Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Vinicius da Silva Perenha

Forma(s) de vida e desacordos profundos na Epistemologia das Dobradiças

Rio de Janeiro
2022

Vinicius da Silva Perenha

Forma(s) de vida e desacordos profundos na Epistemologia das Dobradiças

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Camila Rodrigues Jourdan

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

P437 Perenha, Vinicius da Silva.
Forma(s) de vida e desacordos profundos na Epistemologia das Dobradiças / Vinicius da Silva Perenha. – 2022.
100 f.

Orientadora: Camila Rodrigues Jourdan.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Institu to de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Teoria do conhecimento - Teses. 2. Linguagem e lógica - Filosofia - Teses. 3. Gramática comparada e geral - Alemanha - Teses. 4. Certeza - Teses. I. Jourdan, Camila Rodrigues. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 165:801

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

_____ _____

Assinatura Data

Vinicius da Silva Perenha

Forma(s) de vida e desacordos profundos na Epistemologia das Dobradiças

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 10 de fevereiro de 2022.

Banca Examinadora:

_____

Prof.ª Dra. Camila Rodrigues Jourdan (Orientadora)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

_____

Prof. Dr. Luiz Carlos Pereira

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

_____

Prof. Dr. Marcos Silva

Universidade Federal de Pernambuco

Rio de Janeiro

2022

DEDICATÓRIA

À memória de Regina Bomfim.

AGRADECIMENTOS

À professora Camila Jourdan, pelo rigor, pela generosidade e pelo incentivo constante.

Ao professor Luiz Carlos Pereira, por ter me apresentado, no já distante ano de 2005, o *Tractatus Logico-Philosophicus* e a filosofia de Wittgenstein.

À professora Maria Inês S. Anachoreta, pelo zelo, carinho e amizade ao longo de muitos semestres de monitoria.

Ao professor Marcos Silva, pela leitura atenta e pelos valiosos comentários a este trabalho.

Aos meus pais, Sueli e Nemesio, cujos exemplos de caráter, generosidade e compreensão são meus guias de orientação.

À Rachel, companheira de uma vida e melhor amiga, por tanto, mas tanto, que eu não saberia nem mesmo por onde começar.

À Ayla, filha e *amiga*, a certeza mais fundamental na minha imagem de mundo.

Aos amigos William Galdino, Carlos Leandro e Vinicius Culmant, Cassia Miranda, José Luiz Soares, Vinicius Rosenthal, Isaac Beça, Arthur Círio e Robson Soares, por tudo.

À Marcela Rezende e Aline Menezes pela companhia e incentivo nos primeiros anos de graduação.

À CAPES, pela concessão de uma bolsa de mestrado, sem a qual este trabalho não seria possível.

No, Cassius: for the eye sees not itself
But by reflection, by some other things.

W. Shakespeare

RESUMO

PERENHA, Vinicius da Silva. *Forma(s) de vida e desacordos profundos na Epistemologia das Dobradiças.* 2022. 100 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Esta dissertação tem como finalidade o tratamento do problema dos desacordos profundos, ou de modo mais amplo, da possibilidade da ruptura comunicacional oriunda de um conflito gramatical entre comunidades linguísticas radicalmente distintas. Toma-se como pontos de partida a perspectiva de uma leitura pluralista que desloca da margem para o centro das *Investigações Filosóficas* o conceito de 'forma de vida' e uma abordagem anti-fundacionista dos escritos que constituem o *Sobre a certeza*, sobretudo no que diz respeito ao conceito de 'certeza fulcral' e à chamada *hinge epistemology*. O principal objetivo é o de compreender a articulação dos dois conceitos no âmbito de uma proposta de continuidade que permita conectar a pluralidade gramatical que defendemos nas *IF* à distinção entre conhecimento e certeza por meio da epistemologia do *DC*. Para tanto, o texto examina exegética e filosoficamente passagens da obra e algumas interpretações relativas a essas e a outras questões análogas a partir de três eixos principais: (1) o conceito de 'forma(s) de vida' sob a perspectiva do binômio natureza-cultura, (2) o conceito de 'certezas fulcrais' e a epistemologia do *Da Certeza* e (3) a tese da diversidade gramatical e o problema do acesso a gramáticas alternativas na base de desacordos profundos.

Palavras-chave: Formas de vida. Certezas fulcrais. Hinge epistemology. Desacordos profundos.

ABSTRACT

PERENHA, Vinicius da Silva. *Form(s) of life and deep disagreements in Hinge Epistemology.* 2022. 100 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

This dissertation aims to address the problem of deep disagreements, or more broadly, the possibility of communicational breakdown stemming from a grammatical conflict between radically distinct linguistic communities. The starting points are the perspective of a pluralistic reading that shifts the concept of 'form(s) of life' from the margins to the center of *Philosophical Investigations* and an anti-foundationalist approach to the writings that constitute *On Certainty*, especially those concerning the concept of 'hinge certainty' and the so-called hinge epistemology. The main objective is to understand the articulation of these two concepts within a proposal of continuity that allows to connect the grammatical plurality advocated in the *Philosophical Investigations* to the distinction between knowledge and certainty through the epistemology of *On Certainty*. To achieve this, we will examine exegetically and philosophically passages from the writings of Wittgenstein and some interpretations related to these and other analogous issues under three main axes: (1) the concept of 'form(s) of life' from the perspective of the nature-culture binomial, (2) the concept of 'hinge certainties' and the epistemology of *On Certainty*, and (3) the thesis of grammatical diversity and the problem of access to alternative grammars at the core of deep disagreements.

Keywords: Forms of life. Hinge certainties. Hinge epistemology. Deep disagreements.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

TLP	Tracatatus Logico-Philosophicus
GF	Gramática Filosófica
BB	Blue Book
Br.B	Brown Book
RFM	Remarks on the Foundations of Mathematics
PU	Philosophische Untersuchungen
IF	Investigações Filosóficas
PPF	Pilosophy of Psychology – A Fragment
DC	Da Certeza
Z	Zettel

MS, TS Referência a material não publicado (manuscritos e datiloscritos), seguida de numeração de acordo com o catálogo de G. H. von Wright

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....10

1. **O CONCEITO DE 'FORMA(S) DE VIDA' SOB A PERSPECTIVA DO BINÔMIO NATUREZA-CULTURA** 14

1.1 **'*Lebensform(en)*': Origens e usos anteriores**.....14

1.2 **O conceito de 'forma(s) de vida': ocorrências nos escritos de Wittgenstein**.....17

1.2.1 As *Investigações Filosóficas*.....19

1.2.2 *Da Certeza*.....24

1.2.3 *Cause and Effect: Intuitive Awareness*……..26

1.2.4 *Remarks on the Foundation of Mathematics*, VII, 47……..28

1.2.5 *Remarks on the Philosophy of Psychology*, I, 630……...29

1.3 **A tese biológica e a tese cultural**.....30

2. **CERTEZAS FULCRAIS e o *DA CERTEZA***.....40

2.1 **G. E. Moore: certeza e conhecimento**.....40

2.2 **Ocorrências e características das certezas fulcrais**.....46

2.3 **Fundacionismo e universalismo na hinge epistemology?**.....59

2.3.1 A linguagem fundacional.....64

2.3.2 Fundacionismo homogêneo……..67

3. **O PROBLEMA DO ACESSO E OS DESACORDOS PROFUNDOS**.....72

3.1 **A tese da diversidade e a arbitrariedade da gramática**.....73

3.2 **O problema do acesso**.....77

3.3 **Desacordos profundos e ruptura comunicacional**.....81

CONCLUSÃO.....91

REFERÊNCIAS.....96

INTRODUÇÃO: *Da Rocha Dura ao Leito do Rio*

Enquanto pesquisava sobre o conceito de 'forma(s) de vida' na obra de Wittgenstein para a monografia do curso de graduação, compreendi que para além de um conceito muito relevante para a economia das *Investigações Filosóficas*, tratava-se de uma noção subjacente à sua reflexão madura e fundamentalmente paradigmática da reorientação de seu pensamento. O escopo da discussão que envolvia seu uso estava intrinsecamente conectado à grande variedade de problemas filosóficos para as quais as reflexões do autor se dirigiam e, portanto, sempre no fundo de outras questões aparentemente distintas. Adotar, portanto, uma posição que defendesse (1) o uso de 'forma(s) de vida' para diferenciar a forma de vida humana de outras formas de vida animais, (2) sua aplicação na distinção entre *culturas* e épocas humanas ou, ainda, (3) alguma espécie de conciliação entre uma leitura e outra, era já sinal de uma posição mais ampla dos intérpretes de Wittgenstein a respeito de questões mais abrangentes, como tentarei mostrar no capítulo 1. Essa percepção, isto é, a ideia de que a investigação de um conceito somente poderia esclarecer efetivamente seu uso, caso sua compreensão estivesse condicionada ao contexto em que esse uso fora feito pelo autor, deixou claro que um exame do conceito deveria incluir não apenas as conexões mais evidentes com outros conceitos considerados centrais no contexto da filosofia tardia de Wittgenstein, mas também, e principalmente, uma pesquisa mais ampla a respeito dos problemas filosóficos que as interpretações existentes apontavam.

Isso, é claro, causou um grande impacto na minha pesquisa de mestrado, porque se a compreensão de um ponto na trama conceitual somente poderia ser adequada se considerasse todos os outros pontos e, portanto, a totalidade da trama, um projeto de interpretação necessariamente deveria estender-se à totalidade da obra, ou, neste caso, à totalidade do que se convencionou chamar de o período tardio da segunda filosofia de Wittgenstein. Uma tal pretensão, no entanto, não apenas ultrapassaria minha capacidade e o escopo de uma dissertação, porque esbarraria em um número infindável de controvérsias, muitas já bastante desenvolvidas por autoras e autores consagrados da obra do filósofo e, assim, seguiria indefinidamente, sempre tocando novos problemas e incluindo novas temáticas. Por outro lado, uma abordagem que considerasse a ideia de uma *visão panorâmica* tanto do horizonte conceitual do período mencionado, quanto de suas interseções específicas, ou seja, a tentativa de atingir uma perspectiva que pudesse tornar claras as conexões que constituem a tessitura

filosófica dos escritos do período, estaria de acordo justamente com o tipo de holismo que anima a concepção de linguagem do Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* e do *Da Certeza*.

Nesse contexto, uma saída possível para que a pesquisa pudesse encontrar um caminho viável e frutífero dentro das limitações mencionadas, foi a escolha de um percurso que incluísse as vinculações entre dois conceitos centrais da chamada segunda filosofia de Wittgenstein: 'forma(s) de vida' e 'certezas fulcrais'. Assim, uma investigação que contemplasse a compreensão desses dois conceitos no âmbito da tese da diversidade e do problema da arbitrariedade da gramática naturalmente conduziria à questão do acesso a gramáticas alternativas e à possibilidade de uma ruptura comunicacional, no caso de uma posição pluralista que, por sua vez, postulasse a falta de solo comum entre formas de vida radicalmente distintas.

É nesse contexto, portanto, que tentarei elaborar uma investigação cujo principal objetivo é o de compreender a articulação dos conceitos de 'forma(s) de vida' e de 'certezas fulcrais' no âmbito dos problemas mencionados. Para tanto, examinarei exegética e filosoficamente passagens de sua obra e algumas interpretações relativas a essas e a outras questões análogas a partir de três eixos principais: (1) o conceito de 'forma(s) de vida' sob a perspectiva do binômio natureza-cultura, (2) o conceito de 'certezas fulcrais' e a epistemologia do *Da Certeza* e (3) a tese da diversidade gramatical e o problema do acesso a gramáticas alternativas na base de desacordos profundos.

No capítulo 1 trataremos do primeiro desses três eixos: o conceito de 'forma(s) de vida' sob a perspectiva do binômio natureza-cultura. Abordaremos brevemente os diferentes usos da palavra alemã '*Lebensform*' e algumas interpretações de leitoras e leitores de Wittgenstein a respeito de suas origens, de suas relações com outros conceitos considerados centrais e dos problemas filosóficos em que estão inseridos, no interior da filosofia tardia de Wittgenstein. Trataremos, inicialmente, de considerar uma perspectiva lexicográfica a respeito dos diversos significados da expressão 'forma(s) de vida' [*Lebensform*(*en*)], mais especificamente de seu uso no fim do século XIX e início do século XX, especialmente em contextos de língua alemã. Em seguida apresentaremos alguns dos usos mais significativos feitos por Wittgenstein da expressão para, finalmente, observar duas interpretações diferentes a seu respeito que chamaremos, respectivamente, de *biológica* e de *cultural*. Finalmente, ofereceremos pistas para uma leitura que concilie as duas leituras, digamos, rivais, procurando mostrar que Wittgenstein, ao fazer uso de 'forma(s) de vida', não pressupõe um âmbito exclusivamente biológico, nem tampouco exclusivamente cultural, para a linguagem.

A seguir, no capítulo 2, tomaremos o conceito de 'certezas fulcrais' a partir da discussão que Norman Malcolm propõe a respeito dos truísmos apresentados por G. E. Moore em *Defence*

of Common Sense e *Proof of an External World*. A crítica de Malcolm a Moore, como veremos oportunamente, surge de afirmações que, por não observarem alguns pressupostos relacionados a uma concepção tradicional de conhecimento, são confundidas por Moore com verdades sobre as quais se pode afirmar "Eu *sei* que...". Para Malcolm, no entanto, não se pode reivindicar qualquer estatuto epistêmico para as certezas expressadas por seus truísmos e, portanto, qualquer pretensão de *saber*. A distinção entre certeza e conhecimento é precisamente o ponto de partida das investigações as quais Wittgenstein se dedicará nos últimos dezoito meses de vida e cujos escritos constituem o *Da Certeza.*

Em seguida analisaremos a proposta de leitura de Danièle Moyal-Sharrock a respeito das *hinge certainties* de Wittgenstein e as características atribuídas pela autora ao conceito, procurando mostrar que a proposta de uma leitura não proposicional e inefável das certezas fulcrais não possui suporte textual ou interpretativo. Por fim, analisaremos a leitura fundacionista de Stroll, contra a qual argumentaremos por meio da interpretação de algumas passagens chave do *DC*. Tentaremos mostrar que ambas as propostas de leitura repousam sobre dois pilares insustentáveis: a proposta de apresentar um "terceiro Wittgenstein", a tentativa de universalização de algumas certezas fulcrais e a distorção da própria noção de 'fundacionismo'.

Deste modo, é no capítulo 3 que abordaremos o terceiro eixo de nossa investigação: a proposição da chamada 'tese da diversidade gramatical' e uma dificuldade que chamaremos 'o problema do acesso', relacionado à impossibilidade de compreensão entre gramáticas alternativas radicalmente distintas. Neste capítulo, consideraremos as reflexões de Wittgenstein a respeito da existência de gramáticas alternativas a partir da leitura que fizemos de 'forma(s) de vida' e de 'certezas fulcrais', no contexto da tese da diversidade. Procuraremos compreender a posição assumida nas *Investigações Filosóficas* e, posteriormente, desenvolvida no *Da Certeza* a esse respeito. Para tanto, será necessário que nos voltemos, em primeiro lugar, para a concepção de Wittgenstein sobre a 'gramática' e, em seguida, para as discussões a respeito de sua arbitrariedade.

Pretende-se, por meio de uma investigação do tema, encaminhar a posição pluralista que defendemos para o enfrentamento de dois problemas inter-relacionados e, em certa medida, diretamente vinculados à tese da diversidade e à possibilidade de incomensurabilidade entre formas de vida distintas: o acesso a gramáticas alternativas, a partir da leitura de Michael Forster, no livro *Wittgenstein on the Arbitrariness of Grammar*, e a possibilidade de ruptura comunicacional no âmbito dos desacordos profundos, a partir da leitura que apresentamos do artigo de Robert Fogelin, *The Logic of Deep Disagreements*, no qual se coloca uma excelente

discussão a respeito de desacordos profundos originados pelo choque entre formas de vida radicalmente distintas.

1 O CONCEITO DE ‘FORMA(S) DE VIDA’ SOB A PERSPECTIVA DO BINÔMIO ‘NATUREZA-CULTURA’

Neste capítulo trataremos, de forma mais específica, do conceito de ‘forma(s) de vida’, abordando brevemente diferentes registros de uso da palavra *Lebensform* nos séculos XIX e XX, além do trabalho de interpretação de leitoras e leitores de Wittgenstein a respeito de suas origens, de suas relações com outros conceitos considerados centrais e dos problemas filosóficos em que estão inseridos, na filosofia tardia de Wittgenstein. Trataremos inicialmente de considerar uma perspectiva lexicográfica a respeito dos diversos significados da expressão ‘forma(s) de vida’, mais especificamente de seu uso em contextos de língua alemã. Em seguida apresentaremos alguns dos usos mais significativos feitos por Wittgenstein da expressão para, finalmente, observar duas interpretações diferentes a seu respeito que chamaremos, respectivamente, de ‘biológica’ e ‘cultural’. Finalmente, ofereceremos pistas para uma leitura que concilie as duas leituras, digamos, rivais, procurando mostrar que Wittgenstein, ao fazer uso de ‘forma(s) de vida’, não pressupõe um âmbito exclusivamente biológico, nem tampouco exclusivamente cultural, para a linguagem.

1.1 ‘*Lebensform(en)*’: Origens e usos anteriores

E. F. Thompson escreveu em 1990 que “dicionários realizam a função de descrever como as palavras são usadas”[1], justificando assim o valor de um exame lexicográfico de ‘*Lebensform*’ em dicionários de língua alemã dos séculos XIX e XX. Por meio desse exame, para Thompson, pode-se ter uma ideia não apenas da descrição de como a palavra era utilizada, mas também o quanto esse uso estava já consolidado na linguagem corrente. Ainda segundo o autor, percebe-se claramente que ‘*Lebensform*’ possuía um uso razoavelmente recente no período final do século XIX, pois o único registro lexical ocorre no *Deutsches Wörterbuch*[2], de 1885, dos irmãos Jacob e Wilhelm Grimm, no qual encontram-se dois exemplos do uso da palavra, ambos interpretados em um sentido biológico, referindo-se a uma multiplicidade de formas de vida animal. Seria apenas em dicionários publicados após a segunda guerra mundial que ‘*Lebensform*’ ganharia mais menções e a atenção de lexicógrafos. Nos registros deste

[1] THOMPKINS, E. F. A Farewell to Forms of Life. In: *Philosophy*, 1990. p. 186.
[2] GRIMM, J., GRIMM, W. *Deutsches Wörterbuch*. Sechster Band. Leipzig: Verlag S. Hirzel, 1959, p. 439.

último período, porém, o sentido biológico perde força e nos exemplos apresentados é ou ignorado ou aparece sempre como secundário, em relação a um sentido mais antropológico, referindo-se, talvez, ainda a uma multiplicidade, mas a uma multiplicidade cultural.

No artigo *Forms of Life*[3], publicado pela *Nordic Wittgenstein Review*, em suplemento especial de 2015 sobre Wittgenstein e a noção de 'forma(s) de vida', o professor Peter Hacker afirma que a palavra '*Lebensform*' parece surgir no século XIX e aponta usos na cosmologia, na fisiologia, em Schleiemacher, em 1830 – então reorientada para a psicologia – e em Wilhelm von Humboldt, filósofo e linguista prussiano, no livro *On Language*, de 1836, que nas palavras de Hacker: "liga à ideia de formas de vida os costumes e hábitos de uma comunidade linguística."[4] A partir de Darwin, afirma Hacker, a expressão passa a referir espécies biológicas, mostrando assim que havia no século XIX um uso amplo do termo.

Sobre seu uso no século seguinte, Hacker mostra que o termo '*Lebensform*' já possuía um uso sedimentado na Áustria das primeiras décadas, e cita alguns exemplos desse uso, como por exemplo, o livro de Alfred Wechsler que, sob o pseudônimo de W. Fred, publicou em 1905 o livro *Lebensformen: Anmerkungen über die Technik des gesellschaftlichen Lebens*[5], em tradução livre, *Anotações sobre a técnica da vida em sociedade*, revisado pelo escritor e dramaturgo Hugo von Hofmannsthal, que versava sobre a sociabilidade em ambientes "respeitáveis." Wechsler/Fred "concebeu o que chamou de '*Lebensformen*', não como uma visão moral do mundo, mas como um conjunto de técnicas e práticas sociais que facilitariam a vida e evitariam conflitos"[6]. Outros exemplos de livros que gozavam de popularidade na Viena do início do século, ainda segundo Hacker, são *Lebensformen*, do filósofo alemão Eduard Spranger, que empregou o termo para significar tipos ideais de humanos, e *The decline of the West*, volumes 1 e 2 (1918 e 1923), de Oswald Spengler, em que as sociedades humanas são descritas à semelhança de formas de vida biológicas com um ciclo de vida distinto. Hacker cita ainda o historiador holandês Johann Huizinga, que em seu livro *The Waning of the Middle Ages: A Study of the Forms of Life, Thought, and Art in France and the Netherlands in the 14th and 15th Centuries* (1919), faz uso de '*Lebensform*' para significar um modo de viver característico de uma cultura ao longo de uma época.

---

[3] HACKER, P. M. S. Forms of Life. In: *Nordic Wittgenstein Review*, 2015, pp. 1-20.
[4] *Ibidem*, p. 2. Exceto quando houver indicação explícita do uso de uma tradução em língua portuguesa, todas as traduções são de responsabilidade do autor.
[5] *Ibidem*, 2015, p. 2.
[6] *Ibidem,* p. 3.

É interessante mencionar uma controvérsia entre, por um lado, Alan Janik e Stephen Toulmin[7], que apontam *Lebensformen*, de E. Spranger, publicado em 1921 como uma espécie de ascendência direta do uso que Wittgenstein faz da palavra e, por outro lado, Rudolph Haller, que no texto *Forma de vida ou formas de vida?*[8] critica a posição de Janik e Toulmin e afirma que a fonte do uso de '*Lebensform*' em Wittgenstein é, na verdade a coletânea de artigos publicada em 1911 por W. Fred, *Lebensform*. Ambos os livros, é verdade, tiveram ampla circulação e sem dúvida é possível que tenham influenciado de alguma forma o uso que Wittgenstein posteriormente faria do termo. Cabe, aqui, notar que os três autores acima mencionados pertencem a uma tradição de leitores de Wittgenstein que, em linhas gerais, defendem que grande parte dos problemas de interpretação de sua filosofia tem origem no desconhecimento ou na rejeição de seu *background* austríaco, isto é, defendem que o pensamento wittgensteiniano é, no que concerne às suas bases, fundamentalmente constituído por uma educação [*Bildung*] austríaca. Não causa estranhamento, nesse sentido, que mesmo divergindo sobre o livro que merece lugar em uma hipotética gênese do uso feito por Wittgenstein de '*Lebensform*', os três chamem atenção para a origem austríaca da palavra e, sobretudo, para sua larga circulação no ambiente intelectual dos últimos anos da Áustria dos Habsburgo.

Para nossos objetivos aqui, entretanto, é válido ressaltar que a defesa de uma fonte primária, seja qual for, para o uso que Wittgenstein faz da palavra '*Lebensform*' não nos parece um ponto de muita relevância. Isso, somente na medida em que o objetivo da pesquisa é o de observar a expressão dos termos 'forma de vida' e 'formas de vida' *nos* jogos de linguagem em que Wittgenstein o utiliza. Não se trata, é claro, de retirar a relevância de estudos de um tipo morfológico-cultural, visto que o conhecimento dos arredores conceituais de uso deve contribuir e muito para uma compreensão mais clara da palavra e, nessa direção, o rápido percurso que traçamos acima deverá ser suficiente. Veremos, agora e mais detalhadamente, alguns dos usos mais significativos de 'forma(s) de vida' no interior da obra de Wittgenstein, a respeito dos quais serão tecidos comentários introdutórios.

[7] JANIK, A: TOULMIN, S. A Viena de Wittgenstein. Rio de Janeiro: Campus, 1991. p. 271.
[8] HALLER, R. Forma de Vida ou Formas de Vida? In: *Wittgenstein e a Filosofia Austríaca: Questões*. São Paulo: EDUSP, 1990. p. 133.

1.2 **O conceito de 'forma(s) de vida': ocorrências nos escritos de Wittgenstein**

'Forma(s) de vida' ocorre poucas vezes na obra publicada de Wittgenstein. Mesmo considerando o *Nachlass*, ainda podemos afirmar com segurança que suas ocorrências são em número reduzido. Stefan Majetschak se refere a algo como duas dúzias de registros[9], embora não os enumere, provavelmente incluindo ocorrências não literais, como *Form des Lebens*, correções de tradução – como a do inglês para o alemão do *Brown Book*[10] – e notas descartadas ou transformadas pelo próprio Wittgenstein. Peter hacker, mais recentemente[11], afirma que além das ocorrências que encontramos na obra publicada, há ainda alguns registros de seu uso e do uso de alguns cognatos nos manuscritos, mas que nenhum deles adiciona algo novo ao conceito. Um detalhado trabalho nesse sentido é o de Jesus Padilla Gálvez e Margit Gaffal, em *Forms of Life and Language Games, an Introduction*[12], que além de rastrear, como Thompkins e Hacker, o uso da palavra tanto em dicionários quanto na literatura, apresenta as ocorrências de '*Lebensform*', '*Lebensformen*' e '*Form des Lebens*' com referências ao *The Bergen Eletronic Edition* (*BEE*) do espólio literário de Wittgenstein. Nesse sentido, felizmente, muito esforço já foi feito para mapear as ocorrências do conceito de 'forma(s) de vida' no texto wittgensteiniano, tarefa dificílima de se levar a cabo definitivamente[13], considerando a monumental quantidade de material, as dificuldades de tradução e o notório processo de elaboração wittgensteiniano, em que o trabalho é sempre um processo continuo de reescrita e refinamento das ideias.

O conceito de 'forma(s) de vida' surge na obra de Wittgenstein ao longo do período que sucede seu retorno às atividades filosóficas, em 1929. Seu significado não é precisamente fixado e suas ocorrências, como já foi destacado, são pouco frequentes. Seu lugar no universo

---

[9] MAJETSCHAK, S. Forms and Patterns of Life: A Reassessment of a So-Called Basic Concept in the Late Philosophy of Wittgenstein. In: *Wittgenstein on Forms of Life and the Nature of Experience*, 2010, p. 76

[10] Wittgenstein expressamente rejeita essa tentativa de tradução/revisão (Ms-115_{II}, 292). De acordo com um estudo mais recente de Arthur Gibson (comunicação oral), o Ms-115_{II} não se refere ao *Brown Book*. Cf. PITCHLER, A.; SMITH, Deirdre. A list of correspondences between Ts-310 and Ms-$115_{ii.}$ In: *Mind, Language and Action. Papers of the 36th International Wittgenstein Symposium (pre-proceedings)*, 2013.

[11] HACKER, P. M. S. *Op. Cit.*, 2015, p. 15.

[12] GÁLVEZ, J.; GAFFAL, M. Forms of Life and Language Games, an Introduction. In: *Forms of Life and Language Games*. Berlim, Boston: De Gruyter, 2013, pp. 7-16.

[13] Embora atualmente tenhamos livre acesso a uma variedade de ferramentas de pesquisa do espólio literário de Wittgenstein, incluindo tanto fac-símiles quanto transcrições normalizadas da maior parte do *Nachlass*, a determinação definitiva da quantidade de ocorrências do conceito de 'forma(s) de vida' segue um ponto de controvérsia entre estudiosos do tema. A monumental quantidade de manuscritos e datiloscritos, as traduções do inglês para o alemão e do alemão para o inglês e as tentativas de reescrita e de reelaboração feitas pelo próprio Wittgenstein talvez expliquem essa dificuldade. Nesse sentido, somos especialmente gratos ao trabalho da *Wittgesntein Archives at the University of Bergen* (*WAB*), responsável pela publicação do *Wittgenstein Nachlass. The Bergen Eletronic Edition* (BEE, Oxford University Press, 2000).

conceitual da filosofia tardia de Wittgenstein, assim, é controverso e fonte de muitos debates. Sua posição, sua relevância e seu significado são origens de divergências entre comentadores e no conjunto dessas divergências encontramos discussões incontornáveis no âmbito dos estudos a respeito da concepção de linguagem na filosofia do segundo Wittgenstein. No que diz respeito ao presente texto, o conceito de 'forma(s) de vida' ocupa um lugar central tanto na leitura das *IF* quanto na leitura do *DC* e é por meio de seu exame que estabeleceremos o percurso que tratará das certezas fulcrais e, por fim, da possibilidade de ruptura comunicacional.

No artigo *Forma de Vida ou Formas de Vida?*, de 2003, a professora Araceli Velloso apresenta um ótimo panorama a respeito de variadas interpretações do significado do conceito. A partir do estabelecimento de dez ocorrências de 'forma(s) de vida' na obra publicada de Wittgenstein[14], o texto oferece uma interessante discussão sobre seus usos no contexto da controvérsia entre comentadores que propõem uma leitura baseada no uso singular (forma de vida/*Lebensform*) e comentadores que optam por uma leitura plural (formas de vida/*Lebensformen*). Cabe fazer notar que, embora tenhamos adotado uma terminologia distinta da utilizada por Araceli Velloso, no que diz respeito à questão singular ou plural, como veremos mais adiante, o artigo mencionado acima foi e é fonte primeira da pesquisa que foi desenvolvida até aqui a respeito do conceito de 'formas de vida' em Wittgenstein.

A seguir, observaremos nove dessas ocorrências[15] no interior das passagens em que aparecem. O ordenamento das passagens privilegiará, em primeiro lugar, as ocorrências de 'forma(s) de vida' nas *IF* e no *DC* e, no que diz respeito às outras vezes em que aparece na obra publicada, a ordem será meramente cronológica, isto é, do texto mais antigo para o texto mais recente. Sempre que possível, apresentaremos o trecho selecionado como foi publicado em edições do idioma alemão e em traduções para o inglês e o português. Os trechos do *Nachlass* que acompanham os comentários, exceto quando houver registro explícito dizendo o contrário, são resultado desta pesquisa e de total responsabilidade do autor.

