



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

THAÍS APARECIDA FERREIRA DOS SANTOS

**JOGO DE LINGUAGEM DA ÉTICA:  
UMA ANÁLISE GRAMATICAL**

---

Londrina  
2022

THAÍS APARECIDA FERREIRA DOS SANTOS

**JOGO DE LINGUAGEM DA ÉTICA:  
UMA ANÁLISE GRAMATICAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra Mirian Donat.

Londrina  
2022

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

Santos, Thaís Aparecida Ferreira dos.

Jogo de linguagem da ética : uma análise gramatical / Thaís Aparecida Ferreira dos Santos. - Londrina, 2022.  
93 f.

Orientador: Mirian Donat.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

Inclui bibliografia.

1. Wittgenstein. Ética. Formas de vida. Imagem de mundo. - Tese. I. Donat, Mirian. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

THAÍS APARECIDA FERREIRA DOS SANTOS

**JOGO DE LINGUAGEM DA ÉTICA:  
UMA ANÁLISE GRAMATICAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profa. Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mirian Donat  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

---

Prof. Dr. Alison Vander Mandeli  
Universidade Estadual do Norte do Paraná – UENP

---

Prof. Dr. Bortolo Valle  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC

Londrina, 21 de janeiro de 2022.

Dedico este trabalho a meus pais e a minha avó.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a minha orientadora professora doutora Mirian Donat por aceitar conduzir o meu trabalho de pesquisa. Obrigada pela paciência e pelos anos de ensinamento.

Aos professores da qualificação Alison e Bortolo pelas sugestões e críticas.

Aos meus pais Maurílio Alves dos Santos e Téuli Magali Ferreira que sempre estiveram ao meu lado me apoiando ao longo de toda a minha trajetória. Não tenho palavras para agradecê-los. A minha família: avó, tia e prima que compreenderam minha ausência e continuaram me amando.

As minhas amigas Marivane Ramos e Adriana Marques que reorganizaram meus horários para me ausentar do trabalho durante o processo de seleção. Sem vocês nada disso seria possível. Também deixo registrado minha gratidão a Marivane que durante o mestrado me animou, motivou e acreditou em mim quando precisava. Um agradecimento especial para minha amiga Hellen Carolina de Oliveira que esteve presente no processo de seleção sempre me apoiando.

Ao professor doutor Fábio César Scherer por me ensinar, corrigir e me inspirar a ser a melhor professora possível para meus alunos. Eu gostaria de ser metade do professor que o senhor é. No momento mais difícil, o senhor com um pequeno gesto de me presentear com um dos livros fundamentais dessa pesquisa me fez perceber que não deveria desistir. Muito obrigada por sua generosidade em ensinar.

Aos meus alunos, por vocês tento ser uma professora melhor, buscando o aperfeiçoamento. Ensinar é partilha e doação e eu aprendo muito com todos vocês.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Número do processo 88887.487601/2020-00.

“Ensinar é doação. Quem só pensa em si nunca será capaz de realmente ensinar” — Maestro Alessandro Sangiorgi.

SANTOS, Thaís Aparecida Ferreira dos. **Jogo de linguagem da ética**: uma análise gramatical. 2021. 93 f. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2022.

## RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo tratar da questão filosófica: *como se formam e são organizadas as proposições gramaticais na ética?*, partindo da filosofia da linguagem de Ludwig Wittgenstein. A fim de buscar uma resposta para a questão, e tendo em vista que a filosofia do nosso autor em destaque não comporta escritos explícitos sobre essa temática, constatamos que, ao revisitarmos os escritos wittgensteinianos, encontramos base para explicar o fenômeno humano que chamamos de ética. Para essa interpretação, consideramos o caráter filosófico pragmático de Wittgenstein. O sentido pragmático desenvolvido se preocupa em não se limitar a uma relação mecânica e causal ou, ainda, em arbitrariedades naturais relativas às convenções culturais. O sentido pragmático está direcionado às convenções culturais que não são arbitrarias nem oriundas de processos mecânicos, mas de fundamentos enraizados numa forma de vida. Sendo assim, concebemos que o jogo de linguagem da ética em Wittgenstein está enraizado em uma imagem de mundo e, a partir dessa imagem, são formadas as proposições gramaticais da ética. Nossa investigação intenciona mostrar como a imagem de mundo está imbricada com a forma de vida para a formação de jogos de linguagem éticos.

**Palavras-chave:** wittgenstein; pragmática; ética; formas de vida; imagem de mundo.



SANTOS, Thaís Aparecida Ferreira dos. **Jogo de linguagem da ética**: uma análise gramatical. 2021. 93 p. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2022.

### ABSTRACT

This dissertation aims to deal with the philosophical question: *how are grammatical propositions in ethics formed and organized?*, starting from Ludwig Wittgenstein's philosophy of language. In order to seek an answer to the question and considering that the philosophy of our highlighted author does not include explicit writings on this theme, we found that by revisiting Wittgensteinian writings we found a basis to explain the human phenomenon we call ethics. For this interpretation we consider Wittgenstein's pragmatic philosophical character. The developed pragmatic sense is concerned with not being limited to a mechanical and causal relationship or even in natural arbitrariness related to cultural conventions. The pragmatic sense is directed to cultural conventions that are not arbitrary or derived from mechanical processes, but rather from fundamentals rooted in a form of life. Therefore, we conceive that the language game of ethics in Wittgenstein is rooted in an image of the world and from this image the grammatical propositions of ethics are formed. Our investigation intends to show how the world image is imbricated with the way of life for the formation of ethical language games.

**Keywords:** wittgenstein; pragmatic; ethic; form of life; world picture.

## LISTA DE ABREVIATURAS

<b>IF</b>	Investigações Filosóficas
<b>DC</b>	Da Certeza
<b>GF</b>	Gramática Filosófica
<b>TLP</b>	Tractatus logico-philosophicus
<b>UESFP</b>	Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia
<b>OSFP</b>	Observações sobre a filosofia da psicologia
<b>ERP</b>	Estética, Psicologia e Religião Palestras e Conversações
<b>CV</b>	Cultura e Valor

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1º CAPÍTULO: JOGOS DE LINGUAGEM: ANÁLISE GRAMATICAL</b> .....	15
1. A concepção de filosofia para Wittgenstein.....	15
2. Jogos de linguagem .....	20
3. Seguir-regras .....	25
3.1 As regras são a causa para a ação? .....	30
4. Formas de vida .....	32
4.1. O reconhecimento e a compreensão de diferentes formas de vida.....	35
5. Semelhanças de família .....	38
6. Vivências .....	40
<b>2º CAPÍTULO: FUNDAMENTO DOS JOGOS DE LINGUAGEM</b> .....	46
1. Moore e Wittgenstein – Truísmos e Certezas .....	46
2. Formação das proposições gramaticais .....	55
2.1 Imagem-mundo .....	58
3. Os resultados da formação da linguagem.....	60
<b>3º CAPÍTULO: JOGO DE LINGUAGEM DA ÉTICA</b> .....	63
1. O treinamento do jogo de linguagem da ética.....	64
2. Regras do jogo da ética .....	67
3. Dever para consigo.....	73
4. Persuasão.....	74
5. Atitude com relação à alma .....	76
6. Voluntariedade da ação .....	79
7. A singularidade dos jogos de linguagem da ética para com os demais jogos.....	83
8. Fundamentos e elementos do jogo de linguagem da ética .....	84
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	87
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	90

## INTRODUÇÃO

Nossa investigação trata de uma temática específica na filosofia wittgensteiniana, a saber, o campo da ética. Restringimos nossa leitura ao período que ficou conhecido como segundo Wittgenstein. Com isso, pretendemos responder a seguinte questão: *como se formam e são organizadas as proposições gramaticais na ética?* Essa questão pode parecer inviável aos incipientes à filosofia de Wittgenstein, visto que, em sua formulação, evidencia-se um subproblema para a execução do projeto: o que podemos conceber como ética num autor que não escreve textos propriamente sobre a ética? Tal problema, que, a princípio, parece impossibilitar nossa tarefa, é, na verdade, a incumbência do pesquisador, pois mostraremos que há indícios deixados nas entrelinhas da obra de Wittgenstein para se falar da ética. Trabalhos relevantes nos últimos tempos têm tratado da mesma problemática. Autores como Julia Hermann, Benjamin de Mesel, Antoni Defez I Martín, António Marques, Arley R. Moreno, Darlei Dall’Agnol e Paul Johnston desenvolveram trabalhos que se encaminham para os problemas de um jogo de linguagem da ética em Wittgenstein.

Não obstante, o tema ainda carece de uma investigação, posto que os textos de Wittgenstein contém anotações esparsas que podem confundir os novos leitores. Em função disso, precisam ser organizadas de uma maneira que fique inteligível e para que seja possível a compreensão das ideias que o filósofo quis transmitir.

Investigaremos o jogo de linguagem da ética não apenas para mero academicismo, um conhecimento teórico-ético, mas para que o sujeito possa compreender as circunstâncias em que se encontra e que ele decida e faça uso da linguagem de forma autêntica que mostre e expresse seus valores morais.

O jogo de linguagem da ética é um jogo singular, porque a ética é um tema que sempre toca o ser humano. Aqueles que se preocupam com as questões da ética ensinam a uma vida plena, a realização de relações justas e aceitáveis entre os sujeitos, a uma vida feliz. A ética não apenas regula o comportamento dos indivíduos, possibilitando a ordem social de um grupo específico. Ela também traz à tona as mais profundas inquietações para o agir, a dualidade das ações consideradas boas ou más, se elas realmente demonstram o nosso verdadeiro caráter e como afetamos a terceiros.

Com os avanços tecnológicos e científicos, os debates políticos, econômicos e sociais renovam e inovam questões e problemas de cunho ético. Na história da filosofia, encontramos vários tipos de sistemas morais e múltiplas definições que caracterizam o conceito de “bom”.

Longe de esgotar as questões e os problemas da ética, esse trabalho busca compreender um pequeno desentendimento linguístico presente nesse jogo de linguagem.

Para nos ajudar a realizar essa investigação, utilizaremos o livro *Investigações Filosóficas* (1953, publicado postumamente). Esta obra marca o que ficou convencionado por pesquisadores como o segundo Wittgenstein, devido as alterações feitas no pensamento do filósofo em relação a sua obra anterior: o *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921). As *Investigações Filosóficas* contêm duas partes. A primeira composta por 693 parágrafos, sendo a segunda parte adicionada pelos editores G. E. M. Anscombe e Rush Rhees, considerada pelos estudiosos, como P. M. S. Hacker (2015), como um fragmento da filosofia da psicologia de Wittgenstein.

No prefácio de *Investigações Filosóficas* (IF, 1991), Wittgenstein alerta ao leitor que, nas páginas posteriores, será apresentado um conjunto de anotações reunidas durante dezesseis anos sobre suas investigações e seus pensamentos filosóficos. Essas anotações, às vezes, se encontram em uma certa cadência temática; outras, saltam para outros temas. O autor admite que, após várias tentativas fracassadas, não conseguiu conceber um livro ordenado e encadeado, permanecendo como um livro de anotações. Contudo, suas anotações possibilitaram ver o mesmo assunto sob múltiplas perspectivas.

No entanto, Glock (1998, p. 222-223) aponta que a leitura pode ser de difícil compreensão. Para Glock, são quatro os fatores que dificultam a compreensão do livro. A primeira é própria forma estilística de escrita. Isso porque o texto se estrutura em aforismos e passagem irônicas. O segundo fator corresponde ao desenvolvimento do pensamento. A ideia filosófica está disposta em diálogos que não demarcam com precisão a quem corresponde cada fala, se pertence ao interlocutor ou a Wittgenstein. A terceira dificuldade são as ausências de seções e capítulos indicados e, finalmente, a quarta dificuldade, são os saltos abruptos de um tema para outro e retomadas inesperadas dos assuntos trabalhados no decorrer do texto.

Tais dificuldades tornam a leitura estimulante e exigente, requerendo um certo empenho do leitor. Justamente nessa estrutura fragmentada, Wittgenstein convida o leitor a ter a atitude de interagir com as dificuldades filosóficas e se desvincular de falsas concepções.

Nesse livro, Wittgenstein pretende apresentar uma terapia para desemaranhar e eliminar os problemas filosóficos, pois, para o filósofo, a filosofia não é uma atividade criadora, ela deixa tudo como está, fazendo com que os problemas filosóficos desapareçam completamente (IF, 1991, § 124). Por fim, Wittgenstein deseja estimular o leitor a pensar por si próprio.

Nossa investigação partirá dos próprios encaminhamentos deixados por Wittgenstein sobre o proceder filosófico. De acordo com ele, o filósofo não é chamado para desvendar verdades ou oferecer explicações. Afinal, a função principal do filósofo é clarificar conceitos que se encontram confusos.

Por conseguinte, a atividade filosófica não pretende elaborar teorias como demandam os conhecimentos da área científica. A atividade filosófica, para o autor, consiste em interpretações a respeito das experiências dos sujeitos dentro de uma empreitada argumentativa que deve nos conduzir a uma dissolução de confusões gramaticais oriundas de teorias que tentam abarcar a essência das coisas, que pedem uma linguagem fora do nosso modo comum de uso. Com esse percurso filosófico em mente, pretendemos desemaranhar essas confusões linguísticas, mostrando, por fim, para a mosca, a saída da garrafa.

Para tanto, intencionamos mostrar como são organizados os conceitos da ética tomando o procedimento filosófico de Wittgenstein como método de pesquisa, de dissolver e clarificar as confusões gramaticais existentes nesse jogo de linguagem.

Sendo assim, no primeiro capítulo mostraremos a concepção de filosofia proposta no segundo Wittgenstein. O austríaco compreende a filosofia como uma terapia gramatical. A filosofia é uma atividade de descrição e esclarecimento de conceitos confusos na tentativa de curar o pensamento do dogmatismo. Os pensamentos dogmáticos são aqueles pensamentos provenientes de raciocínios levianos dos quais não se compreende nada devido a um uso inapropriado da linguagem e do proceder filosófico vigente.

Wittgenstein reconhece que, na história da filosofia, os filósofos construíram teses em busca de uma essência única e verdadeira. Contra essa ânsia de generalização e essa essencialização, o austríaco considera que o trabalho do filósofo consiste em esclarecer as palavras no seu uso ordinário.

Ainda nesse capítulo, faremos a reconstrução de conceitos que nos auxiliarão na compreensão do jogo da ética. Esses conceitos são os elementos de qualquer jogo de linguagem e que também se mostra presente no jogo ético. É de grande importância entendermos e articularmos esses conceitos para a compreensão de todos os jogos linguísticos, mas, aqui, com destaque especial, ao jogo de linguagem da ética.

No segundo capítulo investigaremos os fundamentos dos jogos de linguagem. No parágrafo 89 das *Investigações*, o filósofo apresenta as proposições gramaticais. Nessa nota, Wittgenstein usa um único exemplo de como as proposições gramaticais são condição de possibilidade para os jogos de linguagem. Por considerarmos esse tipo de proposição

importante para nossa investigação, faremos um diálogo com o livro *Da Certeza*, no qual Wittgenstein se debruça totalmente a explicar esses fundamentos.

Ainda nesse capítulo segundo, poderemos encontrar os tópicos que explicam o que são proposições empíricas e gramaticais, a formação da proposição gramatical, o conceito de imagem-mundo que explicita nossa prática e nosso modo de viver. A justificativa desse capítulo se dá na perquirição de fundamentar o jogo de linguagem da ética.

E, finalmente, no terceiro capítulo, apresentaremos propriamente o jogo de linguagem da ética. Para tanto, os elementos presentes no jogo de linguagem e os fundamentos serão resgatados para compreendermos o jogo ético. Nesse capítulo, pretendemos clarificar que as proposições gramaticais da ética não devem ser compreendidas do mesmo modo que o jogo de linguagem das ciências.

Quando os filósofos tentam “cientificizar” todo esse campo da experiência humana, eles acrescentam mais confusões conceituais, produzindo essencialismos e reducionismos. Dissolvendo essas confusões, alcançaremos uma resposta de como são formadas e organizadas as proposições da ética na nossa forma de vida.

Ver-se-á que o jogo de linguagem da ética se formará nas vivências, que ganham valor e sentido nas formas de vida, demarcando o que seriam as proposições gramaticais do jogo ético. Os fundamentos da linguagem podem nos auxiliar no entendimento do porquê de as ações éticas serem diferentes em cada forma de vida, e isso ocorre por estarem associadas a uma imagem de mundo.

A presente pesquisa, assim, em muito se realizará por meio de uma apropriação interpretativa da obra *Investigações Filosóficas* (1991) e da obra *Da Certeza* (2000), para dialogar com o nosso estudo, a fim de alcançar uma interpretação fiel aos escritos wittgensteinianos sobre a temática da ética.

## 1º CAPÍTULO: JOGOS DE LINGUAGEM: ANÁLISE GRAMATICAL

### 1. A concepção de filosofia para Wittgenstein

Na segunda fase do pensamento de Wittgenstein, o filósofo reconhece que tentar responder as questões filosóficas é um engano, justamente porque as questões feitas não são questões genuínas. Ele assevera isso após investigar como a linguagem funciona e percebe que nossa preocupação deveria estar em compreender e descrever a gramática dos jogos de linguagem e não em responder a questões que não fazem sentido em serem feitas.

Quando Wittgenstein se refere à gramática, ele não está se referindo a um agrupamento de regras de uma língua específica como Português ou Inglês; ele está se dirigindo às regras de uma linguagem enquanto uma investigação, organização e funcionamento a nível filosófico da linguagem.

Segundo Glock, “a gramática filosófica não é especial por lidar com regras especiais, mas sim no que tange ao seu objetivo a resolução de problemas filosóficos” (1998, p. 196). Os gramáticos de uma língua específica estão preocupados com as regras normativas ou sintáticas. Já o filósofo tem propósitos diferentes. A gramática filosófica se interessa pelos usos efetivos ou possíveis em distintos contextos e suas regras de uso.

Perceba que o fazer filosófico de Wittgenstein está vinculado a uma investigação linguística, pois a filosofia é uma atividade de descrever as significações das palavras para clarear ou retirar os erros e problemas que ali continha. A filosofia trata diretamente dos problemas linguísticos, tentando dissolver essas confusões. Logo, a gramática filosófica não lida somente com palavras tomadas individualmente. Ela visa a uma perspectiva panorâmica de diversos jogos de linguagem para descrever o uso das palavras.

É importante ressaltar que a gramática filosófica não é uma metadisciplina criada pelo filósofo, na qual ele, o filósofo, deveria produzir teses e esquemas. A gramática é uma prática, no sentido de descrever os usos e aplicações efetivas da linguagem e, por isso, é também uma descrição de uma forma de vida.

Wittgenstein, com certa frequência, afirma que a filosofia não apresenta teses, apenas esclarece os conceitos que estão confusos, sem propor uma solução para os problemas. Em Fann, lemos que “A filosofia não é ciência. O filósofo não é um cientista teórico que nos oferece teorias explicativas, nem tampouco um cientista empírico que descobre novos fatos. A filosofia, põe tudo a nós, e não explica e deduz nada” (2003, p. 120, tradução nossa). De acordo com Wittgenstein, esclarecer as confusões linguísticas iluminaria o pensamento, pois a filosofia é



uma atividade terapêutica para o pensamento, não sendo, portanto, uma atividade solucionadora ou produtora de teses e respostas (MORENO, 2005, p. 225).

A filosofia tenta compreender a linguagem e o uso que fazemos dela para não ficarmos iludidos com teses dogmáticas, essencialistas, ideais obscuros e ocultos. “Quando falo da linguagem (palavra, frase, etc.) devo falar a linguagem do cotidiano” (IF, 1991, §120).

Wittgenstein propõe que a filosofia faça uma análise terapêutica das confusões linguísticas para que o pensamento se ponha em ordem com nosso modo comum de usar a linguagem ordinária<sup>1</sup>. “Quando os filósofos usam uma palavra – ‘saber’, ‘ser’, ‘objeto’, ‘eu’, ‘proposição’, ‘nome’ - e procuram apreender a *essência* da coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que ela existe? - *Nós* reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano” (IF, 1991, § 116). Para Wittgenstein, a filosofia é uma atividade de trazer luz para as confusões linguísticas filosóficas, pois esses equívocos surgiram devido a uma ânsia de generalização e essencialização das coisas. O trabalho do filósofo consiste na recondução da linguagem ao seu uso.

De antemão, percebemos que a investigação da filosofia é distinta da investigação científica. A começar pelo objeto, o objeto da ciência é factual, ao passo que a filosofia busca o fundamento daquilo que é factual. O objeto da ciência é empírico e contingente; o objeto da filosofia é conceitual e necessário. Podemos verificar, no próprio Wittgenstein, sua compreensão de objeto da filosofia: “É como se devêssemos *desvendar* os fenômenos: nossa investigação, no entanto, dirige-se não aos fenômenos, mas, como poderíamos dizer, às *possibilidades* dos fenômenos” (IF, 1991, § 90). Em outras palavras, a filosofia trata dos fundamentos dos fenômenos e a ciência se dedica a desvendar esses fenômenos.

O conhecimento científico se empenha em conhecer os novos fenômenos, criando teorias, hipóteses, testes para desvendar o funcionamento da realidade. A filosofia não procura conhecer nada novo; ela é um exercício de compreensão desses fenômenos, fenômenos não “ocultos”, não “ideais” ou não “essenciais”, mas aquilo que já conhecemos, aquilo com o que lidamos. Contudo, a tradição filosófica equivocadamente procurou por uma “essência” nos fenômenos cotidianos, provocando uma estranheza, colocando questões e dúvidas onde não deveriam residir<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> “As Investigações enfatizam repetidamente a importância do 'fluxo da vida', que é o que dá sentido às manifestações linguísticas: um 'jogo de linguagem' não pode ser descrito sem mencionar as atividades e modo de vida da 'tribo' que o joga” (MONK, 1997, p. 248, tradução nossa).

<sup>2</sup> “A filosofia simplesmente coloca as coisas, não elucida nada e não conclui nada. – Como tudo fica em aberto, não há nada a elucidar. Pois o que está oculto não nos interessa [...]” (IF, 1991, § 126).

Desta forma, nas *Investigações*, do primeiro parágrafo ao oitenta e oito, Wittgenstein desenvolve a ideia de que não há uma essência na linguagem, na qual constituiria o trabalho do filósofo encontrar. Pelo contrário, os filósofos que tentaram estabelecer uma teoria ou ainda definir a essência da linguagem, assim como ele o fez na primeira fase de seu pensamento, cometeram uma grande confusão conceitual.

Os problemas que nascem de uma má interpretação de nossas formas linguísticas têm o caráter da *profundidade*. São inquietações profundas; estão enraizadas tão profundamente em nós quanto as formas de nossa linguagem, e sua importância é tão grande como a de nossa linguagem. - Perguntemo-nos: por que sentimos uma brincadeira gramatical como *profunda*? (E isto, com efeito, é a profundidade filosófica) (IF, 1991, § 111).

Wittgenstein aponta que os grandes problemas filosóficos sobre os quais os principais filósofos se debruçaram durante séculos são erros linguísticos, pois essas proposições indevidamente formuladas se desenvolvem na falsa ideia de que existe uma *profundidade* ou *algo escondido* que devêssemos encontrar na linguagem, algo como uma *essência* oculta. Inclusive no prefácio das *Investigações*, Wittgenstein reconhece que, em sua obra anterior, o *Tractatus Logico-Philosophicus*, ele ficou preso a uma *falsa imagem* de que a linguagem teria uma *essência* (IF, 1991, § 115).

No primeiro Wittgenstein, a *imagem* por uma *essência da linguagem* estava presente em seus escritos. Para o jovem Wittgenstein, a lógica seria a super-ordem e o super-conceito para apreender a incomparável essência da linguagem<sup>3</sup>.

O próprio autor reconhece que esteve enfeitiçado por uma ordem que estruturasse a linguagem. “Estas considerações nos levam ao ponto em que se coloca o problema: em que medida a lógica é algo sublime? [...]” (IF, 1991, § 89). Ele concebeu que a teoria da figuração lógica poderia enquadrar a totalidade da linguagem, sendo uma estrutura essencial para o funcionamento linguístico. Nessa super-estrutura, Wittgenstein apresenta uma teoria que não considera a linguagem em seu uso.

Consoante com o autor, as regras da lógica pareciam ao filósofo algo de natureza oculta, em segundo plano (IF 1991, § 102), e o filósofo enfeitiçado a consideraria como uma ordem

---

<sup>3</sup> [...] “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 *superordem* entre - por assim dizer - *superconceito*. Enquanto que as palavras ‘linguagem’, ‘experiência’, ‘mundo’, se têm um emprego, devem ter um tão humilde quanto as palavras ‘mesa’, ‘lâmpada’, ‘porta’” (IF, 1991, § 97).

ideal. Ao longo da tradição, o ideal da filosofia era compreender a essência de fenômenos<sup>4</sup> importantes como o bem, o bom, o belo, o justo. Contudo, essa vontade do filósofo o levou a drásticas confusões linguísticas (CAVASSANE, 2013, p. 57).

Quanto mais Wittgenstein verificava a linguagem no uso cotidiano, mais ele percebia que havia um conflito entre essa exigência de uma estrutura lógica ordenando a linguagem e o modo como a própria linguagem se dá na cotidianidade<sup>5</sup>. O conflito se tornou insuportável, precisando voltar ao solo áspero, isto é, ao modo como a linguagem é realmente jogada, ao seu modo comum de uso (IF, 1991, § 107).

Contra essa imagem e as possíveis confusões linguísticas, Wittgenstein se apoia na terapia filosófica: o autor concebe que “a filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem” (IF, 1991, § 109).

A terapia filosófica é uma luta contra os pensamentos dogmáticos, na tentativa de apaziguar essas impurezas linguísticas. Para Martínez “[...] o termo ‘terapia’ significa o tratamento prologando de uma doença, e não sua cura definitiva” (2010, p. 49). Assim como as sessões terapêuticas feitas por um psicólogo, onde este último deve apontar alguns caminhos para seus clientes com novas interpretações buscando compreender suas emoções, o terapeuta-filósofo segue a mesma perspectiva de ajudar o pensamento contra teses dogmáticas, clarificando os conceitos, curando-o linguisticamente.

