error Theory**. London; New York: Springer, 2010.

JUNGMANN, Rodrigo. McDowell e a Virtude. In: **Prometeus – Revista de Filosofia**, Universidade Federal de Sergipe, ano 3, n.5, jan./jun. 2010.

KENNY, Anthony. **The legacy of Wittgenstein**. New York: Basil Blackwell, 1984.

KRIPKE, Saul. **Wittgenstein: reglas y lenguaje privado**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

LARA, Philippe de. **L'expérience du langage: Wittgenstein philosophe de la subjectivité**. Paris: Ellipses, 2005.

LAUGIER, Sandra. **Wittgenstein: Les sens de l'usage**. Paris: VRIN, 2009.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1999.

LOOBUYCK, Patrick. Wittgenstein and the shift from noncognitivism to cognitivism in ethics. In: **Metaphilosophy**, v.36, n.3, Oxford, UK; Malden, USA, abril, 2005.

LUCKHARDT, Carol G. Wittgenstein e il relativismo ético. In: ANDRONICO, Marilena; MARCONI, Diego; PENCO, Carlo. **Capire Wittgenstein**. Genova: Marietti, 1996, p.297

MACKIE, John. **Ethics: inventing right and wrong**. London: Penguin Books, 1977.

_____. **Problemas en torno a Locke**. México: UNAM, 1988.

_____. **Hume's moral theory**. New York: Routledge, 1980.

MACHADO, Alexandre N. Wittgenstein e o Externalismo. In: SMITH, P.J. e SILVA FILHO, W. (org.). **Ensaio sobre Ceticismo**. São Paulo: Alameda, 2007.

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio: Análise do Tractatus de Wittgenstein**. São Paulo: Loyola, 1998.

MARQUES, Antonio Carlos. **O interior: linguagem e mente em Wittgenstein**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

MARTINEZ, Horácio Luján. A controvérsia entre relativismo moral e relativismo ético. In: SOUZA, Eliane C. de; CRAIA, Elácio C.P. (Org.). **Ressonâncias filosóficas entre o pensamento e a ação**. Cascavel, PR: EDUNIOESTE, 2006, p.169-198.

_____. Analisando Kripke, ou sobre como podemos “seguir uma regra” numa comunidade cética. In: VALLE, Bortolo; MARTÍNEZ, Horácio Luján; PERUZZO JÚNIOR, Léo. **Wittgenstein: Perspectivas**. Curitiba: CRV, 2012.

McDOWELL, John. 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.

_____. Non-Cognitivism and Rule-Following. In: **Mind, Value, and Reality**. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 2002a.

_____. Wittgenstein on Following a Rule. In: **Mind, Value, and Reality**. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 2002b.

_____. **Mente e Mundo**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2005.

McGINN, Colin. **Wittgenstein on Meaning**. Oxford: Blackwell, 1984.

MCGINN, Marie. McDowell. In: BELSHAW, Christopher; KEMP, Gary (Col.). Trad. de José Alexandre Durrty Guerzoni. **Filósofos Modernos**. Porto Alegre: Artmed, 2010, p.225-239.

_____. El Tractatus de Wittgenstein como obra de iniciación al silencio. In: FLÓREZ, Alfonso; HOLGUIN, Magdalena (Org.). **Del espejo a las herramientas: ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2003.

McGUINNESS, Brian. The so-called realism of Wittgenstein's Tractatus. In: BLOCK, Irving (Ed.). **Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein**. Cambridge: MIT Press, 1981.

_____. **El joven Ludwig Wittgenstein (1889-1921)**. Madrid: Alianza, 1991.

_____. **Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951**. 4. ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

MILLER, Alexander. **An introduction to contemporary metaethics**. Cambridge: Polity Press, 2003.

MONK, Ray. **The Duty of Genius**. New York, USA: Penguin, 1991.

MOORE, Georg Edward. **Principia Ethica**. São Paulo: Ícone, 1998.