[14] "Cinco vezes nas *IF* (*Investigações filosóficas*): § 19, 23, 241, p. 174, 226; uma no *DC* (*Da certeza*): §358; duas no ensaio "*Cause and effect: intuitive awareness*" (21/10/1937 e 22/10/1937); uma no *RFM* (Remarks on foundation of mathematics): seção VII, §47; e uma no *RPP* (Remarks on the philosophy of psychology): parte I, passagem 630.". (Velloso, A., 2003, p. 182).

[15] Entre as dez ocorrências de 'forma(s) de vida' registradas por Araceli Velloso, em relação à pesquisa realizada para esta dissertação, há uma discrepância: nas buscas que realizamos, tanto no texto de *CE* quanto em mecanismos de busca do *Nachlass*, não encontramos nenhuma ocorrência de 'forma(s) de vida' no dia 22.10.1937. Até o momento, no entanto, não nos foi possível determinar a causa dessa discrepância. Utilizaremos, portanto, apenas nove entradas, entre as dez mencionadas no artigo *Forma de Vida ou Formas de Vida?*.

1.2.1 As *Investigações Filosóficas*

A expressão 'forma(s) de vida' aparece apenas cinco vezes no texto das *IF*, quatro vezes no singular '*Forma de vida*' e uma vez no plural '*Formas de vida*'[16]. No artigo *Elucidating Forms of Life*[17], de 2015, Anna Boncompagni produz um excelente mapa de ocorrências da expressão 'forma(s) de vida' nas *PI* e as localiza no desenvolvimento da obra a partir de suas formulações originais. O efeito produzido é interessante por dois motivos: por um lado, nos permite ver o conceito *dentro* dos jogos de linguagem em que ele aparece, por outro lado, observando as reformulações pelas quais passam os trechos retirados do *Nachlass*, o caráter de *work in progress* da filosofia de Wittgenstein salta aos olhos, por assim dizer, de forma muito clara.

No §19 temos a primeira ocorrência do termo nas *IF*. Observemos a passagem tal como foi publicada e em seguida sua formulação original no MS-115:

> Man kann sich leicht eine Sprache vorstellen, die nur aus Befehlen und Meldungen in der Schlacht besteht. – Oder eine Sprache, die nur aus Fragen besteht und einem Ausdruck der Bejahung und der Verneinung. Und unzähliges Andere. —— Und eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen. (*PU* §19) [18]
>
> It is easy to imagine a language consisting only of orders and reports in battle. Or a language consisting only of questions and expressions for answering Yes and No a and countless other things. —— And to imagine a language means to imagine a form of life. (*PI* §19)
>
> Pode-se imaginar facilmente uma linguagem que seja constituída somente de comandos e informes na batalha. – Ou uma linguagem constituída apenas de questões e de uma expressão de afirmação ou de negação. E inúmeras outras. – E representar uma linguagem equivale a representar uma forma de vida. (*IF*, §19)

Segundo Boncompagni, a primeira formulação desta ideia e da palavra '*Lebensform*' nos escritos de Wittgenstein encontra-se na segunda parte de Ms-115, uma revisão alemã do *Brown Book*[19], de 1936, onde se lê:

---

[16] Respectivamente, *PI* §§ 19, 23, 241 e II, xxi, p. 226 (usos no singular) e *PI* II, i, p. 174 (uso no plural).
[17] BONCOMPAGNI, A. Elucidating Forms of Life. In: *Nordic Wittgenstein Review*, 2015, pp. 155-175.
[18] Nos casos em que optamos por apresentar a tradução inglesa das *Philosophische Untersuchungen*, achamos conveniente utilizar a edição bilíngue das *Philosophical Investigations* de 2009, que retira a parte II do conjunto do livro e a republica sob o título de *Philosophy of Psychology: A Fragment*. Cf. WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen – Philosophical Investigations* (Ed. bilíngue). Londres: Wiley-Blackwell, 2009b.
[19] Cf. Nota 22.

> Umgekehrt könnte ich mir auch ~~einen Sprachgebrauch~~ || eine Sprache (& das heißt wieder eine Lebensform || Form des Lebens) denken, die zwischen ~~Dunkelblau & Hellblau~~ || Dunkelrot & Hellrot eine Kluft befestigt. etc. (MS 115, 238-239)

No texto do *Br.B*, ditado em inglês, Wittgenstein fez uso de '*culture*', em lugar de '*forma de vida*' ['*form of life*'].

> Imagine a use of language (a culture) in which there was a common name for green and red on the one hand and yellow and blue on the other […]. We could also easily imagine a language (and that means again a culture) in which there existed no common expression for light blue and dark blue, in which the former, say, was called 'Cambridge', the latter 'Oxford'. If you ask a man of this tribe what Cambridge and Oxford have in common, he'd be inclined to say 'Nothing'. (*Br.B*, 134-135)

Classificando os trechos acima cronologicamente, temos, nessa ordem: (1) o texto – em inglês – do *Brown Book*, de 1934-35; (2) o texto – em alemão – de Ms-115II, 239, 1933 e 1936, e, finalmente, (3) o §19 das *Philosophische Untersuchungen*, publicado em 1953. Se aceitarmos que, de fato, essa é a ascendência da primeira ocorrência de '*Lebensform*' nas *IF* e, no caso do *Br.B*, o primeiro uso do conceito na obra de Wittgenstein, temos que considerar que a forma como a ideia se desenvolve inclui a substituição ou a alteração de '*culture'*/'*tribe*' por '*Lebensform*'/'*Form des Lebens*', indicando, talvez, algum tipo de parentesco entre essas noções. Note-se também que o substantivo é singular, '*Lebensform*', mas o artigo que o precede é indefinido [*eine*], o que podemos interpretar como um indício de que representar uma linguagem, ou seja, uma entre múltiplas, é representar uma forma de vida, igualmente.

A segunda ocorrência, no §23:

> Das Wort "Sprachspiel" soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform. (*PU* §23)
>
> The word "language-game" is used here to emphasize the fact that the speaking of language is part of an activity, or of a form of life. (*PI* §23)
>
> A expressão "jogo de linguagem" deve salientar aqui que falar
> uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida. (*IF* §23)

Cuja primeira formulação pode ser encontrada em MS 142, de 1936-37:

> Das Wort "Sprachspiel" soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teilvorgang || Teil ist einer Form der Tätigkeit || Tätigkeit oder einer Lebensform. || ein Teilvorgang || Teil einer Tätigkeit oder Lebensform ist. (MS 142, 20)

Vejamos que no §23 mantém-se a relação de indefinição marcada pelo uso do artigo que precede *Lebensform* [*einer*], e que mais uma vez, o uso singular não deve ser tratado como indício de que o conceito de 'forma de vida' deva ser compreendido como um conceito que se refere à totalidade dos indivíduos que possuem o falar da linguagem e que, portanto, constituem uma forma de vida humana, em oposição a outras formas de vida animal que não o possuem. Ao contrário, visto que o §23 desenvolve a ideia introduzida no §19, de uma cultura, de um conjunto de atividades linguísticas e não linguísticas que corresponde à forma de vida fictícia – lembremos que o §19 se refere ao jogo de linguagem do §2 – imaginada por Wittgenstein, podemos seguramente dizer que no §23 desenvolve-se a ideia introduzida no §19 sem nenhuma alteração de sentido.

A terceira entrada, no §241, trata do conceito de acordo [*agreement*]:

> So sagst du also, daß die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und was falsch ist?" Richtig und Falsch ist, was Menschen sagen; und in der Sprache stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform. (*PU* §241)
>
> So you are saying that human agreement decides what is true and what is false?" What is true or false is what human beings say; and it is in their language that human beings agree. This is agreement not in opinions, but rather in form of life. (*PI* §241)
>
> "Assim você está dizendo, portanto, que a concordância entre os homens decide o que é certo e o que é errado?" – Certo e errado é o que os homens *dizem*; e os homens estão concordes na *linguagem*. Isto não é uma concordância de opiniões mas da forma de vida. (*IF* §241)

Segundo Boncompagni, a diferença entre concordar sobre opinião e concordar sobre forma de vida [*agreement in opinion and agreement in form of life*] surge em 1938, na sequência de algumas considerações sobre as regras:

> Wie ist die Anwendung einer Regel fixiert? – Meinst Du 'logisch' fixiert? Entweder durch ~~eine weitere Regel~~ || weitere Regeln oder (gar) nicht. – Oder meinst Du: wie kommt es, daß wir || Alle sie ~~Tatsächlich~~ || übereinstimmend so & nicht anders anwenden? Durch Abrichtung, Drill, & die Formen unsres Lebens.
>
> Es handelt sich nicht um einen Konsens der Meinungen sondern der Lebensformen (MS 160, 26).

Nessas considerações sobre como uma regra é fixada, Wittgenstein diferencia acordo de opiniões de acordo sobre forma(s) de vida. A regra não é fixada porque aqueles que a utilizam, a avaliam e entram em acordo sobre seu uso, mas antes, até mesmo essa possibilidade de estar ou não de acordo no que diz respeito a opiniões, já pressupõe as regras que operam de fundo

no interior de uma determinada forma de vida e, portanto, já pressupõe que as regras gramaticais que utilizamos para produzir juízos a respeito de questões empíricas tenham sido aceitas pelas partes. Pensemos na diferença entre uma situação em que as partes discordam a respeito do resultado de uma medição, em contraste com uma circunstância em que as partes discordam do método correto para verificar uma medição. No primeiro caso, pode-se facilmente compreender que se trata de um desacordo sobre "opiniões", enquanto no segundo, o desacordo se dá a respeito das próprias condições de base a respeito mesmo do que significa "medir". Essa diferença é importante para que compreendamos que o conceito de forma(s) de vida envolve questões muito fundamentais a respeito de nossas práticas, isto é, que a linguagem está embutida em nossas maneiras regulares de agir.

Peter Hacker[20] aponta que, enquanto nos §§ 19 e 23 a preocupação de Wittgenstein era a de enfatizar que a linguagem é uma atividade integrada a uma *way of living*, o uso de *Lebensform* em §241 é de mais difícil compreensão e precisa ser contextualizado: nos §§240-243 o foco se altera para mostrar que a linguagem compartilhada por uma comunidade envolve um acordo profundo e inquestionável sobre as regras para uso de expressões da linguagem e sobre o que conta como seu uso correto.

Passemos então para as duas últimas ocorrências de *Lebensform(en)*, encontradas na parte II das *IF*[21], constituída por escritos da segunda metade da década de 1940. A primeira entrada aparece na comparação com uma forma de vida animal:

> Kann nur hoffen, wer sprechen kann? Nur der, der die Verwendung einer Sprache beherrscht. D. h., die Erscheinungen des Hoffens sind Modifikationen dieser komplizierten Lebensform. (Wenn ein Begriff auf einen Charakter der menschlichen Handschrift abzielt, dann hat er keine Anwendung auf Wesen, welche nicht schreiben.) (*PPF* §1)
>
> Can only those hope who can talk? Only those who have mastered the use of a language. That is to say, the manifestations of hope are modifications of this complicated form of life. (If a concept points to a characteristic of human handwriting, it has no application to beings that do not write.) (*PPF* §1)
>
> Só pode ter esperança quem sabe falar? Somente quem domina o emprego de uma linguagem. Isto é, os fenômenos da esperança são modificações desta complicada forma de vida. (Se um conceito tem em mira um caráter da escrita humana, então não tem aplicação sobre seres que não escrevem.)" (*IF*, II, p. 233)

Sua fonte original, em MS 137, 115a, escrito entre 1948-49, parcialmente publicado em *Last Writings on the Philosophy of Psychology* I:

[20] HACKER, P. M. S. *Op. Cit.*, 2015, p. 8.
[21] Cf. Nota 30.

> Kann nur ~~der~~ hoffen, ~~der~~ || wer sprechen kann? Nur der, der die Verwendung || Anwendung der Sprache beherrscht. Die Zeichen des Hoffens sind Modifikationen eines ~~viel~~ kompliziertern Lebensmusters. || D.h., die Erscheinungen des Hoffens sind Modifikationen dieses sehr komplizierten Musters. (Wenn ein Begriff seine Anwendung auf den Charakter der Handschrift hat, dann hat er keine Anwendung auf Wesen, die nicht schreiben.)
> (MS 137, 115a)

Note-se que a palavra utilizada por Wittgenstein no manuscrito é *Lebensmuster*, usualmente traduzida para o inglês por *pattern of life*, e que nas *PU* é substituída por *Lebensform*. Assim como no caso do §19, queremos enfatizar aqui apenas que, ao observar o contexto das reformulações e revisões, por assim dizer, pode-se *aumentar* a carga de sentido de uma palavra. Se interpretamos o sentido de uma palavra considerando outras palavras semelhantes (e a semelhança é dada pelos contextos de uso), constitui-se um campo de sentido rico em aspectos que se assemelham e se distinguem entre si. Não se trata, é claro, de colapsar o sentido de conceitos semelhantes ou aparentados, isso minaria justamente a riqueza conceitual que creditamos à determinação por semelhança de família, o ponto que pretendemos estabelecer aqui é o de que se pode pensar em famílias de palavras aparentadas por meio do contexto de uso, isto é, por meio das funções que cumprem em nossas práticas.

Por fim, o quinto e último registro do termo nas *IF*, seguido de sua formulação no TS-229, de 1947:

> Das Hinzunehmende, Gegebene – könnte man sagen – seien *Lebensformen*. (*PPF* 345)
>
> What has to be accepted, the given, is – one might say – *forms of life*. (*PPF* 345)
>
> "O aceito, o dado – poder-se-ia dizer – são formas de vida. (*IF*, II, p. 292)
>
> Das hinzunehmende, gegebene – könnte man sagen – seien Tatsachen des Lebens. || seien Lebensformen. (TS 229, 333)

O contexto no qual está inserida esta ocorrência de formas de vida, aborda a ideia da certeza – e da dúvida – por meio do exame de afirmações a respeito de conceitos psicológicos. Wittgenstein afirma que poderia estar tão certo a respeito dos sentimentos de alguém quanto de qualquer outro fato, mas que isso não faz com que sentenças como "*He is very depressed*", "25 × 25 = 625", e "*I am 60 years old*" sejam instrumentos similares, mas que são certezas de *tipos* diferentes[22], isto é, uma diferença lógica, não uma diferença psicológica.

[22] WITTGENSTEIN, L. Philosophie der Psychologie – Ein Fragment, §330. In: *Op. Cit.*, 2009b, p. 235e.

O conceito de formas de vida aparece, nesse caso, já no contexto de questões muito caras aos escritos finais de Wittgenstein, entre 1949-1951, principalmente aqueles reunidos em edição póstuma sob o título *Da Certeza*. Palavras como 'dúvida', 'certeza', 'causa', 'motivo', 'conhecimento', etc., marcam esse vínculo no entorno próximo ao parágrafo *PPF* 345. O próprio sentido de palavras como '*aceito*' e '*dado*' é característico de questões conceituais específicas do *DC*, relacionadas às certezas fulcrais e à formação de uma imagem de mundo. Forma(s) de vida, aqui, portanto, refere-se à base de todo o sistema de referências que utilizamos constantemente para produzir juízos, afirmar, perguntar, atribuir verdade ou falsidade, em suma, a algo que deve ser aceito como condição para a compreensão mútua.

1.2.2 *Da Certeza*

> Ich möchte nun diese Sicherheit nicht als etwas der Vorschnellheit oder Oberflächlichkeit Verwandtes ansehen, sondern als (eine) Lebensform. (Das ist sehr schlecht ausgedrückt und wohl auch schlecht gedacht). (*UG* 358[23])
>
> Now I would like to regard this certainty, not as something akin to hastiness or superficiality, but as a form of life. (That is very badly expressed and probably badly thought as well.) (*OC* 358)[24]
>
> Fico propenso a considerar essa segurança não como algo aparentado com a precipitação ou a superficialidade, mas sim como (uma) forma de vida. (isso está muito mal exprimido e, provavelmente, também mal pensado). (*DC* 358)[25]
>
> Ich möchte nun diese Sicherheit nicht als etwas der Vorschnellheit oder Oberflächlichkeit Verwandtes ansehen, sondern als (eine) Lebensform. (Das ist sehr schlecht ausgedrückt & vielleicht || wohl auch schlecht gedacht.) (Ms-175, 55v)

A passagem 358 é a única ocorrência de *Lebensform* no *DC*. Aparece em um conjunto de passagens em que Wittgenstein trata da anterioridade lógica da certeza em relação à dúvida por meio da análise de exemplos de afirmações de um tipo especial, proposições que possuem a forma de proposições empíricas, mas cumprem uma função normativa. No segundo capítulo exploraremos mais detalhadamente a distinção entre conhecimento e certeza, a partir da qual poderemos refletir melhor sobre a expressão 'forma da proposição empírica', utilizada em algumas passagens do *DC*. O ponto aqui, no entanto, é uma ideia de segurança pacífica [*beruhigte Sicherheit*] (*DC* 357) que "funda-se no facto de que [eu] não compreenderia onde

[23] WITTGENSTEIN, L. *Über Gewißheit*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970, p. 31.
[24] WITTGENSTEIN, L. *On Certainty*. Londres: Basil Blackwell, 1969, p. 238.
[25] WITTGENSTEIN, L. *Da Certeza*. Lisboa: Edições 70, 2018, p. 239.

poderia surgir uma dúvida" (*DC* 356) e que, no trecho em questão, é identificada por Wittgenstein como uma forma de vida, em contraste com uma convicção precipitada ou superficial. Essa segurança pacífica, "não combatente", é justamente a espécie de substrato de todas as operações com o pensamento (com a linguagem) (*DC* 401), sobre a qual repousam nossos acordos sobre opiniões.

Há, no entanto, uma outra ideia na passagem 358 do *DC* que gostaríamos de salientar: a de uma *prática* sedimentada, ou seja, a de uma concepção de *Lebensform* que aponta, novamente, para um uso prioritariamente *cultural* ou antropológico do termo.

A segurança pacífica revelada nos exemplos exibe um acordo comunitário em torno de certezas que não possuem fundamento epistemológico, pois funcionam como regras gramaticais que regulam e em alguma medida determinam os jogos de linguagem, sem que sua aceitação pela comunidade tenha qualquer relação com a ideia de conhecimento como crença verdadeira e justificada. O que se afirma é: a adesão a ou o compromisso com um sistema de certezas fundamentais não depende de sua justificação, já que a compreensão de uma proposição, no interior desse sistema, está necessariamente condicionada a esse acordo compartilhado sobre forma(s) de vida. Tomemos o exemplo da afirmação "a Terra existe muito antes de eu existir": em que circunstâncias, no interior de uma determinada comunidade de falantes que compartilha essa certeza, se poderia duvidar do que ela expressa? "Essa dúvida não pertence às dúvidas do nosso jogo" (*DC* 317), se poderia responder junto a Wittgenstein.

O que é expresso por meio dessas proposições "que desempenham um papel lógico peculiar no sistema das nossas proposições empíricas" (*DC* 136) é uma certeza que, como veremos adiante quando examinarmos o conceito de certezas fulcrais, afirmamos sem nenhum tipo de verificação, não porque uma verificação daquilo que se afirma, por exemplo, quando se afirma que "a Terra existe muito antes de eu existir" seja empiricamente uma impossibilidade, mas porque duvidar de uma afirmação deste tipo simplesmente corresponderia a colocar em dúvida todo um sistema que é a base de nossos jogos de linguagem.

O artigo indefinido '*eine*', novamente precede *Lebensform*, desta vez entre parênteses, como explicitação de uma informação elíptica que, talvez se explique pela necessidade de se destacar a possibilidade de uma pluralidade de formas de vida, *uma* forma de vida entre outras. É interessante notar que Wittgenstein faz uma ressalva, também entre parênteses, indicando que *ali* há um pensamento mal expresso e mal formulado. Podemos perguntar qual seria o alvo específico dessa nota metatextual, se Wittgenstein estaria se referindo ao conceito de forma(s) de vida ou, mais especificamente à sua relação com a segurança expressada no trecho; podemos perguntar também se haveria alguma relação entre os dois parênteses que aparecem no trecho,

sugerindo que o pensamento mal formulado possa vincular-se, por meio do artigo 'uma' ['*eine*'], ao problema da diversidade de formas de vida. Como veremos adiante, algumas das respostas possíveis a essas questões, consideradas no contexto mais amplo do problema da arbitrariedade da gramática e da chamada tese da diversidade, poderão contribuir para uma compreensão mais abrangente tanto da noção de forma(s) de vida quanto do papel que essas certezas cumprem no âmbito da gramática.

1.2.3 *Cause and Effect: Intuitive Awareness*

O MS 119 foi redigido em 1937 e faz parte de um conjunto de dezoito manuscritos numerados – de I a XVIII – que reúnem os escritos [*first-drafts*] de Wittgenstein de um período de dez anos, desde o seu retorno a Cambridge, em 1929. De suas 295 páginas, algumas observações já haviam sido selecionadas, reformuladas e reagrupadas por Wittgenstein para serem incluídas nas *IF*. Outras partes também foram utilizadas para os datiloscritos 221 e 222, posterior e parcialmente publicados como a parte I das *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Ainda assim, afirma Rush Rhees, em prefácio de 1976, havia no Ms-119 material de interesse filosófico que nunca havia sido publicado, especialmente uma seção que começa com um título entre colchetes: *Cause and Effect: Intuitive Awareness*, publicada sob esse mesmo título.

Em *CE* encontramos uma dupla ocorrência de *Lebensformen*, datada de 21 de outubro de 1937. Abaixo a reproduzimos primeiro como encontrada no MS 119 e, em seguida, como a encontramos no texto de *CE*, incluindo o texto alemão publicado em edição bilíngue em *Philosophical Occasions*[26], de 1993.

> […]
> Die Primitive Form des Sprachspiels
> ist ~~nicht die Unsicherheit~~ || die Sicherheit, nicht die Unsicherheit. Denn die Unsicherheit könnte nie || nicht zur Tat führen.
>
> Ich will sagen: es ist charakteristisch für unsere Sprache, daß sie auf dem Grund fester Lebensformen ~~regelmäßiger Handlung~~ || regelmäßigen Handelns, || regelmäßiger Handlungen, emporwächst. || wächst. || daß sie auf dem Grund fester Lebensformen, regelmäßiger Handlungsformen || Formen des Handelns || regelmäßigen Tun's, emporwächst.

[26] WITTGENSTEIN, L. Cause and Effect: Intuitive Awareness. In: *Philosophical Occasions 1912-1951*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993.

> Ihre Funktion ist <u>vor allem</u> durch die Handlung, deren Begleiterin sie ist, bestimmt.
> Wir haben eben einem Begriff davon, was für || welcherlei Lebensformen primitive sind, & welche erst aus solchen entsprossen || entsprungen sind, || entspringen ~~mußten~~ || konnten. Wir
>
> glauben, daß der einfachste Pflug vor dem komplizierten da war …
> (MS 119, 147, 74v e 75r)
>
> 21/10/37
>
> Die primitive Form des Sprachspiels ist die Sicherheit, nicht die Unsicherheit. Denn die Unsicherheit könnte nicht zur Tat führen.
> Ich will sagen: es ist charakteristisch für unsere Sprache, daß sie auf dem Grund fester Lebensformen, regelmäßigen Tuns, emporwächst. Ihre Funktion ist vor allem durch die Handlung, deren Begleiterin sie ist, bestimmt.
> Wir haben eben einen Begriff davon, welcherlei Lebensformen primitive sind, und welche erst aus solchen entspringen konnten. Wir glauben, daß der einfachste Pflug vor dem komplizierten da war.
>
> Die einfache Form (und das ist die Urform) des Ursache-Wirkung Spiels ist die der Bestimmung der Ursache, nicht des Zweifels.
>
> 21/10/37
>
> The primitive form of the language game is certainty, not uncertainty. For uncertainty could never lead to action.
> I want to say: it is characteristic of our language that the foundation on which it grows consists in steady ways of living, regular ways of acting.
> Its function is determined *above* all by action, which it accompanies. We have an idea of which ways of living are primitive, and which could only have developed out of these. We believe that the simplest plough existed before the complicated one.
> The simple form (and that is the prototype) of the cause-effect game is determining the cause, not doubting.[27]

Hacker afirma que esse uso plural de *Lebensform* obviamente se refere a modos regulares de vida[28] [*regular ways of living*], práticas sedimentadas ou arraigadas que não são colocadas em dúvida. Tema que, ainda segundo Hacker, seria resumido alguns anos depois, na passagem 358 do *DC* que observamos acima.

[27] *Ibidem*, pp. 396-397.
[28] *Ways of living* é uma expressão que possui algumas ocorrências na obra de Wittgenstein e que é por vezes confundida ou mesclada com forma(s) de vida. Sobre a defesa de uma clara distinção entre o significado das duas expressões, ver o artigo de Danièle Moyal-Sharrock *Wittgenstein on Forms of Life, Patterns of Life, and Ways of Living*.

1.2.4 *Remarks on the Foundation of Mathematics*, VII, 47[29]

47. If a rule does not compel you, then you aren't *following* a rule.
But how am I supposed to be following it; if I can after all follow it as I like?
How am I supposed to follow a sign-post, if whatever I do is a way of following it?
But, that everything can (also) be *interpreted* as following, doesn't mean that everything is following.
But how then does the teacher interpret the rule for the pupil? (For he is certainly supposed to give it a particular interpretation.) – Well, how but by means of words and training?
And if the pupil reacts to it thus and thus; he possesses the rule inwardly.
But *this* is important, namely that this reaction, which is a guarantee of understanding, presupposes as a surrounding particular circumstances, particular forms of life and speech. (As there is no such thing as a facial expression without a face.)
(This is an important movement of thought.)
(*RFM*, VII, 47)

47. Se uma regra não te compele, então você não está *seguindo* uma regra.
Mas como devo segui-la então; se posso segui-la, de fato, como quiser?
Como devo seguir a sinalização, se segui-la é tudo o que faço?
Mas que tudo (também) pode vir a ser *interpretado* como um seguimento, não quer dizer que tudo é um seguimento.
Mas como então o professor interpreta a regra para o aluno? (Pois aquele deve lhe dar certamente uma determinada interpretação.) – Bem, como senão mediante palavras e treino?
E o aluno internaliza a regra (interpreta assim), quando ele reage assim e assim a ela.
Mas *isto* é importante, que essa reação que nos afiança a compreensão, pressupõe como entorno determinadas circunstâncias, determinadas formas de vida e de linguagem. (Assim como não há expressão facial sem face.)
(Este é um importante movimento de pensamento.)[30]
(*OFM*, VII, 47, pp. 507-508)

Wenn eine Regel Dich nicht zwingt, so folgst Du keiner Regel.
Aber wie soll ich ihr denn folgen; wenn ich ihr doch folgen kann, wie ich will?
Wie soll ich dem Wegweiser folgen, wenn alles was ich tue ein Folgen ist?
Aber daß alles (auch) al sein Folgen gedeutet werden kann, heißt doch nicht, daß alles ein Folgen ist.
Aber wie deutet den so also der Lehrer dem Schüler die Regel? (Denn der soll ihr doch gewiß eine bestimmte Deutung geben.) – Nun, wie anders, als durch Worte & Abrichtung?
Und der Schüler hat die Regel (so gedeutet) inne, wenn er so & so auf sie reagiert.
Das aber ist wichtig, daß diese Reaktion, die uns das Verständnis verbürgt, bestimmte Umstände, bestimmte Lebens & Sprachformen als Umgebung, voraussetzt. (Wie es keinen Gesichtsausdruck gibt ohne Gesicht.)
Dies ist eine wichtige Gedankenbewegung.)
(MS 124, 149-150, 18/03/1944)

[29] WITTGENSTEIN, L. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxford: Basil Blackwell, 1968, VII, 47, p. 413-414.
[30] WITTGENSTEIN, L. *Observações sobre os Fundamentos da Matemática*. Trad. ALMEIDA. J. J. R. L (*preliminar draft*). disponível em https://www.academia.edu/34633469/Philosophical_Investigations_in_German_Portuguese_en_face_translation (consultado em 26 de outubro de 2021).

Este trecho é dedicado à reflexão sobre como a reação que acompanha a internalização de uma regra e que "nos afiança a compreensão" tem como condições de possibilidade certas circunstâncias pressupostas que Wittgenstein chama de forma de vida e de forma de linguagem, expressa pela analogia com a necessidade de uma face para que se tenha uma expressão facial. Cabe também notar que se a formulação pode sugerir alguma espécie de sinonímia entre forma de vida e forma de linguagem nesta passagem, é bom lembrarmos que, assim como no §19 das *IF*, nossa compreensão da relação entre forma(s) de vida e jogos de linguagem ou, neste caso, linguagem, não encontra motivo de alarme. Uma forma de vida é condição para uma linguagem qualquer, a linguagem é antes de tudo uma atividade compartilhada dada pela ação justamente no interior de uma forma de vida. Por isso representar uma linguagem equivale a representar uma forma de vida, tal como representar uma circunstância necessária ao uso de uma regra equivale a representar uma linguagem governada por essa regra e, portanto, uma forma de vida na qual essa linguagem está embutida.

1.2.5 *Remarks on the Philosophy of Psychology*, I, 630[31]

Sob o título de *RPP*, volumes 1 e 2, foram publicados integralmente os datiloscritos Ts-229 e Ts-232, ditados por Wittgenstein, respectivamente, em 1947 e 1948, a partir de material manuscrito escrito entre 1946 e 1949 (MSS 130-138)[32]. Parte desse material é publicado também na parte II das *IF*, como podemos ver ao compararmos esta ocorrência de formas de vida com *IF*, II, xi, p. 292. Reproduzimos aqui o trecho dessa entrada, a título de registro apenas, dado que esse uso do termo formas de vida já foi mencionado na seção em que foram apresentadas as ocorrências do conceito nas *IF*.