Nesse sentido, o filósofo - terapeuta não irá elaborar teorias cujas as proposições necessitem ser verificadas em verdadeiro ou falso. O filósofo também não deve criar uma metalinguagem para tentar resolver os problemas linguísticos ou ainda tentar reformular a própria linguagem cotidiana. Segundo Moreno (2005) o trabalho do filósofo não procede com normas rígidas para verificação linguística:

O filósofo-terapeuta não possui um critério normativo para regulamentar expressões linguísticas, por contraste com o filósofo do *Tractatus*, e aceita qualquer expressão como sendo, por princípio, significativa, com a finalidade de descrever os usos e aplicações que dela são feitos e compreender, com esse procedimento, as confusões em que o pensamento se perde ao afastar-se da prática linguística (MORENO, 2005, p. 246).

---

<sup>4</sup> “O ideal está instalado definitivamente em nossos pensamentos. [...]” (IF, 1991, § 103).

<sup>5</sup> No prefácio das *Investigações*, Wittgenstein agradece o economista italiano Piero Sraffa. Segundo Norman Malcolm, quando Wittgenstein retornou a Cambridge, ele estava explicando a Sraffa como as proposições e as coisas descritas devem ter a mesma forma lógica. Sraffa fez um gesto napolitano de esfregar as pontas dos dedos no queixo e perguntou: “Qual é a forma lógica disso?” (MONK, 2005, p. 64).

O filósofo deve voltar seu pensamento para a prática linguística com o intuito de esclarecer as confusões linguísticas, se precavendo de significações unilaterais, ou de uma significação única e restrita para as palavras. O filósofo-terapeuta descreverá os diversos modos de uso da linguagem e, nesse proceder, ele deve seguir a máxima: “Não pense, mas veja” (IF, 1991, § 66). Essa máxima elucida que o sentido da linguagem está na própria linguagem. Está no modo que ela é usada. A recomendação consiste em observar os critérios de sentido usados pelos jogadores da linguagem em sua prática cotidiana.

Wittgenstein alerta que o filósofo não-terapeuta se confunde no procedimento desse trabalho gramatical, preferindo se isolar em seus esquemas mentais para explicar os problemas conceituais criando mais falsos problemas.

A solução para aquilo que é considerado como problema filosófico consiste na observação de como acontece a linguagem em seu solo árido, nas diferentes práticas de usos da linguagem. O trabalho filosófico consiste em observar o sentido que as palavras recebem em seu uso, é um trabalho de compreensão e descrição de sentido. Sendo assim, a atividade do filósofo-terapeuta é enunciar os critérios de sentido que desmancha o engodo conceitual que se mostrou como uma verdadeira confusão linguística.

O filósofo-terapeuta, ao observar as práticas de uso da linguagem, reconhecerá as variedades de sentido que uma palavra pode assumir, afastando seu pensamento de uma generalização unilateral e, conseqüentemente, de uma linguagem que tentava se “encaixar” em teorias construídas por esquemas mentais.

A variação das circunstâncias de aplicação das palavras permitirá, segundo Wittgenstein, mudar o pensamento com respeito aos usos habituais dos conceitos, fazendo-nos reconhecer a natureza meramente convencional dos sentidos que, dogmaticamente, atribuímos a fundamentos extralinguísticos, inalteráveis e definitivos (MORENO, 2005, p. 254).

A dissolução dos problemas conceituais ocorrerá pela descrição das diferentes práticas linguísticas, favorecendo uma visão panorâmica sobre os usos das palavras nos jogos de linguagem e, para isso, Wittgenstein sempre recorre a exemplificação e a comparação do uso das palavras.

O filósofo-terapeuta tem um forte poder persuasivo para fazer o interlocutor compreender os hábitos linguísticos<sup>6</sup>, mas essa persuasão não cai no mero dogmatismo. A

---

<sup>6</sup> “A filosofia não deve, de modo algum, tocar no uso efetivo da linguagem; em último caso, pode apenas descrevê-lo” (IF, 1991, § 124).

persuasão visa a um efeito curativo, dado que o filósofo não irá mudar o pensamento do interlocutor por novas teses, mas irá apenas mostrar que as confusões apresentadas não fazem sentido (MORENO, 2005, p. 255).

A cada equívoco conceitual apresentado, a terapia deve se portar de modo diferente e apresentar soluções singulares. O mesmo se dá numa relação de médico e paciente, na qual cada indivíduo é diferente de outro, requerendo do médico um estudo para adequar os remédios, o modo de abordagem e o manejo do problema (IF, 1991, § 133).

Enquanto terapia, a “filosofia é uma contribuição para a compreensão humana, não para o conhecimento humano” (BAKER e HACKER, 2005, p. 274, tradução nossa), pois conheceremos nossos modos de expressarmos dentro da forma de vida, nossas crenças e convicções compartilhadas pela imagem de mundo, características que tornam a vida humana ímpar.

Após essas considerações, colocaremos em prática essa noção de filosofia terapêutica para dissolvermos os mal-entendidos conceituais da ética, e posteriormente, compreendermos como esses conceitos se dão e acontecem. Antes dessa análise linguística, abordaremos alguns conceitos presentes nas *Investigações Filosóficas* buscando entender a estrutura do modo comum de uso da linguagem para, finalmente, podermos acessar o jogo de linguagem da ética.

## 2. Jogos de linguagem

Wittgenstein compreende que a linguagem ordinária se constitui em analogia a jogos, visto que o jogo, como ressalta Sattler (2017, p. 89-90), permeia toda a vida humana, desde a infância à senilidade. O nosso modo de agir no mundo, enquanto ser humano, é semelhante a um jogar. No jogo, somos ora ativos, ora passivos, ora ganhamos, ora perdemos. Na linguagem, criamos e recebemos significados, fazendo-nos compreender ou nos desentender.

A analogia da linguagem com os jogos é apresentada no *Livro Azul*: “os jogos de linguagem são as formas de linguagem com que a criança começa a fazer uso das palavras. O estudo dos jogos de linguagem é o estudo de formas primitivas da linguagem ou de linguagens primitivas” (WITTGENSTEIN, 1958, p. 47). Essa analogia da linguagem com os jogos é o âmago da filosofia de Wittgenstein, a qual pretendemos esclarecer. Destarte a analogia com o jogo trará ramificações importantes para a compreensão de uma linguagem ordinária.

Antes de entendermos o que são os jogos de linguagem, precisamos retomar a crítica que Wittgenstein fez sobre sua obra anterior: o *Tractatus*. Nela, o autor cria uma concepção de

linguagem que representara a significação e o sentido de toda a estrutura linguística. Segundo o autor das *Investigações*, precisamos dissolver essa *imagem* que ele anteriormente criou, enquanto concepção única da linguagem.

No início das *Investigações*, o filósofo austríaco descreve uma concepção de significação de linguagem a que ele se oporá. Os defensores dessa teoria entendem que essa forma de significação compreende a totalidade significativa da linguagem. Wittgenstein tratará essa concepção de significação total da linguagem apenas como forma primitiva de aquisição da linguagem para, posteriormente, entrarmos nos jogos. Iniciemos a interpretação da concepção de significação combatida.

No § 2 das *Investigações*, Wittgenstein descreve uma situação de jogo de linguagem [Sprachspiel] utilizada por construtores, onde o construtor A grita palavras como “cubos”, “colunas”, “lajotas”, “vigas”, para o ajudante B. O ajudante que tem em mãos tais pedras, repassa ao construtor A aquilo que esse ordena. Quando o construtor A grita as palavras “cubos”, “lajotas”, etc., se referindo aos objetos, temos o que ficou conhecido como concepção da linguagem referencialista, que significa uma palavra que refere a alguma coisa, também conhecido como concepção da linguagem agostiniana. De acordo com Baker e Hacker (2005), nessa concepção:

Toda palavra tem um significado,  
Este significado é correlato com uma palavra,  
O significado da palavra é o objeto que se apresenta (p. 2, tradução nossa).

De acordo com a concepção de linguagem referencialista, a palavra ganha significação à medida que nomeia um objeto. Para que uma palavra tenha um significado, ela deve se relacionar a alguma coisa, assim como uma *etiqueta* com os produtos. Nesse caso, os nomes, por exemplo, são as etiquetas para os objetos. Nesse contexto, a palavra ganha sentido à medida que está anexada a um objeto, nomeando-o.

Retrocedendo ao primeiro parágrafo das *Investigações*, Wittgenstein apresenta um outro exemplo de linguagem referencialista: a linguagem das *etiquetas*. Ali, traz o exemplo das cinco maçãs vermelhas. No famoso exemplo das cinco maçãs vermelhas, temos um sujeito que decide comprar maçãs vermelhas e mostra o seu desejo escrito num bilhete ao vendedor: “cinco maçãs vermelhas”. O vendedor, para atender a esse pedido, abre o caixote e encontra o signo “maçã”. Numa outra tabela de amostras de cores, ele encontra o sinal para vermelho, contudo, para a palavra cinco não tem referência numa tabela. Daí ele precisa contar as maçãs, pois contar é parte de um jogo de linguagem mais complexo.

O problema mostrado até aqui se refere ao que foi chamado, por comentadores da obra de Wittgenstein, tais como Baker e Hacker (2005), como a concepção agostiniana da linguagem<sup>7</sup>. Isso quer dizer que toda palavra tem um significado e esse significado é correlacionado a uma palavra por meio de um objeto que a palavra substitui (IF, 1991, § 1).

Na língua alemã, a palavra “*significar*” deriva da palavra “*apontar*” e, quando Agostinho fala da aquisição da linguagem, Wittgenstein interpreta que Agostinho vincula os nomes às coisas por meio de um apontamento para o objeto. Dito de outro modo, assimilamos o som da palavra com um objeto<sup>8</sup>.

Wittgenstein, fazendo sua terapia filosófica, percebe que a concepção sobre a significação da linguagem agostiniana apenas se ocupou de uma pequena parte da linguagem e, apressadamente, estabelece essa como a significação de toda a linguagem. Ainda comenta que, se toda a significação da linguagem dependesse dessa correlação de nome e objeto, nossa linguagem seria algo estranho e ineficaz para uma comunicação<sup>9</sup>.

Há também uma extensão dessa concepção agostiniana da linguagem que diz respeito a uma definição ostensiva, comumente utilizada para ensinar as crianças o nome das coisas. Na definição ostensiva, o sujeito diz o nome de alguma coisa e aponta para o objeto, como: isto é azul, isto é uma caneta, etc. Se a nomeação está para os objetos, a descrição ostensiva está para as sentenças. Toda a significação da concepção agostiniana da linguagem vincula as palavras a coisas, restringindo a linguagem a essa única realidade de significação. Conforme Martínez:

Não se trata de negar o fato de que as palavras possam se referir a coisas e que, muitas vezes, o significado de uma palavra seja a coisa à qual se está fazendo referência. Ocorre, porém, que esse é um jogo muito restrito da linguagem - uma linguagem tão limitada serviria somente para alguns casos e não para todos com os quais podemos nos confrontar (2010, p. 36).

---

<sup>7</sup> “São Agostinho supunha que o domínio da linguagem consistia na aprendizagem dos nomes dos objetos. Esta é uma ideia muito corrente entre os filósofos tradicionais, incluindo o autor do *Tractatus*” (FANN, 2003, p. 85, tradução nossa).

<sup>8</sup> (GF, 2010, § 19).

<sup>9</sup> “O modo como Agostinho descreve o aprendizado da linguagem pode nos mostrar a maneira de olhar a linguagem de que deriva o conceito de significado. O caso de nossa linguagem poderia ser comparado com um *script* em que as letras fossem usadas para representar sons e também como signos de ênfase e, talvez, como marcas de pontuação. Se concebemos esse *script* como uma linguagem para descrever padrões sonoros, podemos imaginar alguém interpretando erroneamente o *script*, como se houvesse simplesmente uma correspondência de letras e sons e como se as letras tampouco tivessem funções completamente diferentes [...]” (GF, 2010, § 20).

Wittgenstein retoma essa discussão sobre a concepção equivocada que a tradição filosófica cometeu, representada por Russell, Frege e o próprio Wittgenstein<sup>10</sup> (*Tractatus*) para poder fazer a autoterapia da linguagem. O próprio Wittgenstein precisa se curar da *imagem* de uma linguagem que se dá com esquemas, composta de conceitos ordenadores que definiria a significação da linguagem.

No processo terapêutico de desmistificar essa *imagem* de concepção agostiniana da linguagem, Wittgenstein se vale do exemplo dos construtores, no interior do qual a linguagem não se efetivaria em sua prática se permanecesse nessa concepção. Caso essa *imagem* fosse realmente a significação da linguagem, quando o construtor gritasse “lajota”, o servente apenas olharia o objeto e reconheceria que se trata de um objeto chamado lajota. Entretanto, dentro desse contexto, o que o construtor faz ao gritar “lajota” é ordenar ao seu servente que o entregue.

Logo, a linguagem não se fecha a essa definição referencialista, de nome e objeto, visto ser a linguagem permeada pelas práticas sociais, o contexto e suas relações de significância. E isso jamais esgota a linguagem, fechando-a numa mera definição.

Essa *imagem* da concepção agostiniana da linguagem é, na verdade, um modo de aquisição da linguagem para a formação e utilização dos jogos de linguagem. O modelo objeto/designação é um estágio primitivo, no sentido de ser o nosso primeiro contato com a aquisição de uma língua. A noção de primitivo diz respeito a um comportamento pré-linguístico, um momento predecessor aos jogos mais elaborados.

Isso não quer dizer que Wittgenstein descarta este tipo de linguagem. Pelo contrário, o filósofo austríaco a concebe “como uma linguagem totalmente primitiva” (IF, 1991, § 2). Ulteriormente entenderemos que, com a noção jogos de linguagem, o problema da significação se resolverá de forma diferente.

Voltando nossa atenção à linguagem primitiva, sabemos que ela é tradicionalmente aprendida na infância. Um dos exemplos para tal situação de linguagem primitiva é quando uma criança chora e os seus progenitores passam a substituir o choro por uma linguagem. Inserem nesse jogo de linguagem as palavras “dói”, “isso dói”. Segundo Baker e Hacker (2005, p. 59), é uma característica da nossa natureza biológica gritar ou chorar, mas nossa comunidade linguística nos ensina a substituir esses gritos pelo uso primitivo “dói”.

---

<sup>10</sup> “[...] Se eu tivesse de dizer qual o erro principal cometido pelos filósofos da geração atual, inclusive Moore, eu diria que é o modo por que consideram a linguagem: consideram a forma das palavras, não o uso que se faz dessa forma.” (WITTGENSTEIN, § 5, 1996, p. 15).



Queremos mostrar que, aos poucos, a criança é treinada a substituir essa reação natural por uma linguagem, especificamente uma exclamação como “isso dói”<sup>11</sup>. A linguagem primitiva é uma condição para a compreensão e aprendizagem dos jogos de linguagem mais complexos. Se compararmos a uma caixa de ferramentas, essa linguagem primitiva seria as ferramentas para a construção de uma estrutura linguística mais complexa.

Não obstante, os jogos de linguagem não se reduzem a concepção de significação agostiniana, sendo essa a principal crítica de Wittgenstein. Com essa empreitada terapêutica, Wittgenstein dissolve esses conceitos obscuros e sem nenhuma praticidade para com nossa linguagem cotidiana. “Não é mais o modelo referencial/agostiniano do *Tractatus* que regula o sentido, mas, sim, rotinas de ação, hábitos linguísticos, convenções sociais ou, como diz Wittgenstein, a *práxis* da linguagem” (MORENO, 2019, p. 33).

Por outro lado, reconhecemos, nestes processos simples, formas de linguagem que não diferem essencialmente das nossas formas mais complicadas. Apercebemo-nos da possibilidade de construir as formas complicadas pela adição gradual de novas formas a partir das formas primitivas (WITTGENSTEIN, 1958, p. 47).

Isso significa que, a partir do momento que os jogadores conhecem as peças do jogo, eles se tornam aptos para jogar. E esse jogar acontece num âmbito público para que a significação aconteça. Glock corrobora que, de acordo com Wittgenstein, a significação de uma palavra acontece em seu uso:

Um signo não adquire significado por estar associado a um objeto, mas sim por ter um uso governado por regras. Se é ou não dotado de significado é algo que depende da existência de um uso estabelecido, da possibilidade de ele ser empregado na realidade, em atos linguísticos dotados de significado; e o significado que possui depende de como ele pode ser usado (1998, p. 359).

O signo ganha significação na sua correta aplicação nos jogos de linguagem. Os jogos de linguagem são jogos públicos no qual o signo ganha sentido. O uso da linguagem se assemelha a uma caixa de ferramentas, na qual cada palavra/ferramenta teria uma função para o manuseio e sua aplicabilidade (IF, 1991, § 12) dentro da prática linguística.

---

<sup>11</sup> “A origem e a forma primitiva de jogo de linguagem é uma reação; só a partir daqui se podem desenvolver formas mais complicadas. A linguagem – gostaria de o dizer – é um aperfeiçoamento, ‘no princípio era a ação’” (WITTGENSTEIN, 1980, p. 53).

Suponhamos que um marceneiro queira montar um armário. Para isso, ele precisará de parafusos, pregos, martelo, chave de fenda, cola, etc. Para colocar o parafuso, o marceneiro não procurará por um alicate. Ele necessitará de uma chave de fenda. Em outras palavras, a linguagem é como esse ofício de marcenaria: cada palavra (ferramenta) tem uma regra específica (função) a ser seguida dentro dos jogos de linguagem, pois apenas seguindo as regras toda a linguagem fará sentido.

Compreendemos que os jogos de linguagem não têm regras estritamente rígidas com um significado unilateral. Quer dizer, marcados por uma definição lógica rigorosa prévia a ação do jogar. Contudo, existem regras claras para que os jogos ocorram, para que haja uma significação possível<sup>12</sup>.

De qualquer maneira, é nas *aplicações* que os contornos vagos das regras são fixados, relativamente aos contextos e situações no interior de cada jogo: a vagueza inicial de uma regra não implica a ausência de limites, que serão identificados e, mesmo, estabelecidos, à medida que jogamos um jogo, isto é, *a parte post*, ou, ainda, como diz Wittgenstein, *as we go along* (IF § 83) (MORENO, 2012, p. 83).

O conceito de jogo de linguagem é indissociável do conceito de regras, já que, para que haja significação no uso, as práticas precisam ser regradas.

### 3. Seguir-regras

Como todos os conceitos de Wittgenstein, o filósofo não determina com clareza o que é uma regra, mas o explica por semelhanças de família<sup>13</sup>. Consoante Glock: “regras são padrões de correção; não descrevem, por exemplo, como as pessoas falam, mas definem o que é falar com sentido ou corretamente” (1998, p. 312).

O conceito de seguir regras é abordado nas seções § 185 a § 242 das *Investigações*. Perscrutando essas seções, verificamos que Wittgenstein exemplifica o conceito de seguir regras, que é o cerne da linguagem, da seguinte forma:

---

<sup>12</sup> “E poderia haver pessoas que o jogassem com um conceito rígido? - Seria, então, diferente do nosso de uma maneira estranha. Pois na mudança da vida, onde todos os nossos conceitos são elásticos, não nos poderíamos orientar com um conceito rígido” (UESFP, 2007, § 246). Jogar as palavras consiste em entender e seguir as regras desse jogo, contudo, a nossa vida é passível de mudanças, segue uma fluidez, por isso, o uso nos jogos de linguagem acompanha nosso *modo de viver*. Como dito anteriormente, a palavra tem sua aplicabilidade, por vezes é fixa, mas não é um uso estritamente rígido.

<sup>13</sup> Este conceito será explicado posteriormente.

Deixamos 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. Dizemos: “Você devia adicionar *dois*; olhe como você começou a série!” – Ele responde: “Sim; não está correto? Pensei que era assim que *deveria* fazê-lo” (IF, 1991, § 185).

Wittgenstein apresenta um professor ensinando o aluno a somar mais dois. Percebamos que o professor reconhece o erro do aluno quando esse exclama: “Olhe o que faz!”. O professor reparou numa ação equivocada do aluno e notou o erro. Ao invés do aluno acrescentar “+2”, esse colocou um número acrescido de “+4”.

Citaremos outro exemplo de como aprendemos as regras de um jogo de cartas para elucidar este conceito. Se queremos testar o conhecimento de alguém sobre as regras de um jogo como a canastra, precisamos pedir para nos explicar as regras<sup>14</sup>, ou seja, colocar as palavras explicativas em ações, demonstrando as regras do jogo, jogando.<sup>15</sup> E, se queremos ter certeza de que esse jogador aprendeu as regras do jogo, provavelmente pediremos para tentar jogar e, assim, saberemos que aprendeu as regras. Caso o jogador tenha mal interpretado as regras, em outras palavras, se o jogador não entendeu as regras do jogo, essas se mostrarão na sua ação e o outro jogador poderá perceber se seu companheiro entendeu ou não através das jogadas e, se necessário, poderá corrigir. Logo, as regras servem para normatizar e corrigir os jogos.

No parágrafo 143 de *IF*, temos o exemplo sobre como as regras normatizam a linguagem. Wittgenstein coloca dois jogadores A (o professor) e B (o aluno). Ao comando de A, B deve escrever uma série de signos, porém, B deve primeiramente conhecer essa série, agora estipulada, de números. Essa série será aprendida por meio de uma cópia. Inicialmente A pode guiar a mão de B, mas, deixará de guiá-lo, pois se houve uma possibilidade de compreensão por parte de B, este continuará sozinho. Todavia, B pode errar de forma sistemática ou desordenada. O jogador A, ao verificar as ações do jogador B, fica mais propenso a descrever os erros como sistemático ou desordenado. Supondo que esse erro, agora considerado “sistemático” aconteça, A precisa desacostumá-lo do erro que se apresentou como um costume equivocado para B poder aprender a forma correta (IF, 1991, §143). Dentro de um contexto, de uma prática comum de agir sobre o sistema numérico, somos capazes de aprender e corrigir nossas ações. Manifestamos nossa compreensão ou sua falta de compreensão da regra sobre o sistema numérico.

---

<sup>14</sup> “A regra pode ser um auxílio no ensino do jogo” (IF, 1991, § 54).

<sup>15</sup> “Aprende-se o jogo observando como os outros jogam” (IF, 1991, § 54).

Após ensinar a maneira correta da série do sistema de adição, para darmos um exemplo de efetiva aprendizagem, “o aluno escreve finalmente a série de 0 a 9, para nossa satisfação. – E isto só ocorrerá caso consiga fazê-lo *frequentemente*, e não quando o faz corretamente apenas uma vez em cem tentativas” (IF, 1991, § 145). Isso significa que, se o aluno B fizer uma única vez uma sequência correta de números, não nos permitirá dizer que ele aprendeu. O jogador B deve mostrar, mais de uma vez, como se faz corretamente a sequência numérica.

Nessa consideração sobre a compreensão da regra, verificamos a sagacidade de Wittgenstein. O filósofo teve uma educação erudita, familiarizado com a música e a arte de sua época. É provável que Wittgenstein saiba que, quando um musicista toca um instrumento inúmeras vezes errando uma peça, fica registrada na memória muscular do músico a maneira errada de tocar a música. No entanto, quando o musicista começa a acertar a música, ele precisará repetir mais de uma vez o acerto para poder memorizar. A esse hábito podemos chamar de treinamento. A música é um tipo de linguagem, e aprender as linguagens, sejam elas matemáticas, científicas, artísticas ou quaisquer outras, exige uma prática constante, um treino. Acertar uma única vez não prova que compreendeu a linguagem<sup>16</sup>.

É importante ressaltar que, nesse ponto, Wittgenstein esclarece concepções equivocadas sobre a compreensão da regra para combatê-las. Ele, nos parágrafos 143-184 (IF, 1991), realiza a terapia filosófica de que a compreensão da regra não é um estado ou processo mental do qual deriva a correta aplicação da regra.

No *Dicionário Wittgenstein*, Glock (1998) apresenta quatro concepções que Wittgenstein dissipa do nosso pensamento. Vejamos: 1. Mecanismo: a compreensão da regra se dá por meio de uma rede neural, mental ou neurofisiológica que produzirá ações certas nas circunstâncias adequadas. 2. Platonismo: “a regra, ao contrário de sua expressão linguística, é uma entidade abstrata que, de alguma forma, já contém toda a série de números pares. Isso substitui o problema por um mistério. Pois não fica claro como a mente apreende tais entidades...” (1998, p. 314). 3. Mentalismo: A regra é um estado mental ou entidade abstrata

---

<sup>16</sup> Cito algumas passagens que podem comprovar o conhecimento musical de Wittgenstein: “[...] Ludwig Wittgenstein gostava de dizer que só existiram *seis* grandes compositores: Haydn, Mozart, Beethoven, Schubert, Brahms – e Labor” (MONK, 1995, p. 23). “Os Wittgenstein estavam, portanto, no centro da vida cultural vienense durante aquele que foi, se não a mais gloriosa, pelo menos a sua mais dinâmica época” (MONK, 1995, p. 24). “É difícil hoje apreciar o grau em que os Wittgenstein veneravam a música. Por certo não há equivalente moderno da forma assumida por essa veneração, tão intimamente ligada à tradição clássica vienense. As próprias preferências musicais de Ludwig – que, pelo que podemos julgar, eram típicas da família – pareciam a muitos de seus contemporâneos em Cambridge profundamente reacionárias. Ele não tolerava nada posterior a Brahms e, mesmo sobre Brahms, disse certa vez: ‘Já começo a ouvir os sons da máquina’. Os verdadeiros ‘filhos de Deus’ eram Mozart e Beethoven” (MONK, 1995, p. 27). “Ludwig [...] aprendeu a tocar clarineta como parte do treinamento para tornar-se professor” (MONK, 1995, p. 28).

que precisa ser intuída pelo sujeito para ser seguida. Aqui também surge o problema da linguagem privada, enquanto um desdobramento do mentalismo. 4. Hermenêutica<sup>17</sup>: “o que eu quis dizer com a instrução é algo expresso pelo modo como a interpreto”. Ademais “Isso sugere que, embora a formulação da regra não determine por si só o próximo passo correto, sua interpretação o faz. Contra isso, Wittgenstein invoca um argumento por regresso [...]” (GLOCK, 1998, p. 314). Em outras palavras, seguir regras não necessita de uma explicação minuciosa para ser aplicada.

Todas essas concepções sobre a compreensão da regra são retomadas para serem dissolvidas do nosso pensamento<sup>18</sup>. Wittgenstein é resolutivo em sua resposta: a compreensão é um processo gerado pelo costume, pelo hábito e pelo contexto. Nos detenhemos mais um pouco nas explicações wittgensteinianas para chegarmos a essa resolução.