_____. **Ludwig Wittgenstein: Lezione di Filosofia 1930-1933**. Tradução e apresentação de Luigi Perissinotto. Milão: Mimesis Edizione, 2009.

MORENO, Arley. **Wittgenstein através das imagens**. Campinas: Unicam, 1995.

_____. **Wittgenstein: os labirintos da linguagem**. São Paulo: Moderna; Campinas, SP: Editora da Universidade de Campinas, 2000.

_____. **Introdução a uma Pragmática Filosófica: de uma concepção de filosofia como atividade terapêutica a uma filosofia da linguagem**. Campinas: UNICAMP, 2005.

MORRIS, Charles W. **The Pragmatic movement in American Philosophy**. New York: G. Braziller, 1970.

MOYAL-SHARROCK, Danièle. Logic in Action: Wittgenstein's Logical Pragmatism and the Impotence of Scepticism. In: **Philosophical Investigations**, 26:2, abr. 2003, p.125-148.

MURPHY, John P. **Pragmatism: from Peirce to Davidson**. Boulder: Westview Press, 1990.

NUBIOLA, Jaime. W. James y L. Wittgenstein: ¿Por qué Wittgenstein no se consideró pragmatista? In: **Anuário Filosófico**, 1995 (28), p.411-423.

PASSMORE, John. **100 años de Filosofía**. Madrid: Alianza, 1981.

PEARS, David. **As idéias de Wittgenstein**. São Paulo: Cultrix; EDUSP, 1973.

PEIRCE, Charles S. **Escritos Coligidos**. Trad. Armando Mora D'Oliveira e Sérgio Pomerangblum. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PERISSINOTTO, Luigi. **Wittgenstein: una guida**. Milano: Saggi Universale Economia Feltrinelli, 2010.

PERUZZO JÚNIOR, Léo. **O interior numa concepção pragmática**. Curitiba: Editora CRV, 2011.

PINZANI, Alessandro. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

PUTNAM, Hilary. **Il Pragmatismo: una questione aperta**. Trad. de Massimo Dell'Utri. Roma: Editori Laterza, 2003.

PUTNAM, Ruth Anna (Org.). **William James**. Trad. de André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2010.

QUINTANILLA, Pablo. Wittgenstein y la autonomía de la voluntad: la presencia del pragmatismo. In: **Revista de Filosofía**, n. 56, 2007-2, p.67-104.

RAMSEY, Frank. Facts and Propositions. In: **Aristotelian Society Supplementary**, v. VII, jul. 1927, p.1153-170.

_____. Critical Notice of L. Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus*. In: **Mind**, v. 32, n. 128, 1928, p.465-478.

REGUERA, Isidoro. **La miséria de la razón: el primer Wittgenstein**. Madrid: Taurus, 1980.

RICKTTS, Thomas. Pictures, logic, and the limits of sense in Wittgenstein's *Tractatus*. In: SLUGA, Hans; STERN, David G. (Org.).

The Cambridge Companion to Wittgenstein. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

ROCHA, Daiane Martins. Wittgenstein e Bioética? In: **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v.21, n.29, p.329-337, jul./dez. 2009.

RORTY, Richard. **Contingency, Irony and Solidarity.** Cambridge: Cambridge Press, 1989.

SALLES, João Carlos. **O céptico e o Enxadrista: Significação e Experiência em Wittgenstein.** Salvador: Quartateto Editora, 2012.

_____. “Uma certa fenomeno-logia em Wittgenstein”. In: FERREIRA, M. C. (Org.). **Fenômeno e sentido.** Salvador: Quarteto, 2003.

SATNE, Glenda. McDowell v. Kripke: prática comunitária y semántica de condiciones de verdad. In: **Análisis Filosófico**, v.XXV, n.1, mai. 2005, p.21-44.

SCHROEDER, Mark. What is the Frege-Geach Problem? In: **Philosophy Compass**, v.3, n.4, 2008, p.703-720.