> Statt des Unzerlegbaren, Spezifischen, Undefinierbaren: die Tatsache, daß wir so und so handeln, z.B., gewisse Handlungen strafen, den Tatbestand so und so feststellen, Befehle geben, Berichte erstatten, Farben beschreiben, uns für die Gefühle der Andern interessieren. Das hinzunehmende, gegebene – könnte man sagen – seien Tatsachen des Lebens. || seien Lebensformen.
> (TS 229, 333)

> 630. Instead of the unanalysable, specific, indefinable: the fact that we act in such-and-such ways, e.g. punish certain actions, establish the state of affair thus and so, give orders, render accounts, describe colours, take an interest in others' feelings.

[31] WITTGENSTEIN, L. *Remarks on the Philosophy of Psychology*, I, 630. Oxford: Basil Blackwell, 1980, p. 116.
[32] WITTGENSTEIN, L. *Remarks on the Philosophy of Psychology*, volume I.

> What has to be accepted, the given – it might be said – are facts of living. (*RPP*, I, 630, p. 116)[33]
>
> What has to be accepted, the given, is – so one could say – forms of life (*PI* p. 226)
>
> Das Hinzunehmende, Gegebene a könnte man sagen a seien Lebensformen (*PPF* 345)

1.3. **A tese biológica e a tese cultural**

De acordo com a leitura que fizemos até aqui, podemos considerar que Wittgenstein conhecera, em sua juventude, um ambiente no qual a expressão *Lebensform(en)* já estava razoavelmente incorporada e no qual seus usos, ainda que dentro de uma variedade de áreas do pensamento e da literatura, em geral, constituíam-se em referência a aspectos culturais ou a aspectos biológicos. Salientemos, ainda, que a presença do binômio cultura-natureza nas caracterizações lexicológicas e literárias do uso de forma(s) de vida, nessa época, não deve ser ignorada. O contexto da virada do século no pensamento europeu era precisamente um contexto de remodelagem das ciências naturais, a partir de um desenvolvimento técnico e instrumental acelerado e, ao mesmo tempo, um contexto de incorporação das chamadas ciências humanas como postulantes do estatuto científico das chamadas "ciências duras". A fronteira entre esses dois polos, o social e o biológico, é cheia de áreas cinzentas e, muitas vezes, mesmo que um dos dois predomine, a presença do outro é notável. As reorientações pelas quais a expressão passa ao longo do período em questão *acompanham* as mudanças que o contexto sofre.

Por outro lado, se por meio de exemplos desse uso consolidado da frase podemos pensar em um sentido *lato* para a expressão forma(s) de vida, salientando aqui e ali algumas mudanças de aspectos para que esse sentido geral se mostre na multivocidade de sentidos que o constitui, por outro lado, pode-se sem nenhum prejuízo deste sentido geral, encontrar também sentidos técnicos, no interior de uma teoria empírica específica, como na fisiologia, na psicologia, na história, etc. A ideia de um conceito precisamente determinado no interior de um campo de saber prático ou teórico, cujas aplicações podem ou devem ser previamente reconhecidas por aqueles que dominam a gramática desse saber, no entanto, não parece encontrar eco nos usos feitos por Wittgenstein. Ao contrário, de forma geral, ao olharmos para o conjunto das

[33] Cf. WITTGENSTEIN, L. *Op. Cit.*, 2009b, p. 226.

ocorrências em sua obra percebemos que o conceito de forma(s) de vida reúne características – como o número reduzido de ocorrências e ausência quase total de elucidações a seu respeito – que indicam uma noção que permanece na base de sua filosofia tardia, subjacente às relações entre conceitos e à própria concepção de linguagem do período.

Pode-se, naturalmente, questionar se a centralidade que o conceito de forma(s) de vida possui em nossa leitura é justificada, isto é, pode-se perguntar como um conceito pouco utilizado por Wittgenstein e sobre o qual o autor nos oferece muito pouco em termos de elucidação de seu significado, teria tamanha importância na exegese de sua filosofia tardia. O estudo dos usos do conceito de forma(s) de vida na obra de Wittgenstein, como já foi afirmado, é lugar de grande controvérsia, não somente no que diz respeito à sua compreensão, mas também no que diz respeito à própria importância de se procurar seu esclarecimento. Em *This Complicated Form of Life*, por exemplo, Newton Garver menciona Max Black como um autor que examina profundamente o *corpus* wittgensteiniano e considera o conceito de forma(s) de vida como deliberadamente vago, afirmando que a seu respeito não há implicações claras e seguras e que seria, portanto, um equívoco buscar uma compreensão nítida e precisa[34]. Peter Hacker, no já mencionado artigo *Forms of Life,* afirma concordar em parte com a ideia de que a noção de forma de vida não seja um dos pivôs conceituais das *IF*. É certo, porém, que a noção geral que subjaz à expressão é fundamental, principalmente na relação com outras noções da filosofia tardia de Wittgenstein, "como *jogos de linguagem*, *seguir regras* e o *uso*."[35]. Hacker sustenta que Wittgenstein substitui a noção anterior de linguagem por uma noção "antropológica e etnológica"[36]. A linguagem, assim, seria não "a totalidade de sentenças que podem ser geradas a partir de um conjunto de definições, regras de formação e transformação, mas antes, seria um conjunto de atividades humanas heterogêneas, de jogos de linguagem em meio à vida humana."[37] A *virada*, neste caso, não passa por um termo técnico-conceitual, nem pelo abandono de todas as preocupações filosóficas iniciais, mas por uma alteração radical de abordagem, operada pela substituição a que Hacker se refere.

No que diz respeito a esta dissertação, porém, a centralidade assumida pela investigação do conceito de forma(s) de vida não se justifica por uma nova tentativa de oferecer uma definição para o conceito ou de estabelecer com precisão a importância conceitual do termo na economia dos escritos de Wittgenstein. Todo o esforço de exegese e interpretação desenvolvido

---

[34] GARVER, N. *This Complicated Form of Life*. Chicago: Open Court, 1994. P. 237.
[35] HACKER, P. M. S. *Op. cit.*, 2015. p. 4. [Tradução livre].
[36] *Idem*. [Tradução livre].
[37] *Idem.* [Tradução livre].

em torno da noção expressa pela palavra *Lebensform*, antes, é direcionado à compreensão do movimento operado na filosofia do autor após seu retorno a Cambridge, em 1929, a partir do rompimento com pilares tractarianos, tais como o essencialismo semântico e o atomismo lógico, em direção a uma concepção antropológica ou etnológica de linguagem, a substituição da "noção de linguagem como um cálculo de significado por uma base antropológica"[38]. Esse movimento, da maneira como o entendemos, tem como pivô a ideia do uso, isto é, do contexto de uso como limite do significado: "O significado de uma palavra é seu uso na linguagem." (*IF* 43). O conceito de forma(s) de vida, assim, ocupa um lugar central na filosofia de Wittgenstein na medida em que o compreendemos como a noção que expressa essa virada antropológica ao estabelecer uma concepção de significado dada pelo compartilhamento e, portanto, uma concepção de linguagem, enquanto atividade que se dá no interior dos contextos de uso.

A ideia de uma virada antropológica, entretanto, não é consenso no que diz respeito ao uso de forma(s) de vida na obra de Wittgenstein. Uma grande controvérsia gira justamente em torno do binômio cultural-biológico e tem, por um lado, uma leitura culturalista ou antropológica e, por outro lado, uma leitura naturalista ou biológica do conceito. No primeiro caso encontraremos leitores que apontam para um conceito que distingue a forma de vida humana de outras formas de vida animal, geralmente utilizando como critério a posse da linguagem[39], enquanto no segundo caso, encontraremos leituras que privilegiam a ideia de múltiplas formas de vida humanas, apontando, portanto, para diferenças de época, cultura, costumes e etc. Por meio dos exemplos a seguir, poderemos examinar melhor, ainda que brevemente, essas duas interpretações e, mais importante, compreender melhor, a partir desse exame, o que está em jogo na disputa conceitual que envolve os usos de 'forma(s) de vida' feitos por Wittgenstein.

Entre as ocorrências que mencionamos, temos uma variação entre a forma singular [*Lebensform*] e a forma plural [*Lebensformen*] de forma(s) de vida que aparece em algumas dessas leituras, respectivamente, como ponto de apoio para argumentar a favor de uma ou de outra interpretação. A forma singular, em geral privilegiada para uma leitura biológica, a forma plural para uma leitura antropológica ou cultural. É claro que uma leitura predominantemente biológica ainda pode ser considerada plural, na medida em que diferencia a forma de vida humana de outras formas de vida animal, mas a singularidade fica por conta da ideia de uma *única* forma de vida humana. A esse respeito, veremos brevemente alguns exemplos de leituras

[38] HACKER, P. Forms of Life, In: *Nordic Wittgenstein Review*, Special Issue: Wittgenstein and Forms of Life, 2015, pp. 1-20, p. 4.
[39] Cf. GARVER, N. *This Complicated Form of Life*. Chicago: Open Court, 1994, p. 246.

que privilegiam um ou outro aspecto, incluindo tentativas de conciliá-los. Não nos deteremos demais nessas interpretações, já que nossa intenção é apenas a de apresentar um quadro que permita uma visão geral dos argumentos utilizados em cada caso e, principalmente, suas consequências para a interpretação da noção de forma(s) de vida no âmbito do problema da arbitrariedade da gramática e da possibilidade de ruptura comunicacional, que abordaremos no capítulo 3. Utilizaremos, para esse fim, os comentários de Danièle Moyal-Sharrock e de Peter Hacker, nos artigos já mencionados.

Moyal-Sharrock explora expressamente uma ideia de Gertrude Conway para buscar um resultado de compatibilização entre uma interpretação singular e uma interpretação plural de forma(s) de vida, isto é, um resultado que incorpore tanto uma forma humana de vida quanto diferentes formas de vida humana [*human form of life* e *forms of human life*]. No trecho que abre a segunda seção do artigo, a autora apresenta a terminologia utilizada por Gertrude Conway e por Stanley Cavell para introduzir o problema das diferentes interpretações do conceito de formas de vida.

> I found the most compelling understanding of 'form of life' many years ago in Gertrude Conway's *Wittgenstein on Foundations*, published in 1989; only in working on this paper did I come across a similar understanding in Stanley Cavell's "*Declining Decline*", an early version of which was published in 1988. Both philosophers detect two senses of 'form of life' in Wittgenstein. In Cavell's terminology: a vertical (or biological) sense, whereby the human form of life is distinguished from other forms of life (higher and lower); and a horizontal (or ethnological) sense, which accounts for socio-cultural differences within a form of life. In Conway's terminology, the distinction is between a human form of life and different forms of human life: "One could say that all humans participate in the human form of life, but that there can be different forms of human life".[40]

Em ambos os casos, entendemos que tanto a terminologia quanto a interpretação do conceito, de fato, expressam de forma adequada essa diferença, ainda que não possamos tomá-los como idênticos, uma vez que a distinção de Cavell destaca pelo uso da palavra 'vertical' não apenas um sentido biológico, mas, também, a ideia, expressa textualmente[41], de uma distinção entre formas de vida superiores e formas de vida inferiores, em uma escala que considera não nossos gestos ou a complexidade de nossas relações, mas, sim, a posse de polegares opositores, a postura ereta, a força e a capacidade física do corpo humano, etc.[42]. Nesse sentido, nos parece que a distinção operada pelos opostos 'vertical' e 'horizontal' de

[40] MOYAL-SHARROCK, D. Wittgenstein on Forms of Life, Patterns of Life, and Ways of Living. In: *Nordic Wittgenstein Review*, 2015a, p. 26.
[41] CAVELL, S. Declining decline. In: *Inquiry*, 1988, p. 255.
[42] *Declining Decline* p. 255.

Cavell pode dar a falsa ideia de que se defende uma espécie de exclusividade em ambos os lados, isto é, não há um âmbito cultural na leitura biológica nem um âmbito natural na leitura antropológica, apesar de essa não ser a posição do autor de *Declining Decline*. A distinção promovida por Conway, entretanto, opera uma divisão que exige a presença de um desses aspectos mesmo quando se privilegia o outro, porque uma forma de vida no sentido amplo é constituída por diferentes formas de vida no sentido estrito, e na relação invertida: formas de vida no sentido estrito somente podem se dar no interior da forma de vida no sentido amplo. Provavelmente por esse motivo a própria Moyal-Sharrock afirma que, apesar de Cavell reconhecer explicitamente a presença do social na forma humana de vida, a terminologia utilizada por ele obscureceria essa ideia[43], enquanto a divisão proposta por Conway, entre uma forma humana de vida e múltiplas formas de vida humana, designa justamente a ideia de uma compatibilização entre ambos.

> One could say that all humans participate in the human form of life, but that there can be different forms of human life. As the riverbed image might suggest, our human form of life formally structures our lives in general ways, along a particular route. But within this conduit, concrete, specific expressions, or, one could say, the detailed content of such general forms, may vary. Within this single river network, different channels might be found flowing in the same general direction[44].

A proposta de Conway envolve um sentido amplo e um sentido estrito para a noção de formas de vida, o primeiro se referindo a uma forma de vida fundamental que todos os seres humanos compartilhariam e o segundo à diversidade de formas de vida humanas no interior dessa unidade geral constituída por uma diversidade de práticas e sistemas de regras:

> Within this general structure of orientations and activities, there exists limited diversity and variation or variant forms of life within which particular language games are played. Thus, there exists a multiplicity within a fundamental unity, a plurality within limits[45].

Essa abordagem teria, segundo Moyal-Sharrock, a vantagem de destacar que a principal dicotomia, para Wittgenstein é a de "uma (única) forma humana de vida *versus* as diferentes

[43] MOYAL-SHARROCK, D. *Op. Cit*., 2015a, p. 26.
[44] CONWAY, G. *Wittgenstein on Foundations*. Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1982. p. 78
[45] *Ibidem*. p. 93.

formas de vida humana"[46]. O uso da palavra '*versus*', não nos parece totalmente apropriado, uma vez que a compreensão dessa pluralidade no interior de uma unidade fundamental não nos parece necessariamente indicar qualquer tipo de adversariedade, mas ao contrário, entendemos que a proposta de Gertrude Conway indica justamente uma espécie de complementaridade entre as partes e o todo. A despeito dessa diferença, entretanto, consideramos essa leitura, nominalmente a que procura conciliar os dois âmbitos, o cultural e o biológico, nos usos de formas de vida em Wittgenstein, como a leitura mais adequada do conceito, embora não consideremos os comentários da autora *contra* Baker e Hacker totalmente válidos, como veremos a seguir.

Antes, porém, devemos observar alguns aspectos de uma interpretação em que o aspecto biológico é privilegiado na compreensão do conceito de 'forma de vida' em Wittgenstein. Trata-se da leitura de Newton Garver em *This Complicated Form of Life*, que abordaremos a partir dos comentários de Rudolph Haller[47] e da crítica de Moyal-Sharrock, em contraste com a leitura histórico-cultural que a autora faz da interpretação de Baker e Hacker.

Rudolf Haller, no artigo *Forma de vida ou formas de vida?* refere-se a seu discurso de abertura do Simpósio Wittgenstein, em Roma, dizendo que nele havia tentado

> "[...] mostrar porque Wittgenstein poderia ter visto o comportamento comum da humanidade como o fundamento praxiológico de todos os jogos de linguagem, e como a visão de mundo transcendente, fundamento com base no qual distinguimos formas de vida e visões de mundo".[48]

Compreendendo o ser humano como um ser fundamentalmente social, contra o pano de fundo do comportamento comum da humanidade, ele propõe que interpretamos línguas estrangeiras e desconhecidas e traçamos uma linha entre linguagem e linguagem não-humana. Newton Garver, um dos principais defensores da interpretação que sustenta a leitura do conceito de 'forma de vida' no singular, segue, segundo Haller, um caminho parecido com aquele acima brevemente mencionado, mas seu interesse principal é o de mostrar que não existe justificativa para o uso plural do conceito. "As formas de vida wittgensteinianas são as da história natural: a bovina, a pisciforme, a canina, e a humana." Dessa forma, Garver conclui que "a forma de vida humana pode ser identificada com o modo comum do agir humano"[49]. Garver sustenta sua

---

[46] MOYAL-SHARROCK, D. *Op. Cit*., 2015a, p. 26. [Trad. Livre].
[47] HALLER, R. Forma de Vida ou Formas de Vida? In: *Wittgenstein e a Filosofia Austríaca: Questões*. São Paulo: EDUSP, 1990.
[48] *Ibidem*. p. 119.
[49] GARVER, N. *Die Lebensform in Wittgenstein's Philosophischen Untersuchungen*, *apud*, HALLER, R. Forma de vida ou formas de vida?. In: HALLER, R. *Op. cit*. p. 134.

hipótese em quatro das cinco ocorrências do termo nas *IF* – aquelas em que o conceito aparece no singular, §§19, 23, 241 e p. 233 da Parte II[50] – e o faz em duas diferentes formas de interpretação, uma por meio de apoio textual, outra por meio de um argumento geral. Sua tese geral é a de que, uma vez que a linguagem é um instrumento comum a todos os seres humanos, podemos falar apenas de uma única forma de vida humana.

Ainda sobre o §19, Garver afirma que, ao aceitarmos dizer que "imaginar uma linguagem é imaginar uma forma de vida", estaríamos falando de uma linguagem simplista cuja forma de vida a ela associada não poderia ser humana, uma vez que com vocabulário tão escasso não seria possível aos humanos comunicarem-se. Para o autor, a linguagem precisa viver realmente, no âmbito de um ser vivo que de fato a utilize para falar, o problema, nesse caso, é chamar de linguagem qualquer construção sintática de palavras. Segundo ele, Wittgenstein liga inegavelmente a forma de vida à capacidade de falar, de forma que essa "complicada forma de vida" a qual se refere é a que envolve todos os fenômenos descritos, como dar ordens, perguntar, contar, nomear e outros, não pode ser outra senão a humana. E supondo que apenas humanos possuem linguagem, Garver considera como critérios inseparáveis e interdependentes *ser* um ser humano e ter linguagem.

Moyal-Sharrock, na seção *Competing interpretations of Wittgenstein's 'form(s) of Life'*, afirma que a leitura de Garver estaria, na terminologia de Cavell, no campo vertical, ao sustentar que uma forma de vida se refere exclusivamente a algo biológico e que, no que diz respeito ao uso singular e ao uso plural que Wittgenstein fez do conceito, sua pretensão era apenas a de marcar uma distinção entre a forma de vida humana e outras formas de vida não humanas. Essa marcação, para Garver, é dada pela capacidade de uso da linguagem:

> I cannot understand the words without understanding the activity, I cannot understand the activity without seeing how it fits into the life of the speaker, and I cannot do that without knowing what general form the life of the speaker has. Now it is a very general fact that speakers all have the same form of life. They are all human. What determines this form of life is the capacity to use language.[51]

A leitura de Garver, para Moyal-Sharrock, teria dois problemas. Em primeiro lugar, a identificação entre forma de vida e comportamento comum da humanidade deixaria de fora o mundo no qual esse comportamento comum se realiza e essa exclusão seria problemática em vista das muitas referências que Wittgenstein faz a fatos gerais [*general facts*] da natureza que

[50] WITTGENSTEIN, L. *Op. Cit.* 2009a.
[51] GARVER, N. *Op. Cit.*, 1994, p. 246.

não são parte do comportamento comum da humanidade, mas, sim, do mundo natural (*DC* 237, 282, 234).

> I do not, in any case, see how the former could be severed from the latter: how we could speak of the common behaviour of mankind without involving the world which conditions and embeds this behaviour. I therefore agree with Gertrude Conway's characterisation of the human form of life as "the shared ways in which humans exist and act and the natural conditions in which they live" (1989: 58); "There appears to be a certain constancy within the external world and the human way of being that allows for a characteristically human form of life, as distinct from the form of life of other beings'[52]

Em segundo lugar, ainda segundo Moyal-Sharrock, ao afirmar que o que distingue a forma de vida humana das demais é o uso da linguagem, seria exigido que ele reconhecesse justamente o componente da forma de vida que ele nega: o cultural. A atribuição de um caráter cultural para a linguagem, no entanto, é complicada e pode gerar dificuldades de compreensão. Ainda que não estejamos de acordo com a interpretação de Garver sobre o uso de forma(s) de vida, não nos parece que Garver se refira às diferentes linguagens utilizadas em diferentes culturas, mas, sim, à linguagem como a capacidade humana de comunicação de sentido. A respeito dessa questão, alguns aspectos da leitura de Gordon Baker e Peter Hacker podem contribuir bastante.

No mesmo artigo Moyal-Sharrock aponta para Gordon Baker e Peter Hacker como representantes de uma interpretação de forma(s) de vida que conclui que não há uma única forma de vida, ainda que não apoiem sua interpretação especificamente sobre a distinção cultural-biológico, na medida em que afirmam que nem tudo que Wittgenstein chama de 'natural' é biológico[53]. Quanto a isso, porém, Moyal-Sharrock afirma estar de acordo, afinal, o que Wittgenstein chama de 'natural', de fato, não é exclusivamente biológico, uma vez que grande parte de nosso comportamento natural é feito de uma espécie de segunda natureza, o que Baker e Hacker chamariam de '*culturally natural*'. E Moyal-Sharrock então pergunta: por que, partindo-se da afirmação de que a noção de forma de vida não é exclusivamente biológica, se deveria concluir que não há (ou não pode haver) uma única forma de vida humana?

A pergunta seria boa se, de fato, essa fosse a conclusão a que chegaram Baker e Hacker, mas a própria Moyal-Sharrock, ao citá-los, reproduz um trecho em que os autores apontam justamente para uma diferença entre regularidades do comportamento humano que são compartilhadas por todos e outras tantas, que não são; marcadas, umas e outras, pelo uso das expressões '*biologically natural*' e '*culturally natural*'.

---

[52] MOYAL-SHARROCK, D. *Op. Cit.*, 2015a, p. 28 (Nota 16).
[53] Cf. *Ibidem.* p. 29-30.

> Looking in the direction pointed at, crying out in pain, laughing when amused, etc. are biologically natural. Continuing the series of natural numbers '1001, 1002, 1003, ... 100,001, 100,002, 100,003, ...' is "culturally natural" as it were. It is natural for us [after elementary training], but not for all people at all times and places (LFM 243).[54]

O trecho do livro de Baker e Hacker citado acima, nos parece, pode ser melhor compreendido se observarmos que é um comentário que surge na sequência de um grupo [*cluster*] de possibilidades interpretativas do conceito de formas de vida que o texto apresenta como equivocadas. Esse grupo é formado por quatro interpretações que, em verdade, bem poderiam ser tomadas como camadas de uma mesma compreensão predominantemente biológica. Tal compreensão teria como pressuposto a incomensurabilidade entre diferentes formas de vida animal, fictícias ou não, baseada na premissa de que Wittgenstein, ao falar em um acordo sobre formas de vida (*IF* §241) estaria aludindo a 'reações naturais' comuns aos seres humanos ou a práticas elementares que nos fazem humanos se a elas estamos engajados.

> It is a mistake to suppose that Wittgenstein was arguing that our conceptual structures strike us as necessary because of our nature. A fortiori he was not suggesting that other conceptual structures unavoidably strike us as incoherent, are unintelligible or inaccessible to us. Necessity does not enter the domain of concept-formation. For grammar owes no homage to reality. It is, in this sense, autonomous. It does not reflect objective necessities. On the contrary, it determines what we conceive of as necessary[55].

Nesse contexto, ao apontar que o que Wittgenstein chama de 'natureza' não corresponde a 'biológico', não se trata de afirmar que não há uma única forma de vida humana, mas antes, que não há uma única forma de vida humana estritamente biológica, pois a operação de distinção entre cultural e biológico, no que concerne ao uso de forma de vida, reduziria o conceito a uma distinção que não está no escopo dos usos feitos por Wittgenstein, pelo menos não diretamente. É claro que o binômio cultura-natureza, como já afirmamos antes, está na base da formação conceitual da expressão 'forma de vida', seu sentido constituindo-se sempre em referência a um ou a outro polo, ou a ambos. Wittgenstein, no entanto, estaria fazendo um uso predominantemente antropológico da expressão, pois sua preocupação não pode ser a de separar natureza de cultura:

> [...] Wittgenstein's concept of the 'natural history of man' is predominantly anthropological. What interests him will hardly be found, as it were, in the Natural History Museum (Department of Human Biology), but in the Ethnological Museum

[54] BAKER, G.; HACKER, P. M. S. *Rules, Grammar and Necessity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, p. 220.
[55] *Ibidem.*

> of Mankind. 'Giving orders, asking questions, telling stories, having a chat, are as much a part of our natural history as walking, eating, drinking, playing' (*PI* §25)[56]

Queremos, portanto, afirmar que não nos parece acertado afirmar que Baker e Hacker estejam simplesmente excluindo a possibilidade de uma única forma de vida humana, como quer Moyal-Sharrock, mas, sim, que para ambos o que se exclui é uma forma de vida humana dada exclusivamente por características biológicas. Se abrimos mão de uma distinção muito fina e aceitamos que, efetivamente, no que diz respeito à concepção de linguagem antropológica a que Peter Hacker se refere, não há uma natureza biológica que exclua nossos comportamentos usualmente tomados como culturais, alteramos radicalmente nossa abordagem do conceito e nos aproximamos justamente de uma espécie de compatibilização entre uma leitura singular e uma leitura plural, como a de Gertrud Conway explorada por Danièle Moyal-Sharrock. Ao tomar a noção de formas de vida como uma noção subjacente à concepção wittgensteiniana de linguagem do período tardio, que não cumpre o papel de um conceito teórico ou técnico, e que supera a distinção entre natureza e cultura ao conciliá-la por meio da dissolução de uma falsa dicotomia, podemos finalmente compreender que o que está na base dos problemas que tomamos como vinculados à controvérsia das formas de vida não é uma distinção fixa entre natureza e cultura, mas justamente uma compreensão da linguagem como totalidade das práticas humanas na qual a mera tentativa de separar natureza e cultura deve ser tomada como um contrassenso, já que não há nenhum aspecto da vida humana ao qual possamos atribuir exclusivamente um dos dois aspectos. A ideia de regularidades presentes na base das atividades humanas, que determinam os limites do sentido, em contraposição à prática da linguagem propriamente dita, isto é, ao fluxo discursivo cotidiano, seja no interior da forma humana de vida, seja no interior de uma das formas de vida humana, é o ponto central da questão que envolve o uso feito por Wittgenstein do conceito de forma(s) de vida. Mas antes de nos dedicarmos diretamente ao tópico dessa distinção e de suas características, precisamos incluir em nosso percurso as certezas fulcrais ou simplesmente dobradiças, no contexto do *Da Certeza*.

[56] *Ibidem,* pp. 220-1.

2 **CERTEZAS FULCRAIS E O *DA CERTEZA***

Abordaremos o conceito de certezas fulcrais a partir da discussão que Norman Malcolm propõe a respeito dos truísmos apresentados por G. E. Moore em *Defence of Common Sense* e *Proof of an External World*. A crítica de Malcolm a Moore, como veremos oportunamente, surge de afirmações que, por não observarem alguns pressupostos relacionados a uma concepção tradicional de conhecimento, são confundidas por Moore com verdades sobre as quais se pode afirmar "Eu *sei* que...". Para Malcolm, no entanto, não se pode reivindicar qualquer estatuto epistêmico para as certezas expressadas por seus truísmos e, portanto, qualquer pretensão de *saber*. A distinção entre certeza e conhecimento é precisamente o ponto de partida das investigações as quais Wittgenstein se dedicará nos últimos dezoito meses de vida e cujos escritos constituem o *Da Certeza.*

Em seguida analisaremos a proposta de leitura de Danièle Moyal-Sharrock a respeito das *hinge certainties* de Wittgenstein e as características atribuídas pela autora ao conceito, procurando mostrar que a proposta de uma leitura não proposicional e inefável das certezas fulcrais não possui suporte textual. Por fim, analisaremos a leitura fundacionista de Avrum Stroll, contra a qual argumentaremos por meio da interpretação de algumas passagens chave do *DC*. Tentaremos mostrar que ambas as propostas de leitura repousam sobre três pilares insustentáveis: a proposta de apresentar um "terceiro Wittgenstein", a tentativa de universalização de algumas certezas fulcrais e a distorção da própria noção de fundacionismo.

2.1. **G. E. Moore: Certeza e Conhecimento**

> [...] the discussions that were of most value to me that summer were a series that took place between Wittgenstein and me, our topic being Moore's 'Proof of An External World' and also his 'Defence of Common Sense'. In particular we talked about Moore's insistence that it is a correct use of language for him to say, when holding one of his hands before him, 'I know that this is a hand'; or to say, while pointing at a tree three feet away, 'I know for certain that this is a tree!' In a published article I had maintained that this was a senseless use of 'know' […].[57]

[57] MALCOLM, N. *A Memoir*. London: Oxford University Press, 1967, p. 87.

Em 1949 Wittgenstein viveu durante alguns meses nos Estados Unidos a convite de seu aluno e amigo, Norman Malcolm. Durante esse período, os dois teriam feito uma tentativa de ler juntos e discutir cópias do que hoje conhecemos como as duas partes das *IF*, parágrafo a parágrafo, como já haviam tentado em 1946, mas, mais uma vez, o projeto foi abandonado e em seu lugar iniciou-se uma série de discussões a respeito de dois textos de Moore, *A Defence of Common Sense*, de 1925*,* e *Proof of an External World*, de 1939, particularmente, "sobre a insistência de Moore de que é um uso correto da linguagem dizer, enquanto segura uma de suas mãos diante de si, 'Eu *sei* que isso é uma mão'; ou dizer, enquanto aponta para uma árvore a alguns metros de distância, 'Eu *sei* com *certeza* que isso é uma árvore!'". Naquele mesmo ano, um pouco antes da visita de Wittgenstein, Malcolm havia publicado um artigo[58] no qual examinava ambos os textos e criticava as asserções de Moore a respeito do uso de expressões como "Eu sei que (...)", "Eu sei com certeza que (...)", "É certo que (...)", "Possuo evidências conclusivas de que (...)", etc. Em resposta a esse artigo, Moore escrevera a Malcolm uma carta[59] na qual defendia suas afirmações; para Malcolm, a presença de Wittgenstein era uma grande oportunidade de discutir essas questões.