Existem interpretações, como a do mentalismo, que compreende as regras como um *estado interno* do sujeito, e dentro da mente desse sujeito são realizadas ligações mentais para o entendimento das regras. Entretanto, uma compreensão da regra não implica na existência de estados internos. Diferentemente disso, para Wittgenstein, a compreensão não é um estado: a compreensão é uma habilidade. “A aplicação permanece um critério da compreensão” (IF, 1991, § 146).

“Quando se diz que saber o ABC é um estado da alma, pensa-se num estado de um aparelho psíquico (talvez do nosso cérebro), por meio do qual explicamos as *manifestações* desse saber” (IF, 1991, §149). Wittgenstein não nega que possa haver uma disposição em nossa mente, mas nega que “algo que lhe vem à mente” serviria para determinar se um sujeito compreendeu a regra<sup>19</sup>.

Na passagem do § 198 (IF, 1991), o interlocutor de Wittgenstein acredita que há uma interpretação da regra que fica entre a própria regra e a ação. As regras não têm outras interpretações para além delas mesmas. O que acontece é que as regras podem ser dispostas em

---

<sup>17</sup> “Como pode uma regra ensinar-me o que fazer *neste* momento? Seja o que for que faça, deverá estar em conformidade com a regra por meio de uma interpretação qualquer.” – Não, não deveria ser deste modo, mas sim deste: cada interpretação, juntamente com o interpretado, paira no ar; ela não pode servir de apoio a este. **As interpretações não determinam sozinhas a significação.** (IF, 1991, § 198, grifos nossos).

<sup>18</sup> “A indeterminação da generalidade não é uma indeterminação lógica. A tarefa da filosofia não é criar uma linguagem ideal, mas esclarecer o uso da linguagem existente. É-me permitido usar a palavra “regra” sem primeiro tabular as regras para a palavra. - Se a filosofia estivesse empenhada no conceito do cálculo de todos os cálculos, haveria algo como uma metafilosofia. Mas não há” (GF, § 72, 2010).

<sup>19</sup> “Mas estes processos que descrevi aqui são a *compreensão*? ‘B compreende o sistema da série’” não significa simplesmente: a fórmula ‘ $a_n = \dots$ ’ vem ao espírito de B. pois é perfeitamente imaginável que a fórmula lhe venha ao espírito e que no entanto ele não a compreenda. ‘Ele compreende’ deve conter mais que: a fórmula lhe vem ao espírito. E igualmente mais que qualquer um daqueles *processos concomitantes*, ou manifestações, mais ou menos característicos da compreensão” (IF, 1991, § 152).

outras palavras numa tentativa de explicar o que elas significam. De modo geral, não fazemos interpretações, não fazemos definições, agimos de acordo com a regra. As regras de trânsito são um ótimo exemplo de que não interpretamos as regras, visto que agimos de acordo com a regra. As regras se dão na própria ação, pois é a nossa forma comum de agir. Diante das regras de trânsito, agimos perante o semáforo, placas, gestos e dispositivos. Não há um processo hermenêutico que se daria *ad infinitum* para que uma regra fosse efetivamente compreendida e concretizada.

Diante desses equívocos da compreensão sobre seguir regras, Wittgenstein responde apontando que “a gramática da palavra ‘saber’, está claro, é estreitamente aparentada com a de ‘poder’, ‘ser capaz de’. Mas também estreitamente aparentada com a da palavra ‘compreender’. (‘Dominar’ uma técnica.)” (IF, 1991, §150). De outra maneira, compreender ou saber como usar uma regra é dominar uma técnica.

Para iluminar nosso entendimento dessa passagem, comparemos com um jogo de quadra, o voleibol. Quando jogamos voleibol e estamos treinando o saque, o treinador necessitará saber se o seu jogador dominou o fundamento. O treinador pede para ele executar não uma vez, mas, várias vezes, pois sacar corretamente uma vez não garante que ele entendeu o movimento, afinal, pode ter sido apenas sorte<sup>20</sup>. Ao executar perfeitamente o saque, avaliamos se a técnica que consiste na precisão e na força está adequada, quer dizer, se o jogador sabe a técnica, ele a domina.

A compreensão da técnica consiste em ter uma habilidade para executá-la. A linguagem acontece da mesma forma: jogamos os jogos, aprendemos a técnica/regras de cada jogo e nossa compreensão é manifestada em nossas habilidades linguísticas<sup>21</sup>.

O jogo de linguagem acontece quando um jogador aprende os múltiplos jogos de linguagem e começa a jogar. A compreensão desse jogador será mostrada quando usar essas palavras de forma correta, e, caso esse jogador cometa um equívoco, será mostrado em sua ação e, posteriormente, outro jogador poderá corrigi-lo. Dessa forma, as regras servem para delimitar e corrigir os jogos, porque as regras seguem um hábito linguístico. Sendo assim, a regra se configura como uma norma constante, em conformidade a um costume.

---

<sup>20</sup> (IF, 1991, § 199).

<sup>21</sup> “Então, como ocorre que, por força da sua definição, entendemos a palavra? Qual é o sinal de entendimento de um jogo por alguma pessoa? Ela não pode aprender um jogo simplesmente assistindo a ele? Aprender e falar sem regras explícitas. Estamos sempre *comparando* a linguagem com um jogo que tenha regras” (GF, § 26, 2010).

(...) quando usamos nossa linguagem, não circunscrevemos os conceitos de acordo com regras ou definições específicas. Usamos as palavras e não pensamos em suas regras de aplicação. Muitas vezes, não somos capazes de fornecer tais regras, e isto acontece não por desconhecermos quais sejam estas regras ou quais são as definições das palavras, mas porque não há uma definição específica para as mesmas (FATTURI, 2011, p. 42).

É importante destacar que não ficamos discutindo quais são as regras para cada jogo de linguagem e como se usam tais palavras. Muitas vezes, não sabemos descrever as próprias regras, entendendo que a regra é o próprio jogar o jogo de linguagem. Elas são inerentes a nossa forma comum de agir. Por vezes, jogamos voleibol sem conhecer todas as regras do jogo. Nas partidas, aprendemos aos poucos quais são as regras que constituem o jogo. Pode haver momentos em que um sujeito se questione sobre uma regra, como exemplo, dois toques. Nesses momentos, os jogadores descrevem as regras e seu funcionamento para poderem jogar apropriadamente. As regras funcionam nas nossas ações e, quando precisamos, podemos dizer como acontece seu funcionamento.

Sobre a relação das regras e nossas ações, o interlocutor de Wittgenstein acreditou que houvesse uma separação entre esses dois aspectos. De um lado, as regras e, de outro, as ações. No entanto, essa separação entre regra e ação não se confirma em nosso uso pragmático da linguagem. Para ilustrar nosso entendimento, colocamos as seguintes questões: as regras são uma estrutura que causa a nossa ação? Será que o jogador de voleibol apenas saca porque tem uma regra que ordene que esse fundamento seja executado para dar início ao jogo, quer dizer, foi a regra que causou o saque? Observemos na próxima seção.

### 3.1. As regras são a causa para a ação?

Quando nos deparamos com uma placa de trânsito, com uma seta cruzada apontando à direita, ela nos indica que não podemos virar à direita. Nossa compreensão é imediata. Isso em virtude de que estamos familiarizados com esse signo e não viramos à direita.

“Seja o que for que eu faça está, pois, de acordo com a regra?” – Permita-me perguntar: o que tem a ver a expressão da regra – digamos, o indicador de direção – com minhas ações? Que espécie de ligação existe aí? – **Ora, talvez esta: fui treinado para reagir de uma determinada maneira a este signo e agora reajo assim.**

Mas com isso você indicou apenas uma relação causal, apenas explicou como aconteceu que nós agora nos guiamos por um indicador de direção; não explicou em que consiste na verdade este seguir-o-signo. **Não; eu também apenas indiquei que alguém somente se orienta por um indicador de**

**direção na medida em que haja um uso constante, um hábito** (IF, 1991, § 198, grifos nossos).

Quando obedecemos a placa de trânsito, significa que compreendemos a regra. De acordo com Glock, “[...] a regra deve ser parte de sua razão para realizar esse ato, e não somente uma CAUSA” (1998, p. 313). A regra não é uma causa para um ato, como estabelecido numa relação de causa e efeito, tal como a fumaça é o efeito do fogo. A regra é a própria razão do ato. No trecho em que Wittgenstein aponta que uma ação não está de acordo com a regra, ele quer dizer que o mesmo não entendeu a regra, visto que a má compreensão da regra se mostrou nas atitudes.

Wittgenstein explicita que a regra é a própria ação do sujeito. O filósofo imagina um povo que ignora o conceito de jogos e que se deparam com um tabuleiro de xadrez. Essas pessoas se sentam em frente ao tabuleiro e fazem os lances do jogo. Se víssemos, diríamos que jogavam xadrez; agora, imagine uma partida de xadrez que consiste em gritar e sapatear no lugar dos lances conhecidos do xadrez. Será que chamaríamos a isso de xadrez? (IF, 1991, § 200). Esse jogo não seria mais o jogo de xadrez. Seria um novo jogo, já que os lances desse jogo não são compatíveis com as regras que conhecemos. Não repetem a forma comum que agimos numa partida de xadrez.

Em outras palavras, a regra e a expressão da regra se mostram na própria ação. Ambas estão numa relação intrínseca. Os jogadores que sapateavam no jogo de xadrez expressaram o que entendiam por aquele jogo, que não é condizente com as regras oficiais. As regras são partes dos jogos de linguagem. A regra não é separada do uso da linguagem e é importante também relembrar que cada jogo de linguagem tem sua própria regra.

“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 tão inclinado a dizer: “é assim que eu ajo”.**

(Lembre-se que, muitas vezes exigimos elucidaciones não por causa do seu conteúdo, mas sim por causa da sua forma. É uma exigência arquetônica; a elucidación é uma espécie de moldura aparente que nada contém) (IF, 1991, § 217, grifo nosso).

Então, percebemos que a regra não é causa para nossa ação, pois a regra é a própria ação. O jogar um jogo de linguagem é mostrar quais as regras estão ali implicadas. Nosso jogar está dentro de um conjunto de regras e, nesse ato, ações e regras se tornam uma coisa só: o jogar o jogo de linguagem.



E as justificações dessas regras terminam em algum ponto? Quando e onde terminam essas justificações? As justificações terminam no nosso modo comum de agir, na base de toda a formação dos jogos de linguagem, onde não há mais nada a ser dito. Simplesmente agimos assim.

O filósofo austríaco menciona: “‘Mas, veja você...!’ Ora, esta é a manifestação característica de alguém que é pressionado pela regra” (IF, 1991, § 231). Esse “veja”, de Wittgenstein, é justamente olhe para a ação, “**o modo de agir comum a todos os homens** é o sistema de referência, por meio do qual interpretamos uma linguagem desconhecida” (IF, 1991, § 206, grifo nosso). Esse modo comum de agir a todos os homens será compreendido pelas formas de vida.

#### 4. Formas de vida

Os jogos de linguagem, suas multiplicidades e funções são exemplificados por Wittgenstein no parágrafo 23 de IF (*Investigações Filosóficas*), tais como comandar, pedir, maldizer, relatar um acontecimento, etc. Sobre a ideia de jogo de linguagem, Wittgenstein afirma que esta é uma noção com contornos imprecisos<sup>22</sup>, mas que é totalmente vantajoso para compreender a linguagem, já que a linguagem é usada por pessoas na cotidianidade e essa prática é fluida e está em constante mutação, em virtude de seguir o movimento da vida e a atividade humana.

Sendo assim, a noção de jogos de linguagem está em concordância com o uso ordinário que fazemos da linguagem, posto que a significação dos jogos de linguagem são partes das atividades humanas. “O significado é realmente apenas o uso da palavra? Não é a maneira como esse uso se entrelaça com nossa vida?” (GF, § 29, 2010).

Ao mencionarmos que os jogos de linguagem são partes das atividades humanas, estamos dizendo que os jogos de linguagem são construídos e estão dentro de uma *forma de vida* (*Lebensform*). A linguagem está interligada com atividades não-linguísticas, com o seu contexto e com as diversas nuances da vida humana: a história, os costumes, os hábitos, a biologia, a cultura, a sociedade. Aliás, a forma de vida é a base para nossas práticas linguísticas.

De acordo com Hacker (2015), forma de vida não é um termo teórico inventado por Wittgenstein. Essa expressão alemã, *Lebensform*, surgiu por volta de 1800. Durante o percurso histórico, o termo “*formas de vida*” era usado de formas distintas. Os fisiologistas usaram a

---

<sup>22</sup>IF, 1991, § 71.

palavra para se referir aos animais de uma determinada vida biológica, contextualizando seu ambiente e as mudanças ecológicas. Wilhelm von Humboldt usou o termo associado a costumes e hábitos de uma comunidade linguística. Alfred Weschler fez um uso sistemático da expressão em comportamentos e aspectos da sociedade, como esportes, viagem, conversação, salões, gastronomia, etc.

Ainda segundo Hacker (2015), não temos como saber se Wittgenstein usou essa expressão com os significados presentes em sua época. O texto de Wittgenstein suscita muitas divergências a respeito dessa expressão. Poucas vezes encontramos a expressão formas de vidas no texto de *Investigações*, e são poucas também as explicações sobre a compreensão desse termo, o que provoca debates interpretativos entre os estudiosos dos escritos do filósofo.

Há, nas *Investigações*, cinco passagens sobre o conceito forma de vida. Os três primeiros estão na primeira parte, e, os dois últimos, na segunda parte do livro.

*Investigações* § 19 observe que imaginar uma linguagem é imaginar uma forma de vida. § 23 adiciona que falar é parte de uma forma de vida. § 241 nota que seres humanos concordam com a linguagem que eles usam não é um acordo de opiniões (sobre a verdade das várias proposições), mas um acordo com a forma de vida (BAKER e HACKER, 2009, p. 219, tradução nossa).

Isto é, os fenômenos da esperança são modificações dessa complicada forma de vida (IF, 1991, I, p. 173).

O aceito, o dado – poder-se-ia dizer – são *formas de vida* (IF, 1991, XI, p. 218).

Nessas passagens, podemos perceber que Wittgenstein indiscriminadamente usa essa noção no plural e no singular. A discórdia entre os intérpretes da obra de Wittgenstein reside no entendimento dessa noção: se há formas de vida no plural ou se há apenas uma forma de vida no singular.

Isso significa que o termo forma de vida (singular) delimita e determina a existência de uma única forma de vida, a saber, a forma de vida humana. Nessa leitura, todos os indivíduos participam da mesma forma de vida e, portanto, teriam algo em comum, pertenceriam a mesma espécie. Essa visão, no singular, dificulta a compreensão das mudanças linguísticas que ocorrem nas situações históricas e sociais.

Os intérpretes dessa linha usam uma passagem de Wittgenstein para reforçar sua posição: “se um leão pudesse falar, não o poderíamos compreender [IF II, xi, 220]” (UESFP, 2007, § 220). Em outras palavras, não compreenderíamos o leão, pois, ainda que ele tivesse a nossa comunicação, nós não teríamos acesso a sua forma de vida, acesso àquilo que denomina o que

é *ser* um leão<sup>23</sup>. A forma de vida humana implica levarmos em consideração aspectos culturais, biológicos e as vivências, e, por isso, não poderíamos compreender a linguagem do leão, em virtude de que a forma de vida do leão não é uma possibilidade aberta para nossa compreensão.

Consoante Spaniol (1990, p. 13), há intérpretes como Kripke, que acreditam que Wittgenstein esteja abordando a uma única forma de vida, que é a forma de vida *humana*. Spaniol (1990, p.14) ressalta que houve equívocos nas interpretações de que a forma de vida apenas se referia a uma característica biológica, como no exemplo citado anteriormente, onde não poderíamos ter acesso a forma de vida do leão, por ser de outra natureza biológica. Por conseguinte, o austríaco estaria falando de uma única forma de vida, a forma de vida humana quando se refere ao termo *Lebensform*.

Concordamos que não podemos ter acesso a uma forma de vida de natureza biológica diferente da nossa e também concordamos que há uma história natural de agirmos que não se dá apenas biologicamente, mas historicamente, culturalmente, como o próprio Spaniol (1990) aponta em seu artigo relacionando ao conceito de seguir regras.

Na outra leitura de formas de vida (plural), a mais difundida, podemos encontrar várias formas de vida diferentes, pois os sujeitos estão envolvidos em um espaço onde a cultura, história, sociedade, economia, clima, etc., os singularizam em seu modo de se portar no mundo. O problema que aqui, reside, consiste, na compreensão de linguagens que se apresentam em estruturas diferentes entre os outros falantes das distintas formas de vida, o que impossibilitaria o entendimento e a comunicação entre comunidades diferentes (VELOSO, 2003, p. 160).

Para nosso trabalho, adotaremos que há uma forma de vida no singular, uma forma de vida humana que se configura diferente da forma de vida do animal e de possíveis seres extraterrestres, e que, dentro dessa forma de vida humana (singular), há uma pluralidade de formas de vida (plural) que se configuram diferentes nas estruturas basilares da vida humana, como cultura, história, sociedade, etc.

Nossa interpretação concebe que, como seres humanos, nos diferenciamos dos animais e temos características que nos fazem pertencentes a nossa espécie e que, dentro dessas características, a nossa história, cultura e sociedade, se estruturam profundamente em nosso espírito e nosso agir, configurando numa forma de vida.

---

<sup>23</sup> “A form of life is a way of living, a pattern of activities, actions, interactions and feelings which are inextricably interwoven with, and partly constituted by, uses of language. It rests upon very general pervasive facts of nature. It includes shared natural and linguistic responses, broad agreement in definitions and judgements, and corresponding behavior. The term is sometimes used so that it converges on the idea of a culture; elsewhere it converges on a more biological notion” (BAKER e HACKER, 2005, p. 74).

A jornalista Vivian Oswald, por exemplo, relata que, na Rússia, até pouco tempo atrás, ninguém sabia o significado da palavra “hipoteca”. “Era um conceito desnecessário na terra dos apartamentos comunitários fornecidos pelo Estado às famílias até a década de 1990. Felizmente, há pouco tempo essa palavra, que aterrorizou o mercado americano e desencadeou a crise financeira global de 2008, foi incorporada ao léxico e ao dia a dia russo. O país não enfrentou problemas com o mercado ипотека (*ipoteka*). A pronúncia estrangeira foi absorvida pelo vocabulário local por falta de termo equivalente no idioma” (OSWALD, 2011, p. 173). Com esse relato, podemos perceber que a linguagem é uma manifestação da vida, de um modo de viver. Sendo assim, consideramos que as formas de vida são alicerces para nosso modo de viver. Não somos apenas seres biológicos, somos históricos, sociais, filosóficos.

Em suma, os seres humanos em diferentes épocas, em diferentes culturas, têm diferentes formas de vida. Diferentes educações, interesses e preocupações, linguagens, diferentes relações humanas e suas relações com a natureza e o mundo se constituem com formas de vida distintas. Culturas diferentes formam estruturas conceituais diferentes, adotam formas e normas de representação distintas, limitadas apenas pelas vagas fronteiras do conceito de uma forma de representação ou de uma linguagem (HACKER, 2015, p. 11, tradução nossa).

Na Rússia, conforme o modo de viver socialista, algumas palavras não existiam e não tinham significado. Agora, com a queda do regime e o avanço do capitalismo no país, os russos estão abertos a novas significações desse novo modo de viver, incluindo acrescentar novas palavras em seu vocabulário.

Quando imaginamos uma linguagem, imaginamos uma forma de vida em específico. Se pensamos na língua russa, levamos em consideração os aspectos da forma de vida russa: sua história, cultura, clima, costumes, tradição, pois a linguagem e a vida se dão intrinsecamente, e não se pode separar a linguagem desses aspectos.

A forma de vida revela, em sua complexa estrutura, as significações ou a rede conceitual da comunidade, ou seja, as práticas comuns dos jogos de linguagem. Para entendermos sobre essa história natural de agirmos nas vertentes da cultura, dos modos e costumes, onde criamos toda uma rede conceitual para uma prática comum de agir, no tópico seguinte abordaremos o livro *Grito de Guerra da Mãe-Tigre* (2012) de Amy Chua. Com esse livro, poderemos compreender que formas de vida são passíveis de serem compreendidas por outros falantes, não se restringindo a uma linguagem solipsista.

#### 4.1. O reconhecimento e a compreensão de diferentes formas de vida

O livro *Grito de Guerra da Mãe-Tigre* (2012) de Amy Chua, é um relato sarcástico, honesto e instigante de uma mãe radical. Chua nos apresenta o modo de criar as filhas na tradição da cultura chinesa, se opondo a tradição ocidental. Claro que a autora está consciente de que não são todos os chineses que agem dessa forma e que existem muitas culturas que ela classificou genericamente como ocidentais, mas que, na prática, agem segundo os costumes chineses e que também existem muitas formas de criar os filhos que não foram investigadas. Entretanto, para fins de entendimento, Chua faz essa distinção radical entre cultura ocidental e oriental, e se volta especialmente à chinesa para entender o modo de criação dos filhos.

Após essas observações, a autora, em várias passagens, coloca as radicais diferenças entre a concepção da infância e o modo de ensinar e criar as crianças para os ocidentais e os chineses. Os chineses encaram que a infância é um período de preparação para a vida adulta, um período de treinamento, onde não existe diversão, apenas trabalho duro. E se o trabalho da criança não está gerando bons resultados, a solução é criticar, punir e envergonhar a criança de seu desempenho, pois o pai chinês acredita que a criança é capaz de suportar as críticas e, a partir daí, avançar para melhorar.

A mãe chinesa dedica sua vida a treinar, dar aulas particulares, escolher e lutar pelos filhos para serem os melhores. Essa é a função que a mãe chinesa deve desempenhar. Após adultos, com uma vida bem-sucedida, os filhos devem cuidar de seus pais, quando esses ficarem impossibilitados em sua senilidade. É obrigação do filho cuidar dos pais, pois eles sacrificaram tudo para a formação deles. Expusemos um breve resumo sobre a concepção da cultura chinesa acerca da criação dos filhos.

Agora, voltemos para a criação ocidental, apresentada por Chua. Os ocidentais encaram a infância como um período de desenvolvimento da individualidade, de diversão. Para Chua, os pais ocidentais elogiam coisas bobas que as crianças fazem, coisas que não fizeram com muito empenho e preparo. “Os pais ocidentais tentam respeitar a individualidade dos filhos, incentivando-os a ir atrás de suas verdadeiras paixões, apoiando suas escolhas e fornecendo um reforço positivo e um ambiente educativo” (CHUA, 2012, p. 68).

Para os ocidentais, os filhos não devem nada aos pais. O dever do pai é para com seu filho, e esses não estão em permanente dívida com seus pais, como os filhos com os pais chineses. Segundo Chua, o esposo que é ocidental, até comenta que, “os filhos não escolhem nascer, são os pais que impingem a vida aos filhos, portanto é responsabilidade dos pais sustentá-los” (CHUA, 2012, p. 57).

Diante dessas duas formas de criar os filhos, percebemos que temos uma forma de vida no singular, a forma de vida humana que se difere no modo de criação dos filhos para com o modo que os animais cuidam de sua prole. É-nos evidente que animais têm comportamentos relacionados a sobrevivência e a criação dos filhotes, mas que se limitam às leis da natureza. Os seres humanos, por outro lado, se mostram muito mais preocupados com a criação de seus filhos para além da questão da sobrevivência. E isso se manifesta dentro dessa forma de vida humana. Não obstante, há formas de vida diferentes, conceitos, rede de significações, instituições, hábitos, costumes, tradições e valores distintos<sup>24</sup> que se formam e se estruturam na vida e na estrutura linguística desse sujeito humano enquanto uma história natural.

De acordo com Wittgenstein, conhecer a linguagem de uma comunidade é conhecer sua forma de vida. Ambas estão numa relação entrelaçada<sup>25</sup>. “O aceito, o dado – poder-se-ia dizer – são formas de vida” (IF, II, p. 218). Ou seja, as formas de vida não necessitam de razões, justificações para existirem, visto que são reações muitas vezes mais instintivas do que racionais, são nossa forma natural e historicamente constituídas para o agir. “[...] Ao responder pela diversificação da linguagem em *jogos de linguagem*, o conceito de *forma de vida* responde também pelo caráter *específico* de cada jogo de linguagem. Neste sentido a *forma de vida* dá a configuração ou a forma concreta ao hábito de *seguir uma regra*” (SPANIOL, 1990, p. 23, grifos do autor).

Sendo assim, Wittgenstein desenvolve uma filosofia da linguagem na qual as bases antropológicas<sup>26</sup> e sociológicas se fazem presentes. Ele coloca em destaque que a vida e a linguagem estão fundidas entre si. Portanto, as regras sociais e uso da linguagem, a significação da linguagem, deve ser caracterizada por um jogo público<sup>27</sup> que estabelece o sentido das palavras, pois a linguagem acontece intersubjetivamente nas redes de significações de uma forma de vida.

Dentro da nossa forma de vida, estabelecemos consensos e institucionalizamos o verdadeiro e o falso, o certo e o errado. É dentro da nossa rede conceitual que sintonizamos a prática cotidiana com a significação. E isso não impede de entendermos outras formas de vidas.

---

<sup>24</sup> Nossa intenção não é julgar qual forma de criar os filhos é melhor. Queremos apenas ilustrar o que é uma forma de vida.

<sup>25</sup> “Nos *Livros azul e castanho*, imaginar uma linguagem é o mesmo que imaginar uma cultura” (GLOCK, 1998, p. 174).

<sup>26</sup> Wittgenstein não desenvolve uma ciência antropológica. O autor desenha sua filosofia com base em uma reflexão de cunho antropológico, no modo cotidiano de viver dos seres humanos. Para mais informações, ver: COSTA, Leandro Sousa. Algumas considerações sobre a possibilidade de um enfoque antropológico na filosofia de Ludwig Wittgenstein. **Revista Espaço Acadêmico** — n. 179 — abril 2016 — mensal.

<sup>27</sup> Lembrando que não existe uma possibilidade de ser jogado e entendido apenas para um único sujeito, linguagem privada.

O livro, por exemplo, é a prova de que tais significações não são inacessíveis a quem não pertence a essa comunidade. Não há privacidade de significação se estamos em formas de vida diferentes. Para entender a rede de significação, basta disposição e neutralidade em buscar compreender as diferenças entre as formas de vida.