SHOOK, John R. **Os pioneiros do pragmatismo americano.** Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SILVEIRA, Denis Coitinho. **Moore e a crítica ao normativismo ético: o papel do valor intrínseco.** In: **Dissertatio**, n. 29, p.227-245, 2009.

SLUGA, Hans; STERN, David G. (Org.). **The Cambridge Companion to Wittgenstein.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SMITH, M. **The moral problem.** Oxford: Balckwell, 1996.

SPANIOL, Werner. **Filosofia e método no segundo Wittgenstein: uma luta contra o enfeitamento do nosso entendimento.** São Paulo: Loyola, 1989.

SICA, Marciano Adilio. **A Religião para além do silêncio: reflexões a partir dos escritos de Wittgenstein sobre religião.** Curitiba: CRV, 2011.

THEMUDO, Marina Ramos. **Ética e sentido: Ensaio de reinterpretação do Tractatus Lógico-Philosophicus de Ludwig Wittgenstein**. Coimbra: Almedina, 1989.

_____. Solipsismo – Viagens de Wittgenstein à volta de uma questão. In: **Revista Filosófica de Coimbra**. Coimbra, 1(1992), p.83-96.

THORNTON, Tim. **Wittgenstein: sobre linguagem e pensamento**. São Paulo: Vozes, 2007.

TOMASINI, Alejandro. **Teoría del conocimiento clásica y epistemología wittgensteiniana**. México: Plaza y Valdés, 2001.

VALLE, Bortolo. **A forma do Silêncio e a forma da Palavra**. Curitiba: Champagnat, 2003.

_____. A Filosofia da Psicologia em Ludwig Wittgenstein: sobre o “plano de tratamento dos conceitos psicológicos.” In: **Revista AdVerbum** 2(1), jan./jun. de 2007: p.102-111.

_____. Ludwig Wittgenstein: sobre o tratamento dos conceitos psicológicos. In: **Revista Aurora**, n. 29, v. 21, jul./dez. 2009, p.383-398.

_____. Cultura e Cotidiano: variações a partir de *Investigações Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein. In: DALL´AGNOL, Darlei; FATTURI, Arturo; SATTLER, Janyne. **Wittgenstein em Retrospectiva**. Florianópolis: UFSC, 2012, p.163-172.

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

VILLANUEVA, Luis Manuel Valdés. Estudio Preliminar. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología**. Lo interno y lo externo. v. 2. Trad. Luis Manuel Valdés Villanueva. Madrid: Editorial Tecnos, 1996.

VOLPATO DUTRA, Delamar José. Habermas e Wittgenstein: uma teoria geral dos jogos de linguagem. In: DALL´AGNOL, Darlei;

FATTURI, Arturo; SATTLER, Janyne. **Wittgenstein em Retrospectiva**. Florianópolis: UFSC, 2012, p.219-239.

VOLTOLINI, Alberto. **Guida alla lettura delle “Ricerche Filosofiche” di Wittgenstein**. 5. ed. Roma; Bari: Laterza, 2009.

VON WRIGHT, Georg Henrik. **Wittgenstein**. Tradução italiana de Alberto Emiliani. Bolonha: Il Mulino, 1983.

_____. **Letters to Russell, Keynes and Moore**. Oxford: Blackwell, 1974.

WAAL, Cornelis de. **On Pragmatism**. New York: Cengage Learning, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **The Blue and Brown Books**. Oxford: Blackwell, 1968.

_____. **Conferencia sobre ética**: con dos comentários sobre la teoria del valor. Tradução de Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1990.

_____. **O livro azul**. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Investigações Filosóficas**. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. **Tractatus Logico-Philosophicus**. 3. ed. Ensaio e Trad. de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 2001.

_____. **Gramática Filosófica**. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. **Cultura e Valor**. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. **Observações Filosóficas**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Últimos escritos sobre a Filosofia da Psicologia**. Trad. António Marques, Nuno Venturinha, João Tiago Proença. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

_____. **Observações sobre a Filosofia da Psicologia**. Trad. Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2008.

_____. **Da Certeza.** Lisboa: Edições 70, 2012.