No início do artigo, Malcolm apresenta resumidamente as questões que Moore se propôs a resolver em ambos os textos e a maneira como julgava ter conseguido fazê-lo:

> In *A Defence of Common Sense* G. E. Moore wrote down a list of propositions which he called "truisms". The following are some of the propositions in that list: "There exists at present a living human body, which is *my* body"; "The earth had existed for many years before my body was born"; "Ever since it was born it has been either in contact with or not far from the surface of the earth"; "I am a human being"; "I have often perceived both my own body and other things which formed part of its environment, including other human bodies." Moore said that every one of the propositions in his list "I *know*, with certainty, to be true." In his *Proof of an External World* Moore gave what he considered to be "a perfectly rigorous proof" of the existence of "things outside of us". He said that he could prove that two human hands exist. "How? By holding up my two hands, and saying, as I make a certain gesture with the right hand, 'Here is one hand', and adding, as I make a certain gesture with the left, 'and here is another.'" He said that this would not have been a proof unless (among other things) "the premiss which I adduced was something which I *knew* to be the case, and not merely something which I believed but which was by no means certain, or something which, though in fact true, I did not know to be so."[60]

Para Malcolm, no entanto, há *algo* de errado com as afirmações de Moore. Não se trata, ele explica, de uma defesa de filósofos que tenham argumentado que não podemos ter certeza

[58] MALCOLM, N. Defending Common Sense. In: *The Philosophical Review*, 1949, pp. 201-220.
[59] MOORE, G. E. Letter to Malcolm. In: *Op. Cit.*, 1993, 213-216.
[60] MALCOLM, N. *Op. Cit.*, 1949, p. 201.

de que a Terra existe há muitos e muitos anos, nem se trata de afirmar que Moore não tem certeza a respeito de ser um ser humano. O problema, afirma, está no uso equivocado que Moore fizera de expressões como "Eu *sei* que (...)" nos dois textos mencionados, porque esses usos seriam opostos aos usos ordinários e corretos dessas expressões, uma vez que um uso correto (1) é feito dentro de um contexto em que haja uma dúvida a ser solucionada ou retirada, (2) aquele que faz o uso esteja apto a oferecer razões para sua afirmação de "Eu sei que (...)" e (3) que algum tipo de investigação possa ser conduzida para solucionar a questão. Tomemos um dos exemplos do próprio Malcolm para ilustrar esse critério de correção:

> Consider the sentence "It's perfectly certain that that is a tree". If we are walking on a meadow in a heavy fog and a tall, indistinct object looms ahead, and one of us wonders whether it is a tree or a telephone pole, it would be a natural thing for one of us to say, "It's perfectly certain that that is a tree, because if you look carefully you will see the faint outline of the branches on either side.[61]

Isto é, nesse contexto não há problema em se fazer uma tal declaração, pois (1) a instalação da dúvida a respeito do que se vê sob forte neblina, é totalmente razoável, (2) aquele que afirma ter certeza sobre a presença da árvore, deve poder oferecer – boas – razões para fazê-lo e, para resolver a dúvida, (3) basta que se ande até o objeto indistinto ou que se espere a neblina dissipar para se averiguar se, de fato, trata-se mesmo de uma árvore, e não de um poste telefônico. No caso dos truísmos de Moore, no entanto, esse não é o caso. Moore teria, segundo Malcolm, apresentado circunstâncias para afirmar que "é perfeitamente certo que há uma árvore" ou que "eu sei que há uma árvore" nas quais não se cumpre nenhum desses critérios de correção.

De fato, Moore parece equalizar o uso de expressões tais como "tenho *certeza* que (...)", "estou *certo* que (...)", com expressões como "Eu *sei* que (...)". A partir de uma perspectiva deflacionária dos problemas filosóficos, isto é, voltando-se para o uso ordinário da linguagem para oferecer respostas para problemas filosóficos, Moore coloca a certeza e o saber no mesmo nível: o das coisas que se sabe ou se conhece como verdadeiras, embora ele mesmo reconheça que não pode oferecer evidências para tais afirmações:

> But do I really know all the propositions in (1) to be true? Isn't it possible that I merely believe them? Or know them to be highly probable? In answer to this question, I think I have nothing better to say than that it seems to me that I do know them, with certainty. It is, indeed, obvious that, in the case of most of them, I do not know them directly: that is to say, I only know them because, in the past, I have known to be true other propositions which were evidence for them. [...] Yet all this seems to me to be

[61] *Ibidem.,* p. 203.

> no good reason for doubting that I do know it.[62] (Defence of Common Sense, in: *Selected Writings*, p. 118)

É interessante notar que o artigo de Malcolm tem como epígrafe a passagem 6.51[63] do *TLP*, uma das poucas menções expressas ao ceticismo na obra de Wittgenstein. O termo 'ceticismo', no entanto, possui significados historicamente bastante distintos, tanto no que diz respeito ao contexto em que esses usos são feitos, quanto no que concerne ao que representaram, em cada época, em termos de adesão ou rejeição de tal ou tal corrente filosófica. Além disso, é – na falta de palavra melhor – um termo *técnico* da filosofia que caiu em uso na linguagem ordinária, ganhando assim um uso consolidado no cotidiano e, por isso mesmo, extremamente amplo em ambientes não filosóficos. No âmbito estritamente filosófico, contudo, seu uso e seu desenvolvimento possuem um caráter muito refinado, visto a abrangência e o alcance de seu significado mais geral e as circunscrições e consequentes comprometimentos que decorrem de usos mais particulares de 'ceticismo'.

O ceticismo moderno atribuiu um papel central à dúvida, notadamente à chamada dúvida sistemática, ou metódica[64]. A noção de suspensão do juízo, a *époche*, é retomada da Antiguidade diante da ausência de garantias que justificassem a escolha entre critérios conflitantes e ressignificada a partir de suas próprias preocupações, então não mais ligadas ao *modus vivendi*[65], à moralidade e, principalmente, à busca pela felicidade, mas, sim, às nossas possibilidades de conhecimento do real, visto como objeto autônomo em relação à consciência. Wittgenstein, no entanto e até onde pudemos constatar, não apontou nenhuma posição historicamente identificável a respeito do ceticismo.

Nas *IF* não encontramos nenhuma ocorrência do termo 'ceticismo' (e similares). Não há também, contudo, nenhuma razão para se afirmar que o tratamento destinado à posição cética no *TLP* tivesse sofrido qualquer alteração. Ao contrário, se aceitamos a vinculação fundamental entre ceticismo e dúvida, ou talvez seja melhor dizer, entre o ceticismo e a instalação da dúvida, não nos parece exagerado afirmar que, para Wittgenstein, o ceticismo, apesar de oferecer problemas interessantes, não passava de uma distorção dos limites do sentido[66]. A pergunta cética, assim como a pretensão dogmática, estaria apenas tentando ilicitamente expandir os limites da linguagem a partir de um problema de compreensão. A afirmação que o cético

---

[62] MOORE, G. E. A Defence of Common Sense. In: *Op. Cit.*, 1993, p. 118.
[63] WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: EDUSP, 1993, 6.51, p. 261. "O ceticismo *não* é irrefutável, mas manifestamente um contrassenso, se pretende duvidar onde não se pode perguntar".
[64] MARCONDES, D. *Raízes da Dúvida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2019, p. 119.
[65] Cf. *Ibidem*., p. 164.
[66] Cf. BAKER, G.; HACKER, P. M. S. *Scepticism, Rules and Language*. Oxford: Basil Blackwell, 1984, p. 5.

questiona é tão absurda quanto a dúvida cética a seu respeito. Não haveria, portanto, nenhum espaço para o cético contra o qual Moore se dirigia, porque a exigência por algo que justifique o nexo entre a percepção subjetiva e a realidade objetiva simplesmente não é uma questão da linguagem, uma vez que esta consiste em uma atividade que está justamente apoiada sobre as regularidades de uma forma de agir e, portanto, sobre algo que é compartilhado. É somente no contexto do uso, da práxis da linguagem, que uma proposição tem sentido.

Moore apresenta truísmos que ele acredita saber com certeza serem verdadeiros e suficientes para refutar tanto o argumento cético a respeito da possibilidade do conhecimento, quanto o argumento idealista a respeito da não existência de um mundo externo à consciência, porque funcionariam, os truísmos, como premissas que *sabemos* com *certeza*. O problema é que, para fazê-lo, Moore colapsa o sentido de 'certeza' com o sentido de 'conhecimento', isto é, trata-os como sinônimos. Segundo as anotações de Malcolm, Wittgenstein teria afirmado que "há uma tendência a pensar o conhecimento como um *estado mental*" e que Moore faz as afirmações que faz "porque quer produzir em si mesmo a *sensação* de conhecer", "porque quer exibir conhecer com certeza para si mesmo". Assim, ele estaria, ainda segundo Wittgenstein, respondendo ao filósofo cético que alega que afirmações do cotidiano como "ali está uma árvore", não podem ser consideradas conhecimento em um sentido estrito, mas ao fazê-lo, o critério utilizado para afirmar que sabe tal e tal coisa seria o fato dele mesmo dizer que sabe tal e tal coisa[67]. Wittgenstein concede a Moore que, de fato, poderíamos ter certeza a respeito dos truísmos elencados em *A defence of common sense*, mas que há algo errado com o uso que é feito de "*Eu sei*", expressão que "é comumente mal usada" (*DC* §6). Wittgenstein refuta, ainda, a alegação de que essa certeza possa provar a existência do mundo externo, já que a premissa do senso comum fracassaria por circularidade, pois na cadeia das justificações, a justificação da premissa é justamente aquilo que elas pretendem provar. Se declaro que sei com certeza que tenho duas mãos, pode-se certamente aceitar que minha afirmação envolve uma certeza, mas em que contexto a declaração dessa certeza poderia contar como um lance no jogo de linguagem? Em que circunstâncias especiais a declaração de um truísmo do tipo "eu sei que..." se justificaria? O ponto principal, para Wittgenstein, é marcar uma distinção clara entre "certeza" e "conhecimento".

> Certain propositions belong to my 'frame of reference'. If I have to give *them* up, I shouldn't be able to judge *anything*.

[67] Cf. MALCOLM, N. *Op. Cit.* 1967, p. 88.

> Doubt, belief, certainty – like feelings, emotions, pain, etc. – have characteristic facial expression. There is a *tone* of doubt, and a tone of conviction, but no tone of knowledge.[68]

Nesse sentido, podemos considerar que a concepção de Wittgenstein a respeito do ceticismo sumariamente apresentada no *TLP*, manteve as mesmas características até o fim de seus escritos: a posição cética não é irrefutável, mas simplesmente um contrassenso, na medida em que procura levantar dúvidas onde elas não são permitidas. E como não nos é possível duvidar, por exemplo, de que "eu *sei* que aqui está uma mão" – no contexto em que Moore o faz –, sem que todo um sistema de premissas baseados nesse *tipo* de certeza seja colocado também em dúvida, também não faz sentido afirmar que "*sei* que aqui está uma mão", nessas mesmas circunstâncias. Isto é, há certas certezas que pertencem ao nosso quadro de referência, formando o pano de fundo que utilizamos para julgar o verdadeiro e o falso. Isso não quer dizer que as afirmações e a instalação da dúvida a respeito dessas afirmações sejam absurdas em si mesmas, isso seria o equivalente à supressão do contexto de uso e estaria em oposição a toda a leitura que fizemos até aqui. Naturalmente, frases como "Eu estou aqui" podem exercer tanto o papel de regra quanto o papel de proposição empírica, e o que determina essa diferença é justamente o contexto. Podemos imaginar com facilidade circunstâncias em que alguém poderia proferir a sentença "Eu estou aqui", como, por exemplo, em um cômodo escuro, em resposta à pergunta "Onde você está?". Nesse caso, não diríamos que a afirmação "Eu estou aqui" é absurda. A ideia fundamental aqui é a de que as certezas que Moore oferece contra o cético *e* o desafio cético que, em primeiro lugar, motiva a argumentação mooreana, são, *enquanto* certezas fulcrais, regras da gramática compartilhadas no interior de uma forma de vida, isto é, "As verdades que Moore diz saber são daquelas que, *grosso modo*, se ele as sabe, todos nós as sabemos." (*DC* 100).

A preocupação de Wittgenstein não é a de refutar a pretensão de conhecimento mooreana em defesa do desafio cético. Ao contrário, Wittgenstein aponta para o fato de que Moore, ao alegar *saber*, apenas supõe o referencial que o cético ataca, ou seja, se declaramos *saber com certeza* que temos duas mãos[69], pode-se certamente aceitar que nossa afirmação envolve uma certeza, mas que sentido faria introduzir a dúvida a respeito de uma pretensão de conhecimento que nada comunica? Só faz sentido duvidar quando se pode dizer algo a favor ou contra a dúvida, ou seja, o desafio cético lançado contra uma certeza que, em primeiro lugar, está na base da linguagem, impediria a própria formulação da dúvida. Tanto para o ceticismo

[68] *Ibidem.*, p. 92.
[69] WITTGENSTEIN, L. *Op. Cit.*, 2018, p. 155.

quanto para a pretensão fundacionista, a instalação da dúvida e a justificação só fazem sentido dentro do jogo de linguagem e este, por sua vez, é guiado por regras que orientam o uso correto de expressões que possam contar como lances.

> Dizer de uma pessoa, no sentido de Moore, que ela sabe alguma coisa; que o que diz é, pois, absolutamente a verdade, parece-me errado. – Só é a verdade enquanto uma base estável dos seus jogos de linguagem. (*DC* 403)

2.2 **Ocorrências e características das certezas fulcrais**

> Quando Moore diz *saber* isto e aquilo, ele não enumera mais do que proposições empíricas que afirmamos sem um teste especial, ou seja, proposições que desempenham um papel lógico peculiar no sistema das nossas proposições empíricas. (*DC* 136)
>
> Costuma-se dizer 'Eu sei...' quando se está disposto a oferecer razões conclusivas. 'Eu sei' diz respeito a uma possibilidade de provar a verdade. Pode-se mostrar que uma pessoa sabe algo, desde que ela esteja convencida do que sabe.
> Mas se aquilo em que ela acredita for tal que as razões que ela pode oferecer não são mais seguras do que sua afirmação, então não se pode dizer que ela sabe aquilo em que acredita. (*DC* 243)

Moore, ao fazer afirmações do tipo "*sei* com *certeza* que (...)", ergue uma pretensão de conhecimento a respeito daquilo que afirma, mas, ao fazê-lo, perde de vista uma distinção conceitual importante entre conhecimento e certeza. O ponto de vista de Moore parece ser o de que a respeito de seus truísmos não se pode errar. Mas o que significa que não podemos errar? É importante compreender que Wittgenstein está comprometido com a concepção tripartida de conhecimento, cuja origem remonta a Platão[70] e que se refere à crença verdadeira justificada, isto é, o conhecimento deve ser verdadeiro, é impossível errar a seu respeito e é necessário que seja fundamentado.

Os truísmos de Moore, como ele mesmo admite, cumprem a primeira condição, ou seja, não há dúvida a respeito de sua correção, mas se não se pode justificá-los por "explicações",

---

[70] "Sócrates, fiquei agora a pensar numa coisa que tinha esquecido e que ouvi alguém dizer: que o saber é *[d]* opinião verdadeira acompanhada de explicação e que a opinião carente de explicação se encontra à margem do saber. E aquilo de que não há explicação não é susceptível de se saber - é assim que se referia a isto -, sendo, pelo contrário, cognoscível aquilo de que há explicação." PLATÃO. *Teeteto*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010, [201d], p. 302.

não se pode afirmar, em primeiro lugar, que são verdadeiros, porque não há maneira de verificá-los, isto é, a afirmação de sua verdade é sem sentido tanto quanto sua negação. É justamente essa pretensão de conhecimento erguida por Moore ao dizer reiteradamente "Eu *sei* que (...)" que precisa ser corrigida, não por meio do discurso do cético, que se opõe a uma afirmação desse tipo porque comete o mesmo tipo de equívoco ao pretender exigir de um truísmo a justificação que só uma pretensão de conhecimento legítima poderia tentar oferecer. O cético *e* Moore cometem o mesmo erro, quando confundem 'saber' com 'estar certo', dotando de sentido a possibilidade de justificação para certezas que não possuem fundamento epistêmico. Se é assim, temos que a possibilidade do erro, do engano, ou da dúvida, tem um limite. Mas em que consiste esse limite? Como poderíamos identificar a diferença entre uma proposição falsa e uma proposição sem sentido?

No artigo *Do que não podemos duvidar? Significação, Certeza e Loucura*[71], Camila Jourdan aborda, a partir do *DC*, "a relação e a distinção entre o que chamamos de 'loucura' e o que chamamos de 'certeza', enquanto limites para a dúvida possível". A partir dessa abordagem, a autora trata desses limites argumentando que 'loucura' e 'certeza' situam-se no mesmo nível, no sentido de que proposições que expressam certezas fulcrais pertencem ao âmbito semântico, isto é, ao âmbito da própria constituição do sentido e, portanto, funcionam como um pressuposto para a atribuição do acerto e do erro. A 'loucura', ou seja, aquilo que tomamos coletivamente como um desvio aberrante, como absurdo, também não poderia ser tomada como um erro. Atribuímos a 'loucura' a determinadas "condutas justamente porque elas ultrapassam os limites supostos contextualmente pela significação", ou seja, os limites da dúvida razoável. Em suma, o sistema constituído por nossas certezas, cumpre o papel de limite semântico das relações verofuncionais que operam no nível das proposições empíricas, enquanto o que chamamos de 'loucura' seria justamente a conduta que extrapola esses limites: "O erro e o questionamento pressupõem um horizonte de certezas, para além do qual perderiam sua significação".

A questão, portanto, da identificação da diferença entre o erro e o colapso do significado, é encaminhada a partir da compreensão de que os limites da dúvida razoável são dados pelo sistema de certezas que compartilhamos no interior de uma forma de vida. Tais limites, portanto, operam e são constituídos pelo contexto das práticas compartilhadas por uma comunidade de falantes. Nesse contexto, o erro, assim como o acerto, é previsto pelas possibilidades de ação (e de linguagem) determinadas pelo que o artigo chama de

[71] JOURDAN, C. Do que não podemos duvidar? Significação, Certeza e Loucura. In: *Wittgenstein e a Epistemologia*, Moreno, A. (org.), Coleção CLE, Unicamp, 2013, pp. 57-77.

"confiabilidade fulcral" e que compreendemos por meio da ideia de segurança pacífica vinculada ao conceito de forma(s) de vida (*DC* 357-358). Trata-se, portanto, justamente do âmbito que anteriormente chamamos de normativo ou gramatical: o âmbito do significado, do sistema de certezas básicas e, por conseguinte, das formas de vida.

De acordo com essa leitura, podemos agora então afirmar que o erro só é logicamente possível onde também o é o acerto e, que na base dessas relações, encontramos um sistema de certezas que determinam as possibilidades de ação que no interior desse sistema são consideradas válidas. A compreensão, assim, da diferença categorial entre esse âmbito semântico e o âmbito das relações verofuncionais, dada pela função que esse sistema de certezas exerce em relação às proposições empíricas, é fundamental para o esclarecimento da noção de normatividade:

> O limite de confiabilidade fulcral, não se reduz assim à não-contradição, mas sua fundamentação também não pode ser feita sem a pressuposição já do que deveria ser fundamentado, e sua recusa é ainda compreendida precisamente como o critério para a atribuição do que denominamos 'loucura'.[72]

O papel de fulcro desempenhado por nossas certezas básicas, enquanto ponto de parada da cadeia de justificações que fundamenta nossas pretensões de conhecimento, é precisamente o limite a que o artigo se refere. É no contexto da distinção entre certeza e conhecimento que se esclarece a distinção entre o erro e a irrazoabilidade: pode-se cometer erros de *graus* muito variados, desde que eles *façam sentido*, ou seja, desde que não se extrapole o limite dado pelo sistema de certezas compartilhadas, a respeito do qual, como fica claro no trecho citado acima, não se pode exigir função epistêmica.

Wittgenstein, assim, percebe que Moore tocou em um ponto muito importante ao nos apresentar um conjunto de proposições que desempenham um papel especial no nosso sistema de proposições. Mas Moore parece não perceber essa característica, da qual faz parte que não tenham uma natureza epistêmica. De fato, algumas certezas desempenham um papel fundamental, mas o erro está em continuar preso à necessidade de encontrar justificação para essas certezas e, portanto, de continuar atribuindo a tais proposições uma natureza epistêmica. Por outro lado, isso não significa dizer que seriam apenas crenças infundadas do tipo que temos em relação a muitas coisas em nossa vida, afirmações que fazemos corriqueiramente e nas quais a possibilidade do engano é admitida sem nenhum problema. No caso dos truísmos de Moore, temos casos em que a mera consideração da possibilidade da falsidade do que é afirmado nos

[72] *Ibidem*, p. 59.

causaria, no mínimo, espanto, já que, de acordo com o que discutimos há pouco, errar a respeito de certezas tão fundamentais equivaleria a retirar da base algo que dá suporte a todo um sistema de crenças. Os truísmos de Moore, embora anunciem fatos contingentes, não poderiam simplesmente vir a ser falsos, não porque sua negação implicaria em contradição, mas, sim, porque eliminaria o pano de fundo sobre o qual distinguimos o verdadeiro e o falso.

"Se tu sabes que aqui está uma mão, nós te concedemos tudo o mais". A passagem que abre o *DC* – claramente uma provocação dirigida diretamente a Moore – parece estabelecer já o ponto em que Moore confunde certeza e conhecimento. É como se Wittgenstein dissesse que, se Moore de fato *soubesse* aquilo que afirma, ou seja, se não pudesse errar a esse respeito e estivesse apto a oferecer razões para justificá-lo, uma série de consequências daquilo que é afirmado estaria concedida. Por exemplo, se de fato "sabemos que aqui está uma mão", sabemos que ela possui uma cor, que está em uma determinada relação com outros objetos no espaço e etc. Mas talvez devamos ir além das consequências a que nos referimos acima para investigar melhor a expressão "te concedemos *tudo o mais*".

A generalidade expressa na passagem de abertura do *DC* parece apontar justamente para o fato de que, ao afirmar saber aquilo sobre o quê se tem certeza, Moore rompe o limite a que nos referimos quando falamos sobre uma distinção categorial entre certeza e conhecimento, pois se aceitamos a afirmação de uma certeza não fundamentada como pretensão legítima de conhecimento, então não estaríamos mais em condições de exigir justificação de quaisquer outras afirmações e, portanto, tudo o mais estaria concedido. A maneira como Moore e o cético abordam as relações entre "duvidar", "conhecer", "estar certo de", etc., não deixa espaço para a discussão conceitual que Wittgenstein propõe, e, portanto, não há mais nada a se discutir se aceitamos que Moore realmente *conhece* aquilo que afirma saber sem que, porém, ofereça razões para justificar sua pretensão. Mas o que Wittgenstein afirma é que esse não é o caso, Moore não sabe aquilo que afirma saber, os objetos de seus truísmos não possuem natureza epistêmica e, portanto, não faz sentido falar em justificação para essas certezas que estão na base da linguagem, nem levantar dúvidas a respeito delas.

> [...] as perguntas que fazemos e as nossas dúvidas apoiam-se em certas proposições que são excluídas da dúvida, como dobradiças sobre as quais aquelas se movem. (*DC*, 341)

A metáfora das dobradiças[73] que encontramos no trecho acima é, assim, utilizada por Wittgenstein para indicar as proposições desse tipo especial, que, apesar de possuírem a forma de proposições empíricas, não são fruto de generalizações ou de conclusões derivadas da experiência. Antes de mais, é conveniente que agora nos perguntemos: mas a que se refere Wittgenstein quando fala de proposições com a "forma de proposições empíricas"? O conjunto das passagens entre 94-99 do *DC*, no qual temos uma das ocorrências dessa expressão, mostra, por assim dizer, com clareza o tipo de dificuldade que deve ser enfrentado para que se ofereça uma resposta minimamente adequada a essa pergunta: em um conjunto curto de apenas seis passagens encontramos duas ocorrências do conceito de 'imagem de mundo', uma ocorrência da expressão 'quadro de referência' e a famosa metáfora do leito do rio. Cada um desses pontos, é notório, envolve dificuldades específicas de compreensão e, para essa dissertação, será satisfatório apenas indicar de maneira geral um possível caminho de reflexão a esse respeito, sem que, no entanto, tratemos desses pontos isoladamente.

A noção de imagem de mundo [*Weltbild*], que aparece pela primeira vez na passagem 93 do *DC*, na passagem 94 é relacionada à ideia de que o pano de fundo sobre o qual diferenciamos o verdadeiro do falso é resultado de herança e não de convencimento, isto é, o processo de formação [*Bildung*] a partir do qual *aceitamos* nossa imagem de mundo não inclui um procedimento de justificação por meio de razões. Essa concepção, a de que na base do operar com o pensamento (e com a linguagem) compartilhamos um pano de fundo que aceitamos sem que tenhamos nos certificado de sua correção ou sem que dele tenhamos sido convencidos, é fundamental para que se compreenda a indubitabilidade que Wittgenstein atribui às certezas fulcrais. O papel das proposições que descrevem essa imagem de mundo é análogo ao papel das regras de um jogo (*DC* 95), o que se pode compreender como: as proposições que descrevem nossa imagem de mundo expressam, na verdade, um sistema de certezas que, assim como o sistema constituído pelas regras de um jogo, constitui o limite do que pode ou não pode, no jogo, contar como um lance válido. Nesse sentido, retomando a expressão 'forma da proposição empírica' a partir da ideia de uma imagem de mundo herdada da tradição, talvez estejamos autorizados a tentar estabelecer um ponto de distinção entre proposições empíricas e proposições que possuem a forma de proposições empíricas, mas não o são: a negação de proposições que cumprem na prática da linguagem a função de regra gramatical, isto é, aquelas de que não se pode duvidar, é absurda.

[73] Cf. *Da Certeza*, 341, 343, 655, 144, 152.

Lembremos do que foi dito no capítulo 1 a respeito da passagem 358 do *DC*: ela aparece em um conjunto de passagens em que "Wittgenstein trata da anterioridade lógica da certeza sobre a dúvida por meio da análise de exemplos de afirmações de um tipo especial, proposições que possuem a forma de proposições empíricas, mas cumprem uma função normativa.". De acordo essa cláusula, podemos formular a questão da seguinte maneira: se uma proposição cumpre no interior de um dado contexto a função de regra gramatical, isso significa que não se pode dela duvidar e, portanto, sua negação deve extrapolar o limite do sentido. Mas ainda que esse ponto de distinção que apontamos em linhas gerais esclareça um pouco a diferença entre proposições que expressam certezas e proposições empíricas, a pergunta a respeito do que Wittgenstein tem em mente quando fala em proposições que possuem a forma de proposições empíricas, mas não o são (*DC* 308), permanece. E isso se dá porque ao atribuir às proposições que funcionam como fulcros para a prática da linguagem a forma de proposições empíricas, parece que ambos os tipos de proposições também compartilham alguma coisa e que esse algo compartilhado pertence justamente à *forma* dessas proposições. Mas de que se trata esse compartilhar a forma? Vejamos nas passagens seguintes mais uma das menções textuais do *DC* a esse respeito e que pistas podemos encontrar:

> Poder-se-ia pensar que certas proposições com a forma de proposições empíricas seriam solidificadas e funcionariam como canais para as empíricas não solidificadas e ainda fluidas; e que essa relação se modificaria com o tempo à medida em que as proposições fluidas se tornassem solidificadas e as firmes se tornassem fluidas. (*DC* 96)
>
> A mitologia pode pôr-se novamente em movimento, o leito do rio de pensamentos pode deslocar-se. Mas diferencio entre o movimento das águas no leito do rio e o deslocamento desse leito: embora não exista uma separação precisa entre ambos. (*DC* 97)
>
> Mas se alguém dissesse "Portanto, a lógica é também uma ciência empírica", estaria enganado. Mas é correto dizer que a mesma proposição pode ser tratada ora como passível de teste pela experiencia, ora como regra do teste. (*DC* 98).

Aqui a função que as nossas certezas desempenham é comparada ao leito sólido que canaliza as proposições empíricas, por sua vez fluidas. Da maneira como a lemos, a metáfora expressa a ideia, já bastante desenvolvida ao longo de nosso percurso, de que no fundo dos juízos que produzimos há uma base firme sobre a qual giram nossas dúvidas. A novidade aqui, para nosso percurso de leitura, está na ideia de que a distinção entre os fulcros e as proposições empíricas não é estanque, ou seja, aquilo que é fluido pode se solidificar e vice-versa, e isso acontece porque o que distingue nossas certezas de nossas proposições empíricas é uma diferença funcional que, portanto, deve ser considerada sempre no interior de uma prática

contextual. Mas se efetivamente aceitamos que "a mesma proposição pode ser tratada ora como passível de teste pela experiência e ora como regra do teste", não estaríamos, então, aceitando que em ambos os casos há uma forma compartilhada, a forma das proposições empíricas, e que somente pela função exercida na atividade da linguagem é possível diferenciá-las? Parece-nos que sim, que esse é um caminho interessante para essa discussão, embora não ofereça uma resposta definitiva à nossa pergunta. Retornemos, agora, ao conceito de certezas fulcrais e à metáfora das dobradiças.