A forma de vida, como expusemos, foi mostrada por meio de exemplos e, até o presente momento, não definimos os conceitos reconstruídos com uma proposição clara e definitiva e isso tem uma razão de ser. Muitos conceitos da filosofia da linguagem de Wittgenstein são semelhantes e diferentes entre si. Ora parecem estar muito próximos, ora parecem apresentar algumas diferenças. Por que não estamos definindo claramente os conceitos? Por serem noções aparentadas e distintas entre si.

## 5. Semelhanças de família

A prática de jogar os jogos de linguagem se caracteriza como uma atividade humana, atividade guiada por regras. Nesse jogar, podemos perceber que os jogos de linguagem não são fragmentados, são complexos, com semelhanças e diferenças entre si (BAKER e HACKER, 2005, p. 62).

Ao constatar as semelhanças e diferenças entre os jogos de linguagem, Wittgenstein destrói a necessidade de procurar uma essência nas coisas, especialmente na linguagem.

[...] Você fala de todas as espécies de jogos de linguagem possíveis, mas em nenhum momento disse o que é o essencial do jogo de linguagem, e portanto da própria linguagem. O que é comum a todos esses processos e os torna linguagem ou partes da linguagem. [...] E isso é verdade. Em vez de indicar algo que é comum a tudo aquilo que chamamos de linguagem, digo que não há uma coisa comum a esses fenômenos, em virtude da qual empregamos para todos a mesma palavra, — mas sim que estão *aparentados* uns com os outros de muitos modos diferentes. E por causa desse parentesco ou desses parentescos, chamamo-los todos de “linguagens” [...] (IF, 1991, § 65).

Nesse parágrafo, Wittgenstein corrobora sua oposição ao *Tractatus* e a concepção agostiniana da linguagem. A essência na linguagem agostiniana se dá no modelo de “nomeação” e na linguagem tractatiana, na teoria da figuração.

A ideia de que para tomar claro o sentido de um termo geral era necessário descobrir o elemento comum a todas as suas aplicações, estorvou a investigação filosófica, não só porque não conduziu a qualquer resultado, mas também porque levou a que os filósofos rejeitassem como irrelevantes os casos concretos, os únicos que poderiam tê-los ajudado a compreenderem o

uso do termo geral. Quando Sócrates faz a pergunta, “O que é conhecimento?”, ele nem sequer considera como uma resposta *preliminar* a enumeração de casos de conhecimento (WITTGENSTEIN, 1958, p. 50-51).

A linguagem, para Wittgenstein, não tem uma essência e não é reduzida a algo comum e imutável. O desejo por uma generalidade levou os filósofos a fazerem um mau uso da linguagem. Essa ânsia por uma generalização e de essencialização desconsidera a diversidade de possibilidades que a linguagem pode tomar. Wittgenstein é enfático ao dizer que a procura pela essência da linguagem é um estorvo na investigação filosófica. “[...] Para o Wittgenstein das *Investigações*, a filosofia não deve reformar a linguagem natural nem regular o uso que cotidianamente fazemos dela, colimando algum ideal lógico de exatidão” (MOREIRA, p. 117), assim como desejava o primeiro Wittgenstein.

Glock (1998) elucida que os jogos de linguagem não são um fio único que percorre todos os casos da linguagem, mas são várias fibras que se sobrepõem como em uma corda. Os jogos de linguagem não apresentam uma coisa ou *algo* em comum entre eles. Wittgenstein pede para que seu interlocutor “não pense, mas veja!”, isto é, olhe como os jogos de linguagem são jogados. Eles não têm uma *coisa* essencial no seu interior, mas características semelhantes que perpassam de um jogo para outro. Note que a própria noção de jogo do qual Wittgenstein tira sua analogia são de inúmeros tipos, a saber, tabuleiros, cartas, bola, são muitas as características semelhantes e diferentes presentes nos jogos que se cruzam mutuamente (IF, 1991, § 66).

O filósofo emprega a expressão “semelhanças de família” na tentativa de exemplificar como nossas semelhanças e diferenças dos jogos de linguagem podem ser comparadas aos parentescos de uma família. Por exemplo: o filho é semelhante ao pai na cor dos olhos, mas é semelhante a irmã no formato do rosto e a irmã é semelhante ao pai na cor do cabelo. Nessas características, encontramos as possíveis semelhanças e diferenças. Daí a questão: “Por que chamamos algo de ‘número’? Ora, talvez porque tenha – um parentesco – direto com muitas coisas que até agora foram chamadas de número; e por isso, pode-se dizer, essa coisa adquire um parentesco indireto com outras que chamamos também *assim*” (IF, 1991, § 66).

Logo, o conceito de semelhanças de família propõe que os jogos de linguagem não são determinados ou restritamente definidos por alguma coisa, mas existem características que os aproximam e características que definem as diferenças. Essas características não devem ser consideradas como essência para o jogo, pois não apresentam rigidez em sua caracterização e isso não é um defeito do conceito, mas é propriamente a característica da nossa linguagem (MOREIRA, p. 132).



As semelhanças de família entre os jogos de linguagem são conduzidas e reconhecidas por nossas vivências inseridas na rede de significação conceitual. Para que possamos reconhecer as semelhanças e diferenças entre os jogos, precisamos treinar e direcionar o nosso olhar usando como base as nossas vivências. Para perceber as semelhanças de pais e filhos, precisamos “vivenciar”, conhecer, ver, reconhecer os aspectos entre esses membros. Na próxima seção, abordaremos as vivências.

## 6. Vivências

Não vemos o olho humano como um receptor, ele não parece deixar entrar algo, e sim, mandá-lo para fora. O ouvido recebe, o olho olha. (Ele lança olhares, fulgura, irradia, brilha.) Podemos assustar com os olhos, mas não com o ouvido, com o nariz. Quando você vê o olho, você vê algo saindo dele. Você vê o olhar do olho [Cf. Z 222.] (WITTGENSTEIN, 2008, § 1100).

Nessa passagem, Wittgenstein quer denotar um outro aspecto para o olhar. Segundo o filósofo, o olhar não é apenas um fenômeno de um aparelho biológico receptor-passivo. Olhar para as coisas ou pessoas é transferir para os objetos ou pessoas tudo aquilo que trazemos conosco. Nosso olhar projeta as nossas crenças ou sentimentos, todas as experiências e histórias, nosso modo de viver, nossa forma de vida, isto é, aquilo que o indivíduo carrega consigo e, a isto, denominamos vivência.

Primeiramente, vamos definir o conceito vivência de significados. Começando com um exemplo de vivência dado por Wittgenstein:

Poderia ser assim: ouço dizer que alguém pinta um quadro intitulado “Beethoven escrevendo a *Nona Sinfonia*”. Poderia facilmente representar-me o que se poderia ver num quadro desse tipo. Mas que aconteceria se alguém quisesse representar a aparência que teria Goethe ao escrever a *Nona Sinfonia*? Neste caso, não poderia me representar nada que não fosse penoso e ridículo (IF, 1991, VI, p. 180).

Nessa passagem, percebemos que a concepção de vivência de significado está relacionada àquilo que nós tivemos como experiência ao longo de nossa vida. Isso inclui os nossos sentimentos, os conhecimentos, o viver em uma forma de vida. De outra forma, a vivência de significado é sentida. A vivência é a “vida”, aquilo que somaria e que constituiria o sujeito.

Conforme o parágrafo acima, seria incoerente para todos aqueles que conhecem a história da música, dizer que o escritor alemão Goethe foi o autor da *Nona Sinfonia*. Essa

vivência é saber sobre a história da música. Todos os que ouviram e viram quem é o compositor Beethoven e quem é o escritor Goethe sabem associá-los a seus respectivos trabalhos.

No entanto, em determinadas circunstâncias, as vivências compartilhadas entre os sujeitos são capazes de modificar os significados das palavras. Considere esse exemplo e perceba como a vivência modificará o significado:

[...] E, contudo, mesmo com a ‘desintegração do sentido’ ela tem sua exatidão. Esta reside neste exemplo: se você quer pronunciar a interjeição “Puxa!” de modo expressivo, ao fazê-lo não deve pensar no verbo puxar (IF, 1991, II, p. 174).

Perceba a expressão: “puxa!”. Como já vimos, as palavras não têm uma definição fixa e rígida<sup>28</sup>. Elas recebem significação quando estão inseridas em um contexto, quando as usamos para designar algo que é compreensível a todos os ouvintes e, por estarem localizadas em uma forma de vida, as palavras ganham significados e são fluídas por essa estrutura. Esse “puxa!” tem uma vivência que todos os sujeitos reconhecem como o modo de expressar um sentimento. Aproveitando essa interjeição, a mesma dependendo da entonação da voz, pode significar desânimo: “Puxa, eu não consegui cumprir o prazo do meu trabalho”, ou alegria: “Puxa! Essa foi a melhor tarde da minha vida!”.

O filósofo terapeuta Wittgenstein aproveita o momento para dissolver a ideia mentalista, ou de que o sujeito precisa “ter em mente” o significado das palavras para poder formular uma frase. “Podemos reter a compreensão de uma significação como uma imagem de representação? Se de repente me vem ao espírito a significação de uma palavra, - pode esta também ficar parada diante de minha alma?” (IF, 1991, II, p. 175).

Segundo Wittgenstein, as palavras afloram dentro de contextos regrados. A vivência de significação não se dá de forma solipsista, na mente de uma pessoa, como uma palavra que se liga a uma representação ideal.

A vivência de significação é uma forma pública de significação. Está no uso das palavras, jogando-as. Cada indivíduo, inserido na forma de vida, integra às palavras, vivências históricas, culturais e emocionais e esse processo acontece intersubjetivamente.

Dizemos que esta passagem nos causa um sentimento muito especial. Nós a cantamos para nós mesmos e fazemos ao mesmo tempo um certo movimento; temos talvez também uma sensação especial qualquer. Mas não iríamos reconhecer estes acompanhamentos – o movimento, a sensação – em um outro

---

<sup>28</sup> Exemplo do modelo agostiniano da linguagem.

contexto. Eles são completamente vazios a não ser que cantemos essa passagem.

“Eu a canto com uma expressão bem determinada”. Esta expressão não é algo que se possa separar dessa passagem. É um outro conceito. (Um outro jogo.) A vivência é essa passagem, executada desse modo (*assim*, mais ou menos como eu o faço; uma descrição poderia apenas *aludir* a ela) (IF, 1991, VI, p. 180).

A vivência pode também se manifestar naquela sensação de que já conheço isso, uma lembrança trazida pela memória. A vivência pode se caracterizar como uma sensação provocada pela própria memória ou objetos quaisquer que representem algum conhecimento já consolidado. A vivência é esse agir, de tal forma que todos a percebem ou a sentem por terem a mesma vivência daquele que a expressa, pois a vivência acontece dentro de uma forma de vida, algo compartilhado entre esses sujeitos. Nossas vivências apenas têm sentido por estarem numa rede de significações.<sup>29</sup>

A vivência pode dar novos significados às palavras e pode também reforçar os valores presentes numa cultura. A vivência é construída entre os sujeitos, e seus significados se manifestam nessas relações. Com isso, percebemos que o significado da palavra não está “preso” na mente do sujeito, posto que só podemos criar significações com aquilo que convivemos e experienciamos na nossa forma de vida.

A vivência é aprendida durante o exercício dos jogos de linguagem. É através da vivência que reconhecemos o significado de uma expressão. “Mas trata-se da mesma vivência, aquela cuja expressão era o som inarticulado e aquela cuja expressão era ‘Um coelho!’? De que modo posso ajuizá-lo? (*Eu não quis dizer a mesma coisa*)” (WITTGENSTEIN, 2007, §552). A vivência é aprender a entender quando uma expressão manifesta espanto, alegria, tristeza. A vivência do significado da palavra mostra as intenções e as emoções envolvidas na linguagem. A linguagem é o meio de exaltar as emoções, visto que a palavra é “viva” em nossas formas de vida.

De acordo com Moreno (2001), nos parágrafos 156 – 166 e 176 – 177 de *IF*, Wittgenstein trata das vivências perpassadas pelos conceitos de ler, tempo, questionar e guiar. Wittgenstein elucida que uma vivência ganha significação nas relações intersubjetivas. Vejamos o exemplo da atitude de aprender a ler.

---

<sup>29</sup> “Queria dizer, portanto: quando de repente soube continuar, quando compreendeu o sistema, talvez então tenha tido uma vivência particular – que descreverá se lhe perguntarmos: ‘Como foi? O que aconteceu quando você compreendeu repentinamente o sistema?’, mais ou menos como o havíamos descrito acima; - mas para nós são as *circunstâncias* nas quais teve uma tal vivência que o autorizam a dizer, em tal caso, que compreende, que sabe continuar” (IF, 1991, § 155). Comentário de Wittgenstein sobre a compreensão de seguir regras. Em determinadas vivências reconhecemos o aprendizado e entendimento de um sujeito sobre as práticas de seguir regras.

Suponhamos que A quer fazer crer a B que ele sabe ler a escrita cirílica. O indivíduo A decora a sonoridade das palavras e pega um papel com os símbolos para fingir a leitura. Na ação do fingimento, não passará despercebido a B que A não faz as características especiais da leitura, tais como: hesitações, olhar mais perto para o papel, ler mal, ritmo, respiração, etc. Nesse fingimento, não há as vivências características da leitura, apenas as características da mentira (IF, 1991, § 159)<sup>30</sup>.

Ler é uma ação deliberada conectada pela compreensão. Alguns mecanismos dessa compreensão distinguem uma leitura real de uma leitura fingida. Não precisamos de uma experiência peculiar, uma experiência “interior” no sujeito que acompanhe a leitura, por exemplo, o pensar. O pensar não é um critério suficiente ou necessário, nem é critério para saber se a leitura foi um ato sincero ou um fingimento. Nosso julgamento se dá na situação, na circunstância, nas ações manifestadas pelo sujeito na ocasião.

Wittgenstein quer reforçar que até o nosso ato de ler tem determinadas características, ou seja, reconhecemos as vivências de uma leitura e isso acontece por instituímos intersubjetivamente os significados<sup>31</sup>.

Uma professora que pede para seu aluno ler, institui para toda uma classe como é o ato de ler. Os alunos vivenciam as dificuldades de seu colega em desvendar as letras e formar as palavras. Entre eles, é instituído como é o processo de compreensão da leitura e, assim, poderão perceber quando uma ação foi fingida ou sincera de alguém que está aprendendo a ler.

Perante todas as explicações até aqui expostas, podemos afirmar que a linguagem e a ação humana não são coisas separadas. A linguagem e a ação do homem no mundo são expressões e manifestações de sentido dentro de um contexto, de uma forma de vida. Sendo assim, a linguagem só pode ter sentido no seu uso. A linguagem ganha sentido usando-a, jogando-a em contextos regrados, em jogos de linguagem que tenham regras públicas de sentido. A significação da linguagem está no uso.

Permita-nos falar primeiramente sobre o ponto desta argumentação: a palavra não tem significação quando nada lhe corresponde. – É importante constatar que a palavra “significação” é usada incorretamente, quando se designa com ela a coisa que ‘corresponde’ à palavra (IF, 1991, § 40).

<sup>30</sup> Um estudo depurado da dissimulação pode ser encontrado no livro: MARQUES, António. **O interior linguagem e mente em Wittgenstein**. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. Capítulo 4.

<sup>31</sup> “Wittgenstein indica-nos que as convenções linguísticas paradigmáticas são formas de vida, e não meras convenções empíricas que decidimos, ou não, seguir” (MORENO, 2001, p. 258).

Realizada a terapia sobre a significação da linguagem, suprimimos a concepção agostiniana da linguagem como a significação total dessa. Wittgenstein indica através da compreensão e dos exemplos que forneceu em sua argumentação que a significação da linguagem só pode acontecer em seu uso. A significação da linguagem enquanto uso está intrinsecamente relacionada com a ação do homem no mundo.

Wittgenstein, encarecidamente, reforça que a relação objeto/designação não cumpre o papel de significação da linguagem: “se o sr. N. N. morre, diz-se que morre o portador do nome, e não que morre a significação do nome. E seria absurdo falar assim, pois se o nome deixasse de ter significação, não haveria nenhum sentido em dizer: ‘O sr. N. N. morreu’”. (IF, 1991, § 40). Nota-se que o significado da linguagem está na própria prática linguística: “suponha agora que a ferramenta com o nome ‘N’ esteja quebrada. A não sabe disso e dá a B o signo ‘N’. Este signo tem então significação ou não tem nenhuma? O que B deve fazer quando receber este signo?” (IF, 1991, § 41).

A concepção agostiniana da linguagem que pretendia ser a significação única e total da linguagem não dá conta de todas essas práticas linguísticas, pois a significação do nome de um objeto não está na existência ou na boa estrutura de um objeto. O que queremos mostrar é que a significação está no uso que fazemos dessa palavra. Se uma raquete de tênis está com as cordas rasgadas, continua sendo uma raquete, e todos sabemos que esse instrumento faz parte de um jogo. Porém, essa raquete, em específico, precisará de um encordoamento para ser usada nos jogos de tênis. A significação da palavra ainda continua, independentemente da funcionalidade do objeto. O modelo objeto/designação ou a concepção agostiniana da linguagem não se sustenta enquanto significação da linguagem, pois a linguagem é puramente uso e sua significação está nesse jogar linguístico.

Jogando o jogo de linguagem, compreendemos as regras; jogando, manifestamos nossa forma de vida, reconhecemos as vivências expressas na linguagem. Jogando, vemos as semelhanças e diferenças dos próprios jogos de linguagem, as confusões linguísticas geradas por questões colocadas de forma inadequada. Jogando o jogo, temos uma visão e compreensão da linguagem em seu uso.

Com todas essas explanações e exemplificações, precisamos listar os resultados do nosso tratamento da terapia gramatical apresentadas até aqui.

O modelo de concepção agostiniana da linguagem não sustenta a significação total da linguagem, porquanto é uma parte pequena de toda uma estrutura, parte essa considerada por Wittgenstein como linguagem primitiva. A linguagem primitiva é um momento anterior aos

jogos de linguagem, é um momento para aprender as ferramentas da linguagem, as palavras e, dessa forma, entramos propriamente nos jogos.

Após essa explanação, passamos a compreender os elementos de um jogo de linguagem, suas regras, a estrutura que dá sentido as palavras, sua forma de vida e as vivências. Dentro de uma forma de vida, as vivências compartilhadas preenchem e refinam a linguagem com as singularidades que a nossa vida tem a oferecer, e a significação das palavras acontece jogando, os sujeitos em suas práticas cotidianas são quem instituem sentidos para os jogos.

Os jogos de linguagem são, portanto, jogos públicos, com regras presentes no próprio jogar e cada jogo apresenta características distintas. O jogo de linguagem da ética é diferente de um jogo de linguagem científico, por exemplo.

O jogo de linguagem da ética, como dentre os demais jogos, apresenta regras, semelhança e diferença com outros jogos. O jogo de linguagem está enraizado numa imagem de uma forma de vida e a rede de significação tem como fundamento as vivências que os sujeitos constroem intersubjetivamente.

Antes de chegarmos propriamente no jogo de linguagem da ética, faremos uma explicação anterior sobre os elementos constituintes da noção de jogo de linguagem. Procuraremos compreender o fundamento dos jogos de linguagem, pois é na base que encontraremos a percepção do homem com seu mundo e sua realidade.

## 2º CAPÍTULO: FUNDAMENTO DOS JOGOS DE LINGUAGEM

Nesse capítulo, analisaremos as bases para os jogos de linguagem, em especial, intencionaremos compreender o jogo de linguagem da ética. Nas *Investigações*, nos parágrafos 89 e 90 Wittgenstein apresenta um exemplo do que é uma proposição gramatical. Esses parágrafos serão analisados nesse capítulo. E, por considerarmos que as proposições gramaticais são de extrema importância para a compreensão da formação de jogos de linguagem da ética, precisaremos de mais explicações sobre essas proposições. Tais explicações são encontradas no livro *Da Certeza (On Certainty)* (2000). Sendo assim, trazemos esse livro para dialogar e ajudar na terapia filosófica da linguagem.

Neste capítulo, tentaremos também compreender quais são os fundamentos dos jogos de linguagem, ou, melhor dizendo, aquilo que possibilita a formação de um jogo de linguagem. Para tanto, o livro *Da Certeza*, escrito por Wittgenstein, permitirá nossa compreensão na formação e estruturação de um jogo de linguagem ético.

### 1. Moore e Wittgenstein – Truísmos e Certezas

Segundo Moyal-Sharrock (2004), o principal tema do livro *Da certeza* é a distinção entre certeza e conhecimento. Nele, Wittgenstein apresenta sua interpretação acerca da prova do mundo exterior e tenta combater os “truísmos” apresentados por Moore. Os argumentos de Moore, analisados e criticados nessa obra, foram apresentados nos artigos *Prova do mundo exterior (Proof of an External World)* (1939) e *Defesa do senso comum (A Defence of Common Sense)* (1925).

Nesses artigos, Moore tenta provar a existência do mundo exterior, uma pergunta filosoficamente intrigante, mas que, para Wittgenstein não tem sentido, visto que tais perguntas foram colocadas em situações onde não são cabíveis, pois não pertencem ao âmbito do conhecimento, mas da certeza. Logo, no decorrer do capítulo, tentaremos mostrar a distinção de conhecimento e certeza.

Moore é considerado uma figura importante do movimento filosófico analítico juntamente com Wittgenstein e Russell. Mugerza (1983, p. 9) relata que Moore, certa vez, sofreu de um pesadelo, no qual ele não conseguia distinguir o que eram proposições linguísticas de um objeto, como sua mesa. Porém, até desperto ele não conseguia fazer diferenças entre amor, beleza, tranquilidade e suas mobílias. Ele acusou que todas as coisas tinham idêntica

firmeza e solidez em seu caráter de qualidades objetivas. Desta forma, Moore pretende dar conta da existência da experiência real de nossos dias.

No artigo *Defesa do sentido comum*, Moore inicia seu texto com uma lista de trivialidades, cuja verdade ele crê conhecer com toda certeza, como: “no momento presente, há um corpo humano vivo que é meu. Esse corpo entrou em contato com objetos. O mundo já existia antes desse corpo nascer e muitos outros corpos morreram” (MOORE, 1983, p. 50). Moore afirma que sabia a verdade desses enunciados, pois a verdade, segundo o que pensava, correspondia aos fatos. Já a proposição “o mundo existia antes desse corpo” é uma proposição derivada das duas primeiras proposições que também são verdadeiras.

Para Moore, “o mundo já existia antes desse corpo nascer e muitos outros corpos morreram” é uma proposição que se adequa a uma *visão do senso comum*, e dizer que são proposições da *visão do mundo do senso comum* é equivalente a dizer que são verdadeiras. As proposições da *visão do mundo do senso comum* constituem um argumento contra o cético e não podemos fazer análises dessas proposições. Devemos admiti-las como verdadeiras mesmo que não tenhamos provas de sua verdade (FATTURI, 2014, p. 680).

Já no artigo *Prova do mundo exterior*, Moore estabelece alguns critérios para provar a existência de coisas. De acordo com o autor, a premissa aduzida como prova da conclusão tem de ser diferente da conclusão que se pretende provar. Depois, o sujeito tem que saber que são verdadeiras as premissas aduzidas e a conclusão tem que se seguir efetivamente das premissas (MOORE, 1983, p. 156). Na sequência, ele faz sua demonstração: “há neste momento duas mãos humanas”. Aduzindo essa premissa, Moore diz e mostra: “há aqui uma mão e aqui outra” e, finalmente, chegamos à conclusão diferente da primeira premissa e que foi aduzida delas “agora tem uma mão aqui e outra ali”.

Nos dois artigos, segundo Wittgenstein, o filósofo Moore usa o conceito de saber em situações inapropriadas, provocando um mau uso da linguagem. No primeiro artigo, Moore, em situações triviais, diz “saber”, com toda certeza, coisas banais por pertencer a uma *visão do mundo do senso comum*. No segundo artigo, ele novamente comete o mesmo erro com a linguagem, ao tentar provar a existência do mundo exterior. Moore estaria se equivocando em tentar descobrir se é possível saber e se consegue provar a existência do mundo exterior. Para Wittgenstein, nós não “sabemos” sobre o mundo exterior. Porque o exterior está aí, é uma certeza da nossa vivência e experiência com o mundo.

Para Moore, a colocação da dúvida em algo que acreditamos existir é proveniente da tradição cartesiana, a partir da qual o argumento cético parte do pressuposto de que, para



sabermos algo, temos que, anteriormente, nos assegurarmos que não estamos sonhando. Quer dizer, deve-se verificar a condição do sujeito como desperto para a possibilidade de conhecer as coisas. Moore desvia desse problema do ceticismo já afirmando que existe uma mão, mostrando-as como objetos exteriores a nós. Sua tentativa de eliminar a dúvida cartesiana é um tanto equivocada, inconsistente e incompleta. Wittgenstein, por outro lado, exporá sua argumentação contra Moore e mostrará como, de fato a linguagem e compreensão das coisas exteriores ocorrem.

Wittgenstein descreve que Moore usou a expressão “eu sei” indevidamente, e que esse uso incorreto revelou um estranho estado mental (DC, 1969, § 6). Imagine que você esteja numa palestra e o palestrante diz: “eu sei que tenho mãos”. Ficaríamos espantados não com o fato dele ter mãos, mas com o fato de alguém dizer o que é absolutamente óbvio.

Wittgenstein apresenta algumas formulações que poderiam ter sido apresentadas por Moore, dado sua má compreensão do uso da palavra saber ou, ainda, pelo nosso palestrante imaginário: “Eu sei que sou um ser humano”, “Sei que um homem doente está aqui deitado?”, “Há objetos físicos?”, “Eu sei que aqui está a minha mão”, “Eu sei onde me dói”, “Eu sei que o sinto *aquí*”, “Eu sei que estou a sofrer”, “Eu sei que aquilo é uma árvore”, “Sei ou apenas creio que me chamo L. W.?”. Essas proposições poderiam ter sido ditas por Moore, devido ao filósofo em questão, não conseguir diferenciar os jogos do saber e da certeza.

Utilizaremos como exemplo, para começar nossa terapia, a proposição: “Eu sei que aquilo é uma árvore” para explicar o surgimento da incompreensão das categorias do saber e da certeza. “Estou sentado com um filósofo no jardim; ele diz repetidamente ‘Eu sei que aquilo é uma árvore’, apontando para uma árvore próxima de nós. Outra pessoa chega e ouve isto e eu digo-lhe: ‘este tipo não é doido. Estamos a filosofar’” (DC, 1969, § 467). Esse exemplo que Wittgenstein nos apresenta ilustra a confusão que não apenas Moore cometeu, mas que a tradição filosófica tende a cometer. Para Wittgenstein, existem dois tipos de proposições aqui apresentadas: as proposições empíricas e as proposições gramaticais.

As proposições gramaticais são tipos de proposições nas quais a palavra “saber” não deve ser usada, como na sentença: “eu sei que aquilo é uma árvore”. Muitos comentadores nomearam, de diferentes formas, esse tipo de proposição. Moyal-Sharrock nomeia as proposições gramaticais como dobradiças (*hinges*), conforme o parágrafo 341 de *Da Certeza* (2000); Glock denomina, no seu dicionário, como fulcrais (1998, p. 75); Manuel Sumares (1994) chama as proposições gramaticais de proposições fundacionais; e outros comentadores chamam

de crenças base. Apesar das nomeações divergentes, os comentadores concordam que as proposições gramaticais formam e regulam os jogos de linguagem.

As proposições empíricas são sentenças do jogo do saber. São proposições que dizem respeito ao conhecimento, requerem provas, podem ser verificadas, justificadas e, por conseguinte, cabe a aplicação da dúvida.

Buscando diferenciar as categorias do saber e da certeza, Wittgenstein pretende, no decorrer do livro, fazer uma clarificação da linguagem, e não elaborar uma tese, como Moore tentou.

“Eu sei que aquilo é uma árvore” é coisa que um filósofo poderia dizer para demonstrar a si próprio ou a outra pessoa que ele *sabe* qualquer coisa que não é uma verdade matemática ou lógica. Do mesmo modo, alguém que alimentasse a ideia de que já não tinha préstimo poderia dizer, repetidamente, para si próprio “eu ainda posso fazer isto, mais isto e aquilo”. Se esses pensamentos o perseguissem, não seria surpreendente se ele, aparentemente fora de todo o contexto, dissesse alto uma frase assim (mas, aqui, eu já tracei um quadro de referência para esta observação, isto é, dei-lhe um contexto) [...]” (DC, 1969, § 350).

Muitos filósofos se equivocaram ao tentar estabelecer teorias para explicar o que não deveria ser explicado. Segundo Wittgenstein, a dissolução das confusões teóricas se resolve apenas observando a forma como a linguagem é usada em sua prática cotidiana.

Ilustraremos a linguagem em uma prática cotidiana para dissolver essa confusão teórica do saber versus certeza. Suponha que alguém esteja numa rua dirigindo seu automóvel e começa a se indagar se o que está na calçada é uma árvore ou outra coisa qualquer e, para provar a existência daquilo que vê, direciona o seu veículo para o objeto. Esse exemplo perigoso mostra que não colocamos dúvida onde as proposições gramaticais agem.

No modo comum de agir, e enquanto pessoas dotadas de uma estabilidade mental, não fazemos especulações sobre a existência de objetos. Ao dirigir, não duvidamos da existência dos carros, motos e árvores; agimos conforme as circunstâncias e as regras impostas pela legislação de trânsito. De acordo com Wittgenstein, certas proposições não pertencem ao círculo do saber. Saber que existe uma árvore, por exemplo, não pode ser colocado no mesmo nível das proposições empíricas, nas proposições do campo científico<sup>32</sup>. Jogar com as certezas, colocar as proposições gramaticais em jogos de linguagem, não faz sentido. Se “alguém diz ‘Sei que isto é uma árvore’, então posso responder: ‘Sim, isto é uma proposição. Uma

---

<sup>32</sup> “O erro de Moore reside nisto – ter refutado a afirmação que uma pessoa não pode saber uma coisa, dizendo ‘Eu sei essa coisa’” (DC, 1969, § 521).

proposição portuguesa. E então?’ Que se passa se ele agora responder: ‘Queria apenas lembrar-lhe que *sei* coisas desse gênero?’” (DC, 1969, § 352). Quem escuta uma afirmação: “queria apenas lembrar-lhe que sei coisas desse gênero”, ficará sem reação, em estado de choque por ouvir algo que está aí e que é óbvio a todos os sujeitos.

As proposições gramaticais sustentam a existência das proposições empíricas. Nossos jogos de linguagem são jogados a partir de algumas certezas formadas pelas proposições gramaticais. O conjunto dessas proposições formam um quadro de referências para as demais proposições. As proposições gramaticais, por serem certezas, são a base para a formação dos jogos de linguagem.

Sobre a base para a formação dos jogos de linguagem, nas *Investigações*, no § 89, Wittgenstein cita Agostinho com a famosa pergunta: “O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei”. Quando Agostinho se questiona sobre o que é o tempo, o filósofo medieval confunde o que pode ser dito com aquilo que é condição de possibilidade para o dizer e, como tal, não pode ser usada no jogo de linguagem.

O conceito de tempo é uma certeza e não deve ser jogado como uma proposição empírica, pois o conceito de tempo serve para a formação e construção do jogo de linguagem dos nossos horários, dias, semanas, etc. O equívoco de Agostinho é pensar que o tempo é uma coisa que pudesse ser nomeada, como na pergunta: “o que é isto?”, e colocar o conceito de tempo no mesmo nível das proposições empíricas. O tempo não é um objeto, apenas um conceito gerador de jogos de linguagem.

Para a estudiosa Moyal-Sharrock, as proposições gramaticais têm algumas características específicas. A autora dedica um capítulo sobre as características da certeza, cap. 4, intitulado *The features of Hinges*, de seu livro *Understanding Wittgenstein's On Certainty* (2004). Analisemos o que são essas proposições gramaticais que formam nosso quadro de referência e que possibilitará um uso apropriado da palavra “saber” e, sobretudo, os demais jogos de linguagem. As características da certeza (*Hinges*) são:

- (1) indubitáveis (*indubitable*): dúvida e erro são logicamente sem sentido;
- (2) fundacional: elas não resultam de justificações;
- (3) não empíricas (*nonempirical*): elas não são conclusões derivadas da experiência (*senses*);
- (4) gramaticais (*grammatical*): elas são regras da gramática;
- (5) inefáveis (*ineffable*): elas são inefáveis;

(6) exibidas na ação (*enacted*): elas podem apenas ser mostradas naquilo que dizemos e fazemos.

Nossas crenças base (proposição gramatical) têm o caráter da certeza, e essa certeza segue uma logicidade, “[...] em certas circunstâncias um homem não pode errar. (‘Pode’ é aqui usado na acepção lógica e a proposição não significa que um homem não possa dizer nada de falso nessas circunstâncias). Se Moore proferisse proposições contrárias às que ele declara certas, não deixaríamos apenas de partilhar a sua opinião: considerá-lo-íamos demente” (DC, 1969, § 155). Nas crenças base não podemos duvidar ou cometer determinados erros, pois o erro é uma possibilidade lógica incluída num jogo de linguagem e as proposições gramaticais não pertencem a esse nível de uso.

Duvidar também não é possível nas crenças bases. Relembremos que as questões disparatadas feitas por Moore, são questões que carecem de sentido. Wittgenstein ainda cita o exemplo de uma proposição gramatical em que não cabe a mínima hipótese da dúvida. O filósofo comenta que está seguro de que seu amigo não tem serragem no corpo ou na cabeça, ainda que seus sentidos não forneçam provas diretas para isso. Entretanto, aquele que duvida disso, ou comete o erro de afirmar o contrário dessa sentença pode estar beirando a loucura<sup>33</sup>, dado que, em nossa experiência, e de acordo com aquilo que nos foi ensinado, não há serragem no corpo das pessoas (DC, 1969, § 281).

As proposições gramaticais são fundacionais, não precisam de fundamento. As proposições gramaticais não necessitam de razões para existirem, elas são a própria razão da existência de outras proposições. A partir delas, construímos as estruturas para o pensamento e a ação. As crenças base são os “axiomas” da gramática, ou o andaime (*Gerüst, Scaffolding*) para todo o nosso pensamento. Tudo gira em torno delas para a construção do conhecimento e do nosso agir. Os nossos jogos de linguagem têm como parâmetro as certezas e são construídos com base nessas crenças. “Cheguei ao fundo das minhas convicções. E poderia praticamente dizer-se que estes alicerces são suportados pelo conjunto da casa” (DC, 1969, § 248). Essa certeza não é apenas lógica: é uma certeza sobre a nossa forma de vida.

Por isso, as certezas são condizentes ao nosso modo de viver. Cito Wittgenstein:

Em certas circunstâncias, por exemplo, consideramos que um cálculo foi suficientemente verificado. O que nos dá direito a fazer isso? A experiência? Não nos terá enganado? Há um ponto em que a justificação tem de terminar e

---

<sup>33</sup> “Não pode haver qualquer dúvida para mim, como pessoa sensata. – Isto é assim mesmo” (DC, 1969, § 219) e “O homem sensato não tem certas dúvidas” (DC, 1969, § 220).

então fica a proposição de que isto é o modo *como* calculamos (DC, 1969, § 212).

Do mesmo modo que essas certezas não precisam de raciocínio ou justificação, também não necessariamente derivam da experiência. “Não, a experiência não é o fundamento para o nosso jogo de juízos. Assim como também não o é o seu êxito notável” (DC, 1969, § 131). Wittgenstein não está excluindo a experiência, apenas comenta que ela não é o fundamento de nossas certezas. A experiência não cria razões necessárias para a sustentação das certezas; a experiência serve como condicionamento para as nossas certezas<sup>34</sup>. As nossas certezas são organizadas pela contribuição de diferentes fatores, pela realidade, biologia, cultura, experiência e vivências.

[...] Na verdade, não parecerá óbvio que a possibilidade de um jogo de linguagem é condicionada por certos factos?  
Nesse caso, pareceria como se o jogo de linguagem tivesse de “mostrar” os factos que o tornam possível (mas isso não é como se passam as coisas).  
Pode, então, alguém dizer que só uma certa regularidade nas ocorrências torna possível a indução? O “possível”, evidentemente, teria de ser “logicamente possível” (DC, 1969, §§ 617 e 618).

Wittgenstein assegura que nossas experiências mostram uma certa regularidade, mas que não são propriamente elas que definirão as nossas certezas. O sujeito, após ter contato com a regularidade da experiência presente nas coisas do mundo, pode iniciar um processo de generalizações. Por meio de uma indução lógica de nossas ações regulares inseridos numa forma de vida, podemos chegar a algumas certezas que formam nossas crenças base. Uma ação regular de uma cultura, como numa cultura religiosa, pode se instituir como um fundamento para o agir e o comportar-se dentro dessa comunidade.

As crenças base são como um realismo sem empirismo, ou seja, a experiência está sempre conosco, mas, quando construímos certezas, não a usamos como fundamento de nossas razões. “Em circunstâncias normais, eu não verifico que tenho duas mãos olhando para elas. *Por que não?* A experiência terá mostrado que é desnecessário? [...]” (DC, 1969, § 133). Esse parágrafo mostra que não tem sentido usar a experiência como justificação para as certezas.

Moyal-Sharrock também reforça que nossas crenças base são regras gramaticais. Embora elas tenham a forma de proposições empíricas, o seu uso não é de uma proposição empírica, visto que pertencem a categorias distintas. Foi nesse ponto que Moore, de acordo com

---

<sup>34</sup> “Our certainty is conditioned, not justified, by the facts” (MOYAL-SHARROCK, 2004, p. 83).

Wittgenstein, não percebeu a diferença. “Proposições dobradiças funcionam como normas da descrição, como declaração que não pode ser falsificada pela experiência” (MOYAL-SHARROCK, 2004, p. 91, tradução nossa).

Considerando Moyal-Sharrock, proposições dobradiças ou proposições gramaticais também não são proposições, visto que Wittgenstein sempre considerou uma proposição aquelas que são verdadeiras ou falsas. Para a estudiosa, dobradiças são regras, não são proposições. As dobradiças não podem ser usadas num lance num jogo de linguagem<sup>35</sup>.

Nesse ponto, precisamos esclarecer que uma única proposição pode ter sentido gramatical ou empírico. Tudo depende do uso e do sentido. Exemplo disso é a proposição: “isto é uma árvore”. Se, num contexto em que uma pessoa esteja andando na calçada e, de repente, ela aponta e profere essa sentença, isso não faz o menor sentido. Seria, como Moyal-Sharrock assinala, uma regra e que não deveria ser jogada num jogo, quer dizer, uma proposição gramatical. Todavia, em outra circunstância, na qual um jardineiro diz “isto é uma árvore” para crianças que estão aprendendo a diferenciar árvores de arbustos, faz todo sentido, uma vez que o contexto e a ocasião em questão dão o sentido empírico à proposição.

Resumindo: no sentido gramatical, uma proposição não pode ser jogada no jogo de linguagem, porque não faria sentido. Já uma proposição com caráter empírico, é uma proposição que faz sentido dentro de um jogo de linguagem. São as situações que mostram o sentido da proposição e essas ocasiões que permitem a duplicidade de sentido de uma única proposição. Uma exclamação de espanto, como “isto é uma flor!”, é uma proposição empírica, enquanto um reconhecimento do objeto percebido. Num campo de tulipas, dois produtores que conversam entre si e um deles diz “isto é uma flor!” enquanto podam as tulipas, não tem sentido, pois nessa ocasião e contexto, seria tão absurdo quanto dizer que “eu sei que tenho mãos”.

Outra situação que pode explicar a possibilidade de a proposição ter sentido gramatical ou empírico pode ser descrita quando um jovem soldado acorda na enfermaria após uma explosão no seu acampamento. Quando ele desperta, atordoado, no hospital, e passa a balbuciar, perguntará a enfermeira: “eu ainda tenho pernas?”. Esta proposição ganha sentido empírico, porque, dentro desse contexto, e decorrido a atividade que um soldado realiza, faz sentido essa proposição ser enunciada. Contudo, num contexto diferente, numa praia ensolarada, uma pessoa caminhando que para e se questiona se tem pernas, não faz sentido, justamente, por ser uma

---

<sup>35</sup> “Hinges are not empirical propositions, and therefore, on Wittgenstein’s view of the proposition (cf. Chapter 2) – not propositions at all” (MOYAL-SHARROCK, 2004, p. 89). “‘There are physical objects’ is not a proposition; it is (like ‘A is a physical object’) a piece of instruction about the use of words – that is, a rule of grammar” (MOYAL-SHARROCK, 2004, p. 90).

regra que constitui o jogo. As pessoas ao redor provavelmente duvidarão da sanidade desse andarilho.

Isso deixa claro que uma mesma proposição pode ter sentido gramatical ou empírico, dependendo do contexto e do uso que se faz dela. “Mas não se teria de dizer então que não há demarcação nítida entre as proposições da lógica e as proposições empíricas? A falta de nitidez é a demarcação entre *regra* e proposição empírica” (DC, 1969, § 319). O próprio Wittgenstein não consegue fazer uma delimitação das proposições, e isso se estende para as proposições gramaticais ou crenças base e as proposições empíricas. “Aqui há que ter em conta, segundo creio, que o próprio conceito de ‘proposição’ não é nítido” (DC, 1969, § 320). As proposições também não têm uma definição clara, rígida e unilateral. A linguagem ganha sentido no uso, e não podemos criar regras metalinguísticas para determinar o sentido das proposições ou o que é uma proposição sem considerarmos o contexto, a forma de vida, as vivências, as análises da linguagem feitas até aqui. Por isso, na linguagem, não há uma definição absoluta.

No jogar os jogos de linguagem, é possível reconhecer o erro do falante em querer usar as proposições gramaticais em jogos de linguagem. Não podemos usar as proposições gramaticais em jogos de linguagem da mesma forma que uma proposição empírica, dado que as crenças base são regras gramaticais que, quando usadas no jogo de linguagem ordinário, ficam sem sentido, incoerentes, e, assim, não apenas reconhecemos o erro do falante como também duvidamos da estabilidade do sujeito que a profere.

Wittgenstein dá o exemplo de um silvicultor que pede para cortar as árvores, mas que age de forma diferente daquela que esperamos. Na floresta, o silvicultor pergunta aos seus ajudantes: “isso é uma árvore?”. Os cortadores se entreolham e acham que isso é uma piada de mau gosto, porquanto proferir as proposições gramaticais impede o jogo de linguagem continuar seu curso. Ocorre que o silvicultor deveria apenas indicar as árvores que deveriam ser cortadas (DC, 1969, § 353). Logo, as proposições gramaticais não são jogadas no sentido empírico nos jogos de linguagem. Essas dão sentido para o jogo de linguagem: é o andaime (estrutura) para os jogos de linguagem.

As proposições gramaticais podem ser mostradas nas ações. “As crianças não aprendem que existem livros, que existem poltronas, aprendem a ir buscar livros, a sentarem-se em poltronas, etc” (DC, 1969, § 476). As proposições gramaticais são as práticas comuns de ações das pessoas. Não há uma necessidade de aprender sobre determinadas coisas, pois somos lançados na experiência e, nessa experiência, não colocamos dúvidas ou questionamentos em práticas comuns de ação.

A inefabilidade presente nas proposições gramaticais está no lançar essas proposições num jogo linguístico no mesmo sentido empírico, o que não assegura uma inefabilidade em explicar e compreender como usamos e articulamos esses conceitos geradores. Ainda que não jogamos com a proposição “o que é o tempo”, visto ser este um conceito gerador, nós podemos usar e dizer como dividiremos o tempo, qual tipo de calendário utilizaremos, se os horários se configurarão com horário de verão, etc. Assim, nós também podemos dizer sobre o conceito gerador da moralidade, o conceito de bom absoluto; as pessoas podem mostrar, em suas práticas, o que elas consideram como bom. Apenas não faz sentido designar uma “coisa” para a pergunta “o que é o bom?”, em virtude de que esses são conceitos que articulamos no seu uso, e que não são jogados num jogo de linguagem enquanto proposições empíricas, visto que não fariam sentido.

Sendo assim, a inefabilidade das proposições gramaticais se caracteriza na tentativa de jogar essas proposições nos jogos de linguagem a nível empírico. Jogar com as proposições gramaticais na tentativa de descobrir a essência do que elas são, em outras palavras, “filosofar” sobre uma suposta essência, para o além desse mundo ou dessa linguagem, ultrapassando o curso natural da nossa linguagem, consiste no discurso sem sentido. Contudo, não há inefabilidade em dizer ou mostrar como articulamos esses conceitos geradores.

Quando estamos a aprender ou já sabemos jogar futebol, nós agimos conforme as regras básicas do jogo em questão. Entretanto, se uma regra essencial para o jogo não está clara para os jogadores, eles podem conferir e entender como a regra acontece no jogo, pois a regra caracteriza esse jogo como jogo de futebol. Se é de importância crucial o conhecimento dessa regra, os jogadores podem perguntar sobre ela. A pergunta que eles farão será como se dá essa regra no jogo e não sobre o que é essa regra em si. Não há inefabilidade em demonstrar como usamos e articulamos as regras gramaticais. O problema é tentar descobrir uma “essência” para essa regra. E quando se começa a perguntar pela própria regra, se iniciam as confusões linguísticas.

Apresentadas as características das proposições gramaticais: indubitáveis, fundacional, não empíricas, gramaticais, inefáveis e exibidas na ação, precisamos nos voltar para a formação dessas proposições, qual a origem dessas certezas básicas? Cultural, natural ou instintiva?

## 2. Formação das proposições gramaticais



As proposições gramaticais são as proposições localizadas no limite da nossa linguagem. Essas proposições não estão no mesmo nível das proposições empíricas que podem ser verificadas em verdadeiras ou falsas. Essas proposições estão presentes em todos os jogos de linguagem, pois os organizam.

De certa forma, as proposições gramaticais funcionam na nossa vida (DC, 2000, §7 e § 559), porém, diferentemente do sentido empírico. Isto significa que as proposições gramaticais ordenam os lances do jogo de linguagem; elas estão presentes no nosso modo de agir. As proposições gramaticais estão presentes enquanto base e condição de possibilidade para nossos jogos de linguagem.

Nessa seção, nossa investigação se direciona para a constituição dessas proposições gramaticais na nossa forma de vida. Segundo Moyal-Sharrock (2004, p. 104) as proposições gramaticais<sup>36</sup> são formadas de duas formas, a saber, de maneira natural e de maneira adquirida.

As proposições gramaticais formadas a partir dos aspectos naturais dizem respeito aos nossos instintos de animais: “Eu tenho um corpo”, “O mundo exterior existe”, “livros não evaporam gradualmente”<sup>37</sup>. As proposições formadas segundo a via da forma adquirida referem-se a um treinamento cultural, histórico e tradicional.

As proposições gramaticais de origem natural são atos incorporados, isto é, fazem parte da constituição de nossas certezas enquanto animais que somos. “Nunca ninguém me ensinou que as minhas mãos não desaparecem quando não estou a olhar para elas. [...]” (DC, 2000, §153). Temos certeza instintivamente (natural) que nenhuma parte do corpo humano desaparece de uma hora para outra. Essas proposições são parte constituinte de nossa natureza, do nosso modo de se relacionar com o mundo, comer, correr, andar, dormir, etc.

No parágrafo 287 do *Da Certeza*, Wittgenstein cita um exemplo sobre a naturalidade dos eventos que interpretamos como um ato incorporado, concernente a uma condição dada pela natureza: “O esquilo não infere por indução que vai necessitar armazenar comida para o próximo Inverno. Do mesmo modo, não precisamos de uma lei de indução para justificar as nossas ações ou previsões” (DC, 2000). O esquilo é um animal que não precisa de um conhecimento epistêmico elaborado com razões e deduções para armazenar sua comida para o inverno, porque sua própria natureza o leva a agir de tal forma.

Essa ação do esquilo é um ato incorporado. São ações que procedem das leis naturais constituintes do nosso ser e que não podemos negar. Wittgenstein nos faz lembrar que nós

---

<sup>36</sup> Moyal-Sharrock nomeia de dobradiças (Hinges).

<sup>37</sup> DC, § 134

somos animais formados por uma natureza primitiva. Em nossa constituição enquanto animais que somos, não podemos desejar e deliberar em certos aspectos naturais, por exemplo, não sentir o gosto dos alimentos simplesmente porque queremos, pois nossa estrutura orgânica não permite “acionar” o paladar (exceto se um agente externo — vírus — provocar nossa diminuição gustativa).

Conforme Wittgenstein: “mas isto significa que a pretendo conceber como algo situado além de ser justificado ou injustificado; portanto, como que uma coisa animal” (DC, 2000, § 359). Essas proposições gramaticais não são justificadas racionalmente. Elas pertencem ao âmbito da natureza animal e organizam nosso modo de jogar os jogos de linguagem.

Quero encarar aqui o homem como um animal; como um ser primitivo a quem se reconhece instinto, mas não raciocínio. Como uma criatura num estado primitivo. Qualquer lógica suficientemente boa para um meio de comunicação primitivo não é motivo para que nos envergonhemos dela. A linguagem não surgiu de uma espécie de raciocínio (DC, 2000, § 475).

Wittgenstein concebe a linguagem como uma expressão orgânica refinada e regulada pela sociabilidade humana, podendo surgir as proposições adquiridas pela cultura, história, questões socioeconômicas de uma forma de vida.

Proposições gramaticais também são formadas e adquiridas através da cultura, da constante exposição implícita ou explícita da nossa educação, do treinamento cultural, artístico, religioso, histórico, social e científico, nos fazendo agir como se fossem reflexos condicionados. A aquisição desse tipo de proposição adquirida se dá por habilidades ou hábitos. Não é por meio de uma aprendizagem proposicional, mas pela convivência em uma forma de vida.

As pessoas têm morto animais desde os tempos mais recuados, têm usado as suas peles, ossos, etc., para muitos fins. Contam firmemente encontrar essas partes do corpo em animais semelhantes. Aprenderam sempre pela experiência e podemos ver, através das suas acções, que acreditam firmemente em certas coisas, quer exprimam essa convicção quer não. Com isto não quero naturalmente dizer que os homens *devam* proceder assim, mas só que na realidade é assim que procedem (DC, 2000, § 284).

Nesse excerto, podemos verificar que as proposições gramaticais de origem natural e aquelas adquiridas se confundem, pois é da nossa necessidade biológica procurar por alimento. Consequentemente, colhemos verduras, legumes, vegetais, frutas e caçamos animais. Entretanto, com as nossas habilidades naturais, percebemos que podemos usar os ossos de

animais para utensílios, sua pele para nos agasalhar. No cotidiano, não questionamos nossas ações para esse modo de agir, dessa nossa habilidade de fabricar utensílios e vestimentas cada vez mais elaborados e artísticos. Isso porque desenvolvemos uma habilidade e adquirimos por hábito e costume dentro de nossa forma de vida. Logo, continuamos a agir desse modo naturalmente.

O nosso modo de agir, manifestado nas proposições gramaticais, determinam nossa imagem-mundo. Analisemos este ponto na próxima seção.

## 2.1 Imagem-mundo

O conjunto das proposições gramaticais formam o modo como vivemos e encaramos o mundo e, a isso, chamamos de imagem-mundo (*world-picture*). Essa imagem-mundo é o aglomerado das proposições que se fixam na base do saber-fazer, tanto nos aspectos biológicos como culturais, dos nossos instintos e ações, formando uma imagem orgânica e social do nosso modo comum de agir.

“Mas eu não obtive a minha imagem do mundo por me ter convencido da sua justeza, nem a mantenho porque me convenci da sua justeza. Pelo contrário, é o quadro de referências herdado que me faz distinguir o verdadeiro do falso” (DC, 2000, § 94). A imagem-mundo é uma base, de outra forma, a sustentação para que os jogos de linguagem aconteçam, herdados da nossa forma de vida.

Se compararmos a imagem-mundo com a estrutura de uma casa, percebemos que, se retirarmos a estrutura, o jogo de linguagem ainda permanece, porquanto sua fundação foi construída de forma forte e rígida.

A imagem-mundo é uma experiência herdada (*inherited background*), uma tradição que nos é passada naturalmente, socialmente e culturalmente, e não de uma forma estruturada como um sistema educacional. De acordo com Schulte:

Uma imagem de mundo é mais como uma religião que se adquire simplesmente crescendo dentro de uma comunidade religiosa. Você não pode ser membro desta comunidade sem compartilhar sua religião. E renunciar a uma religião é um assunto bastante doloroso, pelo qual se servirá muitos dos laços que, até o momento dessa ruptura ajudam a dar um ponto a nossas ações, esperanças e expectativas (2005, p. 62 – 63, tradução nossa).