Na *Gramática Filosófica*, Wittgenstein afirma que o que diz respeito à gramática não é a verdade ou a falsidade das proposições, "(...) O que pertence à gramática são todas as condições (o método) necessárias para comparar a proposição com a realidade. Isto é, todas as condições necessárias para o entendimento (do sentido)."[74]. Peter Hacker, por sua vez, define 'regras gramaticais' como: "regras para o uso de palavras, em particular aquelas regras que determinam o sentido, as quais são previamente estabelecidas para questões de verdade ou falsidade"[75] Podemos considerar, portanto, que se as certezas fulcrais cumprem um papel gramatical na linguagem, isso significa que são condições para a produção do sentido, uma vez que são certezas compartilhadas e enraizadas na forma como compreendemos as relações de uso na linguagem.

São, portanto, proposições que expressam certezas de um tipo muito fundamental, que em circunstâncias normais não são mencionadas e sobre as quais – lembremos do tratamento dado por Wittgenstein aos truísmos de Moore – não se poderia errar. Mas ainda que não seja fácil distinguir em todos os casos quais seriam aqueles em que não se pode errar, há casos – "e Moore ofereceu um punhado de exemplos deles" (*DC* 674) – nos quais se diria corretamente que não se pode errar. Nesta mesma passagem, porém, Wittgenstein aproxima tais casos de uma determinação por semelhança de família – "Posso enumerar diferentes casos típicos, mas não oferecer uma característica geral" – e, ao fazê-lo, aparentemente afirma algo sobre a impossibilidade de apresentarmos uma definição que determine as condições necessárias e suficientes para a definição dessas certezas. Como poderíamos, então, dizer o que são essas certezas fulcrais se não estamos capacitados a oferecer uma definição a seu respeito a partir de um traço compartilhado por todas elas?

Danièle Moyal-Sharrock apresenta em *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, contra a ideia de um conceito determinado por semelhança de família, características que seriam

[74] WITTGENSTEIN, L. Gramática Filosófica. São Paulo: Loyola, 2003, p. 63.
[75] HACKER, P. M. S. *Mind and Will*. Oxford: Basil Blackwell, 1996, p. 70.

comuns a todas as dobradiças[76] e, para contornar a dificuldade que surge de contrariar o próprio Wittgenstein, justifica sua abordagem a partir de uma posição interpretativa que não tem suporte textual ao lembrar, talvez convenientemente, que o *DC* é um trabalho em progresso e que, por isso, o próprio Wittgenstein ainda não teria refinado sua consciência a respeito das múltiplas facetas das *hinges* para compreender que tal multiplicidade de aspectos não as impede de compartilhar as mesmas características, embora possa impedi-las de compartilhar todas da mesma forma. Consideramos essa abordagem problemática por dois motivos: em primeiro lugar, ainda que o *DC* efetivamente tenha o caráter de um trabalho inacabado (assim como boa parte da filosofia de Wittgenstein), não parece que isso nos autorize a fazer afirmações sem suporte textual com a justificativa de que o autor *ainda* não havia chegado a essa conclusão, especialmente se essas afirmações são utilizadas como evidência para aquilo que queremos defender, como parece ser o caso. Em segundo lugar, tomar a noção de certeza fulcral como um conceito determinado por semelhança de família não significa que não possamos apontar características e aspectos que, em conjunto, exibam o significado de um conceito justamente a partir de suas semelhanças. Mas as características apontadas por Moyal-Sharrock devem necessariamente ser compartilhadas por *todas* as certezas fulcrais.

Mas por que afirmar que esses traços que ela indica em cada uma das classificações devem percorrer todos os casos? Nos parece que o ponto da questão é que na base dessa afirmação está uma caracterização das dobradiças que é fundamental para a leitura que Moyal-Sharrock faz do livro como um todo, a saber a de que algumas dessas certezas não podem ser abandonadas, isto é, são condições para o entendimento do sentido universalmente aceitas. Ao produzir o que chama de uma "taxonomia das dobradiças"[77] Moyal-Sharrock classifica nossas certezas fulcrais em quatro tipos distintos a partir de uma diferença fundamental: há certezas que são dispensáveis, e há outras que não. Por indispensáveis, ela prossegue, deve-se pensar em certezas que em nenhuma circunstância se poderia induzir uma pessoa normal a dispensá-la. Dobradiças determinam os limites do sentido e, assim, não podem ser falseadas, não porque sua negação implique em uma contradição, mas porque não faz sentido falar de sua falsidade nem de sua verdade. Ao cumprir o papel de regras gramaticais, de condições do entendimento do sentido, tais certezas não possuem valor de verdade. É a partir delas que distinguimos o verdadeiro e o falso no que diz respeito a proposições empíricas. Observaremos com mais detalhes essa discussão a respeito da universalização de algumas certezas básicas quando

[76] MOYAL-SHARROCK, D. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Londres: Palgrave McMillan, 2004, p. 72.
[77] *Ibidem*., 2004, p. 101.

examinarmos a leitura fundacionista que Avrum Stroll e, posteriormente, Moyal-Sharrock propõem para o *DC*. A respeito das características – todas elas bastante conhecidas por leitores do *DC* – que a autora afirma serem comuns a todas as dobradiças, nos contentaremos apenas em citá-las, dando maior destaque somente para aquelas que consideramos mais problemáticas. Vejamos abaixo, na forma de uma lista, como propõe a própria Moyal-Sharrock[78]:

1. Não são epistêmicas: não são cognoscíveis [*known*];
2. São indubitáveis: dúvida e erro são logicamente sem sentido no que lhes diz respeito;
3. Não são empíricas: não são conclusões derivadas da experiência;
4. São gramaticais: são regras da gramática;
5. São não proposicionais: elas não são proposições;
6. São inefáveis: são, enquanto certezas, inefáveis;
7. Exibidas na ação [*enacted*]: podem apenas ser mostradas naquilo que dizemos e fazemos;
8. São fundacionais: são o fundamento infundado do pensamento e da ação.

As características 1, 2, 3, 4 e 7 não parecem trazer nenhuma novidade a respeito de tudo o que se disse até aqui a respeito das *hinge certainties*, isto é: (1) não devem ser confundidas com aquilo que se pode conhecer e, portanto, justificar; (2) são logicamente indubitáveis, no sentido de que a dúvida e o erro não fazem sentido, (3) não são derivadas de experiências empíricas, ao menos não no que concerne à possibilidade da testagem, (4) funcionam como regras gramaticais, pois determinam o sentido, são as condições necessárias para seu entendimento e (7) são exibidas pelo uso, isto é, na qualidade de condições de base que limitam o sentido, mostram-se na realização daquilo que condicionam.

A característica 8 oferece um ponto problemático. Que nossas certezas básicas não sejam epistêmicas, podemos aceitá-lo com facilidade, mas que sejam fundacionais, nem tanto. De fato, Wittgenstein declara explicitamente que nossas dobradiças sejam o fundamento de todo o agir, e que na base da crença fundamentada está a crença não fundamentada, mas isso não parece implicar que certezas básicas fundem o conhecimento. Quando pensamos na fundamentação de uma pretensão de conhecimento, se aceitamos a concepção tradicional tripartite de conhecimento, como acreditamos ser o caso de Wittgenstein, a justificativa de uma proposição qualquer deve ser mais forte do que aquilo que essa proposição afirma, isto é, suas

[78] MOYAL-SHARROCK, D. A Certeza Fulcral de Wittgenstein. In: *Dissertatio*, 2015b, p. 8.

razões devem oferecer uma base de sustentação epistemologicamente mais firme do que o objeto da afirmação. No caso de nossas certezas fulcrais, no entanto, essa exigência não é válida, pois não há nenhuma força epistêmica na base dessas certezas. Como, portanto, o conhecimento pode *surgir* de uma base não epistêmica?

A partir do estabelecimento da clivagem entre o domínio das certezas fulcrais e o domínio da justificação, a epistemologia do *DC* oferece um ponto de parada para a cadeia de justificações a partir do qual se afasta o perigo do regresso ao infinito. Isto é, se o ponto de parada da cadeia de razões que sustenta uma pretensão de conhecimento não é de natureza epistêmica, interrompe-se a série de justificações em um dado momento em que não faz mais sentido exigir novas justificativas. Mas isso não significa que devamos compreendê-las como axiomas a partir dos quais o conhecimento será derivado, e precisamente isso é o que as tornaria fundacionais. Falar, portanto, em fundamento para todo o agir, parece indicar muito mais um ponto de parada arbitrário[79] e indubitável. Trata-se, antes, de algo que é condição de todo agir porque constitui a base que constitui a própria possibilidade de produção de sentido, e não de um fundamento primeiro a partir do qual o conhecimento pode ser derivado.

Essa questão está diretamente vinculada às afirmações de que certezas fulcrais não são proposicionais (5) e que são inefáveis (6). Podemos mesmo dizer que é sobre a não proposicionalidade e a inefabilidade que se procura construir uma leitura fundacionista do *DC*. Consideremos agora somente algumas questões relativas a essas duas características para que mais a frente possamos efetivamente tratar dessa leitura.

A característica não proposicional das certezas fulcrais é apresentada por Avrum Stroll, em Moore and Wittgenstein on Certainty, a partir da ideia de que as dobradiças formam um sistema. Tal ideia é explicitamente formulada em algumas passagens do *DC*, quatro das quais o próprio Stroll cita diretamente[80]:

> Aquilo a que me atenho não é uma proposição, mas uma encruzilhada de proposições. (*DC* 225)
>
> Quando começamos a acreditar, acreditamos não numa proposição isolada, mas em todo um sistema de proposições. (*DC* 141)
>
> Não são axiomas isolados que são evidentes para mim, mas um sistema no qual conclusões e premissas se apoiam mutuamente. (*DC* 142)
>
> A criança aprende a acreditar num monte de coisas. Quer dizer, ela aprende, por exemplo, a agir de acordo com essas crenças. Pouco a pouco, forma-se um sistema de

[79] O sentido de 'arbitrário' aqui não deve ser confundido com a ideia de um ato de livre escolha, mas, sim, como sem fundamento epistêmico.
[80] STROLL, A. Moore and Wittgenstein on Certainty. Oxford: Oxford University Press, 1994, p. 156.

> coisas em que se acredita, e, nele, algumas são incrivelmente firmes, outras estão mais ou menos sujeitas a alteração. O que é firme não o é porque seria em si mesmo óbvio ou evidente, mas, sim, porque é fixado pelo que está ao seu redor. (*DC* 144)

Stroll afirma que haveria dois tipos de dobradiças, um marcado pela relatividade de sua fixação [*do not stand absolutely but only relatively fast*], isto é, dependente do suporte mútuo no interior do sistema, e outro cuja fixação seria absoluta [*stand absolutely fast*], como por exemplo "a Terra existe". É preciso entender, entretanto, que, para Stroll, a explicação que parte da ideia de um sistema de certezas básicas mutuamente apoiadas teria sido abandonada por Wittgenstein ao longo dos escritos que constituem o *DC* e que sua primeira ação nessa direção teria sido a de abandonar a proposicionalidade das dobradiças ao afirmar que aquilo que chamara de *hinge propositions* não seria proposicional em nenhum sentido tradicional da palavra. A concepção de certeza como proposição, para Stroll, seria um erro derivado de uma leitura hiper intelectualizada do ponto estabelecido por Wittgenstein a partir dessa suposta mudança: o de que a certeza seria um modo de ação.

> Certainty stems from one's immersion in a human community in which rote training and the inculcation of habits create the substratum upon which the language game rests.[81]

A leitura de Danièle Moyal-Sharrock é parecida, ou melhor, é debitária da leitura de Stroll. Mas se este procurou justificar sua interpretação a partir da distinção entre dobradiças relativamente fixas e dobradiças absolutamente fixas, Moyal-Sharrock parte da premissa de que Wittgenstein nunca teria deixado de considerar a proposicionalidade como logicamente vinculada à bipolaridade, isto é, proposições devem necessariamente poder ser verdadeiras ou falsas. Se o conceito de proposição se traduz pelo atributo da bipolaridade e certezas fulcrais não admitem valor de verdade, logo, certezas fulcrais não podem ser proposicionais. De fato, nos parece acertado compreender a concepção wittgensteiniana de proposicionalidade vinculada à exigência de que proposições devem ser verdadeiras ou falsas. No entanto, devemos lembrar também que o conceito de 'proposição' é um dos exemplos oferecidos por Wittgenstein ao caracterizar a noção de determinação por semelhança de família.

> Mas não temos um conceito do que é uma proposição, do que entendemos por "proposição"? – Sim, temos; uma vez que temos também um conceito do que entendemos por "jogo". Se nos perguntarem o que é uma proposição – não importa se devemos dar uma resposta a outrem ou a nós mesmos – iremos indicar exemplos e, dentre eles, o que se pode chamar de séries indutivas de proposições; ora, deste modo

[81] *Ibidem*., p. 155.

> temos um conceito de proposição. (Compare o conceito de proposição com o conceito de número.) (*IF* §135)
>
> A palavra "proposição" não significa um conceito nitidamente delimitado. Se queremos colocar um conceito com fronteiras nítidas ao lado de nosso uso dessa palavra, somos livres para defini-lo, exatamente como somos livres para restringir o significado da primitiva medida de extensão "um passo" para 75cm. (*GF* 69)
>
> Compare o conceito de proposição com o conceito de "número" e, então, com o conceito de número cardinal. Consideramos como números os números cardinais, números irracionais, números complexos; se chamamos outras construções de números por causa de suas similaridades com estes ou se traçamos uma fronteira definida aqui ou em outro lugar, depende de nós. Nesse aspecto, o conceito de número é como o conceito de proposição. Por outro lado, o conceito de número cardinal [...] pode ser chamado um conceito rigorosamente circunscrito, isto é, um conceito num sentido diferente da palavra. (*GF* 70)

Portanto, se tomamos a sério a ideia de que a palavra 'proposição' não é um conceito nitidamente determinado, ainda que nada impeça que façamos usos mais restritos dele em situações em que essa necessidade se justifique de alguma forma, dificilmente aceitaríamos a afirmação da não proposicionalidade como advinda de uma definição nítida de proposição a partir da bipolaridade. Poderíamos, por exemplo, nos referindo tanto ao argumento de Stroll quanto ao argumento de Moyal-Sharrock, nos perguntar se realmente eles oferecem qualquer impedimento prático para que nossas regras gramaticais, mesmo as mais básicas como "o planeta Terra existe", não possam ganhar forma proposicional. A essa pergunta, se poderia, por exemplo, responder que a não proposicionalidade que se atribui às certezas fulcrais não implica na impossibilidade de que a formulemos proposicionalmente, mas, sim, que tal formulação seria uma espécie de segundo momento dessas certezas, isto é, que sua formulação funcionaria como um ato de nomeação da regra, e não como a própria regra, que é condição de nossas ações, em um nível tão fundamental que não haveria sentido em se falar em proposições. Ainda assim, parece não haver qualquer impedimento para que formulemos regras gramaticais por meio de proposições no âmbito de nossos jogos de linguagem, como normalmente o fazemos, por exemplo, de forma propedêutica, quando ensinamos uma criança, antes de uma partida, para resolver disputas derivadas de má compreensão das regras de um jogo, etc.

A respeito da sexta característica da lista apresentada por Danièle Moyal-Sharrock, a ideia de que dobradiças são logicamente inefáveis, a autora afirma que "tentar articular uma certeza não resulta em manifestação de certeza, mas em uma manifestação de contrassenso [*nonsense*]". Para construir seu argumento, o texto apresenta quatro passagens do *DC* como suporte textual: 553, 347, 463 e 467, todas passagens em que Wittgenstein apresenta situações em que alguém profere frases como "Isto é uma árvore", em circunstâncias em não se poderia duvidar disso, ou "Eu sei que agora estou sentado numa poltrona", sem qualquer motivo

especial. O ponto, para Moyal-Sharrock é: "proferir uma dobradiça no fluxo do discurso ordinário é proferir um contrassenso [*nonsense*]; é proferir uma regra onde nenhuma lembrança de uma regra é necessária"[82].

Parece-nos, entretanto, que o ponto que Wittgenstein quer ressaltar nessas e em outras passagens em que apresenta situações nas quais uma certeza fulcral é proferida sem motivo especial, resultando em contrassensos, é a diferença do papel que a mesma frase pode exercer quando proferida no fluxo dos jogos de linguagem e o que acontece quando colapsamos a função normativa cumprida pela dobradiça e a função descritiva de uma proposição empírica. Pode-se conceder, em favor da leitura de Moyal-Sharrock, que no fluxo da linguagem ordinária não há realmente ocasião para o proferimento dessas certezas básicas, e que, portanto, enquanto regras gramaticais, sua articulação *no* jogo teria a consequência de solidificá-lo. Mas isso não é exatamente o que acontece, por exemplo, quando um jogo é interrompido para que a regra seja explicitada? Suponhamos que durante um jogo de futebol um dos jogadores pegue a bola com as mãos e tente arremessá-la na direção do gol. Esse indivíduo evidentemente desconhece as regras e, portanto, o jogo deve ser interrompido para que a penalidade prevista seja aplicada. Mas não explicitaríamos a regra para o jogador? E para que o façamos, não é necessário que ela tome uma forma proposicional, que permitirá seu estabelecimento?

É verdade que anteriormente falamos sobre regras como algo que herdamos por meio de um processo pedagógico que envolve treinamento, em lugar de explicações racionais. Mas isso não parece impedir que essas mesmas regras sejam explicitadas proposicionalmente em circunstâncias em que isso for de alguma utilidade. Mesmo que admitamos que para uma explicitação proposicional da regra o jogo deve ser interrompido, ainda não é o caso de se falar em inefabilidade. Mesmo que Moyal-Sharrock fale em inefabilidade lógica, ou seja, não se tratando simplesmente do impedimento de expressar uma dobradiça de maneira proposicional, mas, sim, de fazê-lo com sentido, não nos parece que possamos atribuir essa característica às dobradiças para todos os casos. A recusa, portanto, a que as *hinges certainties* de Wittgenstein sejam compreendidas por meio de uma leitura que as vincula à determinação conceitual por semelhança de família, parece estar na base da recusa de que sejam compreendidas como arbitrárias, e não universais como querem Avrum Stroll e Moyal-Sharrock.

[82] Moyal-Sharrock, D. *Op. Cit.* 2015b, p. 18.

2.3 **Fundacionismo e universalismo na *hinge epistemology*?**

Certezas fulcrais, como já se afirmou, não estão sujeitas à dúvida. Enquanto regras da gramática, cumprem uma função normativa e, portanto, não estão sujeitas à verificação. Não há, assim, nenhuma questão ligada à verdade ou à falsidade no que diz respeito a essas certezas básicas: "Se o verdadeiro é o fundamentado, então a razão [*der Grund*] não é verdadeira, nem falsa" (*DC* 205). Nada disso, no entanto, significa que nossas certezas sejam irrevogáveis. É preciso compreender que o que as torna imunes à investigação e, portanto, à dúvida, não é a posse de um atributo ou de um traço essencial distintivo, mas, sim, o papel que exercem na prática da linguagem, isto é, no interior de uma atividade e no contexto comunicacional em que essa atividade pode se realizar. Que, por exemplo, não se possa razoavelmente duvidar de que "a Terra existe há muito, muito tempo", não significa afirmar que essa proposição possua por si mesma algo que a exima de dúvida, algo universalmente verdadeiro, mas antes, significa afirmar que alguém que de fato duvidasse de uma convicção tão profundamente enraizada em nossas práticas, em nossas ações e em nosso pensamento, não poderia nem mesmo estar cometendo um erro, mas simplesmente expressando um absurdo.

O papel normativo exercido pelas *hinge certainties* de Wittgenstein, que *de uma certa forma* pode-se dizer que é o de sustentar a cadeia de justificações, não está sujeito à dúvida justamente porque é condição para toda investigação, mas ao cumprir a função de ponto de parada, é ele mesmo livre de qualquer natureza epistêmica: "Na raiz [*Grunde*] de uma convicção bem fundamentada encontra-se uma convicção não fundamentada." (*DC* 253). O tempo todo oferecemos razões para justificar nossas afirmações, essas razões, se de fato cumprem o papel que se espera delas, devem ser epistemologicamente mais fortes do que aquilo que elas justificam. Mas é preciso que o procedimento de oferecer razões cesse em algum lugar, do contrário seríamos levados a perseguir a fundamentação de uma proposição por meio de outra e por meio de outra, etc., infinitamente. Por outro lado, não se trata também de postular um ponto de parada arbitrário para que a cadeia de justificações chegue ao fim, nesse caso escaparíamos do regresso ao infinito apelando para o dogmatismo e nada se ganharia. O ponto central, aqui, é que a ideia de que a determinação dessas certezas como dobradiças sobre as quais giram nossas dúvidas não obedece à argumentação racional, como já foi dito. O movimento de distinção entre certeza e conhecimento operado no *DC* a partir dos truísmos de Moore, mostra que nossas dobradiças funcionam como condições de possibilidade para o sentido, e não como mero pressuposto racional, isto é, ao reconhecer que nossas certezas

básicas, segundo a concepção tradicional de conhecimento como crença verdadeira e justificada, não possuem natureza epistêmica, devemos reconhecer simultaneamente que o fato de as aceitarmos não tem nada a ver com convencimento e argumentação. Retomemos, agora, a questão sobre a impossibilidade de que o conhecimento possa surgir de bases não epistêmicas, no contexto da leitura fundacionista proposta por Avrum Stroll e Danièle Moyal-Sharrock. Veremos, agora em maior detalhe, a tese fundacionista atribuída a Wittgenstein por Stroll.

No livro *Moore and Wittgenstein on Certainty*, publicado em 1994, Avrum Stroll atesta que entre todo o material de Wittgenstein publicado, dois de seus trabalhos se destacam como obras-primas: "a superlativa contribuição" de seu trabalho de juventude, o *TLP*, e a conquista – ainda maior – de sua maturidade: as *IF*. Outro trabalho, ele prossegue, ganhava à época cada vez mais espaço entre seus leitores, nominalmente, o conjunto de escritos publicado sob o título de *Da Certeza* que, segundo afirmou Stroll, ainda não havia recebido o tratamento merecido como terceira grande obra de Wittgenstein. Para justificar essa afirmação, o texto apresenta uma série de autoras e autores que desde meados da década de 1980 haviam publicado uma ampla variedade de estudos a respeito da filosofia de Wittgenstein, sem que, no entanto, se tivesse dado ao texto do *DC* o tratamento adequado. Mesmo os estudos a seu respeito, ele afirma, possuem um problema: em geral interpretam o *DC* à luz da abordagem das *IF*, o que "minimizaria a originalidade de seu trabalho tardio". Para nos convencer de que há mais a respeito do *DC* do que se pode encontrar na literatura especializada existente, Stroll apresenta dois pontos gerais sobre o tema: (1) apenas uma pequena parte desses estudos aborda a relação entre Moore e Wittgenstein e, mesmo as que o fazem, falham em perceber e em comunicar integralmente a força e a profundidade que Wittgenstein percebe no tratamento que Moore oferece ao tema da certeza; (2) grande parte da literatura existente tende a tratar o *DC* de modo que suas principais ideias sejam consideradas como uma extensão das ideias das *IF*. Diante desses dois pontos, o texto conclui sobre a necessidade de se reconhecer que o *Da Certeza* é um trabalho original e, em muitos aspectos fundamentais, bem diferente das *Investigações Filosóficas*.

Entre esses aspectos, o que mais nos interessa é o que concerne ao fundacionismo que Strolll atribui ao que chama de "uma nova abordagem do problema da certeza". No capítulo 9 do livro em questão, dedicado especificamente a essa pretensa virada fundacionista na filosofia de Wittgenstein, parte-se de um ponto estabelecido no capítulo anterior e com o qual concordamos integralmente: a afirmação de que a dúvida pressupõe a certeza é um avanço extraordinário produzido pela epistemologia do *DC*. Para Wittgenstein, ele afirma, a possibilidade de instalação da dúvida é uma das características que define o jogo de linguagem

e, se é assim, isso significa que onde a dúvida não puder ser admitida, certamente se estará lidando com questões que não dizem respeito ao jogo de linguagem. É, pois, como uma ramificação dessa relação de anterioridade da certeza sobre a dúvida que, segundo Stroll, Wittgenstein desenvolve uma forma extremamente original de fundacionismo no *DC*.

A base do argumento para o suposto fundacionismo de Wittgenstein pode ser formulada do seguinte modo: a principal tese do *DC* é a afirmação de que o que permanece firme [*stand fast*] não é objeto de verificação ou dúvida, e não é nem verdadeiro nem falso. Tudo aquilo que puder ser objeto dessas atribuições, portanto, pertence ao jogo de linguagem. A certeza, assim, estaria "do lado de fora" desses jogos. Cabe notar que, ao colocar a certeza fora do âmbito dos jogos de linguagem, Stroll está fazendo um primeiro movimento no sentido de descontextualizar as regras com o qual não podemos estar de acordo, como veremos mais adiante. Mas há ainda outro ponto de divergência sobre o qual gostaríamos de tratar agora: na sequência da ideia de que nossas certezas não pertencem ao jogo de linguagem, ele afirma:

> It does so in two different forms, one relative, the other absolute. A proposition that is exempt from doubt in some contexts may become subject to doubt in others, and when it does it plays a role within the language game. This is the relativized form of certitude. But some propositions – that the earth exists, that the earth is very old – are beyond any doubt; their certitude is absolute.[83]

Como havíamos antecipado brevemente, a defesa de que algumas dobradiças são universalmente aceitas é essencial para a tese do fundacionismo. Stroll afirma que Wittgenstein descreve a relação entre certeza, conhecimento e dúvida de muitas maneiras (*DC* 341, 519, 308, entre outras) e que, a partir dessas descrições, podemos concluir que certeza e conhecimento pertencem a categorias radicalmente diferentes. O erro de Moore, segundo Stroll, teria sido o de confundi-las quando, ao falar daquilo que está sempre fixo para nós [*stands fast for us*], utiliza linguagem epistêmica para sua caracterização, isto é, utiliza uma linguagem apropriada apenas para aquelas práticas que ocorrem no interior do jogo de linguagem para tratar de algo que lhe é exterior. "A realização de Wittgenstein no *Da Certeza* consiste em ter corrigido esse erro categorial."[84] O problema, de acordo com nossa leitura, é que a ressalva de que a mesma proposição pode ser imune à dúvida em alguns contextos, mas em outros contextos ser objeto de dúvida, ganha, aqui, uma restrição. Stroll entende que algumas proposições, como, por exemplo, "a Terra existe" ou "a Terra é muito antiga", estariam além de *qualquer* dúvida na medida em que a certeza que expressam é absoluta.

---

[83] STROLL, A. *Op. Cit.* 1994, p. 138.
[84] *Ibidem*, p. 139.

Ao traçar um limite entre proposições que podem ser normativas em alguns contextos e participar do jogo de linguagem em outros, e proposições que expressam certezas absolutas em quaisquer contextos, Stroll cria uma nova ramificação a partir da distinção categorial entre certeza e conhecimento: a de que, no âmbito da certeza, podemos distinguir entre certezas relativamente fixas e certezas absolutamente fixas. No primeiro caso, temos dobradiças interdependentes, isto é, certezas que se apoiam mutuamente no interior de um sistema; no segundo caso, dobradiças absolutamente fixadas que permaneceriam assim independentemente de transformações históricas[85].

A afirmação de que algumas certezas permanecem absolutamente fixas independentemente de qualquer contexto, é fundamental para a leitura fundacionista do *DC*. Assim, para acomodar a epistemologia do *DC* em uma tese fundacionista, Stroll argumenta que as formas tradicionais de fundacionismo exigem que aquilo que identificam como itens fundacionais deve pertencer à mesma categoria daquilo que fundamentam[86]. A essa característica ele chama de 'fundacionismo homogêneo'. É evidente, no entanto, que esse movimento tem como objetivo atribuir um tipo de fundacionismo a Wittgenstein, desde que esse seja de um tipo especial, isto é, desde que se admita um tipo de fundacionismo heterogêneo.

Mas a distinção categorial entre certeza e conhecimento operada no *DC* por Wittgenstein, seguramente, é um obstáculo para a tese do fundacionismo, de modo que ao atribuir esse tipo especial de fundacionismo a Wittgenstein para que essa tese não seja abandonada, é necessário que se altere o significado tradicional das doutrinas fundacionistas, isto é, é necessário que se fabrique, por meio da extensão dos limites impostos pelas doutrinas tradicionais, um tipo de fundacionismo no qual "a certeza está em uma relação fundacional com o próprio jogo de linguagem", ainda que se considere sua pertença a categorias distintas. A esse respeito, Stroll afirma que, se a relação fundacional que aponta entre a certeza e nossos jogos de linguagem não puder ser estabelecida da maneira proposta, então sua leitura do *DC* precisaria ser radicalmente repensada. Assim, o esforço para sustentar a tese do fundacionismo a partir dessa diferença é feito no sentido de mostrar que a visão de Wittgenstein sobre o tema é única.

Em um artigo chamado *Why On Certainty Matters?*[87], publicado em 2005 – mais de dez anos, portanto, após a publicação de *Moore and Wittgenstein On Certainty* –, Stroll reafirma a tese do fundacionismo sem nenhuma diferença significativa em sua argumentação. Retomando

---

[85] *Ibidem*, p. 139.
[86] STROLL, A. *Op. Cit.* 1994, p. 141.
[87] STROLL, A. Why On Certainty Matters? In: *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. Londres: Palgrave McMillan, 2005, pp. 33-46.

a diferença entre as formas mais tradicionais de fundacionismo e o fundacionismo heterogêneo[88] atribuído a Wittgenstein, ele afirma:

> In most traditional views, beginning with Aristotle's, the foundational is regarded as true, though not provable; but can be 'seen' to be true. As such it is capable of justification as a starting point for the creation of the epistemic or logical structure that rests on it. For Wittgenstein, since the notions of truth and justification are inapplicable, what is foundational has an entirely different status.[89]

Esse *status* único que pretensamente nos permitiria atribuir às *hinge certainties* um caráter fundacional, no entanto, apoia-se sobre a alegação de que em um grande número de passagens do *DC* é afirmado que "algumas proposições, objetos ou coisas são fundacionais para investigações especificas"[90]. Para defender sua interpretação, Stroll apresenta como evidência textual a utilização do que chama de "linguagem fundacional explícita" no *DC*. Tal linguagem seria caracterizada pelo uso de palavras como '*Boden*', '*Grund*' e '*Fundament*'. Segundo a contagem de Stroll, essas palavras são utilizadas em mais de dez por cento das 676 passagens do livro e, assim, configurariam evidências conclusivas a respeito do fundacionismo de Wittgenstein.