A imagem-mundo está tanto relacionada com a nossa natureza biológica quanto cultural. A imagem-mundo é o nosso viver. Fomos criados dentro de uma imagem-mundo e

compartilhamos sentido e significado em conformidade com essa imagem. Por meio desse “solo” construímos nossas crenças, nossos conhecimentos e agimos com sentido na forma de vida.

Wittgenstein faz uma analogia da imagem-mundo com a mitologia. Ei-la: “as proposições que descrevem esta imagem do mundo poderiam pertencer a uma espécie de mitologia. E o seu papel é semelhante ao das regras de um jogo. E o jogo pode ser aprendido puramente pela prática, sem aprender quaisquer regras explícitas” (DC, 2000, § 95). Aprendemos a imagem-mundo simplesmente vivendo; herdamos essa imagem-mundo e vivemos conforme esse sistema e isso acontece da maneira mais natural. “Nossa imagem-mundo é um tipo de mitologia que não é baseado na evidência, mas atos como evidência” (MOYAL-SHARROCK, 2004, p. 152, tradução nossa).

Ao fazer analogia com a mitologia, Wittgenstein reforça que nossas crenças podem ser mutáveis, enfatizando sua adaptabilidade nas formas de vida, intercambiáveis na temporalidade. Existem diferentes imagens de mundo e elas não são fixas, mas acontecem na fluidez da vida<sup>38</sup>. Elas se modificam, alteram-se, e, assim como as crenças que temos na vida, elas não se apresentam numa rigidez. E toda mudança da imagem-mundo transforma a estrutura dos lances dos jogos de linguagem.

Segundo Moyal-Sharrock, a imagem-mundo não é apenas teórica, mas prática. É uma *expertise* prática, um *know-how* do domínio ordinário, esse *background* ou mundo-imagem, manifesta-se nas ações como uma compreensão inevitável. “A *Weltbild* (imagem-mundo) diz respeito a nossa ‘fundação matéria-de-curso’ (que é mais profunda do que a fundação científica), e nós aprendemos ou engolimos quando somos crianças em nossas atividades diárias e em nossos ensinamentos e exemplos dos nossos pais” (BONCOMPAGNI, 2012, p. 47, tradução nossa). Nós aprendemos fazendo, seguindo as regras, nos atentando para crenças e nossos modos de agir. A imagem-mundo se torna natural em nós a ponto de não a questionarmos por considerarmos parte estruturante de nosso agir. São certezas em ação, e não em palavras.

Nas diversas formas de vida, verificamos diferentes imagem-mundo, posto que, como explicamos, algumas proposições adquiridas se agrupam para formar a imagem-mundo podendo ser diferentes em formas de vida distintas, devido a fatores históricos, culturais,

---

<sup>38</sup> “A mitologia pode regressar a um estado de fluidez, o leito do rio dos pensamentos pode desviar-se. Mas eu distingo entre o movimento das águas no leito do rio e o desvio do próprio leito; ainda que não haja uma nítida demarcação entre eles” (DC, 2000, § 97).

artísticos, sociais, ambientais, etc., e, por conseguinte, pode também alterar o modo como encaramos nossa animalidade.

Com base nessa exposição das proposições gramaticais, consideramos que, para o jogo de linguagem da ética, a noção de proposição gramatical é de suma importância, pois o fundamento desse jogo de linguagem pode se iniciar enquanto uma reação natural e cultural de uma forma de vida, refletindo a imagem de mundo dessa comunidade.

Sendo assim, para darmos continuidade a nossa investigação, faremos um levantamento do que alcançamos para a formação e os elementos dos jogos de linguagem da ética.

### 3. Os resultados da formação da linguagem

A filosofia não é um tipo de conhecimento cujo o principal resultado de suas análises seria a elaboração de uma teoria. Segundo Wittgenstein, a filosofia é uma atividade que analisa as proposições da linguagem na tentativa de dissolver os equívocos provocados pelo seu mau uso.

Desta forma, a tarefa da filosofia não consiste em criar uma teoria normativa da ética ou um sistema ético. A filosofia trabalha na “desconstrução” dos pensamentos dogmáticos presentes na linguagem, e isso significa que ela não dá diretrizes de como proceder eticamente<sup>39</sup>. A filosofia pode auxiliar a esclarecer como são usados os jogos de linguagem da ética.

Vimos que jogos de linguagem são diferentes modos de usarmos a linguagem, mas, de acordo com as regras de cada jogo que estão instituídos numa forma de vida. Os jogos de linguagem são aprendidos como uma reação natural ou cultural. A aprendizagem e a formação da linguagem se dão no uso, no jogar regularmente, nas práticas cotidianas. Isto não quer dizer que não possamos fazer uma investigação científica da linguagem, mas o modo como a usamos e aprendemos não se dá de forma científica.

As regras desse jogo também não se configuram numa relação científica de causa e efeito. Com isso, podemos inferir que o jogo de linguagem ético não são causas para as ações. A regra é sempre a própria ação. Não dá para separar uma ação de uma norma ética, enquanto uma causa para essa ação.

Se, dentro de uma forma de vida, existe um conjunto de regras, como o código moral de uma empresa, os indivíduos dessa empresa manifestam na própria ação esse conjunto de regras.

---

<sup>39</sup> “Crítica filosófica não é teoria, mas atividade” (MORENO, 2005, p. 230)

Se o código moral diz para o empregado atender com respeito aos clientes, suas atitudes mostrarão a regra ali, na ação, no atendimento respeitoso ao cliente.

Em nossa leitura, procuramos mostrar que há uma forma de vida em questão, a forma de vida humana que se configura de acordo com seus aspectos sociais, históricos, artísticos, culturais divergente a uma forma de vida animal. Na forma de vida humana, notamos que existem diversos modos de organização, ou seja, dentro da forma de vida humana, há formas de vida, no plural, pois nossa vida está entrelaçada ao nosso modo comum de viver numa sociedade histórica e cultural.

Sendo assim, cada modo ético de viver dentro dessa forma de vida (plural) se manifestará de uma determinada perspectiva, não sendo possível princípios éticos universais para todas as formas de vida (plural). Entretanto, nossa hipótese é de que pode haver regras gramaticais que se assemelham e diferenciam na estrutura dos jogos éticos. Devemos ressaltar que a filosofia não deve a partir disso, construir um jogo de linguagem ético definitivo “(...) e essa pluralidade [palavras, frases e signos] 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” (IF, 1991, §23).

O problema dos filósofos e os comentadores da obra de Wittgenstein é a ânsia por uma generalização. Os estudiosos de sua obra que defendem a posição de uma única forma de vida no singular tendem a considerar que há apenas um jogo de linguagem universal para a humanidade.

[...] podemos defender que Wittgenstein chega a assumir um padrão único, comum a toda a humanidade, de comportamento que serve para interpretarmos línguas estrangeiras. Como ele escreveu no parágrafo 206: “O comportamento comum da humanidade (*die gemeinsame menschliche Handlungsweise*) é o sistema de referência através do qual nós interpretamos uma linguagem desconhecida.” Claramente, há um padrão comum a todos os seres humanos: todos partilhamos da *mesma* forma de vida. Por exemplo, todos sorrimos e a multiplicidade de línguas na qual expressamos isso, seja “sorrir” ou “to smile”, etc. é ancorada nessa prática. Um exemplo ético mencionado anteriormente: todos os grupos sociais humanos punem o assassinato. Ele é universalmente considerado imoral. Será que Wittgenstein sustentaria o contrário? (DALL’AGNOL, 2009, p. 290).

Por causa dessa interpretação da forma de vida no singular, estudiosos dos escritos de Wittgenstein acabam desconsiderando que a compreensão da ética e os valores universais presentes nos jogos éticos se modificam radicalmente. Há proposições gramaticais diferentes em formas de vida diversas. Historicamente e culturalmente, não podemos negar a existência

de conjuntos morais variados nas formas de vida, e isso não se caracteriza como um mero jogo de linguagem diferente. A diversidade está na estrutura, na raiz do jogo, na proposição gramatical.

Em Esparta, para aludirmos a um exemplo clássico, o sistema educacional era baseado na vida militar. Crianças que nasciam deficientes eram jogadas do penhasco, pois não eram aptas para uma guerra. Hoje, nossa concepção de sistema educacional está direcionada para a formação humana, sem exclusão das pessoas por suas capacidades físicas e intelectuais. Isso nos mostra que não é apenas um jogo de linguagem diferente. Porque está enraizado nas crenças bases, numa nova forma de viver e encarar a educação.

Por isso, a forma de vida precisa ser pensada no plural, pois as culturas e as formações históricas diferentes geram imagem-mundo que conceberão regras distintas para o jogo ético. Cada sistema moral pode ter seu conjunto de regras que se apresenta como universal para aquela forma de vida como, por exemplo, as instituições religiosas. Dentro dessa comunidade encontraremos proposições gramaticais e as demais proposições que constituem a rede de significação para um código moral que se direciona a uma vida religiosa.

Entretanto, a imagem-mundo moral estabelecida pela comunidade religiosa não deve ser generalizada para todas as formas de vida enquanto um fundamento último de toda e qualquer moral. Se os filósofos agirem com essa ânsia de generalizar uma teoria para a moral, significa que não observaram como o jogo ético é usado nas diversas formas de vida e estabeleceram um único padrão e modelo para uma vida ética. Dito de outra maneira, teorizaram a ética em vez de compreender a linguagem e seu uso.

No próximo capítulo, pretendemos mostrar como a linguagem ética é jogada e quais são as proposições gramaticais que fazem de um jogo de linguagem ser um jogo ético.

### 3º CAPÍTULO: JOGO DE LINGUAGEM DA ÉTICA

Nos capítulos anteriores, buscamos reconstruir e traçar os elementos e fundamentos para o jogo de linguagem da ética. O jogo da ética é um dos jogos que revela o conjunto de valores e crenças que um sujeito tem, por estar inserido em uma forma de vida. Quando esses sujeitos estabelecem relações de significação entre essas crenças compartilhadas, elas passam a formar o que consideramos como um sistema ético, que se consolidou pelas práticas daquela comunidade linguística.

Esses sistemas são instituídos conforme os hábitos e costumes de uma forma de vida. Por isso, eles se diferem na estrutura, no sistema moral, com princípios norteadores distintos, como a racionalidade presente na ética kantiana ou as emoções tidas como sentimentos morais para alguns sistemas morais de origem anglo. De toda forma, o jogo de linguagem ético mostra os princípios e valores compartilhados pelos sujeitos numa forma de vida.

Sendo assim, nossa investigação deve se atentar as particularidades desse jogo. O jogo ético não pode ser compreendido no mesmo molde dos jogos de linguagem das ciências, pois são oriundos de proposições gramaticais diferentes.

Quando os filósofos tentam “cientificizar” esse campo da experiência humana, de outra forma, quando os filósofos tentam explicar como o jogo ético é jogado nas nossas formas de vida via interpretação científica, eles acrescentam mais confusões conceituais, produzindo essencialismos e reducionismos.

O cientista se ocupa dos fatos do mundo, ou seja, eles descrevem uma compreensão dos fatos biológicos, físico-químicos presentes nos sujeitos quando acontecem os atos éticos. Quando os filósofos tomam esse discurso científico como sentido e significação das práticas éticas nas formas de vida, eles trazem confusões linguísticas e se distanciam das reais significações das práticas cotidianas. Corrobora Johnston: “O problema da ética, arte e religião, por exemplo, não é de natureza científica nem é passível de resolução científica” (1989, p. 15, tradução nossa). Isso não significa que não possamos tratar dos processos químicos presentes em nosso cérebro, quando as ações éticas são efetivadas. Nosso ponto a ser considerado se dirige ao sentido e a significação dos jogos éticos. Esses não se dão por ligações químicas, mas por estar numa forma de vida que tem um jeito próprio de manifestar e significar seus valores.

O filósofo que busca responder seus problemas éticos por meio das teorizações científicas tende a desconsiderar como é o jogo linguístico em sua prática cotidiana, alimentando um tipo de linguagem ideal que, por sua vez, se mostra desconectada do uso.



Wittgenstein retoma a discussão de se pensar a filosofia enquanto um discurso científico em sua obra *Cultura e Valor* (1890):

As pessoas dizem, por vezes, que não podem fazer qualquer juízo sobre isto ou aquilo porque não estudaram filosofia. Eis um disparate irritante, porque o pretexto é o de que a filosofia é uma espécie de ciência. As pessoas falam dela quase como poderiam falar de medicina [...] (CV, 1980, p. 49-50).

A filosofia não é um discurso que se deva equiparar ao discurso científico. Moore, vale salientar, foi um filósofo que tentou resolver o problema sobre a existência dos objetos tal como fazem os cientistas, resultando em truísmos. A filosofia, enquanto análise da linguagem, precisa compreender cada jogo de linguagem em seu uso. Por isso, o jogo da ética não pode seguir os parâmetros dos jogos científicos e, sim, compreendê-la no seu uso.

A ética é um jogo específico no qual pretendemos mostrar que há uma característica que está na base de todos os jogos éticos. Assim sendo, tentaremos também eliminar as confusões conceituais geradas por um ideal de linguagem para a ética.

Nesse capítulo, intencionamos esclarecer o papel das formas de vida nos jogos de linguagem da ética, a formação desse jogo, e como acontece o treinamento linguístico e as regras fundamentais para o jogar.

### 1. O treinamento do jogo de linguagem da ética

Os jogos de linguagem<sup>40</sup> da ética são aprendidos nas próprias práticas linguísticas, não apenas em instituições religiosas e nas escolas, decorando suas regras e normas éticas. O jogo de linguagem ético não é um jogo que se transmite no mesmo molde que os conhecimentos científicos que aprendemos nas escolas e universidades. A ética é uma atividade com certo tipo de significação manifestada em uma forma de vida.

As reações presentes numa forma de vida são uma parte de nossa experiência e que pode levar a formulação de conceitos e jogos de linguagem. Logo, o treinamento do jogo da ética se manifesta, geralmente, como um tipo de reação. Nas ações humanas, percebemos as expressões de aprovação e de condenação. E, dadas essas reações, instituimos um jogo de linguagem rico e complexo sobre a moralidade.

---

<sup>40</sup> Existem distintos jogos de linguagem na ética, que teriam de alguma maneira uma base comum ou melhor uma característica em comum, por isso, usamos tanto no plural quanto no singular. No plural, para expressar as diferenças entre os jogos éticos e, no singular, quando queremos mostrar a característica comum do jogo.

As reações de aprovação e desaprovação são compartilhadas pelas pessoas dentro de uma forma de vida. Toda criança é treinada de acordo com sua forma de vida sobre as ações boas e ruins. De acordo com a *ocasião* e a *atividade*, os membros ao redor indicarão o funcionamento, as regras do jogo e os critérios para se considerar as atitudes como boas ou más.

A princípio, as ações morais podem ser originárias de reações imediatas, presentes nas diversas ocasiões. Johnston nos apresenta o seguinte exemplo:

Se me perguntassem por que alguém que está sofrendo constitui um motivo para a ação, então não tenho resposta - são coisas desse tipo que importam para mim, é como eu ajo. Similarmente, é igualmente inapropriado perguntar o que me fez agir, pois, em certo sentido, nada me fez agir; o fato de ele estar sofrendo me deu uma razão para agir, mas na frase de Wittgenstein esse fato não tinha “o poder coercitivo de um juízo absoluto” (1989, p. 84, tradução nossa).

Não há lógica e argumentação que nos force a ajudar as pessoas. Nossa atitude se manifesta como uma reação, e das mais primitiva de nossa natureza: a preservação e a compaixão. Quando lançamo-nos no jogo da ética, não entramos em teorizações e especulações de certo e errado, consequências, deveres, ponderações e deliberações. Somos lançados na prática cotidiana, aprendemos esse jogo por comparações de suas características semelhantes e diferentes entre os jogos linguísticos.

De modo geral, a criança aplica uma palavra como “bom” primeiramente à comida. São de enorme importância, no ensino, os gestos e as expressões faciais exagerados. Ensina-se a palavra como um substituto para uma expressão facial ou um gesto. O gesto, tom de voz, etc., no caso, constituem expressão de aprovação (EPR, 1966, § 5).

A aprendizagem dos conceitos dos jogos éticos nasce destas reações naturais. Nas ocasiões e contextos onde nos deparamos com expressões de aprovação, por exemplo, correlacionadas com as palavras como belo, correto, bom. As reações de desaprovação se mostram nos gestos e expressões, muitas vezes associadas com as palavras como punição, feio, mau. Nessas primeiras reações, o conceito de bom absoluto pode se instituir na base do jogo ético.

No caso da criança, aos poucos, ela se acostuma com as expressões e reações daquilo que é considerado bom nas diferentes circunstâncias. No início da aprendizagem do jogo da ética, os jogos de linguagem da ética e estética estão conectados. Donde usamos, por vezes, as

palavras bom e belo intercambiavelmente, como no exemplo: “que belo comportamento daquele rapaz ajudando sua avó a carregar as compras”.

[..] chamar um prato culinário de “bom” com a intenção de comer é muito diferente de chamar uma pintura “boa” com a intenção de pendurar um quadro na parede. Apesar de diferente, entretanto, esses casos são claramente aparentados e não coincidem que o julgamento nos dois casos pode levar a mesma forma. O conceito de jogo e o de bondade podem, portanto, ambos ser vistos como conceitos de semelhança de família, mas conceitos de semelhança de família por diferentes razões e de maneiras diferentes (JOHNSTON, 1989, p. 103, tradução nossa).

A palavra “bom” pode ser usada em diferentes jogos de linguagem, porque apresenta similaridade e, ao mesmo tempo, diferença no seu contexto e uso. Esse é um ponto importante, pois Wittgenstein não afirma que existe algo essencial oculto em comum entre esses empregos, mas que há uma *rede de significação* semelhante que permite chamar algo de bom (JOHNSTON, 1989, p. 104). E, com base nessas reações e expressões, a vivência da criança se solidifica e passa a desenvolver e jogar um jogo mais complexo de expressões morais.

No jogo moral, terá ambas as expressões, as verbais e não-verbais, se relacionando e trazendo riquezas expressivas para o jogo. Daí que, aos poucos, a palavra bom se conforma como conceito de bom absoluto, ou seja, o conceito vai se formando e recebendo significações e vivências mais específicas.

Após a exposição de que o jogo moral pode surgir na nossa forma de vida como uma reação, devemos investigar as regras e características desse jogo: aquilo que denominamos de bom absoluto.

Antes, precisamos ressaltar que pode acontecer também de uma forma de vida não apresentar um jogo ético. Com isso, queremos mostrar que são as formas de vida que estabelecem e instituem seus sistemas morais ou, ainda, podem não instituir sistema moral.

O que exporemos a seguir se configura numa possibilidade mais geral de formação e instituição desse jogo. Alguns estudiosos, como Dall’Agnol (2011), tem pesquisado mais especificamente as diferenças entre os jogos éticos, como jogos-de-linguagem morais normativos, jogos-de-linguagem morais valorativos, jogos-de-linguagem morais performativos. Nossa intenção consiste na apresentação de um esclarecimento linguístico

enquanto possibilidade de formação e constituição de jogos de linguagem éticos, não se restringindo a jogos específicos<sup>41</sup>.

## 2. Regras do jogo da ética

De modo geral, no interior das formas de vida, a palavra “bom” se institui e toma parte de uma proposição gramatical, naquele mesmo sentido que abordamos anteriormente sobre o conceito de tempo.

Relembremos que Wittgenstein esclareceu que o conceito de tempo não pode ser verificado como uma “coisa”, expressa na questão objetivante: “o que é o tempo?”. Isso porque resultaria na confusão gramatical de “coisificar” o que é condição de possibilidade para o dizer, ou seja, o ato de filosofar criaria uma linguagem sem sentido.

Seguindo a mesma lógica, temos a palavra “bom” que, ao receber significações pelas práticas da forma de vida, institui-se como conceito de “bom absoluto”, isto é, como um conceito que se caracteriza enquanto condição de possibilidade para a formação de um jogo ético.

Essa noção de “bom absoluto” estava presente no texto *Conferência sobre ética*. Nela, Wittgenstein busca distinguir o “bom” no sentido relativo e no sentido absoluto nas expressões linguísticas. No início de sua conferência, o filósofo relembra que Moore descreveu a ética como a investigação geral sobre o que é o bom. Entretanto, nosso autor pretende utilizar a ética em um sentido mais amplo que, no entender do próprio conferencista, se relaciona com a Estética.

Wittgenstein explica que o objeto da ética se assemelha a buscar algo em comum entre várias expressões mais ou menos sinônimas. O autor ilustra que essa procura seria semelhante a colocar sobre uma placa, várias fotografias com rostos chineses e, no fim, tentar estabelecer quais são os traços compartilhados entre os rostos que determinam o rosto chinês. Dessa forma, interpretamos que o jogo ético apresenta traços que se entrecruzam nos diversos jogos ou sistemas éticos.

O filósofo deixa claro que procura tratar da ética em seu sentido mais amplo, ou seja, da ética enquanto uma investigação sobre o significado da vida, o que faz a vida merecer ser vivida ou, ainda, a maneira correta de viver.

---

<sup>41</sup> “Não estou interessado na construção de um edifício, mas sim em ter uma visão clara dos alicerces de edifícios possíveis. Assim não visio o mesmo alvo que os cientistas e a minha maneira de pensar é diferente da deles” (CV, 1980, p. 21).

Por meio de tais considerações, Wittgenstein busca fazer uma investigação clara, trazendo o emprego de dois juízos de valor para a palavra “bom”: *o sentido trivial* ou *relativo* e *o sentido ético* ou *absoluto*.

O *sentido trivial* ou *relativo* significa uma concepção de bom dentro de uma escala, de outra forma, dentro de um quadro de referência, “bom no contexto de um quadro de avaliação” (HALLER, 1991, p. 46). Para considerarmos um jogador de tênis como bom, devemos observar se ele se adequa a um conjunto de habilidades como, um bom manejo com a raquete, rapidez de reações, estratégias de ataque, etc. Essas habilidades que o jogador demonstra formam aquilo que consideramos como um quadro avaliativo, e esse quadro é predeterminado por uma confederação e pelos treinadores de tênis.

Um outro exemplo dado pelo próprio Wittgenstein diz respeito a um objeto bom, a uma boa poltrona. Para avaliarmos uma poltrona como boa, precisamos verificar se ela é confortável, se tem um material de qualidade, se se adequa ao ambiente, etc.; já, um bom pianista é identificado quando toca com as habilidades que são esperadas para ser considerado um bom musicista. Todos os exemplos citados sobre o que consideramos bom nessas atividades ou objetos são considerados juízos de valor no *sentido trivial* ou *relativo*, pois são enunciados sobre fatos.

Os enunciados de fatos são enunciados que podem ser verificados. Podemos medir se uma poltrona é resistente ou não; podemos atestar se um estudante é bom ou não, se considerarmos suas habilidades para responder prontamente as perguntas; podemos colocar um tenista sob teste e, dentro de um quadro de avaliação, estabelecer se ele é ou não um bom jogador. Esses exemplos de uso da palavra “bom” nos mostram que eles estão ligados a questões de fatos.

Dessa forma, esses juízos são denominados como relativos, visto que se adequam a um quadro de referência para cada atividade. Portanto, o bom jogador ou o bom pianista não contêm valores absolutos, porquanto são valores relativos a tais quadros.

Para o Wittgenstein dessa *Conferência*<sup>42</sup>, não há nada no mundo que possamos comparar ao bem absoluto e à estética, até porque todos as proposições que podemos falar são enunciados sobre fatos, e o bom e o belo não são uma propriedade do objeto. Nessa *Conferência*, o filósofo associa o bom absoluto a algo místico e sobrenatural.

---

<sup>42</sup> Ainda que a *Conferência sobre ética* esteja mais próxima ao período que ficou convencionado como primeiro Wittgenstein, acreditamos que em todos os escritos do autor há uma certa continuidade e descontinuidade de alguns aspectos de seu pensamento. “As *Investigações* se distanciam do *Tractatus*, sim, mas tomando-o como ponto de apoio, colocando-se as mesmas questões e fazendo a terapia das soluções ali propostas [...]” (MORENO, 2000, p. 82-83)

Nota-se que os enunciados sobre os fatos do mundo, se avaliados negativamente, não nos afetam eticamente, enquanto *seres humanos*, tanto quanto seriam os enunciados de *sentido absoluto*. Por exemplo, quando uma pessoa comenta que não quer se tornar uma pessoa melhor, isso nos afeta mais profundamente e intensamente.

A noção de “bom absoluto” não pode ser definida, justamente por ser algo que extrapola a estrutura da linguagem. Ainda que o autor associe a noção a algo místico, ele nos traz exemplos de como compreender esse bom absoluto tais como, o assombro perante a existência do mundo, o sentimento de segurança absoluta e o sentimento de culpa. Sendo assim, conjuramos que a vivência de significação que o sujeito experimenta no decorrer de sua existência também pode auxiliar na compreensão dessa noção.

Dessa forma, a noção de “bom absoluto” se configura enquanto uma regra gramatical que ordena e recebe sentido pelos sujeitos que instituem significações dentro de suas formas de vida. De outro modo, os sujeitos atribuem valor àquilo que se deve ser considerado bom e, a essa regra gramatical, aceitamos como absoluta por se anunciar como uma regra geral para cada forma de vida. Esse conceito só faz sentido se for usado como um modo de expressar e mostrar aquilo que consideramos bom, sendo infável uma investigação pelo “bom em si”.

Como resultado, consideramos que a palavra “bom” não é uma palavra que denota algo misterioso, oculto, ou, ainda, para além desse mundo. O “bom” é uma palavra que se configura como condição de possibilidade para o dizer, permitindo jogar o jogo.

Posto isto, o conceito de “bom” não é uma “coisa” que encontramos no objeto ou nas pessoas; o conceito de bom é a condição para dizermos que um determinado jogo é ético. Dentro desse jogo, essa palavra ganha sentido como regra gramatical. Tal regra, ou “bom absoluto”, é um conceito formal. Isto quer dizer que a estrutura da regra, a forma “um bom absoluto” está presente na base do jogo.

O que é preenchido nesse “bom absoluto”, o conteúdo da regra, muda de acordo com as formas de vida. “Quase todos nós julgamos moralmente de forma absoluta, mas em relação à validade destes juízos tendemos a considerá-los como relativos” (TUGENDHAT, 1996, p. 18). A forma do conceito de “bom absoluto”, a estrutura do conceito, é um alicerce para o preenchimento dos valores compartilhados numa forma de vida que instituem sentido e significação para esse jogo linguístico.

Desta forma, podemos considerar que, para que um jogo seja considerado ético, ele deve ter, em sua estrutura, a regra gramatical de um “bom absoluto”, em seu sentido formal. Com

relação ao conteúdo instituído para essa estrutura formal de “bom”, ela se dará pelos valores e princípios provenientes das práticas de cada forma de vida.

O consenso gramatical sobre os valores morais que preenche o conceito absoluto de bom ocorre na intersubjetividade, nas ações e práticas de uma comunidade. Os valores morais não são criações de debatedores especialistas em ética numa convenção internacional. Os valores são instituídos nas formas de vida.

O sujeito empírico é formador de significações para sua forma de vida. É na publicidade dos significados que eles orientam as ações para a dualidade do que é moral e imoral. Devido às distintas redes de significações instituídas, podemos encontrar, em certas formas de vida, diferenças nesse conteúdo moral, por exemplo: em determinadas formas de vida, encontramos, com mais ênfase do que em outras, os sentimentos tidos como morais, o rancor, a culpa, a indignação, a vergonha. A forma de vida traça um papel essencial na concepção e efetivação do bom absoluto. É a forma de vida que preencherá o significado daquilo que se considera como valores primordialmente bons.

A moralidade, e seu conjunto de valores, são instituídos entre os sujeitos no mundo, que vivem, que se incomodam e refletem sobre o sentido da vida. Sujeitos que sentem as injustiças, e os atos de bondade, e que se compadecem pelo sofrimento alheio.

O conteúdo moral não é um desejo individual das pessoas; o preenchimento da regra não acontece por gostos pessoais ou reflexões individuais; a formação do bom não se dá numa arbitrariedade individual de juízos. Uma concepção moral do que deve ser considerado bom está na prática dos sujeitos, prática que é pública, que se reforça como um costume, um hábito.

Ao apontar para a natureza gramatical das certezas intersubjetivas, Wittgenstein indica-nos que as convenções linguísticas paradigmáticas são formas de vida, e não meras convenções empíricas que decidimos, ou não, seguir. Quando agimos e pensamos gramaticalmente, não o fazemos seguindo convenções sociais arbitrárias, que poderíamos escolher desprezar; pelo contrário, agimos e pensamos em conformidade com a própria essência — ainda que não percebamos que a essência é parte de nossa forma de vida e está expressa nos usos que fazemos da linguagem (MORENO, 2019, p. 45)

As certezas intersubjetivas são instituídas através das práticas linguísticas, pelo modo como as pessoas atribuem sentido, por vezes, à força das certezas presentes em nossas formas de vida, não são percebidas conscientemente por nós por serem uma prática que se solidificou no interior dessa forma de vida.

As ações morais recebem sentido e significado nas práticas públicas, na rede de significados estabelecidos entre os sujeitos. Os valores se apoiam em razões de um sistema sociocultural que perpassa para a linguagem moral.

As regras dos jogos e as razões que sustentam os juízos éticos fazem parte dos sistemas culturais humanos. Se pudermos afirmar que a vida social é um conjunto de jogos, devemos lembrar que estes implicam práticas e têm efeitos muito reais e concretos no mundo material. Da mesma forma, as regras destes jogos definem a comunicação e organização social, política e econômica das sociedades, que têm sido a chave para nossa sobrevivência como espécie (SARRAZIN, 2015, p. 224, tradução nossa).

As bases socioculturais de cada forma de vida direcionam os sujeitos para práticas morais distintas, posto que o modo como cada forma de vida lida com suas ações morais delimita o seu conteúdo moral presente no conceito de bom absoluto. Entretanto, a tarefa moral depende unicamente do sujeito de desejar e procurar melhorar suas ações para com os outros. A moral é uma tarefa do sujeito para consigo mesmo, um dever que ele tem que cumprir por ser o absolutamente correto com seus princípios.

À primeira vista, pode parecer contraditório afirmar que são as bases socioculturais de cada forma de vida que direcionam os sujeitos para práticas morais distintas e, na sequência, asseverar que a moral é uma tarefa do sujeito para consigo mesmo. O que queremos dizer é que a forma de vida é nossa rede de significações e nosso tecido social para o agir. Em outras palavras, a forma de vida é o espaço de significação no qual somos lançados, recebemos e instituímos significados e nossa ação tem sentido nessa rede de significações.

Entretanto, Wittgenstein não defende uma posição de “deixar tudo como está”, de obediência a todas as regras impostas pela forma de vida. Se assim o fosse, Wittgenstein estaria elaborando uma teoria conservadora, e, como já sabemos, a filosofia não deve criar novas teorias, mas esclarecer a linguagem.

Nesse sentido, ao fazermos o esclarecimento da linguagem, aprender e compreender algumas de suas regras, nós passamos a refletir sobre nossas significações e sentidos, tendo mais consciência sobre nossa rede de significações fica aberta a possibilidade de mudar o nosso modo de agir. “O trabalho em filosofia — tal como muitas vezes o trabalho em arquitectura — é, na realidade, mais um trabalho sobre si próprio. Sobre a nossa própria interpretação. Sobre a nossa maneira de ver as coisas (E sobre o que delas se espera)” (CV, 1980, p. 33).



O esclarecimento da linguagem não é mera passividade do filósofo: é um modo de ver e fazer filosofia. O esclarecimento da linguagem tem mais “fazer” e “agir” do que podemos imaginar (MARTINEZ, 2001, p. 99).

A moral seria uma tarefa individual cujo objetivo seria público. E isto é assim, pois vivemos uns ao lado dos outros e nos afetamos mutuamente, seja no bem, seja no mal. Temos uma obrigação intrínseca de sermos morais e de construirmos virtudes. A virtude pública permite entender a moral como um esforço pessoal de modificação de traços que servem de obstáculo à civilidade (TELES, 2010, p.521).

Tornar-se uma pessoa melhor é uma obrigação que o próprio sujeito coloca para si. O intérprete de música, por exemplo, ainda que tenha nascido com os valores e princípios de pais musicistas, caso queira se tornar um intérprete excepcional em sua atividade, deve dedicar horas de estudos, metas, esforço, disciplina, empenho e obter aulas com os mais variados professores para dominar seu instrumento. O esforço que o intérprete despende em seu instrumento é enorme para alcançar o som mais bonito, e isso depende do próprio sujeito em tomar para si o caminho da perfeição musical.

Um sujeito moral despende esse mesmo esforço: ele estabelece metas, reflexões sobre suas ações para se tornar uma pessoa melhor<sup>43</sup>. As metas que um sujeito moral coloca para si estão presentes nas redes de significações públicas, pois um sujeito moral não segue seus desejos pessoais ou aquilo que apenas ele considera certo, pois isso seria um obstáculo à própria virtude moral, já que corresponderia aos prazeres e desejos pessoais, e não propriamente a moralidade. “Agir eticamente, portanto, é ser guiado *voluntariamente* por estas regras, quando o sujeito torna-se capaz de optar por uma ação ou outra, no espaço regulado por elas” (GOTTSCHALK, 2019, p. 86).

O agir moralmente consiste no trabalho refletivo e no seguir voluntariamente as regras dispostas na coletividade. O agir eticamente é uma tarefa na qual o sujeito se aperfeiçoa justamente na própria ação, vivendo, abrindo-se para as diferentes formas de pensamento. As vivências de significação de cada forma de vida podem tornar esse agir ético diferente de outras formas de vida. Isso não significa que há um jogo ético melhor, mas que pode haver discordâncias entre as formas de vida sobre o agir ético.

Logo, uma civilização pode não ter práticas éticas aceitáveis para outras formas de vida. Destarte, Wittgenstein também se previne oferecendo a possibilidade de uma autonomia nas

---

<sup>43</sup> “Sejamos humanos” (CV, 1980, p. 52)

decisões. Um sujeito que se preocupa com suas atitudes pode refletir sobre o conjunto de valores dispostos na nossa sociedade e que não necessariamente seriam as melhores decisões para sua subjetividade. Vejamos as implicações disso na próxima seção.

### 3. Dever para consigo

A cultura é um regulamento ou pressupõe um regulamento dirá Wittgenstein (CV 1949), e este regulamento significa compreender e usar uma técnica. A pergunta que não pode deixar de ser feita é até onde esse regulamento permite mudanças, transformações próprias de indivíduos que também estão em transformação (MARTINEZ, 2001, p. 82).

Há tribos indígenas no Brasil que matam seus recém-nascidos que apresentam deficiências<sup>44</sup>. Muitos países da África e Ásia fazem um ritual no qual mutilam a genitália feminina. Em países como a Arábia Saudita, as mulheres devem cobrir seus corpos em locais públicos com a *abaya* — a típica túnica larga e solta e, caso não o façam, elas são penalizadas. Ainda que para a própria forma de vida determinadas práticas sejam consideradas “corretas”, para outras formas de vida essas práticas são uma violação dos direitos humanos.

Segundo Martinez (2001, p. 85), o caráter descritivo da filosofia de Wittgenstein não é uma atitude de submissão às práticas enraizadas na cultura. É uma atitude que nos conscientiza para analisar se iremos deixar de reproduzir o que determinadas proposições gramaticais apresentam. “[...] o cotidiano do mundo é a matéria da qual está feita a linguagem. Mostrar preocupação pela linguagem é preocupar-se pela vida no mundo (preocupação ética) e pela vida do mundo (preocupação pelo futuro da cultura)” (MARTINEZ, 2001, p. 89).

Os sujeitos nascem dentro de uma cultura, dentro de uma imagem-mundo. São lançados num mundo com uma rede de significações já estabelecidas. Então, quando nós, os sujeitos, estamos preocupados com nossas ações morais no mundo, refletimos<sup>45</sup> sobre nossas práticas e, dessa maneira, compreendemos que nossa própria prática pode, em certos momentos, ser danosa para nós e para outros. Precisamos esclarecer que as formas de vida não são nem boas

<sup>44</sup> Para saber mais: BARRETO, Maíra de Paula. **Universalidade dos direitos humanos e da personalidade versus relativismo cultural**. XV Congresso Nacional do CONPEDI. 2006. (Congresso). Disponível em: [http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/manaus/estado\\_dir\\_povos\\_maira\\_de\\_paula\\_barreto.pdf](http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/manaus/estado_dir_povos_maira_de_paula_barreto.pdf). Acesso em: 30 de outubro de 2021.

<sup>45</sup> “Há, entretanto, outra finalidade ética inerente ao pensamento reflexivo que pode ser encontrada no trabalho de Wittgenstein, incluindo as *Investigações*: ao resolver certos problemas filosófico-metafísicos, almeja-se viver melhor, alcançar a tranquilidade da alma, isto é, a paz de espírito. Assim, ser sábio não seria apenas saber como é o mundo, mas, principalmente, saber-*como* viver bem. Por conseguinte, a finalidade da clarificação conceitual é ética. Ela não produz conhecimento propriamente dito, ou seja, proposicional, mas é certamente uma forma de compreensão da linguagem e, por conseguinte, de autocompreensão humana. Em outros termos, alguém que filosofia quer viver melhor: o fim da terapia é a *ataraxia*” (DALL’AGNOL, 2011, p. 39)

nem más: elas apresentam conceitos que revelam o modo comum de agir daquela comunidade, mas não revelam a *melhor* forma de vida.

Entretanto, em certos momentos, julgamos que determinadas práticas não são moralmente boas, por isso, temos necessidade de fazer com que o outro queira mudar essas práticas. O esclarecimento da linguagem nos ajuda a perceber quais são os valores que estamos considerando para nossas práticas de agir e, com isso, podemos refletir mais acentuadamente sobre nossas práticas morais. “Se a vida se torna difícil de suportar pensamos numa alteração da situação. **Mas a mudança mais importante e eficaz, a mudança da nossa própria atitude,** dificilmente nos ocorre, e a decisão de dar um tal passo é-nos muito difícil” (CV, 1980, p. 82, grifo nosso).

Esse processo de transformação de práticas éticas não é simples e fácil, dado que suas raízes são profundas. A mudança ocorre na nossa imagem-mundo, e isso requer do sujeito uma postura diferente para com o mundo e seu agir. O que podemos fazer para mudar nossas práticas comuns e a imagem-mundo? Por que mudamos nossos valores éticos? Na seção seguinte exploraremos o conceito de persuasão.

#### 4. Persuasão

Mudar a maneira como agimos e nossas intenções depende da força da persuasão que recebemos. Essa força da persuasão refere-se a arte do convencimento, pois o persuadir não acontece pela argumentação lógica de proposições ou demonstrações empíricas transmitidas pelas sentenças que juntas formam teorias. A persuasão se direciona ao nível dos motivos e justificações que induz outra pessoa a pensar de modo diferente, porque esses motivos podem trazer benefícios para a sua vida<sup>46</sup>.

A persuasão não mais repousa sobre razões, contrariamente ao convencimento pela prova e pela demonstração; ela repousa sobre motivos os mais heterogêneos, tais como utilidade, eficácia, comodidade, elegância, economia, por exemplo, de novas provas e demonstrações, ou de uma nova concepção de verdade, como também sobre motivos estéticos e éticos (MORENO, 2019, p. 51).

---

<sup>46</sup> “Mas aquilo que os homens consideram razoável ou irrazoável altera-se. Em certos períodos, os homens acham razoável aquilo que, noutros períodos acharam irrazoável. E vice-versa. Mas não existe qualquer característica objectiva? Pessoas muito inteligentes e cultas acreditam na história da criação tal como vem na Bíblia, enquanto outras consideram que está provado ser falsa e as razões destes últimos são do conhecimento dos primeiros” (DC, 2000, § 336).

A persuasão é um convencimento que se encaminha para os motivos e justificações, contrário a uma argumentação com base em dados científicos. A argumentação científica levanta provas, testes e experiências. Já o convencimento apela para a força das motivações. Conseqüentemente, o ato de converter-se é um tanto quanto agressivo. A agressividade, aqui, não é uma justificativa para subjugar e violentar outras formas de vida. A agressividade a qual nos referimos consiste na mudança radical que o sujeito precisa despende para aceitar a mudança na sua imagem-mundo. “Eu disse que ‘combateria’ o outro homem – mas não lhe indicaria razões? Certamente; mas até onde é que chegam? No fim das razões vem a persuasão (Pense no que acontece quando os missionários convertem os nativos.)” (DC, 2000, § 612). A conversão se caracteriza como uma “agressão” radical nas nossas crenças instituídas pela forma de vida.

Em nossa comunidade, agimos de acordo com nossas vivências pessoais e com a rede de significação advinda da nossa forma de vida. Contudo, nossas ações e nosso modo de compreender o mundo não são imutáveis, pois nós mudamos nossos pensamentos, desenvolvemo-nos pessoalmente e percebemos que nossas crenças permanecem estagnadas em concepções que não comportam nosso crescimento.

Sendo assim, a passagem de uma concepção de pensar para outra ocorre pela força da persuasão. Ela acontece quando as experiências do mundo nos afetam com suas vivências de significação. Essa vivência são os eventos nos quais estamos participando e que nos toca emocionalmente e sensivelmente.

Devido a essas representações e sentimentos envolvidos na vivência, somos convidados a repensar sobre nossas certezas morais. “O fundamento da persuasão seria, mais claramente neste caso, circunstâncias de vida e não um estado discreto e característico de nossa vida emocional” (MORENO, 2019, p. 52). A vivência é mais do que um estado emocional. Ela se infiltra no sentido das experiências, trazendo um novo olhar e significado para as ações no mundo e entendimento da vida moral.

Para convenceremos a nós mesmos que nossa imagem-mundo é danosa, ou a outras formas de vida que suas crenças ferem princípios básicos dos seres humanos, necessitamos fazê-los vivenciar que esses alicerces não estão em consonância com princípios morais.

Esse convencimento pode se projetar aos sentimentos de cada sujeito, conforme Wittgenstein: “como sinto compaixão *por esta pessoa?* Como se mostra o objeto da compaixão? (A compaixão, podemos dizer, é uma forma de convicção de que o outro tem dores)” (IF, 1991, § 287).

As palavras “dor” e “sofrimento” recebem significação nas formas de vida como uma experiência sensorial e emocional prejudicial para o indivíduo. E devido às nossas próprias vivências com a dor e o sofrimento, nós tendemos a fugir dessa experiência.

Quando presenciamos a dor no outro, somos capazes de sentir essa dor em nós mesmos e nos simpatizamos pelo sujeito que agoniza; mostramos nossa compaixão pelo sofrimento alheio.

Depois de alguém morrer vemos a sua vida a uma luz conciliadora. A sua vida surge-nos suavizada, nos seus contornos, por uma neblina. Para *ele*, contudo, não houve suavização, a sua vida foi recortada e incompleta. Para ele não houve reconciliação; a sua vida é estéril e desgraçada” (CV, 1980, p. 74).

Acima de qualquer teorização, constituímos e instituímos um lugar específico para a dor e o sofrimento em nossa forma de vida. Nesse sentido, esperamos ações e reações para com alguém em sofrimento e, se somos os causadores do sofrimento desse outro, precisamos rever nossas ações. Contudo, o convencimento voltado para a compaixão, para as significações de dor e sofrimento, pode não ser suficiente para determinadas formas de vida.

Alguns estudiosos poderiam considerar que estamos defendendo uma ética que é tomada no sentido apazível e desagradável. Novamente, precisamos esclarecer que Wittgenstein não apresenta uma teoria ética e que não tencionamos fundamentar um sistema ético.

Ao esclarecermos os conceitos éticos linguísticos de certas formas de vida, podemos compreender que seus critérios podem ser outros, e a persuasão deverá tocar justamente nesses critérios. Podemos imaginar, por exemplo, uma comunidade religiosa que muito provavelmente mudará suas práticas de acordo com os princípios de agrado a Deus e de pecado; podemos imaginar pessoas que seguem o sistema kantiano, que serão convencidas pela razão. De certa forma, precisamos compreender o tecido de significações de cada forma de vida para poder persuadir os sujeitos. Note a importância da filosofia enquanto uma atividade de compreensão e esclarecimento da linguagem. Com ela, a filosofia, podemos compreender e refletir sobre o sentido da vida<sup>47</sup>.

## 5. Atitude com relação à alma

---

<sup>47</sup> “Tranquilidade nos pensamentos: eis o que aspira alguém que filosofa” (CV, 1980, p. 69).

Wittgenstein, nas *Investigações Filosóficas*, apresenta noções que podem nos auxiliar a pensar sobre a ética. Ainda que esses conceitos estejam relacionados a outras questões do filósofo, eles prestam enriquecimento para nossa compreensão do jogo ético. Uma dessas noções é a atitude para com uma alma.

“Creio que ele sofre.” – *Creio* também que ele não é nenhum autômato? Apenas com repugnância poderia pronunciar a palavra em ambos os contextos.  
(Ou será *assim*: creio que ele sofre; estou certo de que não é um autômato? Absurdo!)  
Imagine que eu diga de um amigo: “ele não é um autômato”. – O que é comunicado aqui e para quem isto seria uma comunicação? Para um *homem* que encontra outro em circunstâncias habituais? O que *poderia* isto comunicar-lhe! (No máximo que este sempre se comporta como um ser humano e não se comporta algumas vezes como máquina.)  
“Creio que ele é um autômato” não tem *assim*, sem mais, nenhum sentido.  
Minha atitude em relação a ele é uma atitude com relação à alma.  
[...] O corpo humano é a melhor imagem da alma humana (IF, 1991, p. 176).

Segundo Wittgenstein, nossos relacionamentos com outros seres humanos é algo singular. Nos comportamos diferente da maneira como lidamos com os animais ou com as pedras. Até mesmo se tivéssemos, em frente a nós, um robô, com aspectos humanoides, ainda assim, nos comportaríamos de uma forma diferente daquela em que estamos habituados a nos comportar.

Isso acontece por instituímos significados, valores e sentimentos para com a vida humana. Agir diante de um homem é estar perante uma *alma*, consciente, voluptuosa, livre, sem dados programados para com suas ações e decisões.

A alma, à qual se refere Wittgenstein, se mostra no próprio corpo humano, pois é por meio desse corpo que as ações do homem são manifestadas, e nelas reconhecemos aquilo que caracterizamos como subjetividade, consciência e liberdade. Em outras palavras, as emoções, sentimentos, valores, sentidos, são manifestados no corpo desse homem.

Há uma outra noção desenvolvida por Wittgenstein que podemos relacionar à atitude para com a alma. O filósofo apresenta, numa determinada discussão, a dificuldade de compreensão da palavra “reconhecimento”. E coloca a seguinte situação:

Se alguém me pergunta, você reconhece sua escrivãzinha quando entrou no quarto de manhã? A resposta seria claro. A escrivãzinha não é um objeto estranho a seu proprietário e nem a outras pessoas, por ser um objeto conhecido por todos. Jogar com a palavra reconhecimento nessa situação, seria um reconhecimento enganador (IF, 1991, § 602).

Ninguém dirá que, cada vez que entro em meu quarto, no meu ambiente habitual, ocorre um reconhecimento de tudo aquilo que vejo e vi centenas de vezes (IF, 1991, § 603).

Segundo o filósofo, temos uma falsa imagem sobre o processo de reconhecimento. De modo geral, tratamos o reconhecer enquanto uma comparação entre duas impressões entre si. O sujeito traria consigo uma imagem e compararia se o objeto observado a representa (IF, 1991, §604). Trazendo esse desentendimento para nosso estudo, percebemos que, em certas situações, especialmente na aceitação da imagem-mundo de outros povos, alguns sujeitos desconhecem a gramática do reconhecer e tratam o outro não como alguém com uma *alma*, mas como algo ou uma coisa que deve apresentar características iguais as suas.

Tal interpretação leva os sujeitos ao não reconhecimento da humanidade e à diversidade do outro, e por conseguinte, não reconhece esse outro como ser humano. Com o esclarecimento da linguagem, podemos perceber que o reconhecer está vinculado às características que podemos denominar como semelhante a alguma outra coisa, não que necessariamente seja igual. No âmbito ético, o problema está no próprio sujeito, em não aceitar que pertencemos a uma espécie que compartilha modos diferentes de viver, isto é, alguém que não reconhece nossas próprias características humanas de que temos modos, formas de pensar e viver distintas.

O mau uso da palavra “reconhecimento” pode servir de apoio para uma justificativa mais profunda, a de que alguém não tem um bom caráter se não apresentar características iguais para ser reconhecido. Quem não respeita a diversidade do outro, está desrespeitando a sua própria natureza humana, que é diversa e, moralmente, ignora as singularidades das formas de vida.

No entanto, sabemos que algumas práticas de outras formas de vida são inconsistentes com a atitude para com uma alma. Ter uma atitude para com uma alma não significa aceitar, sem reflexão, todos os sistemas morais colocados. Se precisamos convencer de que não se deve matar bebês por serem deficientes, podemos mostrar o quão sofrível essa prática causa nos pais, a ponto de os mesmos cometerem suicídio após essa prática tida como ética e cultural ser realizada.

Lembrando sempre que, para que o convencimento seja efetivo, deve-se considerar a ordenação dos princípios morais de cada sistema, talvez em algumas formas de vida, esse convencimento não se dará ao nível dos sentimentos e emoções, mas por outras formas de persuasão.

A nossa relação para com o outro e para conosco mesmo revela nossa concepção e nossa interação com nossos valores éticos, nossa atitude para com nossa própria alma e a do outro.

Quer dizer, a dinâmica da subjetividade põe em destaque a humanidade presente nas relações entre os sujeitos.

Para finalizar, descrevemos uma noção presente nos escritos wittgensteinianos que precisa estar presente enquanto regra gramatical nos jogos éticos, porque, de modo geral, o modo comum do ser humano agir com outro ser humano é diferente do modo que agimos com relação a animais e pedras. Resta saber se o agir com os outros seres humanos são ações voluntárias ou involuntárias, considerando que o julgamento ético imputa responsabilidade somente a agentes livres.

## 6. Voluntariedade da ação

O mal entendido da significação da linguagem — a concepção agostiniana, discussão levantada no primeiro capítulo, perpassa também para o jogo de linguagem do querer. Nesse jogo, encontramos a confusão da palavra “vontade” enquanto um objeto.

No parágrafo 611 de *IF*, o interlocutor fictício de Wittgenstein indaga sobre o que seria propriamente a natureza da “vontade”. Seria a “vontade” um fenômeno, uma experiência, um sentimento, uma representação? O que é a “vontade”? Como posso provocá-la? As próprias perguntas colocadas pelo interlocutor de Wittgenstein traz a “vontade” como uma coisa que precisamos desvendar, algo no interior de um sujeito que podemos apontar.

No que concerne ao parágrafo 293 de *IF*, Wittgenstein elucida o conceito de dor comparando com um besouro na caixa<sup>48</sup>, e o mesmo princípio serve para o conceito de vontade. A vontade não é uma coisa que podemos verificar dentro de um sujeito como um objeto, no qual podemos separar o seu querer de sua ação. O sujeito não precisa olhar para dentro de si e vasculhar ali, a sua vontade. Daí que “a vontade não é algo que ‘conheço’ em mim ou que ‘descubro’ observando bem o meu interior (com o canto dos olhos), mas algo que manifesto, primitivamente, em uma *Äußerung*” (SIQUEIRA, 2004, p. 174)

Numa interpretação equivocada de cunho cientificista, na relação de causa e efeito, a vontade comandaria a ação. Isso permite a errônea separação da vontade para com a ação. Wittgenstein ilustra como ficaria fora dos padrões linguísticos usuais uma interpretação como essa: “‘Não me envergonho do que fiz na ocasião, mas sim da intenção que tive’. — mas a intenção não estava *também* presente naquilo que fiz? O que justifica a vergonha? Todos os antecedentes do incidente” (IF, 1991, § 644).

---

<sup>48</sup> Exemplo ilustrativo de uma concepção de linguagem primitiva.



Perceba o quão incomum é separar a intenção de sua ação. Numa situação cotidiana, um sujeito X diz que não se envergonha de ter roubado um anel de seu amigo, mas se envergonha de ter tido a intenção de roubar o anel. Alguém com faculdades razoáveis considera toda essa situação sem sentido. Se alguém faz alguma coisa, no próprio ato de fazer mostra a intenção que tem ou teve. Uma pessoa rouba porque tem a intenção de roubar, sendo evidente que não possamos separar a vontade da ação.