Outro ponto importante da tese do fundacionismo defendida por Stroll é a noção de 'absurdo negacional' [*negational absurdity*], caracterizada por meio de comportamentos anormais e aberrações conceituais tão estranhas aos modos compartilhados de agir ou raciocinar que a possibilidade do erro, para esses casos, não teria sentido. Para elucidar essa ideia, Stroll nos oferece o exemplo de um indivíduo a quem se pede que conte o número de cadeiras de um auditório. Este indivíduo retorna com o número de 239 assentos, enquanto o resultado correto seria 240. Poderíamos, o argumento prossegue, descrever tal resultado como um erro, desde que para se chegar a esse resultado foi utilizado um procedimento de contagem normal no qual em algum momento aconteceu um equívoco. A aberração conceitual seria um comportamento completamente distinto, como se no exemplo acima recebêssemos como resposta à contagem dos assentos o número cinco, isto é, um número totalmente inaceitável a partir do ponto de vista de alguém que compreendeu o procedimento normal de contagem. Isto é, trata-se, de uma violação dos limites semânticos, no sentido da discussão que fizemos anteriormente, que apenas pode produzir absurdos, e não equívocos. Devemos mesmo pontuar que nossa recusa à tese do

---

[88] A denominação 'fundacionismo heterogêneo' em referência ao pretenso fundacionismo do *DC* não é utilizada textualmente em nenhuma das duas obras de Avrum Stroll mencionadas aqui. Trata-se somente de um modo conveniente para se referir à heterogeneidade indicada pelo autor em contraste ao que chama de 'fundacionismo homogêneo', referindo-se às formas mais tradicionais de fundacionismo.
[89] STROLL, A. *Op. Cit.* 2005, p. 35.
[90] *Ibidem*, p. 36.

fundacionismo atribuído a Wittgenstein se estende à noção de 'absurdo negacional' somente na proporção em que Stroll a aplica à universalização de algumas certezas fulcrais e, portanto, cria a possibilidade de falarmos em absurdos negacionais absolutos, mas o mesmo não vale para o que poderíamos chamar de 'absurdo negacional contextual', isto é, comportamentos aberrantes no interior de um sistema gramatical. O problema, aqui, é que Stroll utiliza essa noção para defender que algumas certezas são fixadas de modo absoluto, em favor da alegação de que compartilhamos – à exceção daqueles que divergem da norma – determinadas certezas independentemente do contexto.

Esperamos mostrar que, ao contrário do que defende Stroll, não há espaço para nenhum tipo de fundacionismo na epistemologia do *DC*. Para tanto, observaremos os argumentos apresentados acima tomando-os a partir de dois pontos que consideramos insustentáveis: (1) o que Stroll chama de 'linguagem fundacional', é, na verdade, a utilização de um vocabulário próprio ao tema da certeza; (2) a noção de 'fundacionismo homogêneo' concebida para caracterizar o fundacionismo tradicional em oposição ao suposto tipo de fundacionismo do *DC*, na verdade, extrapola o sentido de fundacionismo para acomodar a tese de Stroll. A afirmação de que algumas *hinge certainties* são fixadas absolutamente considera apenas a função de alicerce que essas certezas cumprem em relação aos jogos de linguagem, mas exclui da relação a necessidade de que a própria regra ganhe consistência a partir daquilo que é suportado. O primeiro ponto será abordado de modo bastante breve, visto que consideramos sua defesa bastante frágil. O segundo ponto, entretanto, será discutido mais detalhadamente, uma vez que as questões que envolvem a defesa da universalização de algumas certezas contrariam expressamente a tese da diversidade gramatical, e a identificação dessas supostas certezas absolutamente fixadas como fundadoras do jogo de linguagem está diretamente ligada aos problemas que discutiremos adiante, no capítulo 3.

2.3.1 A linguagem fundacional

> I have discovered more than sixty places in which Wittgenstein uses explicitly foundational language and where the contrast he is drawing is between the language game and the foundation or foundations (...) that underlie and/or support it. (…). By "explicitly foundational language," I mean he is using three German words [*Boden*, *Grund*, e *Fundament*] (and certain grammatical variations of them).[91]

[91] STROLL, A. *Op. Cit.* 1994, p. 142

> The passages quoted (*DC* 204, 205, 253, 358-359, 475) are typical expressions of the foundationalist theme that runs through the text. I will therefore assume that the case for identifying Wittgenstein as a foundationalist has been made.[92]

> The idea that Wittgenstein is a foundationalist is highly controversial, since in the Investigations he rejects any form of foundationalism. But the textual evidence for this interpretation is overwhelming. OC contains a total of 676 entries. In more than 10 per cent of these, Wittgenstein uses explicitly foundational language – 'Boden', 'Grund' and 'Fundament' – in order to draw a contrast between the language game and what underlies and supports it.[93]

Os trechos acima, dois do livro de 1994, um do artigo de 2005, deixam claro o peso que essas evidências possuem para a tese do fundacionismo que, segundo Stroll, Wittgenstein teria assumido no *DC* a partir do abandono de alguns traços de sua filosofia anterior, incluindo as *IF*. Stroll chega mesmo a afirmar que, para ele, "a evidência textual de que Wittgenstein é um fundacionista parece conclusiva (...)."[94] O argumento apoia-se na concepção de que "uma nova abordagem do problema da certeza", levada a cabo por Wittgenstein em seus últimos dezoito meses de vida, representaria um rompimento paulatino, no interior do desenvolvimento desses últimos escritos, com a rejeição a qualquer forma de fundacionismo expressa nas *IF*. Esse rompimento se manifestaria de forma esmagadora na quantidade de termos ligados a uma "linguagem fundacionista" encontrados no *DC* e na afirmação de que "nas *Investigações filosóficas* a ideia de que jogos de linguagem repousem sobre uma base ou fundação é completamente ausente."[95] Naturalmente, como se pode perceber pela escolha dos temas tratados nesta dissertação, não apresentaremos nenhuma objeção às razões que Stroll apresenta para reivindicar para o *DC* uma posição entre as três grandes obras de Wittgenstein. Em verdade, é esta também nossa posição a respeito da importância deste livro para a compreensão das preocupações do filósofo, após ter dado por completo seu trabalho nas *IF*. Mas isso, é claro, não significa que subscrevamos o passo seguinte dado por Stroll, o de que a interpretação desses escritos mais tardios deva se dar em um contexto de superação da abordagem filosófica desenvolvida nas *IF* suficiente para que se fale em um "terceiro Wittgenstein"[96]. Antes, em nossa leitura, afirmamos que a interpretação das novas questões desenvolvidas em seus últimos escritos deve ser realizada precisamente a partir das ideias das *Investigações*, mas também que

---

[92] Ibidem, 1994, p. 143.
[93] STROLL, A. *Op. Cit.* 2005, p. 34.
[94] *Ibidem*, p. 35.
[95] *Ibidem*, 2005, p. 34.
[96] *Ibidem*, 2005, p. 34: "The idea that the language game rests on a foundation (or as he also sometimes says, 'foundations',) is one of the signs that Wittgenstein's thinking had reached a new stage of development before his death in 1951. Danièle Moyal-Sharrock is the first scholar to give a name to this late creative impulse, in her reference to 'the third Wittgenstein'."

a compreensão da rede conceitual das *Investigações* pode ser muito enriquecida por meio de uma abordagem do *Da Certeza* sob uma perspectiva de continuidade.

É verdade que nos escritos que compõem o *Da Certeza* temos um recorte temático menos abrangente, em termos de diversidade conceitual, se os comparamos com o conteúdo das *Investigações Filosóficas*. Como o próprio título escolhido pelos executores literários de Wittgenstein indica, o conjunto de escritos que constitui o *Da Certeza* tem como tema central uma série de questões de caráter epistemológico, ligadas aos conceitos de certeza, dúvida, conhecimento, etc. Isso, no entanto, não implica que esse tema já não estivesse presente nas *IF*, como afirma Stroll. Na verdade, a afirmação de que "nas *Investigações filosóficas* a ideia de que jogos de linguagem repousem sobre uma base ou fundação é completamente ausente" nos parece discutível. Pode-se, ao contrário, encontrar nas *IF* a formulação de questões envolvendo a fundamentação de crenças e opiniões, o ponto de parada da cadeia de justificações e até mesmo a natureza não epistêmica daquilo que Wittgenstein chama de fundamentos. O conjunto de passagens §§ 481-485 é um bom exemplo do uso dessa linguagem supostamente fundacional nas *IF*:

> Se alguém dissesse que não se deixa convencer, pelas indicações sobre o passado, de que alguma coisa irá acontecer no futuro, – eu não o entenderia. Poder-se-ia perguntar-lhe: o que é que você chama de "convencer"? Que espécie de convicção você espera para você? Se estes não são fundamentos, o que são fundamentos? – Se você diz que estes não são fundamentos, então você tem que ser capaz de indicar o que deveria ser o caso, para que pudéssemos dizer, com razão, que existem fundamentos para nossa suposição. Bem entendido: fundamentos não são aqui proposições: das quais resulta, logicamente, o que se acredita. Mas não como se pudesse dizer: para acreditar é suficiente menos do que para saber. – Pois aqui não se trata de uma aproximação da inferência lógica. (*IF* 481)
>
> Somos enganados pelo modo de falar: "Este motivo [*Grund*] é bom, pois torna verossímil a ocorrência do acontecimento." Aqui é como se tivéssemos dito outras coisas sobre o fundamento que o justifica como fundamento [*Grund*]; ao passo que nada se diz com a proposição de que este fundamento [*Grund*] toma a ocorrência verossímil, a não ser que este fundamento [*Grund*] corresponda a uma determinada medida do bom fundamento [*guten Grundes*], – a medida, porém, não está fundamentada [*begründet*]! (*IF* 482)
>
> Um bom fundamento [*Grund*] é um fundamento que aparece como tal. (*IF* 483)
>
> Diríamos: "Ele é um bom fundamento [*Grund*] somente porque realmente toma a ocorrência verossímil". Porque, por assim dizer, realmente tem uma influência sobre o acontecimento; portanto, porque tem quase uma influência empírica. (*IF* 484)
>
> A justificação pela experiência tem um fim. Se não tivesse fim, não seria justificação. (*IF* 485)

Poderíamos citar outros parágrafos das *IF* nos quais Wittgenstein utiliza explicitamente um vocabulário tradicionalmente vinculado a investigações de natureza epistemológica para tratar de questões a respeito de nossos jogos de linguagem. Mas é possível, acreditamos, a partir deste pequeno conjunto de passagens, afirmar que, ao contrário do que defende Stroll em ambos os textos apresentados aqui, encontrarmos nas *IF* uma grande variedade de questões ligadas ao tema central do *DC*. É preciso, no entanto, que fique claro que não estamos propondo que se interprete questões específicas do texto mais tardio somente a partir do anterior. A intenção aqui é somente a de tentar mostrar que as preocupações de natureza epistemológica do *DC* dão prosseguimento a preocupações já presentes explicitamente nas *Investigações*, não só por meio do uso de um vocabulário análogo, mas, principalmente, no que diz respeito ao conteúdo dos temas tratados em ambos os livros. Acreditamos que uma leitura livre desse pressuposto – o de que haveria uma alteração radical na abordagem metodológica tanto quanto no tratamento dado a questões específicas entre as *IF* e o *DC* – nos oferece uma possibilidade de compreensão da tessitura conceitual dos últimos escritos justamente se compreendidos como um refinamento ou um desenvolvimento de questões já formuladas anteriormente, não apenas nas *IF*, mas também em outros escritos publicados, pelo menos, a partir do *Livro Azul*, em 1933-1934.

Outro ponto a favor de uma abordagem, digamos, continuísta, é o fato de que aquilo que Stroll chama de 'linguagem fundacional' seria lido de maneira mais apropriada se se falasse em uma 'linguagem epistemológica'. É evidente que o uso de um vocabulário tradicionalmente vinculado a investigações a respeito de conceitos como os de certeza, verdade, dúvida, conhecimento, etc., não poderia expressar, por si mesmo, nenhuma posição a respeito desses conceitos. Isto é, se, por exemplo, se estivesse tratando destes mesmos temas, mas a partir de uma abordagem cética, todos esses conceitos poderiam estar presentes (e provavelmente estariam), mas obviamente não se poderia atribuir ao cético qualquer tipo de fundacionismo. O fato de que Wittgenstein tenha utilizado essa linguagem em mais de dez por cento das 676 entradas do *Da Certeza*, portanto, não nos parece sustentável quando levamos em conta que o tema central do livro é a distinção entre certeza e conhecimento.

2.3.2 Fundacionismo homogêneo

> From at least the time of Aristotle many philosophers have asserted that some of the knowledge human beings possess is more fundamental or basic than the rest. If we call such primordial knowledge F and the remainder R, we can roughly express their

> intuition by saying that R depends on F but not conversely and that F depends on nothing. (…) It holds that there is some asymmetrical relationship of dependence between F and R, whatever these are taken to be, and that F is not dependent on anything else. (…) The thrust of the model is that F somehow supports R and is itself not supported by anything. The idea that F is not supported by anything is generally taken to be another way of saying that F is foundational.[97]

> As we have seen throughout this work, he rejects the idea that what is foundational is susceptible to proof, the adducing of evidence, truth or falsity, justification or non-justification. Whatever is so susceptible belongs to the language game and thus to a different category of human activity from *das Fundament*. Wittgenstein's genius consisted in constructing an account of human knowledge whose foundations, whose supporting presuppositions, were in no ways like knowledge.[98]

A noção de 'fundações homogêneas', por sua vez, busca sintetizar em um único conceito o caminho percorrido pela análise que Stroll nos oferece a respeito de diferentes teorias fundacionistas e do que elas todas teriam em comum. Sua caracterização é produzida a partir de dois aspectos inter-relacionados: a relação entre os fundamentos e aquilo que fundamentam e a necessidade de que, seja lá qual for a natureza desses fundamentos, eles devem desempenhar a função de base para o conhecimento. Não discutiremos os exemplos oferecidos, uma vez que nosso interesse é o ponto de distinção que Stroll vai apontar entre essa espécie de "guarda-chuva" das teorias fundacionais da filosofia ocidental, sobre o qual estariam abrigados o fundacionismo de Aristóteles tanto quanto o de Descartes. A análise que Stroll nos oferece dessas diferentes teorias do conhecimento procura mostrar que, ao longo da história da filosofia ocidental, muitas vezes se tenha compartilhado as características abaixo como constitutivas de diferentes teorias sobre os fundamentos do conhecimento:

> a) Uma parte do conhecimento é mais fundamental que o conhecimento restante. Um único princípio, ou ao menos um número bastante reduzido deles, dá suporte epistêmico ao restante do conhecimento. Essa relação é representada pela figura da pirâmide invertida[99];
>
> b) Esse princípio primordial, o fundamento, pertence sempre à mesma categoria que aquilo que sobre ele se apoia, isto é, à categoria do conhecimento;
>
> c) A relação entre o fundamento e o que é fundamentado é assimétrica, na medida em que o segundo depende do primeiro, mas o primeiro não depende de nada.

[97] STROLL, A. *Op. Cit.* 1994, p. 143.
[98] *Ibidem*, p. 145.
[99] *Ibidem*, p. 144.

Uma vez estabelecidas as características gerais dessa forma homogênea de fundacionismo, Stroll argumenta que, por meio da distinção entre certeza e conhecimento operada no *DC*, Wittgenstein teria proposto uma forma heterogênea de fundacionismo na qual poderíamos ainda falar em fundamentos para o conhecimento, sem que, no entanto, esses fundamentos pertençam à mesma categoria daquilo que fundamentam. Para isso é preciso que se atribua às certezas fulcrais, em primeiro lugar, uma natureza não proposicional, e, em segundo lugar, que se opere no interior do âmbito das certezas uma divisão entre certezas cuja fixação seria relativa e certezas cuja fixação seria absoluta. No primeiro caso, teríamos certezas interdependentes no interior de um sistema, no segundo, certezas fixadas independentemente do contexto, aptas a exercer, portanto, o papel de fundamentos, pois a universalização de sua validade as impediria de tornarem-se fluidas, como na metáfora do leito do rio. Nesse sentido, Stroll estaria afirmando, a partir das características descritas acima, que Wittgenstein, ao rejeitar as características (a) e (b), rejeita o caráter homogêneo do fundacionismo tradicional, mas que ao aceitar (c), propõe um tipo de fundacionismo apenas distinto do tradicional.

Já discutimos a questão da não proposicionalidade no âmbito da interpretação de Danièle Moyal-Sharrock e também já falamos a respeito da divisão proposta por Stroll no âmbito das *hinge certainties*, entre certezas relativamente fixadas e certezas fixadas absolutamente. Voltaremos nossa atenção, portanto, à terceira característica apontada por Stroll como constitutiva do fundacionismo tradicional tanto quanto do fundacionismo de Wittgenstein: a ideia de que os fundamentos do conhecimento não dependam absolutamente de nada para manterem fixa sua posição na base de todo o conhecimento empírico.

No caso das teorias tradicionais, essa perspectiva foi historicamente desafiada pelo ceticismo. O ponto do desafio cético podendo ser formulado, grosso modo, na pergunta: – mas como podemos saber que chegamos ao fim das explicações, se aquilo que se mostra como fundamento não pode ser ele mesmo fundamentado? A genialidade de Wittgenstein, assim, teria sido a de perceber que essa pergunta não faz sentido, pois o que cumpriria esse papel de fundamento último, sendo excluído da categoria do conhecimento, não tem caráter epistêmico e, portanto, está fora do âmbito da dúvida. Como esperamos que esteja claro, acompanhamos sem divergências a leitura que Stroll faz do *DC* no que diz respeito ao desafio cético e à distinção categorial entre certeza e conhecimento. Isso, é claro, não quer dizer que concordemos com a atribuição de qualquer tipo de fundacionismo a Wittgenstein, muito pelo contrário. Consideramos a ideia de que algumas *hinges* possam ser consideradas universais problemática e perigosa. Problemática, porque entendemos que não há evidências textuais ou interpretativas no *DC* de que Wittgenstein tenha abandonado a noção de sistema associada ao pano de fundo

sobre o qual atribuímos verdade ou falsidade às proposições empíricas no âmbito dos jogos de linguagem; perigosa, porque ao contrariar a possibilidade de que a distinção entre proposições fulcrais e proposições empíricas se dê em função do contexto, a leitura fundacionista do *DC* caminha na direção oposta à da leitura pluralista dessas bases não epistêmicas.

Se retiramos da rede conceitual dos escritos tardios de Wittgenstein a noção de que nossas certezas ou regras gramaticais operam dentro de um sistema, o resultado, nos parece, será o de que algumas regras poderiam ser tomadas como certas isoladamente. E esse movimento é central para a tese de Stroll, porque somente por meio dele se pode manter a cláusula de não reciprocidade entre o que fundamenta e o que não é fundamentado, apresentada como característica constitutiva das formas de fundacionismo tradicional apresentadas no texto. Queremos dizer com isso que, se determinadas certezas são universalmente fixadas e, portanto, universalmente aceitas, então necessariamente está garantida a função de regra para todos os casos. Mas, se – como já afirmamos antes – o que determina que proposições possam cumprir a função de certeza não é a posse de um atributo, mas a função exercida no contexto de nossas atividades compartilhadas, como poderíamos compreender a alegação de que algumas certezas se mantenham fixas independentemente de qualquer contexto?

É verdade que já afirmamos mais de uma vez a natureza não epistêmica das certezas fulcrais, inclusive, por assim dizer, na companhia de Avrum Stroll e Danièle Moyal-Sharrock. Mas não devemos compreender isso como uma afirmação de *completa* independência de nossas certezas mais fundamentais, no sentido apresentado por Stroll com a noção de 'fundamentos homogêneos', mas tão somente como uma afirmação de sua autonomia no que diz respeito à justificação epistêmica. Lembremos: se queremos "que a porta se mova, as dobradiças têm de estar firmes." (*DC* 345), mas por outro lado, "O que é firme não o é porque seria em si mesmo óbvio ou evidente, mas sim, porque é fixado pelo que está ao seu redor" (*DC* 144). A independência que Wittgenstein atribui às *hinges*, elucidada nesses dois trechos, possui uma restrição que não aparece quando Stroll as identifica aos fundamentos *heterogêneos*: as certezas fulcrais não são independentes do contexto de que são regras. Na verdade, a característica apontada para justificar a tese do fundacionismo do *DC*, a independência contextual de algumas certezas, apresenta-se radicalmente contrária à interpretação que consideramos mais correta, nominalmente, a que compreende que a relação entre certeza e conhecimento, representada na metáfora pela relação entre as dobradiças e a porta, é uma relação de suporte recíproco. O parágrafo 152 do *DC* pode ainda reforçar essa posição:

> "Não aprendo explicitamente as proposições que são firmes para mim. Posso encontrá-las posteriormente, como o eixo de rotação de um corpo em movimento giratório. Esse eixo não está fixo na medida em que está preso por algo, é o movimento ao seu redor que o determina como imóvel." (*DC* 152)

Alguém poderia questionar se se pode, legitimamente, falar aqui em reciprocidade, mesmo considerando a diferença categorial dada pelas funções que as proposições podem cumprir na linguagem. Acreditamos que esse questionamento, no entanto, deixa passar despercebido o fato de que a relação de reciprocidade não pressupõe nenhuma espécie de proporcionalidade, isto é, que as regras que condicionam nossos jogos de linguagem também são condicionadas pela maneira como esses jogos se dão na prática, sem que, esse condicionamento se realize da mesma maneira em ambos os sentidos. Talvez se pudesse insistir, utilizando o exemplo principal oferecido por Stroll para indicar a ideia de certezas absolutamente fixadas, e então nos perguntaríamos: mas como poderíamos sustentar que apenas nossas ações e pensamentos condicionem a existência da Terra ou o fato de que ela é muito, muito, antiga? Convém, mais uma vez, recorrer a um dos exemplos que Wittgenstein utiliza no *DC*:

> "Mas pode-se perguntar: "Alguém pode ter razões concludentes para acreditar que a Terra existe há pouco tempo, digamos, desde o seu nascimento?" – Suponha-se que sempre lhe tenham dito isso, – ele teria uma boa razão para duvidar? Houve pessoas que acreditaram que podiam fazer chover; por que um rei não deveria ser educado com a crença de que o mundo começou com ele? E se agora Moore e esse rei se encontrassem e discutissem, Moore poderia realmente provar que a sua crença era a correta? Não digo que Moore não poderia converter o rei ao seu ponto de vista, mas esta seria uma conversão de um tipo especial: o rei seria levado a ver o mundo de outro modo." (*DC* 92)

Esse exemplo nos ajuda a compreender em que sentido podemos afirmar que há uma relação de dependência mútua entre as dobradiças e a porta, isto é, entre as certezas que cumprem a função de regras do jogo de linguagem e o contexto que as mantém fixas. A gramática que regula a visão de mundo do rei tem seu próprio sistema de dobradiças e este não coincide com o sistema que governa a visão de mundo de Moore. Ao lembrarmos que a aquisição de nossas certezas mais fundamentais se dá por meio de herança, e não por meio de convencimento ou argumentação, somos colocados no caminho apropriado para responder à pergunta sobre o *condicionamento* das dobradiças: o sistema de referências que utilizamos como pano de fundo para nossas dúvidas e investigações é constitutivo do próprio sentido. Não podemos, assim, atribuir legitimidade às regras de um jogo, senão na relação que elas possuem com o próprio jogo. Nesse sentido, nos chama a atenção que Stroll se refira a um desacordo a

respeito do tempo de existência da Terra[100] e, ao fazê-lo, exclua do exemplo a figura do rei. Isso porque a figura do rei faz referência a um indivíduo *educado* no interior de uma gramática radicalmente distinta da gramática de Moore. Parece conveniente (para uma tese que afirma a fixação absoluta de determinadas certezas) que se exclua do âmbito de investigação justamente a possibilidade de que haja um choque fundamental entre as partes envolvidas no desacordo e, portanto, a concepção múltipla de formas de vida que se apresentaria como um duro obstáculo para a universalização de qualquer certeza.

A autonomia do âmbito normativo é relativa à forma de vida dada pelo sistema de certezas fundamentais que, em conjunto, constituem as condições para os jogos de linguagem específicos desta mesma forma de vida. A tese do fundacionismo proposta por Stroll, assim, falharia em considerar essa interrelação e, ao fazê-lo, distorceria uma série de conexões importantes da rede de conceitos do *Da Certeza*. Acreditamos que nossa posição a respeito da leitura de Stroll tenha sido marcada, mas como veremos adiante, ao admitir a independência gramatical no âmbito da tese da diversidade das formas de vida, seremos obrigados a enfrentar um novo e, pensamos, mais difícil problema.

3 **O PROBLEMA DO ACESSO E OS DESACORDOS PROFUNDOS**

Neste capítulo, consideraremos as reflexões de Wittgenstein a respeito da existência de gramáticas alternativas no contexto da chamada tese da diversidade. A partir da leitura que fizemos dos conceitos de ‘forma(s) de vida’ e de ‘certezas fulcrais’, procuraremos compreender a posição assumida nas *Investigações Filosóficas* e, posteriormente, desenvolvida no *Da Certeza* a esse respeito. Para tanto, será necessário que nos voltemos, em primeiro lugar, para a concepção de Wittgenstein sobre a ‘gramática’ e, em seguida, para as discussões a respeito de sua arbitrariedade.

Pretende-se, por meio de uma investigação do tema, encaminhar a posição pluralista que defendemos anteriormente para o enfrentamento de dois problemas inter-relacionados e, em certa medida, diretamente vinculados à tese da diversidade e à possibilidade de incomensurabilidade entre formas de vida distintas: o acesso a gramáticas alternativas, a partir da leitura de Michael Forster, no livro *Wittgenstein on the Arbitrariness of Grammar*[101], e a

[100] *Ibidem*, p. 150.
[101] FORSTER, M. *Wittgenstein on the Arbitrariness of Grammar*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

possibilidade de ruptura comunicacional no âmbito dos desacordos profundos, a partir da leitura que fazemos do artigo de Robert Fogelin, *The Logic of Deep Disagreements*[102], no qual se coloca uma excelente discussão a respeito de desacordos originados pelo choque entre formas de vida radicalmente distintas.

3.1 **A tese da diversidade e a arbitrariedade da gramática**

> "A gramática não é responsável por nenhuma realidade. São as regras gramaticais que determinam o significado (que o constituem) e, portanto, elas próprias não são responsáveis por qualquer significado e, nessa medida, são arbitrárias." (*GF*, I, 133, p. 139)

No capítulo 2, tivemos a oportunidade de apresentar, grosso modo, o significado que atribuímos à noção wittgensteiniana de 'gramática' e compará-lo, muito brevemente, a uma definição de regra gramatical oferecida por Peter Hacker[103]. Agora, para além dessa breve caracterização, será seguramente enriquecedor para nossa leitura que se ofereça um tratamento mais detido do conceito de 'gramática' como é utilizado por Wittgenstein em sua filosofia tardia. Nessa direção, faremos um rápido desvio com a intenção de compreender os usos deste conceito no desenvolvimento dos escritos posteriores a 1929.

A periodização da obra não publicada de Wittgenstein, isto é, a organização de seu monumental espólio literário, é origem de grande controvérsia no que concerne à concepção que os executores utilizaram para dar forma aos livros publicados como os conhecemos hoje. No capítulo 2, fizemos menção a essa controvérsia no âmbito da leitura que Avrum Stroll faz do *DC* e de sua proposta para que o livro figurasse entre as "obras-primas" de Wittgenstein. A esse respeito, Peter Hacker afirma que há muitas leituras equivocadas da filosofia de Wittgenstein e que um dos motivos para tais equívocos envolve justamente a periodização de seu pensamento. Isso porque, para além das *IF* e do *DC*, a obra publicada é, quase em sua totalidade, composta por trabalhos inacabados ou descartados pelo próprio Wittgenstein. Por meio dessa afirmação, Hacker pretende expor a fragilidade do principal argumento para se reivindique uma nova divisão de sua obra após as *Investigações*, qual seja, o de que após concluir as *IF*, em 1946, Wittgenstein teria iniciado um novo trabalho que, em certo sentido,

[102] FOGELIN, R. The Logic of Deep Disagreements. In: *Informal Logic*, 1985, pp. 3-11.
[103] *Cf.* HACKER, P. M. S. *Op. Cit*, 1996, p. 70.

seria suficientemente diferente dos anteriores para que pudéssemos falar em um "terceiro Wittgenstein". Hacker, ironicamente, afirma que uma espécie de jogo recreativo chamado "Contando Wittgensteins" teria se tornado muito apreciado entre seus leitores, em cuja dinâmica sairia vitorioso aquele que mais "Wittgensteins" encontrasse[104]. Podemos seguramente supor – como a própria Moyal-Sharrock o faz[105] – que tal comentário seja diretamente endereçado às ideias publicadas na antologia *The Third Wittgenstein*[106], por ela organizada e publicada em 2004, na qual consagrados intérpretes da obra de Wittgenstein defendem a existência de uma terceira parte da obra, cujo *corpus* seria constituído pelos textos publicados sob os títulos de *Da Certeza*, *Anotações sobre as Cores* e *Zettel*, e pelos escritos sobre filosofia da psicologia, incluída a parte II das *Investigações Filosóficas*.