Outro exemplo mais recente sobre intenção e ação aconteceu num tribunal. Com as mudanças de rotina e hábitos causados pela pandemia, nos deparamos com um vídeo no qual, numa audiência, um advogado, sem perceber que compartilhava a tela de seu computador, escrevia uma mensagem onde fazia uso de uma palavra de baixo calão para uma decisão proferida pela juíza.

A juíza, indignada, questionou a mensagem do advogado. O autor do xingamento, imediatamente, tenta corrigir sua falha moral com a seguinte afirmação: “minhas escusas Vossa Excelência, não foi minha intenção. Eu não dirigi essas ofensas à Vossa Excelência, mas à situação. Minhas escusas, não foi minha intenção”.

Nesse contexto, fica claro que dizer ou escrever alguma coisa mostra a intenção do sujeito. Não é possível separar o ato de digitar com a intenção. Astutamente, o advogado modifica a ação e intenção para a situação, e não para a juíza em questão, embora saibamos que o xingamento se dirigia para a decisão da juíza, mas essa deixou passar incólume esse embaraço moral e profissional do advogado.

Aqueles que separam a intenção da ação, como na concepção da imagem agostiniana colocada sobre a palavra “vontade”, atribui uma essência metafísica que complica as análises da própria ação, posto que, se a ação é impulsionada pela vontade, o que impulsionaria a própria vontade? Uma outra vontade? O falso problema, aqui apresentado, é tentar perguntar pelo próprio querer, como se a vontade fosse a causa que engendra a ação, criando uma separação entre o mundo interno e o mundo externo.

Nessa conceitualização peculiar da vontade e ação, o ato mental antecederia as ações externas. Se aceitássemos tais premissas, a investigação pela causalidade levaria a questões como o que seria o “querer querer”; o “querer querer” pode ser provocado e assim por diante. Note que, ao fazer essas questões, elas ultrapassam o uso comum da palavra “vontade” no jogo de linguagem.

“A vontade não é um fenômeno, nem uma experiência, nem um sentimento. Vontade é um conceito cujas regras gramaticais de uso, quando vistas de modo perspicuo — não

mitológico —, permitem elucidar os modos como queremos apresentar as ações, próprias e alheias” (SIQUEIRA, 2004, p. 51). A vontade se manifesta nas ações, porque o querer é a própria condição de possibilidade do jogo de linguagem; é um conceito que condiciona as possibilidades das ações do sujeito como voluntárias ou não. Dessa forma, não faz sentido perguntar pela própria vontade, pois esse conceito recebe sentido como uma proposição gramatical.

O conceito de vontade é uma condição para que o jogo de linguagem aconteça, e, com essa condição, podemos distinguir as ações como voluntárias ou involuntárias. Fica clara a intenção de Wittgenstein, de que seu interesse, com o conceito de “vontade”, está em como usamos no jogo linguístico. Fenômenos particulares, sejam eles psicológicos ou fisiológicos da vontade, não são do domínio de investigação do filósofo, até porque a preocupação filosófica se limita a uma investigação do uso da linguagem.

Logo, precisamos estudar o conceito de “vontade” no seu uso. Para respondermos a questão sobre quando consideramos ações como voluntárias e involuntárias, precisamos ter critérios condizentes ao jogo que nos permitem inferir sobre a voluntariedade.

“O querer, se não deve ser uma espécie de desejo, deve ser o próprio agir. Não deve parar antes do agir.” Se é o agir, então é o agir no sentido habitual da palavra; portanto: falar, escrever, andar, levantar algo, representar-se algo. Mas também: pretender, tentar, esforçar-se, por – falar, escrever, levantar algo, representar-se algo, etc. (IF, 1991, § 615).

De acordo com esse parágrafo, o querer se mostra nas ações; o querer é fazer. Se alguém pergunta porque você fez o que fez, a resposta tende a ser: “fiz porque quis”, porque alcançou a rocha dura da gramática. Isto é, encontramos uma proposição gramatical que tem como fim a própria ação.

O fazer é um querer e o querer é um fazer. Se eu quero levantar meu braço, o próprio levantar o braço mostra esse querer. Wittgenstein aproveita esse movimento do corpo para explicar que tentar compreender a vontade como um processo mecânico também é um modo de pensar enganoso.

Quem pensa a “vontade” como um processo mecânico é o interlocutor de Wittgenstein, que se questiona sobre o que aconteceria caso ele não conseguisse levantar seu braço. Para o interlocutor, pode haver duas respostas, a saber: uma pessoa o segura, isto é, um impedimento externo, e a outra resposta é direcionar a vontade para o movimento de levantar o braço. Por

exemplo, alguém toca meu braço e, a partir desse momento, tenho conhecimento de onde a vontade deve começar e direcioná-la para conseguir o movimento<sup>49</sup>.

Novamente, Wittgenstein é contrário a essa imagem de motor causal da vontade. Ele sabe que a ciência pode explicar o movimento, o mecanismo de erguer o braço, composto pelo músculo que é acionado que tensiona os tendões e nervos, etc. No entanto, essa explicação não deve ser direcionada para o uso do conceito de vontade na linguagem, porquanto o conceito de vontade usado em nosso hábito cotidiano não acontece dessa forma.

Sobre a gramática da vontade, nós podemos desmembrar em ações voluntárias e involuntárias e devemos eliminar desse jogo questões causais e mecânicas, próprias do jogo científico. Passemos, então, a investigar ações voluntárias e involuntárias.

Há certas ações que são consideradas voluntárias ou involuntárias. Uma análise das ações precisa ser considerada na disposição do sujeito em poder realizar livremente as ações. O contexto, a forma de vida, caracteriza nossas ações como voluntárias e involuntárias. Quando um sujeito faz algo sem impedimentos externos e sem estar sob coerção, caracterizamos essa ação como voluntária. A voluntariedade e a involuntariedade são mostradas na ação.

De modo geral, ações voluntárias são aquelas ações que fazemos deliberadamente, sem coerção. Ações involuntárias são ações a partir das quais percebemos que o mesmo não pode deliberar sobre seus atos. O que caracteriza a deliberação é o contexto reconhecido por nossa forma de vida.

Se levantar o braço, como dizemos, é voluntário, porque isso é um fazer algo, as palpitações do meu coração, no entanto, não são um ato voluntário nem involuntário, pois é algo que me acontece e, por conseguinte, está fora dos critérios da voluntariedade.

Note que, quando o médico bate um instrumento no joelho e a perna se levanta, não é considerada uma ação voluntária do sujeito, visto ser algo que acontece com o corpo humano. Nessa situação, nem sequer podemos pensar em voluntariedade, haja vista que esse acontecimento independe da vontade do agente.

Desse modo, Wittgenstein realiza uma terapia sobre o pensamento filosófico que buscava desvendar a “vontade” enquanto uma *coisa* para ser analisada. Ele recoloca o conceito de “vontade” no uso ordinário da linguagem, abarcando uma compreensão panorâmica do conceito e suas conexões. Dentro dessa pragmaticidade, reconhecemos que o jogo ético é um tanto especial em relação aos demais jogos. Vejamos os motivos que tornam esse jogo ímpar.

---

<sup>49</sup> § 617. O exemplo de Wittgenstein é querer mover o dedo.

## 7. A singularidade dos jogos de linguagem da ética para com os demais jogos

O jogo da moralidade é um jogo singular, dado que trata daquilo que mais preocupa o ser humano, a saber, a preocupação em tornar-se uma pessoa melhor. Além disso, o jogo ético não é um jogo semelhante ao jogo científico. Os jogos morais, estéticos e religiosos necessitam ser salvaguardados da cientificidade.

Os jogos da ciência apresentam um objeto empírico sobre o qual podemos asseverar sua verdade ou falsidade. Os jogos morais não têm um objeto empírico. O jogo moral se caracteriza na manifestação de uma ação voluntária do sujeito, na qual verificamos se ela é boa ou má em conformidade com conceito de bom absoluto instituído pelas formas de vida.

As proposições gramaticais presentes nos jogos de linguagem científicos têm como ponto de partida os objetos empíricos, isto é, o conhecimento científico traz como base para seu discurso e sua teoria, os fatos do mundo. A ciência se preocupa em desvendar esses fatos, por meio de métodos e técnicas. Já o jogo moral tem como ponto de partida a rede de significação sociocultural instituída intersubjetivamente numa forma de vida.

Na particularidade desse jogo, encontramos o conceito de bom absoluto presente na *Conferência sobre ética*. Wittgenstein em sua conferência desenvolve que há uma noção de bom na qual, obtém sentido ético quando relacionado a sentido místico. Isso quer dizer, que o bom absoluto não deve se enquadrar no sentido relativo, a um quadro de referências predeterminado. Vislumbramos que as vivências dispostas intersubjetivamente nas formas de vida, podem auxiliar na compreensão desse “bom absoluto”, já que Wittgenstein também apresentou experiências que possibilitaria uma compreensão desse valor na acepção ética. Dessa forma, concebemos que o “bom absoluto” tomaria parte como uma proposição gramatical em seu sentido formal, tendo em vista que cada forma de vida preenche essa proposição gramatical com suas significações e sentidos de cunho ético conforme sua prática cotidiana e rede de significação.

Ainda que não possamos provar as proposições morais com os mesmos critérios das proposições empíricas, por meio científico com provas, testes e fatos, podemos convencer e mostrar as más ações das pessoas, abordando o sofrimento que se inflige ou mostrando como certas ações quebram as regras morais da forma de vida. Disso, resulta a importância da imagem-mundo presente nas formas de vida.

Ao jogar esse jogo, revelamos quem somos e de onde viemos, nossa visão de mundo e nosso modo de compreendê-lo. O jogo ético se torna singular por ir além do mero empirismo,

por se alinhar a nossa própria humanidade e sentimentos, por nos fazer considerar nossa relação com o outro e nosso dever de tentarmos ser pessoas melhores.

Na próxima seção, faremos o levantamento da terapia filosófica sobre o jogo de linguagem da ética.

## 8. Fundamentos e elementos do jogo de linguagem da ética

Seguindo a concepção terapêutica da filosofia de Wittgenstein, iremos, nesse último tópico, fazer um levantamento para reorganizar as informações linguísticas que apresentamos para o jogo de linguagem da ética.

No decorrer do trabalho, procuramos defender que existe uma forma de vida humana (singular) que, obviamente, se difere da forma de vida animal. Dentro dessa forma de vida humana, há formas de vida (plural) que se modificam devido nossa história sociocultural. A partir dessa concepção, investigamos quais regras delimitam os jogos de linguagem da ética e encontramos a noção de bom absoluto.

O bom absoluto carrega a universalidade para a forma de vida humana apenas onde diz respeito a sua estrutura formal, pois o preenchimento do conteúdo desse “bom” se modifica conforme as formas de vida (plural) instituem seus valores e princípios presentes nas relações cotidianas.

Os sujeitos inseridos numa forma de vida instituem para a palavra “bom” uma rede de significações com princípios e valores tido como absoluto. A universalidade da regra de bom absoluto está presente na forma da estrutura no qual preenchemos com conjunto de valores bons tidos como absoluto, mas o conteúdo de princípios e valores presentes nesse bom se concebe nas ações intersubjetivas.

Se o nosso modo de viver nessa forma de vida humana (singular) é diferente do modo dos animais, isso acontece devido a nossa “atitude para com uma alma”. Nosso comportamento para com outro ser humano se diferencia no modo de lidar com as coisas e os animais, até com robôs que tenham aparência humana. A noção de atitude para com uma alma pode vir a ser uma regra gramatical para algumas formas de vida, ainda que, em outras formas de vida, não seja dada tanta ênfase para se instituir enquanto uma imagem-mundo. Tal noção paira sobre os seres humanos na questão de relacionar-se com o outro ser humano de forma diferente. E nesse relacionar-se com o outro, necessitamos saber se a ação feita foi voluntária, pois os jogos éticos requerem que as ações sejam livres para imputar responsabilidade a seus atores.

Portanto, os jogos de linguagem da ética podem apresentar uma regra universal para a forma de vida (singular), como: o bom absoluto em sua estrutura formal. Essa regra, tida como universal para a forma de vida, toma parte enquanto proposição gramatical presente no jogo ético. No entanto, temos mais elementos que podem fluir nesse jogo. A forma de vida (singular) é mais complexa do que possamos imaginar, visto que essa espécie, a humana, se orienta com modos diferentes no seu viver.

Apresentamos que as formas de vida (plural) trazem o conteúdo para a regra gramatical de bom absoluto. Por vezes, práticas que não se dão com grande consideração moral, que não partem da noção atitude para com uma alma enquanto uma base, ou seja, tomada no sentido de uma proposição gramatical, pode levar os sujeitos a se dispor e interagir entre os seus com sentidos e significados distintos.

Em determinadas circunstâncias, precisamos converter alguns princípios presentes nas formas de vida e, muito desse convencimento se dará pela mudança de significação que essas práticas revelam. Nesse sentido, o convencer pode se alinhar ao nível das emoções e sentimentos, daquilo que mais toca os homens, a dor e o sofrimento. Destacamos que essa é uma possibilidade de convencimento. Pode haver formas de vida em que tal vivência de dor e sofrimento não seja tão significativa, precisando de outro dispositivo de persuasão para a conversão de suas práticas.

Quando o convencimento acontece, a perspectiva da vivência de dor e sofrimento e de outras formas de persuasão tendem a modificar as culturas presentes nas formas de vida, especialmente em nossa relação com o outro, na atitude para com uma alma.

Após nossa terapia filosófica do jogo de linguagem da ética, afirmamos que esse jogo não se encaixa no padrão das éticas relativistas. Wittgenstein respeita as singularidades de cada forma de vida (plural) na atribuição de sentidos e significados expressas em sua linguagem. Entretanto, interpretamos que Wittgenstein não aceitaria ser posto numa “caixa” de relativista.

O relativismo moral é uma posição que sustenta os desacordos morais presentes na sociedade devido às diferenças socioculturais existentes. No entanto, Wittgenstein não se encaixa nessa definição, porque a estrutura da linguagem ética apresenta tanto aspectos universais quanto singulares. O jogo ético precisa da característica de um bom absoluto para a forma de vida, e as vivências dessa comunidade ressaltará determinados aspectos éticos do que outros. A noção de voluntariedade está presente e é necessário para o jogo ético, se manifestando em qualquer sistema moral. Dessa forma, notamos que, entre os jogos éticos, há semelhanças e diferenças entre si.

Nesse sentido, o que cabe ao filósofo é esclarecer e compreender esse jogo de linguagem. A filosofia não impõe uma teoria ou um conjunto de valores morais para os sujeitos: a filosofia “vê” as práticas comuns dos sujeitos e esclarece as confusões conceituais existentes nos jogos de linguagem.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chega-se ao fim da nossa investigação da linguagem, em especial do jogo de linguagem da ética. Se a intenção de Wittgenstein, no prefácio de *Investigações Filosóficas*, era estimular alguém a pensar por si próprio, podemos afirmar que o filósofo do século XX, não apenas estimula, como nos ajuda a refletir questões essenciais do nosso tempo.

Nesse sentido, buscamos, ao longo desse estudo, esclarecer as confusões linguísticas presentes no jogo da ética, tomando como base a filosofia do segundo Wittgenstein. No primeiro capítulo, abordamos os elementos essenciais para todo jogo de linguagem. Tentamos retirar as imagens essencialistas da linguagem e colocamos a linguagem e sua significação no uso regulado e cercado pela ideia de forma de vida.

No segundo capítulo, lançamo-nos a entender os fundamentos da linguagem, pois a compreensão desses fundamentos implica no entendimento dos embates éticos. Exemplificamos o que são proposições gramaticais e proposições empíricas. Traçamos que os jogos de linguagem são formados a partir de uma imagem-mundo presente nas formas de vida. E, por fim, no terceiro capítulo tratamos propriamente do jogo ético.

Como vimos, o jogo ético é um jogo ímpar. Isso em virtude de que mostra nossa forma de compreender, agir e nos relacionarmos com o outro e com o mundo. Buscamos evidenciar que esse jogo se constitui pela proposição gramatical universal para a forma de vida (singular), o conceito de bom absoluto.

O conceito de “bom absoluto” é uma noção que se contrapõe ao bom que usamos no sentido relativo, ao “bom” determinado por um quadro de valores. O “bom absoluto” carrega um sentido para além da própria linguagem. Sendo assim, concebemos que o bom absoluto se configura como uma regra gramatical, sendo infável sua definição. Ele pode ser mostrado nas ações e podemos compreendê-lo pelas vivências compartilhadas na forma de vida.

A noção “bom absoluto” apresenta apenas em sua estrutura formal, o caráter universal. Seu conteúdo é preenchido pela rede de significações e sentido instituídos em cada forma de vida (plural). Em outras palavras, todos os jogos de linguagem da ética necessitam de um “bom” (conjunto de valores e princípios) que seja absoluto, mas, cada forma de vida destacará esse conjunto de valores e princípios.

Na prática cotidiana, as ações éticas acontecem na interação para com o outro. A partir disso, desenvolvemos a noção da atitude para com uma alma. Nessas relações, atribuímos sentidos e significados e esperamos certas reações no nosso contato com outro ser humano.



Cada forma de vida (plural) institui, nessas relações, seus sentidos e significados por meio de sua vivência. Se, no Brasil pandêmico, ouvimos o discurso de que a vida de uma pessoa idosa era de menor valor do que a de um jovem, em outras forma de vida, como a japonesa, os anciãos são essenciais para o desenvolvimento pessoal de todos os sujeitos da sociedade, por carregarem consigo experiências e sabedorias. Com esse exemplo, queremos assinalar que a vivência de significado de cada forma de vida dá ênfase, sentido e significado para as regras morais instituídas.

Dessas relações com outros, esperamos também que as ações sejam voluntárias. O contexto e a ocasião de cada forma de vida indicarão quando as ações são voluntárias. De modo geral, ação voluntária é aquela que não está sob coerção. Entendemos que a voluntariedade é outra característica que está presente nos diversos jogos éticos e, com isso, notamos que os jogos éticos têm características semelhantes e diferentes entre si.

Vimos que cada forma de vida institui sentidos e significados dados pela ênfase da vivência. Porém, isso não implica em aceitar as coisas tais como são. Nós podemos converter a imagem-mundo de uma forma de vida se essa se encontra num abismo ético em sua rede de significação. Essa conversão pode se alinhar ao nível emocional e sentimental dos sujeitos, aos aspectos da compaixão através das palavras e vivências da dor e do sofrimento, ou, ainda, necessitar de outros dispositivos de persuasão para alcançar os princípios morais vigentes na forma de vida em questão. Fazer com que o sujeito perceba que suas ações são dolorosas para os outros e vivenciar o peso desse sofrimento é uma das alternativas para convertê-lo a mudar suas ações.

Para finalizar, não consideramos que a filosofia da linguagem de Wittgenstein deva ser enquadrada no pensamento ético relativista. Para que uma linguagem possa ser compreendida, ela deve se manifestar numa rede de regras e ações regulares. Sendo assim, a própria estrutura da linguagem tem um caráter universal, e essas regras e ações se assemelham e aparentam entre si, em relação a suas redes de significações.

Logo, para afirmarmos que Wittgenstein é um relativista, seria necessário, primeiro, conceber uma definição de relativismo que se encaixa nessa rede de semelhanças e diferenças entre si, características universais e singulares. Como a linguagem é mais complexa que essa definição, cabe a filosofia apenas esclarecer e compreender os jogos instituídos nas formas de vida.

Espera-se que os saldos deste trabalho constituam uma pequena contribuição para a compreensão da linguagem e ação ética, que é um caminho para as dificuldades enfrentadas

pelos embates éticos, e que promova o desejo do leitor de se tornar um ser humano melhor para si e para o outro.

## REFERÊNCIAS

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

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

BONCOMPAGNI, Anna. “The mother-tongue of thought”: James and Wittgenstein on common sense. **Cognitio**, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 37-60, jan./jun. 2012.

CAVASSANE, Ricardo Peraça. **A concepção de filosofia de Wittgenstein**. 2013. 102 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista, Marília, 2013.

CHUA, Amy. **Grito de Guerra da Mãe-tigre**. Intrinsic, 2011.

COSTA, Leandro Sousa. Algumas considerações sobre a possibilidade de um enfoque antropológico na filosofia de Ludwig Wittgenstein. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 179 – abr. 2016.

DALL’AGNOL, Darlei. **Ética e linguagem uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein**. 3ª ed. Florianópolis, São Leopoldo: Ed. da UFSC e Unisinos, 2005.

\_\_\_\_\_. **Seguir regras: uma introdução às Investigações Filosóficas de Wittgenstein**. Pelotas: Ed. da UPel, 2011.

FATTURI, Arturo. Wittgenstein e o conceito de seguir regras. **Kalagatos**. v. 8 n. 15, 2011 Fortaleza. p. 11-55.

HACKER, P. M. S. Forms of Life. **Nordic Wittgenstein Review**, p. 1-20, 2015. Edição especial. Disponível em: <<https://www.nordicwittgensteinreview.com/issue/view/NWR%20Special%20Issue%202015>>. Acesso em: 06 de setembro de 2021.

HALLER, Rudolf. A ética no pensamento de Wittgenstein. *Estudos Avançados*. 1991.

HERMANN, Julia. **On moral certainty, justification and practice a wittgensteinian perspective**. Maastricht University: Palgrave Macmillan, 2015.

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

MARQUES, António. CADILHA, Susana (Org.). **Wittgenstein sobre ética**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa Faculdade de Ciências Sociais e Humanas IFILNOVA — Instituto de Filosofia da Nova, 2019.

MARQUES, António. **O interior linguagem e mente em Wittgenstein**. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

MARTÍN, Antoni Defez I. Dígales que mi vida ha sido maravillosa: ética y existencia em L. Wittgenstein. **Isegoría**, 1994.

MARTÍNEZ, Horacio Luján. **A ética no pensamento do segundo Wittgenstein**. 2001. Tese (doutorado em filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

MESEL, Benjamin de. **The later Wittgenstein and moral philosophy**. Switzerland: Springer, 2018.

MONK, Ray. **Ludwig Wittgenstein el deber de un genio**. Trad. Damián Alou. Editorial Anagrama: Barcelona, 1994.

MONK, Ray. **How to read Wittgenstein**. London: Granta Books, 2005.

\_\_\_\_\_. **Wittgenstein: o dever do gênio**. Trad. Carlos Afonso Malferrari. Companhia das Letras: São Paulo, 1995.

MOORE, George Edward. **Defensa del sentido común y otros ensayos**. Trad. Carlos Solís. Buenos Aires: Hyspamerica Ediciones Argentina, 1983.

MOREIRA, Rodrigo Cezar Medeiros. Conceitos por semelhança de família e o problema da textura amplamente aberta. **Ítaca**, p. 113-133.

MORENO, Arley. Wittgenstein e os valores: do solipsismo à intersubjetividade. **Natureza Humana**, p. 233-288, jul.-dez. 2001.

\_\_\_\_\_. **Introdução a uma pragmática filosófica**. Editora Unicamp: Campinas, 2005.

\_\_\_\_\_. **Wittgenstein: os labirintos da linguagem, ensaio introdutório**. Moderna: São Paulo, 2003. 128 p.

\_\_\_\_\_. Introdução a uma epistemologia do uso. **CADERNO CRH**, Salvador, v. 25, n. 02, p. 73-95, 2012.

MOYAL-SHARROCK, Danièle. Wittgenstein on forms of life, patterns of life, and ways of living. **Nordic Wittgenstein Review**, Special Issue 2015.

\_\_\_\_\_. **Understanding Wittgenstein's On Certainty**. Palgrave Macmillan, 2004.

OSWALD, Vivian. **Com vista para o Kremlin**. São Paulo: Globo, 2011.

SAMPAIO, Evaldo. O problema de seguir regras. In: **Abstracta** 1: 2 p. 223, 2005.

Sarrazin, J. (2015). ¿Posee la ética un fundamento objetivo? Reflexiones desde Wittgenstein sobre el problema de explicar los juicios de valor. **Revista Civilizar Ciencias Sociales y Humanas**, 15(29), 215-226.

SATTLER, Janyne. Playing ethics and teaching morality: how Wittgenstein could help us to apply games to the moral living. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 40, n. 4, p. 89-110 Out./Dez., 2017.

SPANIOL, W. Formas de Vida: significado e função no pensamento de Wittgenstein. **Síntese** (Belo Horizonte), v. 17, p. 11-31, 1990.

SIQUEIRA, Eduardo Gomes de. **Por uma gramática do querer em Wittgenstein**. 2004. Tese (doutorado em filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

SUMARES, Manuel. **Sobre Da certeza de Ludwig Wittgenstein** um estudo introdutório. Porto: Edições Contraponto, 1994.

TELES, Ana Maria Orofino. O entendimento cultural da moral. **Cad. de Pesq. Interdisc. em Ci-s. Hum-s.**, Florianópolis, v.11, n.98, p. 504-524, jan/jun. 2010.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. Petrópolis: Vozes, 1996.

VELLOSO, Aracely. Forma de Vida ou Formas de Vida? **Philosophos**, Goiânia, v. 8, n. 2, p. 159-184, 2003. Disponível em:  
<<https://www.revistas.ufg.br/philosophos/issue/view/419/showToc>>. Acesso em: 10 mar. 2018.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Trad. José Carlos Bruni. 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Coleção Os pensadores.

\_\_\_\_\_. **Observações sobre a filosofia da psicologia**. Trad. Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia**. Trad. António Marques, Nuno Venturinha, João Tiago Proença. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

\_\_\_\_\_. **Tractatus logico-philosophicus**. Edição bilingue (alemão-português). Trad. apres. E ensaio introd. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1993.

\_\_\_\_\_. **O livro azul**. Trad. Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 1958.

\_\_\_\_\_. **Da certeza**. Trad. Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 2000.

\_\_\_\_\_. **Conferência sobre ética**. Trad. Darlei Dall' Agnol.

\_\_\_\_\_. **Gramática filosófica**. Trad. Luís Carlos Borges. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

\_\_\_\_\_. **Estética, Psicologia e Religião** Palestras e Conversações. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Editora Cultrix, 1966.

\_\_\_\_\_. **Cultura e valor**. Trad. Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 1980.