Ao observarmos a proposta de Moyal-Sharrock a respeito de um terceiro Wittgenstein, fica claro que a autora não apenas defende o *status* de obra-prima para o *DC*[107], mas que também advoga em favor da alegação de que as preocupações de Wittgenstein em seus últimos escritos representam uma nova reorientação de sua filosofia, então mais direcionada para a filosofia da psicologia e para a epistemologia. Como esclarecido nos dois capítulos anteriores desta dissertação, não acompanhamos a leitura de Stroll e Moyal-Sharrock no que diz respeito a uma virada fundacionista no *DC*. Isso, no entanto, não significa que nosso percurso se alinhe integralmente à tese defendida por Hacker, a saber, a de que não há razão para supor que Wittgenstein tivesse a intenção de produzir um livro a partir dos escritos fragmentados sobre as cores, o conhecimento e a certeza. Adotamos, a esse respeito, uma posição de cautela, porque se, por um lado, em nossa leitura, há continuidade entre as preocupações do filósofo entre as décadas de 1940 e 1950 e é sob a luz dessa continuidade que interpretamos o conceito de 'forma(s) de vida', por outro lado, também consideramos difícil negar ao *DC* um lugar autônomo no *corpus* da obra de Wittgenstein. Sua substantiva contribuição para temas tradicionais da epistemologia, tais como a estrutura da justificação epistêmica e o ceticismo, por si só, já justificam a reunião sob a forma de livro do conjunto de notas que o constitui. Mas além desses pontos, o desenvolvimento de questões internas à filosofia da maturidade de Wittgenstein, como o papel das certezas no interior dos jogos de linguagem, a distinção entre proposições normativas e proposições empíricas realizada a partir do trabalho de Moore e as

---

[104] HACKER, P. M. S. Wittgenstein on Grammar, Theses and Dogmatism. In: *Philosophical Investigations*, 2012, pp. 1-2.
[105] MOYAL-SHARROCK, D. Beyond Hacker's Wittgenstein. In: *Certainty in Action*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2021, p. 181.
[106] MOYAL-SHARROCK, D, *The Third Wittgenstein*. Nova Iorque: Routledge, 2016.
[107] MOYAL-SHARROCK, D. *Op. Cit.* 2021, p. 182.

observações sobre a possibilidade de incomensurabilidade entre diferentes sistemas gramaticais, constituem uma fonte preciosa de reflexões para a compreensão das *IF*.

Para os objetivos desta dissertação, o ponto importante aqui não é a adesão a uma outra leitura, mas, sim, que se compreenda que na base da querela que envolve, por um lado, Peter Hacker e, por outro lado, Avrum Stroll e Danièle Moyal-Sharrock, mais uma vez, temos a questão do fundacionismo que estes atribuem ao *DC*. Como já esclarecemos anteriormente em mais de uma ocasião, consideramos essa leitura problemática por uma série de razões, mas se a inserimos na discussão – independentemente de "quantos Wittgensteins" queiramos apontar ou reconhecer, ainda que nossa leitura esteja muito mais próxima da leitura de Peter Hacker, seguramente, podemos nos beneficiar dos argumentos de ambas.

Retomemos, agora, o ponto de partida de nossa discussão, isto é, a natureza da gramática na filosofia madura de Wittgenstein. Michael Forster, em *Wittgenstein on the Arbitrariness of Grammar*, observa que Wittgenstein parece fazer um uso técnico [*as a term of art*] da palavra 'gramática', isto é, parece utilizá-la em um sentido que apenas se assemelha àquele que usualmente a palavra possui na linguagem do cotidiano, uma vez que "a concepção mais fundamental de gramática, em Wittgenstein, é aquela que consiste em regras que governam o uso de palavras e que, portanto, constituem significados ou conceitos" [108]. Desse modo, ao caracterizar as práticas linguísticas como jogos de linguagem, Wittgenstein estaria afirmando que a gramática cumpre o papel das regras que governam estes jogos, em contraste com os lances que são realizados em seu interior. Nessa analogia, afirma Forster, estaria parte da força da noção de 'jogo de linguagem'.

A gramática, portanto, compreendida como o conjunto de regras de fundo que governa o uso das palavras dentro de um determinado contexto dado pela educação recebida por herança e treinamento, é a base comum que utilizamos para a compreensão mútua. A compreensão de uma linguagem é uma atividade que exige a capacidade de reconhecer técnicas relativas à aplicação das regras que constituem sua gramática, na medida em que o domínio dessas regras é o domínio da constituição do significado. Isso, no entanto, não significa que a gramática determine os usos que efetivamente serão feitos na prática da linguagem, ou melhor, não quer dizer que a gramática determine integralmente quais jogos de linguagem serão de fato praticados. Na verdade, o domínio gramatical é, nesse sentido, limitado pelo domínio da prática e, portanto, trata-se de um governo das possibilidades da linguagem, mas não de suas aplicações. Queremos com isso dizer que o acordo sobre formas de vida a que Wittgenstein se

[108] FORSTER, *Op. Cit.* 2009, p. 7. [Tradução livre].

refere (*IF* 241) trata justamente desse compartilhamento que não é de opiniões ou de juízos, mas, sim, das condições de base que constituem o sentido, posto que acordamos sobre os critérios de correção que adotamos no interior de uma comunidade de falantes. Podemos, portanto, compreender que a distinção categorial entre certeza e conhecimento produzida no *DC* a partir dos textos de Moore, pode ser reconhecida também na distinção entre o âmbito da gramática e o âmbito dos jogos de linguagem praticados no interior de uma forma de vida. Conceitos como os de 'forma(s) de vida', 'certezas fulcrais' e 'imagem de mundo' – para falar apenas dos que tratamos diretamente aqui – referem-se sempre aos domínios mais profundos da linguagem. À medida que desenvolvemos esse argumento, observamos que não há um lado de fora, mas, antes, um limite constituído por regras gramaticais para além do qual não se pode falar em significado.

Se afirmamos que a gramática constitui uma parte da linguagem, a parte que torna possíveis os movimentos que ocorrem em seu interior, uma vez que determina quais movimentos são válidos e quais movimentos não são permitidos, o fazemos porque entendemos que a gramática constitui a própria identidade dos conceitos, já que estes *são* essencialmente a função que cumprem. Mas se afirmamos que o conceito de 'forma(s) de vida' se refere tanto a uma forma humana de vida quanto à diversidade de formas de vida humana, como já o fizemos, decorre que, para formas de vida distintas, teremos também gramáticas distintas. É a esse argumento que chamamos 'tese da diversidade'. Wittgenstein, nos parece, quando fala a respeito dessa diferença, o faz tendo em mente a possibilidade de que possamos de fato conceber gramáticas distintas da nossa. Por exemplo:

> "Quero dizer: uma educação totalmente diferente da nossa poderia também ser a base para conceitos inteiramente diversos." (*Zettel*, 387)
>
> Pois a vida decorreria aqui de uma forma diferente. – O que nos interessa a nós não lhes interessaria a *eles*. Diferentes conceitos não seriam já inimagináveis. Na verdade, é esta a única forma em que conceitos *essencialmente* diferentes são imagináveis." (*Zettel*, 388)

A afirmação, portanto, de que a gramática é arbitrária, mais uma vez, vai de encontro à tese defendida por Stroll e Moyal-Sharrock, pois arbitrariedade, aqui, significa a não conformação das regras a qualquer finalidade externa à própria gramática. Recordemo-nos do que já dissemos quando tratamos da passagem 92 do *DC*, a respeito da possibilidade de que Moore e o rei pudessem chegar a um consenso sobre a idade da Terra: a gramática do rei é radicalmente diferente daquela que Moore adquiriu ao longo de sua formação. A afirmação de Moore de que a Terra existe desde muito tempo antes de seu nascimento, assim, diria, na

verdade, algo sobre o sistema gramatical no qual sua imagem de mundo se constituiu, mas não, como quer o próprio Moore, algo sobre uma realidade externa a esse sistema. É nesse sentido que afirmamos que a noção de 'gramática' em Wittgenstein pressupõe a autonomia entre as regras que são compartilhadas no interior de uma forma de vida e aquilo que lhes é exterior, pois somente contextualizadas as certezas podem cumprir o papel de regras. Como podemos apreender das passagens de *Zettel* reproduzidas acima, a possibilidade de que exista uma educação inteiramente diferente da nossa poderia ser a base para conceitos também inteiramente diferentes dos nossos. Mas se essa diferença é dada no domínio das certezas que aceitamos por meio de herança, e não por meios racionais, então poderíamos nos questionar sobre a possibilidade de que o acesso a conceitos *essencialmente* diferentes dos nossos nos seja negado, uma vez que não compartilhamos da base que articula o significado e, portanto, o uso desses conceitos. Dedicaremos a próxima seção deste capítulo, portanto, à tentativa de esclarecer esse problema.

3.2 **O problema do acesso**

Ao defender uma leitura pluralista do conceito de 'forma(s) de vida', nos termos apresentados acima, nos vemos imediatamente diante do problema do acesso a gramáticas alternativas. Como já afirmamos antes, no desacordo imaginado por Wittgenstein entre Moore e o rei, temos um exemplo de dois indivíduos que possuem imagens de mundo essencialmente distintas. Se retomamos o parágrafo 241 das *Investigações*, podemos dizer que estamos diante de um desacordo sobre formas de vida, e não diante de um desacordo sobre opiniões. A divergência, para que fique mais claro, não se dá a respeito do juízo que os dois produzem a respeito da idade da Terra, mas, sim, no que concerne ao sistema de regras que torna possível esse ajuizamento. A questão é que, se se defende a possibilidade de que existam gramáticas alternativas, ou ao menos de que sua existência possa ser concebida, é preciso que se suponha também a possibilidade de que a afirmação do rei encontre suporte em seu sistema gramatical, na mesma proporção em que a afirmação de Moore no interior de sua forma de vida.

Se afirmamos que a metáfora das dobradiças pressupõe a anterioridade lógica da certeza em relação à dúvida, podemos, em decorrência dessa afirmação, dizer que encontramos no *DC* um novo princípio semântico, a saber, o de que a negação de determinadas proposições equivale a sua não compreensão. Nesse sentido, poderíamos questionar se as partes envolvidas na

discussão a respeito da idade ou da existência da Terra efetivamente compreendem o que está em jogo. Aqui, a noção de 'absurdo negacional' de Stroll, se descolada da universalização que a acompanha na tese do fundacionismo, é bastante ilustrativa da situação em que se encontra Moore diante da rejeição do rei à sua certeza sobre a idade da Terra: do ponto de vista de Moore, a afirmação do rei tem a mesma característica que Stroll ilustrou no exemplo da contagem dos assentos em um auditório, é absurda. Michael Forster é mais claro ao apresentar o problema:

> (...) Wittgenstein's use of actual and imaginary examples of alternative grammars and concepts was intended to show us that such alternatives are at least possible and *conceivable*. But of course there is an ambiguity lurking there. Does showing us that they are "conceivable" merely mean making it conceivable to us that there are or could be such things (and that such and such forms of behavior are or could be expressions of them), or does it in addition mean doing so through bringing us actually to understand some of them?
> (...) his statements that "a language-game does change with time"; that in the context of an education quite different from ours and the quite different interests which would arise from it, "different concepts would no longer be unimaginable.[109]

Aceitar a afirmação de que existem ou de que, ao menos, se possa conceber a existência de gramáticas alternativas e as formas de comportamento que poderiam ser expressões delas, não é o mesmo que afirmar que, se elas existem ou são concebíveis, poderíamos, de fato, compreendê-las. É a essa diferença que se refere Forster quando fala sobre uma ambiguidade à espreita, porque a primeira afirmação deixa a porta entreaberta, por assim dizer. A tese da diversidade, mais cedo ou mais tarde terá que enfrentar o problema: se há ou se se pode conceber gramáticas alternativas, é possível que, de fato, compreendamos ao menos algumas delas? Em caso negativo, isto é, se forem diferentes o suficiente para nos escaparem completamente e, portanto, não puderem nem mesmo ser reconhecidas como um sistema gramatical, como se poderia mesmo afirmar sua existência, em primeiro lugar?

No encontro de Moore com o rei, Moore está diante de alguém que não reconhece sua forma de vida e, portanto, a imagem de mundo que a acompanha. O desacordo, portanto, se dá, como já dissemos, no nível não epistêmico da certeza fulcral. Retornemos ao princípio que identificamos acima: se rejeitamos *certas* proposições, isso significa que não as compreendemos, porque a compreensão, no nível da certeza, supõe a prévia aceitação de muitas coisas, tais como um método de verificação e um método para a resolução de dúvidas. Desse modo, se Moore, então, tenta por meios argumentativos convencer o rei da falsidade de sua crença, que argumentos poderia utilizar para fazê-lo? A rejeição da crença de Moore por parte do rei não é um erro, mas somente uma afirmação descabida no interior da gramática que dá

[109] FORSTER, M. *Op. Cit.* 2009, p. 153

suporte às crenças de Moore. Pois "Se alguém duvidasse de que a Terra existiu há cem anos, eu não entenderia isso *pelo seguinte*: não saberia o que ele ainda admitiria contar como evidência e o que não" (*DC* 231). O problema, assim, é posto a partir do momento em que se afirma que a existência de gramáticas alternativas é uma possibilidade, ao menos, inteligível. Porque se Wittgenstein realmente se posiciona a favor da ideia de que gramáticas alternativas são, ao menos, concebíveis, ao mesmo tempo em que afirma que nossa compreensão de conceitos depende da posse de certezas que adquirimos por meio de herança, isso implica que não seria possível compreender quaisquer conceitos relacionados a uma gramática distinta da que já possuímos e sobre a qual se constitui o sentido dos *nossos* conceitos.

Diante desse cenário, podemos perceber que o problema do acesso é uma grave ameaça à tese da diversidade. Se aceitamos, por um lado, a possibilidade da existência de uma multiplicidade de formas de vida e, portanto, de diferentes gramáticas e, por outro lado, o que chamamos de novo princípio semântico, decorre que, diante de alguém que participasse de uma forma de vida radicalmente diferente da nossa, não poderíamos compreender o que se diz e talvez nem mesmo saber se é o caso de afirmar que se diz alguma coisa. Trata-se de uma limitação conceitual – presente em muitas passagens de Wittgenstein – que concerne ao não reconhecimento da norma. E o não reconhecimento da norma significa o não reconhecimento de regularidades na forma de vida do outro, mas isso implica que as ações do outro não têm sentido ou que têm um outro sentido? A primeira posição esvaziaria completamente a possibilidade de que o outro agisse de acordo com um sistema gramatical distinto do nosso, a segunda admitiria apenas a própria incapacidade, mas sempre supondo que *de algum modo* aquele comportamento tem sentido a partir de regras em relação às quais nós mesmos não temos acesso. Em um artigo recente, Camila Jourdan aborda o problema oferecendo uma formulação que ilumina essa diferença:

> Nossa forma de vida nos aparece como absoluta porque *outra* não pode ser vista como regular, o que significa ainda dizer que a *outra* não é vista como uma possibilidade real. A discordância nesse caso é transferida para o que é visto ou não como envolvendo regularidade, uma forma de vida distinta não seria compreendida como regular nos nossos padrões conceituais, por isso não seria sequer traduzível, mas isso não significa que não poderia ser vista *como regular* por aqueles que a partilham.[110]

Que as expressões de outra forma de vida (suas práticas, suas formas de comportamento) sejam intraduzíveis, não implica necessariamente que não tenham sentido, absolutamente.

[110] JOURDAN, C. Desacordos Profundos na Guerra das Formas de Vida. In: *O que nos faz pensar*, nº 49, 2021 (no prelo).

Pode-se sempre pressupor que seu sentido é inacessível por meio de "nossos padrões conceituais", mas que, ainda assim, envolve um sistema de normas reconhecido pelas pessoas que participam desse sistema.

Utilizemos o famoso exemplo dos lenhadores, encontrado nas passagens 143-151 da parte I (1937-1938) das *Remarks on the Foundations of Mathematics*[111], para tentar tornar mais claro o ponto que queremos estabelecer entre a tese da diversidade e o problema do acesso.

Nesse conjunto de passagens, Wittgenstein imagina uma comunidade de lenhadores que vendem madeira. A maneira como calculam a quantidade e o preço, entretanto, é dada pela área que a madeira ocupa, e não por seu volume cúbico, seu peso, qualidade da madeira, etc. Pode-se, é claro, tentar convencê-los de que há formas melhores de calcular quantidades, ao que eles responderiam: – Se você compra mais madeira, é natural que pague mais por isso. Insistimos, então, em tentar mostrar que seu método (talvez pensemos que eles não possuem absolutamente um método) não determina a quantidade de madeira: reorganizamos uma das pilhas para que cubra uma área maior que a área coberta anteriormente e dizemos algo como: – Vejam, a mesma quantidade de madeira agora ocupa uma área maior! Mais uma vez recebemos uma resposta semelhante: Quanto maior a área, maior a quantidade, agora essa pilha ocupa uma área muito maior e, portanto, custa muito mais. Nesse ponto, diríamos (ou pensaríamos) que essas pessoas não sabem calcular, que não compreendem o conceito de quantidade e assim por diante. Mas estaríamos, de fato, habilitados a fazer tais afirmações? Ou ao fazê-las estaríamos simplesmente ignorando que a maneira como calculam poderia ser considerada correta se compartilhássemos de sua forma de vida?

O exemplo nos oferece uma situação em que diferentes compreensões do conceito de 'quantidade' se chocam e, aparentemente, Wittgenstein está tentando mostrar que argumentos, nesse caso, não seriam suficientes para atravessar o *gap* entre a maneira como vivem essas

---

[111] 148. Those people – we should say – sell timber by cubic measure – but are they right in doing so? Wouldn't it be more correct to sell it by weight – or by the time that it took to fell the timber – or by the labour of felling measured by the age and strength of the woodsman? And why should they not hand it over for a price which is independent of all this: each buyer pays the same however much he takes (they have found it possible to live like that). And is there anything to be said against simply giving the wood away?

149. Very well; but what if they piled the timber in heaps of arbitrary, varying height and then sold it at a price proportionate to the area covered by the piles? And what if they even justified this with the words: "Of course, if you buy more timber, you must pay more"?

150. How could I shew them that – as I should say – you don't really buy more wood if you buy a pile covering a bigger area? – I should, for instance, take a pile which was small by their ideas and, by laying the logs around, change it into a 'big' one. This might convince them – but perhaps they would say: "Yes, now it's a lot of wood and costs more" – and that would be the end of the matter. – We should presumably say in this case: they simply do not mean the same by "a lot of wood" and "a little wood" as we do; and they have a quite different system of payment from us.

pessoas e a maneira como nós vivemos. Esse choque, por sua vez, parece derivar-se de uma diferença incontornável, novamente, porque é uma diferença que surge de um desacordo sobre formas de vida, e não uma diferença de opiniões. Como, então, poderíamos imaginar circunstâncias nas quais fosse possível que os lenhadores tivessem acesso à gramática que está na base da *nossa* forma de vida? Talvez possamos dizer que essas pessoas possuem uma prática de compra e venda aparentada à nossa, mas que não conseguimos compreender seus critérios para calcular; talvez disséssemos que não calculam absolutamente. Mas se afirmamos que é impossível compreender uma gramática alternativa essencialmente distinta daquela que adquirimos por meio dos ensinamentos que recebemos no interior de nossa forma de vida, como poderíamos mesmo supor que essas gramáticas existem? Estaríamos, aparentemente, diante de um impasse que aponta para um desacordo sem solução racional, as razões que usualmente podemos oferecer para estabelecer o processo de convencimento não poderiam cumprir nenhuma função aqui, e a leitura pluralista que atribuímos a Wittgenstein, para casos desse tipo, teria como possível consequência a falência comunicacional, objeto da discussão que faremos a seguir utilizando como ponto de partida o artigo de Robert Fogelin *The Logic of Deep Disagreements*[112].

3.3 **Desacordos profundos e ruptura comunicacional**

Para dar prosseguimento à questão que deixamos em aberto no final da seção anterior, gostaríamos de começar oferecendo uma breve introdução ao tema dos *deep disagreements* como proposto por Robert Fogelin, no artigo mencionado acima. Nesse artigo, Fogelin apresenta a tese – atribuída pelo autor do artigo a Wittgenstein – de que desacordos oriundos do choque entre princípios subjacentes não poderiam ser resolvidos por meio de procedimentos racionais, porque nesses casos as condições essenciais para a argumentação estariam ausentes. Vejamos um trecho do artigo no qual se clarifica a expressão 'princípios subjacentes' e a expressão 'desacordo profundo':

> (...) temos um desacordo de um tipo muito diferente quando ele se segue de um choque de princípios subjacentes. Sob tais circunstâncias, as partes podem ser imparciais, livres de preconceito, consistentes, coerentes, precisas e rigorosas, e ainda assim discordar. E discordar profundamente, não apenas superficialmente. E aqui, quando

[112] https://informallogic.ca/index.php/informal_logic. Último acesso em 25 de janeiro de 2022.

> falo sobre princípios subjacentes, penso em algo que outros (Putnam) chamaram de *framework propositions* ou no que Wittgenstein estava inclinado a chamar de regras. Temos um desacordo profundo quando a discussão tem origem em um choque de *framework propositions*.[113]

Parte-se aqui da ideia de que os envolvidos em uma troca argumentativa normal compartilham um *background* de crenças e preferências que fazem o papel de solo comum para a compreensão do que está em jogo na argumentação. Também se destaca que é necessário que compartilhem procedimentos para a resolução de seus desacordos: "As pessoas usualmente discordam a respeito de simples questões de fato, mas, em geral, estão de acordo acerca do método para resolver seus desacordos"[114]. Contextos normais para a troca argumentativa, assim, seriam aqueles contextos em que (a) há crenças e preferências amplamente compartilhadas e (b) nos quais se aceita procedimentos também compartilhados para que os desacordos sejam resolvidos. Um contexto argumentativo que não apresenta essas características, pela negativa, seria, portanto, aquele em que as partes envolvidas em um desacordo não compartilham de um pano de fundo que possibilite o estabelecimento de argumentos. E é importante que se compreenda que a expressão 'pano de fundo' significa aqui que as crenças e preferências jazem em segundo plano, isto é, não são mencionadas, porque fazem parte do conjunto de regras logicamente anteriores à capacidade de oferecer razões. Segundo Fogelin:

> "Elas fornecem a armação e a estrutura nas quais *razões podem ser ordenadas*, onde razões ordenadas são tipicamente uma questão de citar fatos que outros já sabem ou de arranjar fatos de uma maneira que seu significado se torne claro. Este é um empreendimento de alto nível, que repousa sobre a espessa camada sedimentada do que não é contestado."[115]

Essa característica, a de que as crenças e preferências amplamente compartilhadas devem permanecer ao fundo orientando a discussão (e não como seu objeto) merece tratamento mais detido, pois é um tema fundamental para que possamos compreender de maneira ainda mais clara a natureza dos conceitos que atribuímos anteriormente ao âmbito normativo da linguagem. O ponto que se pretende esclarecer, assim, é o de que os conjuntos de regras que reconhecemos e que já pressupomos preenchem as lacunas daquilo que no curso do uso da linguagem fica elipsado, porque não faz parte do campo das coisas a respeito das quais podemos duvidar. A ideia, portanto, de que alguma coisa jaz na base como um pano de fundo

---

[113] FOGELIN, R. *Op. Cit.* 1985, p. 8. [Tradução livre]
[114] *Ibidem*, p. 6.
[115] *Ibidem,* p. 5. [Tradução livre]

compartilhado no interior de uma forma de vida, é uma pré-condição para que nossos argumentos ganhem vida a partir de uma confiança mútua, de uma segurança de que o nosso falar, o nosso agir, o nosso argumentar, possa ser entimemático ou elíptico. Consideraremos, aqui, essas duas palavras – 'elipse' e 'entimema' – como sinônimos, porque ainda que elas possam ganhar significados mais restritos quando são aplicadas nos campos da lógica, da retórica ou da gramática de uma linguagem natural, queremos apenas nos referir ao aspecto de que algo (uma premissa, um termo, um enunciado, uma proposição, um princípio) permanece sempre não explicitado. Em condições normais do uso da linguagem, não apenas não é necessário que esse algo seja explicitado, mas não é possível que se explicite tudo, pois uma parte importante das condições de possibilidade dos nossos jogos de linguagem precisa sempre estar pressuposta. Se não fosse assim, precisaríamos, a cada argumento, começar da base que torna nossos argumentos inteligíveis no interior de uma forma de vida para reconstruir toda a cadeia de razões desde o ponto de partida e a argumentação se tornaria uma atividade impossível. É claro que em contextos normais de argumentação, pode vir a ser muito útil explicitar e discutir o que não está dito, por exemplo, compromissos inferenciais assumidos de maneira implícita, mas compromissos inferenciais devem se dar em um contexto epistêmico, é preciso que possamos mostrar por meio de argumentos as relações lógicas vigentes entre as proposições quando a inferência é legítima. A dificuldade surge quando o desacordo se dá a respeito de certezas não epistêmicas. Podemos nos convencer de algo a partir das razões que nos são oferecidas, verificar a validade dessas razões, etc., mas as razões precisam parar em algum ponto. Quando chegamos ao ponto de parada, entretanto, o processo de convencimento já não tem mais função a exercer. Nas passagens abaixo, por exemplo, podemos ver que, em um primeiro momento, o processo de convencimento que leva Wittgenstein da informação que recebe de seu amigo à conclusão a respeito do tipo de suas arvorezinhas é legitimo, mas logo se apresenta um salto que já não é mais possível: a existência da Terra está fora do escopo das coisas de que podemos duvidar, é uma certeza muito fundamental que partilhamos e na qual *acreditamos* sem precisar de razões.

> Tenho uma conversa por telefone com um amigo em Nova Iorque. Ele comunica-me que as suas arvorezinhas tem botões de determinado tipo. Fiquei então convencido que suas arvorezinhas são ... Fiquei convencido também de que a Terra existe? (*DC* 208)

> Que a Terra existe é uma parte de toda a *imagem* que forma o ponto de partida da minha crença. (*DC* 209)

Com base na reflexão sobre o tema das crenças e preferências que compartilhamos e no contexto da leitura que fizemos até aqui, é possível afirmar que a natureza entimemática do solo comum se refere aos conceitos que atribuímos ao campo da normatividade, ou seja, a conceitos como os de 'formas de vida', 'certezas fulcrais' e 'imagem de mundo', para citar somente aqueles conceitos que já tratamos aqui. Naturalmente, não estamos tentando equalizar esses conceitos, há diferenças importantes entre eles e mesclá-los teria o efeito de minar suas especificidades no interior da tessitura conceitual da filosofia do segundo Wittgenstein. Essas diferenças, entretanto, são diferenças de grau. Consideramos a noção de 'formas de vida', por exemplo, como mais fundamental que a noção de 'certezas fulcrais', pois é no domínio de uma forma de vida que um sistema de certezas constitui a gramática que, por sua vez, reflete nossa imagem de mundo. Tudo isso, porém, não nos impede de afirmar que todas essas noções pertencem à mesma categoria, como fizemos há pouco. Retomando a natureza entimemática dos princípios que articulam as condições para que se possa estabelecer uma troca argumentativa normal, convém reafirmar nossa posição diante da tese da não proposicionalidade proposta por Stroll e Moyal-Sharrock. Quando afirmamos que algo precisa estar elíptico, isso não deve ser entendido como uma adesão a essa tese. Nada nos impede de formular proposicionalmente os princípios fundamentais a que Fogelin se refere, pois é claro que podemos explicitar as regras que utilizamos como pano de fundo para nossas trocas argumentativas. Mas se nos recordamos do que foi exposto quando falávamos sobre o problema do acesso, diante de um choque de princípios fundamentais, de nada nos serviria explicitar esses princípios na medida em que para compreendê-los seria necessário que já os reconhecêssemos, e isto é precisamente o que não acontece quando dois sistemas gramaticais distintos se chocam.

Mas há ainda outras duas características que precisamos apresentar para que compreendamos a natureza dos desacordos profundos conforme apresentada por Fogelin. A primeira é que tais desacordos persistem mesmo após as críticas ordinárias terem sido respondidas, a segunda é que mesmo que recorram a instâncias previamente estabelecidas – como por exemplo, jornais, almanaques, artigos científicos, enciclopédias, etc., esse apelo não tem o efeito desejado porque a diferença radical entre suas imagens de mundo não permite que um tal artifício seja aceito pelas partes opostas. No texto, Fogelin apresenta alguns exemplos para ilustrar essas características factualmente, mas não daremos espaço para esses exemplos aqui, porque nosso foco não é o de explicar em detalhe a tese de Fogelin, mas, antes, é o de compreender a ideia de que esses desacordos, compreendidos como conflitos entre formas de vida radicalmente distintas, surgem como consequência da tensão entre a tese da diversidade e o problema do acesso a gramáticas alternativas, pois o choque de princípios necessário para um

desacordo atingir a profundidade de que Fogelin fala, pressupõe a diversidade de sistemas gramaticais e a existência de sistemas de proposições fulcrais que resistem ao estabelecimento de vínculos entre si:

> O que chamei de desacordos profundos tem origem em conflitos entre proposições fulcrais e estas, resistem obstinadamente à adjudicação porque as fontes do desacordo – as proposições fulcrais – jazem no pano de fundo, operando à distancia.[116]

> (...) o ponto que tento estabelecer é que, quando investigamos a fonte de um desacordo profundo, não encontramos simplesmente proposições isoladas (...), mas, sim, um todo um sistema de proposições que se poiam mutuamente (e paradigmas, modelos, formas de agir e pensar) que constituem, se posso usar a expressão, uma forma de vida.[117]

Nos chama a atenção uma afirmação que Fogelin faz em seguida ao trecho acima, a respeito do conceito de 'forma(s) de vida' e sobre a qual faremos um rápido desvio. Reproduzimos o trecho onde esta afirmação ocorre, abaixo:

> Penso que a noção de forma de vida é perigosa, especialmente quando usada no singular. Faremos melhor em dizer que uma pessoa participa em uma variedade de formas de vida que se sobrepõem e se entrecruzam de maneiras variadas. Algumas dessas formas de vida tem pouco em comum entre si. Isto explica porque podemos discutir e argumentar razoavelmente a respeito de uma ampla gama de tópicos com uma pessoa que acredita, como pensamos, em coisas perfeitamente loucas, como, por exemplo, que a preocupação com a conservação de recursos naturais é uma heresia, uma vez que nega a iminência da segunda vinda [do messias]. Mas se alguém acredita nisso, podemos confiar nela em qualquer outro assunto? A resposta pode ser afirmativa. Ela pode, por exemplo, ser especialista em opções de financiamento a curto prazo.[118]

Nesse trecho encontramos uma leitura bastante incomum deste conceito: a de que uma mesma pessoa poderia participar de uma variedade de formas de vida. Da maneira como interpretamos a tese dos desacordos profundos, isso significaria que o conflito entre *framework propositions* (expressão que Fogelin anteriormente equacionou às regras de Wittgenstein[119]) acontece em pontos em que formas de vida distintas "tem pouco em comum entre si", mas ainda assim, poderiam se aproximar no que diz respeito a outros aspectos.

No artigo já citado[120], Camila Jourdan interpreta essa leitura inserindo-a no contexto das leituras que reduzem o conceito de 'forma(s) de vida' ao conceito de 'jogos de linguagem' a

[116] *Ibidem*, p. 8 [Tradução livre]
[117] *Ibidem*, p. 9. [Tradução livre]
[118] *Ibidem*, p. 9. [Tradução livre]
[119] *Ibidem*, p. 9. [Tradução livre]
[120] JOURDAN, C. *Op. Cit.* 2021 (no prelo).

partir do §19 das *Investigações*[121]. Ao fazê-lo, aponta que essa leitura teria a vantagem de caracterizar a noção de 'forma(s) de vida' por meio de um conceito melhor desenvolvido na obra de Wittgenstein. O problema seria que, deste modo, teríamos "tantas formas de vida quanto usos de linguagem possíveis e, assim, a própria especificidade da noção se perderia."[122] Além disso, a noção de 'forma(s) de vida' seria nivelada à noção de 'jogos de linguagem' e esse nivelamento acabaria por contrariar uma ideia cara também para nossa leitura, a de que uma forma de vida seria mais fundamental que os jogos de linguagem que no interior dela se articulam:

> (...) o jogo de linguagem é parte de uma forma de vida e, portanto, a forma de vida precisa ser mais abrangente: "Aqui o termo 'jogos-de-linguagem' tem o sentido de trazer à tona o fato de que o falar uma linguagem é parte de uma atividade, ou de uma forma de vida." (*IF*, 23) Assim, os distintos jogos de linguagem são apenas uma parte da forma de vida, mas não a esgotam. As formas de vida seriam mais profundas, seriam dadas como aquilo em relação ao qual não podemos mais dar razões, onde "nossa pá entorta", e exatamente por isso não poderíamos dar razões argumentativas adicionais para convencer alguém do que diz respeito a elas.[123]

Agora, no entanto, devemos retomar as características que determinam os desacordos profundos, tal como apresentadas por Fogelin. Essas características, apresentadas de modo mais esquemático, seriam, portanto, quatro: desacordos profundos (1) surgem em contextos em que as condições essenciais para a troca argumentativa não existem; (2) permanecem mesmo após as críticas ordinárias terem sido respondidas; (3) são imunes a apelos por fatos; (4) não estão sujeitos a solução por meios argumentativos ou racionais. Estabelecidas as características gerais do conceito, observemos algumas interpretações a seu respeito.

O tema dos desacordos profundos atinge grande repercussão após sua republicação, em 2005, e sua interpretação se torna palco de uma polêmica que envolve defensores e detratores. Nesse sentido, pode-se falar em 'otimistas' e 'pessimistas', estes aproximando-se de Fogelin ao afirmar que, pelo menos em alguns casos, tais desacordos seriam insuperáveis por meio de argumentação, aqueles, em geral, defendendo a possibilidade perene de continuar argumentando. Mesmo antes de sua republicação, entretanto, encontramos na literatura discussões sobre a noção de *deep disagreements*. Um exemplo é o artigo de 1986, *Deep*

---

[121] Pode-se imaginar facilmente uma linguagem que seja constituída somente de comandos e informes na batalha. – Ou uma linguagem constituída apenas de questões e de uma expressão de afirmação ou de negação. E inúmeras outras. – E representar uma linguagem equivale a representar uma forma de vida. (*IF* §19)
[122] JOURDAN, C. *Op. Cit.* 2021 (no prelo).
[123] *Ibidem*.

Disagreement and Informal Logic: No Cause for Alarm[124], de Andrew Lugg, em que o autor apresenta argumentos contra a ideia de desacordos para os quais não haveria solução argumentativa.

Lugg defende no texto, como o próprio título já indica, que, em se tratando da tese de Fogelin, não há causa para alarme. Sua argumentação, de maneira muito breve e geral, assume a tese de que, mesmo diante de um impasse aparentemente instransponível, ainda poderíamos continuar argumentando, pois o fato de que não se pode resolver um desacordo em dado momento, não significa que não se poderia resolvê-lo no futuro. Em outras palavras, parece que o ponto central de seu argumento é a afirmação de que nossas trocas argumentativas são sempre normais, pois se encontramos hipóteses problemáticas no contexto de um desacordo, bastaria transformá-las no tema da discussão para que pudéssemos prosseguir buscando um acordo. Este argumento, no entanto, nos parece um tanto frágil, pois Lugg parte da ideia de que buscamos encontrar pontos de vista em comum, mas não parece considerar que o problema apontado por Fogelin não está na finalidade de buscar esse ponto de compartilhamento no qual se poderia resolver um desacordo, mas, sim, no fato de que o ponto de partida do desacordo é a ausência de solo compartilhado. Mais uma vez cabe salientarmos o caráter não epistêmico de nossas certezas fulcrais, porque essa característica é fundamental para a compreensão de que de nada adiantaria explicitar aquilo que está na base do desacordo, afinal, este tem como fonte justamente a falta de acesso das partes envolvidas aos princípios subjacentes em jogo.

Ainda no escopo das discussões que surgem da tese dos desacordos profundos, o artigo *Wittgenstein and the Logic of Deep Disagreements*[125], de David Godden e William Brenner, tem como objetivo explícito explorar a perspectiva wittgensteiniana sobre a noção de desacordos profundos, sem afirmar, no entanto, se isso significa rejeitar ou endossar a tese de Fogelin. Na verdade, há uma crítica contundente aos 'otimistas', mas, ao mesmo tempo, afirma-se que, mesmo que atribuamos a Wittgenstein a tese dos *deep disagreements*, encontraríamos no próprio Wittgenstein uma saída para a questão por meio da noção de 'persuasão racional'. Sabemos que a noção de 'persuasão' aparece no *DC*, a novidade, aqui, é a possibilidade atribuir a ela a noção de 'racionalidade'. O texto, infelizmente, nos oferece pouca ou nenhuma elucidação a respeito da relação que a argumentação poderia cumprir em seu âmbito. Ainda assim, da forma como compreendemos a proposta do artigo, parece que a ideia é a de atenuar a

[124] LUGG, A. Deep Disagreement and Informal Logic: No Cause for Alarm. In: *Informal Logic*, 1986, pp. 47-51.
[125] BRENNER, W. H., GODDEN, D. M. Wittgenstein and the Logic of Deep Disagreement. In: *Cogency*, 2010, pp. 41-80.

noção de ‘desacordos profundos’ oferecendo uma espécie de terceira via em relação às leituras otimistas e pessimistas.

Para nossa leitura, o ponto central neste texto é a relação entre a natureza dos desacordos profundos e a compreensão linguística, esclarecida pela passagem abaixo:

> Not all differences are disagreements. Disagreement is the contrary of agreement. Thus, it would seem that disagreement is only possible where agreement is also possible. Yet, agreement is only possible where understanding is possible, and understanding, being the result of successful communication, is only possible where communication is possible. So, it would seem that there are a number of important preconditions to what might be called *meaningful disagreement*.[126]

Na relação estabelecida no trecho acima entre as noções de ‘concordar’ e de ‘discordar’, se retomamos a ideia de um sistema de certezas fulcrais no qual a compreensão destas certezas já pressupõe a sua aceitação, encontramos um problema na hipótese de Brenner e Godden. Isso porque diante da distinção entre o âmbito das regras e o âmbito de suas aplicações, tão importante para Wittgenstein, como poderíamos mesmo conceber a ideia de ‘concordância’ no que diz respeito ao domínio das regras e, portanto, ao domínio dos desacordos profundos, uma vez que compreender a regra é, antes de tudo, já aceitá-la? E mesmo que pudéssemos superar essa pergunta e considerássemos seriamente a hipótese de que apenas seria possível discordar onde fosse possível concordar, no caso da segunda condicional, a de que apenas seria possível concordar onde fosse possível discordar, o problema permaneceria, pois se a aceitamos, não estaríamos já negando a possibilidade de desacordos imunes à argumentação? Efetivamente, não nos parece que essa seja uma afirmação endossada na passagem citada acima, mas, sim, apenas uma maneira de desenvolver a relação conceitual entre ‘concordar’ e discordar’ que pode nos oferecer uma interessante reflexão a respeito da relação entre a ideia de compreensão e a tese dos desacordos profundos. Por um lado, a relação recíproca sugerida entre ‘concordar’ e ‘discordar’ não pode funcionar no âmbito das certezas fulcrais, por outro lado, se aceitamos que o acordo é uma condição para o desacordo e no âmbito normativo o acordo só é possível enquanto aceitação, novamente não poderíamos falar em desacordo.

A segunda parte do trecho, onde nos são apresentadas as pré-condições estabelecidas para o que os autores chamaram de ‘desacordo significativo’ [*meaningful disagreements*], parece filosoficamente mais interessante, pois nela se indica que, se a comunicação não é possível, a possibilidade do acordo fica inviabilizada. O problema é que se as condições para a

[126] *Ibidem,* 2010, p. 47.

comunicação bem-sucedida não são satisfeitas, e esse é precisamente o ponto da tese dos desacordos profundos, talvez estejamos diante de um ponto intransponível a partir do qual, como dissemos, qualquer possibilidade de discurso significativo estaria totalmente excluída.

Encontramos neste ponto, finalmente, um ponto de convergência para todo o percurso que fizemos, qual seja, a possibilidade de ruptura comunicacional como consequência dos posicionamentos que, de acordo com a leitura apresentada nessa dissertação, Wittgenstein teria assumido em sua filosofia madura. Essa consequência seria a de que, onde a comunicação não é possível, não se poderia falar em desacordo, argumentação ou racionalidade. No choque do qual se deriva esse tipo de desacordos imunes à argumentação, nada significativo poderia ser dito, porque não haveria o compartilhamento da base que articula os distintos jogos de linguagem, que, por assim dizer, *rodariam no vazio*, como uma porta privada das dobradiças.

Como já dissemos, Fogelin atribui a Wittgenstein a tese dos *deep disagreements*, e acredito que possamos afirmar com alguma segurança que essa atribuição tem como lócus principal o conjunto de passagens 608-612 (especialmente o 612) do *Da Certeza*, citadas integralmente pelo próprio Fogelin. Reproduzimo-las abaixo:

> É errado que eu oriente minhas ações pelos princípios da física? Devo dizer que não tenho razões para tal? Mas não é precisamente [a isso] que chamamos uma boa razão? (*DC* 608)
>
> Suponhamos que encontrávamos pessoas que não consideravam aquela uma razão conclusiva. Como, pois, imaginar isso? Em vez do físico, elas consultariam, por exemplo, um oráculo. (E, por esse motivo, consideramo-las primitivas.) É errado consultar um oráculo e orientar-se por ele? – Se chamamos a isso "errado", já não partimos do nosso jogo de linguagem para *combater* o delas? (*DC* 609)
>
> E temos ou não temos razão quando o combatemos? É certo que o nosso procedimento será apoiado por todos os tipos de chavões (*slogans*). (*DC* 610)
>
> Onde realmente se cruzam dois princípios que não podem ser conciliados entre si, cada um declarando o outro louco e herético. (*DC* 611)
>
> Eu disse que 'combateria' o outro – mas então não lhe daria *razões*? Claro; mas até onde chegariam elas? No fim das razões há a *persuasão*. (Pensemos no que acontece quando os missionários convertem os nativos.) (*DC* 612)

Com esses parágrafos chegamos ao ponto final da presente dissertação e, ao mesmo tempo, ao ponto de partida da hipótese de tese que dará continuidade a essa pesquisa no doutorado. Se, por um lado, aqui assumimos uma posição favorável à tese de que onde se encontram princípios inconciliáveis, não há solução através de meios argumentativos, por outro lado, acreditamos que ainda há muito o que desenvolver a esse respeito para que se possa erguer uma tese, de fato, sobre a incomensurabilidade entre formas de vida e a ruptura comunicacional

a partir de desacordos profundos. A investigação dos conceitos de ‘persuasão’ e ‘conversão’ deve cumprir um papel importante nesse desenvolvimento, assim como a determinação conceitual por semelhança de família e a noção de ‘educação’ vinculada à aquisição de uma imagem de mundo. Permanecem em aberto muitas questões, que serão tratadas a partir do percurso que fizemos até aqui e que inaugurarão o caminho adiante. Nossa proposta se cumpre pelo estabelecimento dessas questões, por enquanto.

CONCLUSÃO: PERSUASÃO, CONVERSÃO E A DETERMINAÇÃO POR SEMELHANÇA DE FAMÍLIA – UMA SAÍDA PARA A FALÊNCIA COMUNICACIONAL

A presente dissertação, como já se afirmou, é fruto de uma pesquisa iniciada ainda na graduação do curso de filosofia, na qual investigamos a noção de 'forma(s) de vida' e sua importância para a economia das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. A partir daquela pesquisa, compreendemos que a interpretação dessa noção só poderia ser adequadamente levada a cabo se a tomássemos a partir de sua conexão com os problemas filosóficos dos escritos posteriores. Procuramos, portanto, neste trabalho, examinar as reflexões do autor a respeito da natureza gramatical a partir de uma perspectiva pluralista, com o objetivo de encontrar pontos de convergência entre as *Investigações* e o *Da Certeza*. Essa abordagem do conceito de 'forma(s) de vida' nos levou a adotar a chamada tese da diversidade gramatical como pressuposto para o exame da epistemologia do *Da Certeza*. Isso porque esta epistemologia tem como pilar a distinção entre certeza e conhecimento e tal distinção, de acordo com leitura que vínhamos fazendo, nos autorizava a pensar a possibilidade de gramáticas alternativas, desde que assumia que o conhecimento repousa sobre uma base não epistêmica e arbitrária que, portanto, pode assumir diversas configurações na medida em que não há nada que possa cumprir o papel de fundamento último na base de nossas proposições verofuncionais.

Assim, procuramos traçar um panorama que pudesse apreender, no interior de um horizonte mais amplo, as preocupações da maturidade da filosofia wittgensteiniana. Diante de tal amplitude, as características dos conceitos de 'forma(s) de vida', 'certezas fulcrais' e 'jogos de linguagem' podem ser esclarecidas a partir de suas conexões no interior dos problemas filosóficos em que seus usos se deram. A perspectiva de continuidade entre as *IF* e o *DC*, naturalmente, não deveria permitir que nos apropriássemos dos conceitos e problemas específicos do *DC* tomando-os como mera extensão das *Investigações* e, assim, era necessário que pudéssemos apontar pontos de compartilhamento ao mesmo tempo em que a força dos conceitos e preocupações de um e de outro livros fossem preservadas. A dinâmica da concepção de linguagem das *Investigações*, operada pela relação entre o âmbito normativo e o âmbito descritivo da linguagem, e a epistemologia do *DC*, constituída sobre a distinção entre certeza e conhecimento, apontavam justamente para uma possibilidade de abordagem que nos permitiu aproximar as duas obras evitando os riscos expostos acima, ao mesmo tempo em que nos autorizou a promover uma compreensão estendida dos problemas filosóficos de sua chamada segunda filosofia.

Nosso percurso, portanto, manteve no horizonte da pesquisa a amplitude conceitual a que nos referimos sempre ancorada pelos conceitos de um e de outro livros sem que os deslocássemos de seu lugar de origem. Nosso principal objetivo era o de encontrar em suas relações, mais do que em suas especificidades, quando tomadas isoladamente, um caminho frutífero para investigarmos o problema da falência comunicacional a partir da diversidade gramatical e da pluralidade de formas de vida.

A proposta de leitura apresentada nesse trabalho, no entanto, não reivindicou originalidade ou expressou a defesa de uma tese, mas antes, apenas avaliou as implicações das posições que atribuímos a Wittgenstein. Em verdade, as consequências dos posicionamentos que assumimos ao longo do texto serão justamente o ponto de partida do projeto de tese de doutoramento que se inicia imediatamente a seguir, no qual, esperamos, poderemos oferecer, se não uma solução para o problema da possibilidade de falência comunicacional, ao menos um encaminhamento para a questão no âmbito dos *deep disagreements*.

A partir da conclusão parcial que chegamos nesta dissertação, procuraremos estabelecer um vínculo entre a diversidade de formas de vida e o contexto da educação [*Bildung*] em Wittgenstein, que envolverá sobretudo as noções de imagem de mundo [*Weltbild*], conversão e persuasão no interior da chamada *hinge epistemology*. Nosso objetivo principal será o de demonstrar que, no contexto do *Da Certeza*, nossas certezas mais básicas têm origem em um processo pedagógico no qual aceitamos algumas coisas antes mesmo que tenhamos a capacidade de receber ou oferecer razões, isto é, um processo educativo por meio de treinamento no qual "acreditamos em nossos professores" (*DC* 263) e que em nada se aproxima da ideia de convencimento por meio de argumentação racional. Nesse contexto, o exame do conceito de 'persuasão' como processo pedagógico será a base para a afirmar que desacordos profundos são imunes à argumentação racional, do mesmo modo que a imagem de mundo que herdamos por meio dos ensinamentos que recebemos no processo de aquisição da linguagem e de seus pressupostos.

Com base em uma compreensão da educação como procedimento de formação de indivíduos possuidores de uma imagem de mundo, por sua vez compartilhada no interior de uma forma de vida, pretendemos proceder a uma análise de exemplos factuais que envolvam tentativas de reeducação e de conflitos originados pela ausência de solo comum entre comunidades distintas com o objetivo de demonstrar que os limites do quadro de referência dados pelo êxito do processo pedagógico não devem ser tomados como fixos ou insuperáveis em princípio. Através da determinação conceitual por semelhança de família e da famosa metáfora do leito do rio, nossa intenção é radicalizar a posição anti-essencialista da filosofia

tardia de Wittgenstein por meio da hipótese de que a captura de imprecisões conceituais é um um passo dado deliberadamente por Wittgenstein com vistas a lançar uma ponte sobre o problema da incomensurabilidade. O grau variável de indeterminação conceitual necessário para resguardar a transitividade entre esquemas conceituais distintos, acreditamos, tem como premissa fundamental a ideia de que não há um traço comum que ultrapasse todos os casos, mas antes, que, tal como nos indivíduos de uma família cujos traços assemelham-se em alguns casos e distinguem-se em outros, não há um fio único que percorra todos os casos, mas antes, uma sobreposição de diferentes fibras, como em uma corda (WITTGENSTEIN, 1992. p.21).

É importante destacar que "o fim das razões" (*DC* 612), compreendido como resultado do encontro de princípios inconciliáveis, parece realmente apontar para a ideia de um desacordo imune à argumentação. No entanto, como devemos compreender o que Wittgenstein chama de 'persuasão' e de 'conversão' no contexto desse procedimento de oferecer razões? Quando acabam as "boas razões", isto é, quando o sistema de crenças dos invasores encontra o dos nativos e ambos se mostram inconciliáveis, que tipo de procedimento tem lugar? A passagem 262 do *Da Certeza* possui uma ocorrência da palavra 'persuasão' que indica, pelo uso das palavras 'ensinar' e 'instruir', um caminho para tentar responder essas perguntas.

> I can imagine a man who had grown up in quite special circumstances and been taught that the earth came into being 10 years ago, and therefore believed this. We might instruct him: the earth has long... etc. – We should be trying to give him our picture of the world. This would happen through a kind of *persuasion*. (*DC* 262)

O sentido de persuasão aqui aparece estreitamente vinculado a uma ideia de reeducação que, de modo algum exclui a violência, mas também não se reduz a ela. Para que se possa compreender o uso da palavra 'educação' no contexto das reflexões de Wittgenstein a respeito da aquisição de uma imagem de mundo, insistimos que não se trata de um procedimento argumentativo, porque trata-se de um procedimento que não se apoia sobre uma cadeia de razões que teriam como função convencer por meio da justificação racional aquele que aprende.

Assim, as noções de 'persuasão' e 'conversão' parecem estar intrinsecamente vinculadas a um processo de reeducação no qual se substitui uma imagem de mundo, seja por colapso ou por expansão, por um novo sistema de regras, uma *nova* educação que, por sua vez, acompanha necessariamente a suposição da existência de uma educação anterior. Esse "algo novo", essa aquisição de uma nova imagem de mundo poderia ser pensada, por um lado, como uma reorganização dos limites do quadro de referências, que altera suas áreas de interseção e de não-interseção, no âmbito de uma gramática normativa, e por outro lado, como uma

reorganização das possibilidades de jogos de linguagem, no âmbito empírico, pois a transformação das condições de base alteraria necessariamente as possibilidades de alguns jogos, que podem se tornar obsoletos ou mesmo impossíveis a partir das novas condições.

Pensar a noção de persuasão vinculada à ideia de reeducação, porém, oferece imediatamente um problema quando relacionamos esse vínculo ao problema do acesso a gramáticas alternativas e à possibilidade de desacordos profundos. Quando falamos de reeducação, estamos pressupondo que a imagem de mundo daquele que será objeto da uma "nova" educação é compreendida pelo agente responsável pela conversão. Mas se pensamos em desacordos profundos como uma forma de ruptura comunicacional, a forma de educação do outro não está disponível.

A hipótese de encaminhamento para esse problema, então, surge de um exame da noção de determinação por semelhança de família, considerada tanto como noção central para o abandono do essencialismo semântico dos escritos de juventude de Wittgenstein quanto como um conceito que efetivamente oferece um horizonte de tratamento para as questões principais aqui presentes, (1) a defesa da tese da diversidade gramatical e (2) a possibilidade de falência comunicacional como consequência da ausência de solo comum.

Considerando que a noção de forma(s) de vida não deve ser pensada como um conjunto limitado de forma fixa e que, portanto, a pluralidade gramatical não implica necessariamente a incomensurabilidade, procuraremos desenvolver a ideia de que as certezas de base compartilhadas no interior de uma forma de vida não formam um conjunto limitado pela aceitação de *todas* elas, mas uma "família de estruturas mais ou menos aparentadas entre si" (WITTGENSTEIN, 2009, p. 70).

Ao afirmar que uma pessoa possa participar de uma variedade de formas de vida, Fogelin abre espaço para uma interpretação da noção de 'forma(s) de vida' bastante ímpar, que merece certamente um exame cuidadoso. Parece que o que se considera é uma ideia muito cara à filosofia tardia de Wittgenstein expressa pela noção da determinação por semelhanças de família, pilar de uma revolução na forma como o segundo Wittgenstein aborda o problema da determinação conceitual. É a partir da investigação sobre os limites desse tipo de determinação conceitual que pretendo defender a tese de que, mesmo no caso limite do choque entre princípios subjacentes formulado na tese dos desacordos profundos, os limites do quadro de referência devem ser, por assim dizer, porosos, guardando necessariamente algum grau de indeterminação e de fluidez, que permita a transitividade entre formas de vida distintas e garanta o acesso a gramáticas alternativas, evitando a possibilidade da ausência completa de solo comum entre comunidades de falantes distintas.

REFERÊNCIAS

Textos de Wittgenstein

WITTGENSTEIN, L. *The Blue and Brown Books*: Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations". Oxford: Basil Blackwell, 2. ed. 1969.

_____. *O Livro Azul*. Trad. Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *O Livro Castanho*. Trad. Jorge Marques. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. Cause and Effect: Intuitive Awareness. In: *Philosophical Occasions 1912-1951*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993, pp. 370-426.

_____. *On Certainty*. Trad. Denis Paul e G.E.M Anscombe. Oxford: Blackwell, 1975.

_____. *Da Certeza*. Trad. Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70: 2018.

_____. *Über Gewißheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

_____. *Philosophical Investigations/Philosophische Untersuchungen* (bilíngue). Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.

_____. *Investigações Filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Cambridge-MA: The MIT Press, 1996.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 1994.

_____. *Zettel*. Los Angeles: University of California Press, 2007.

_____. *Fichas (Zettel)*. Lisboa: Edições 70, 1989.

Outros textos

BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

_____. *Scepticism, rules and language*. Oxford: Basil Blackwell, 1984(c).

BONCOMPAGNI, A. Elucidating forms of life, In: *Nordic Wittgenstein Review*, Special Issue, Wittgenstein and Forms of Life, 2015.

CAVELL, S. Declining Decline: Wittgenstein as a Philosopher of Culture. In: *Inquiry*, *An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 1988, pp. 253-264.

CONWAY, G. *Wittgenstein on Foundations*. Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1989.

FOGELIN, R. The Logic of Deep Disagreements. In: *Informal Logic*, 1985, pp. 3-11.

FORSTER, M. N. *Wittgenstein on the Arbitrariness of Grammar*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

GÁLVEZ, J. P. & Gaffal, M. *Language as Forms of Life*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2013.

GARVER, N. *This Complicated Form of Life.* Chicago: Open Court, 1994.

GINZBURG, C. Family Resemblances and Family Trees: Two Cognitive Metaphors. In: *Critical Inquiry*, 2004, pp. 537-556.

GLOCK, H-J. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

GODDEN, D. M. & BRENNER, W. H. Wittgenstein and the Logic of Deep Disagreement. In: *Cogency*, 2010, pp. 41-80.

HACKER, P.M.S. Forms of life In: *Nordic Wittgenstein Review*, Special Issue, Wittgenstein and Forms of life, 2015.

_____. Language, Language-Games and Forms of Life. In: *Forms of Life and Language Games*, 2011, pp. 17-36.

_____. Wittgenstein on Grammar, Theses and Dogmatism. In: *Philosophical Investigations*, 2012, pp. 1-17.

HALLER, R. *Wittgenstein e a Filosofia Austríaca: questões*. São Paulo: EDUSP, 1990.

HELMREICH, S. & ROOSTH, S. Life Forms: A Keyword Entry. In: *Representations*, 2010, pp. 27-53.

HUNTER, J. F. M. "Forms of Life" in Wittgenstein's "Philosophical Investigations". In: *American Philosophic Quarterly*, 1968, pp. 233-243.

JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

JOURDAN, C. Do que não Podemos Duvidar? Significação, Certeza e Loucura. In: *Wittgenstein e a Epistemologia*, Moreno, A. (org.), Coleção CLE, Unicamp, 2013: pp. 57-77.

_____. Desacordos Profundos na Guerra das Formas de Vida. In: *O que nos faz pensar*, nº 49, 2021. (no prelo)

LUGG, A. Deep Disagreement and Informal Logic: No Cause for Alarm. In: *Informal Logic*, 1986, pp. 47-51.

MAJETSCHAK, S. Forms and Patterns of Life: A Reassessment of a So-Called Basic Concept in the Late Philosophy of Wittgenstein. In: *Wittgenstein on Forms of Life and the Nature of Experience*, 2010, pp. 75-96.

MALCOLM, N. *A Memoir*. London: Oxford University Press, 1967.

_____. Defending Common Sense. In: *The Philosophical Review*, 1949, pp. 201-220.

MARCONDES, D. *Raízes da Dúvida – Ceticismo e Filosofia Moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

MARTIN, B. Searching for Deep Disagreement in Logic: The Case of Dialetheism. In: *Topoi*, 2019, pp. 1-20.

MONK, R. *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. Nova Iorque: Penguin, 1990.

MOORE, G. E. *Selected Writings*. Nova Iorque: Routledge, 1993.

MOYAL-SHARROCK, D. Wittgenstein on Forms of Life, Patterns of Life, and Ways of Living. In: *Nordic Wittgenstein Review*, 2015a, pp. 21-42.

_____. *Certainty in Action*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2021.

_____. The Myth of the Quietist Wittgenstein. In: *Wittgenstein and Scientism*, 2017, pp. 152-174.

_____. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Londres: Palgrave McMillan, 2004.

_____. A Certeza Fulcral de Wittgenstein. In: *Dissertatio*, 2015b, pp. 3-30.

_____ et al. *The Third Wittgenstein.* Nova Iorque: Routledge, 2016.

_____. *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. Londres: Palgrave McMillan, 2005.

_____ & COLIVA, A. (ed.). *Hinge Epistemology*. Leiden: Brill, 2016.

PERISSINOTTO, L. How Long has the Earth Existed? Persuasion and World-Picture in Wittgenstein's On Certainty. In: *Philosophical Investigations*, 2016, pp. 154-177.

PUTNAM, H. The Analytic and The Synthetic: A Tenable "Dualism". In: *The Philosophic Review*, 1953, pp. 358-397.

STROLL, A. *Moore and Wittgenstein on Certainty*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

THOMPKINS, E. F. A Farewell to Forms of Life. In: *Philosophy*, 1990, pp. 181-197.

VELLOSO, A. *O Problema do Solo Comum sob a Perspectiva de Conflitos Radicais entre Formas de Vida*. 1998. 124 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de pós-graduação em filosofia. Departamento de filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.

VELLOSO, A. Formas de Vida ou Forma de Vida? In: *Philósophos*, 2008, pp. 159-184.

VENTURINHA, N. Against the Idea of a Third Wittgenstein. In: *Papers of the 30th International Wittgenstein Society*. 2007, pp. 231-233.

_____ (ed.). *Wittgenstein After his Nachlass*. Londres: Palgrave McMillan, 2010.