



NATURAL OU TRANSCENDENTAL: sobre o conceito *Lebensform* em Wittgenstein e suas implicações para a ética¹

*Natural or transcendental:
on Wittgenstein's concept of Lebensform
and some of its ethical implications*

Darlei Dall'Agnol

Professor associado da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), atuando, principalmente, na área da ética e também pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Florianópolis, SC - Brasil, e-mail: darlei@cfh.ufsc.br

Resumo

O presente trabalho examina o conceito *forma-de-vida* nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein e discute algumas de suas implicações éticas. Primeiramente, reconstrói as interpretações naturalistas e transcendentais dessa noção. Além disso, o trabalho sustenta, a partir

¹ Trabalho apresentado no IV Simpósio Principia. Agradeço ao CNPq pelo apoio financeiro ao meu atual projeto de pesquisa O Dilema da Metaética: uma (dis)solução que, como o subtítulo indica, possui inspiração wittgensteiniana.

de uma exegese cuidadosa do texto de Wittgenstein e, principalmente, de um esclarecimento sobre a natureza da atividade filosófica, que o conceito forma-de-vida desempenha uma função gramatical que não é nem estritamente empírica (portanto, a leitura naturalista está errada) nem transcendental no sentido forte, pois embora seja uma pré-condição do sentido, a própria gramática é parte das práticas humanas estando, por conseguinte, sujeita a mudanças. Desse modo, a leitura transcendentalista também estaria errada. Finalmente, o artigo discute as implicações éticas dessa nova interpretação.

Palavras-chave: Ética. Wittgenstein. Relativismo.

Abstract

This work scrutinizes the concept of form-of-life in the Wittgenstein's Philosophical Investigations and discusses some of its ethical implications. Firstly, it reconstructs the naturalist and the transcendentalist interpretations of this notion. Moreover, the work maintains, based on a careful exegesis of Wittgenstein's text and mainly based on his clarification of the nature of the philosophical activity, that the concept form-of-life performs a grammatical role that is neither strictly speaking empirical (therefore, the naturalistic reading is mistaken) nor a transcendental one, in the strong sense of this word, since it is a precondition of sense, but grammar itself is part of human practices and, consequently, it is subject to change. In this way, the transcendental reading also is misleading. Finally, the article examines some of the ethical implications of this new interpretation.

Keywords: Ethics. Wittgenstein. Relativism.

IF – Investigações filosóficas (Philosophical investigations)
RPPI - Remarks on the philosophy of psychology
UG – Da certeza (**Über Gewiâheit**)

Há muitos mal-entendidos e também várias interpretações divergentes sobre as *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. Não é meu objetivo, aqui, apontar todos esses problemas, mas gostaria de discutir algumas questões relacionadas com a interpretação do conceito *Lebensform* (forma-de-vida) e extrair algumas implicações éticas do pensamento do autor em questão procurando afastar certos mal-entendidos. Geralmente, tal noção é usada para sustentar algum tipo de relativismo moral. O objetivo do presente trabalho é mostrar que essa leitura está errada.²

Primeiramente, vou ater-me ao conceito forma-de-vida, mostrando que Wittgenstein, apesar de usar a expressão também no plural, não está preocupado, desde a sua perspectiva *filosófica* de investigação, senão com a forma-de-vida humana. Além disso, vou procurar mostrar que a nossa forma-de-vida é moralmente constituída, recusando assim o ceticismo moral. Posteriormente, vou argumentar que esse conceito não nos autoriza a pensar relativisticamente, isto é, como se Wittgenstein estivesse interessado em legitimar o multiculturalismo ou o pluralismo moral e, por conseguinte, que associar essa noção a uma multiplicidade de estilos-de-vida (*Lebensweise*) ou a outras diferenças culturais quaisquer caracterizáveis socioculturalmente é equivocado.

Iniciemos, pois, apresentando os problemas hermenêuticos relacionados com o conceito forma-de-vida. Como salienta Hans Glock (1998), no verbete “Forma de Vida,” no seu *Dicionário Wittgenstein*, há duas leituras predominantes desse conceito. Por um lado, “em uma leitura *transcendental*, as noções de jogo de linguagem e de forma de vida assumem o lugar de precondições (quase) transcendentais para a representação simbólica do *Tractatus*. Entretanto, mesmo que nossas práticas comunitárias sejam uma pré-condição para nossos jogos de linguagem, isso não equivale a uma justificação (dedução transcendental) dessas práticas (muito embora o fato de que a linguagem supõe o contexto de uma prática possa revelar que certas dúvidas céticas são absurdas)”

² Gostaria de relatar um episódio interessante que aconteceu logo após a apresentação oral desse trabalho no *Principia*. Dois amigos meus, a quem atribuo um bom conhecimento de Wittgenstein, mostraram diferentes recepções à minha comunicação: um deles disse-me que o ponto que eu estava tentando mostrar (a saber, que Wittgenstein não era um relativista) era óbvio; o outro afirmou que nunca tinha visto alguém usar argumentos tão bons para defender uma tese evidentemente falsa, ou seja, que Wittgenstein não é relativista. Essa divergência mostra, claramente, a diversidade das interpretações sobre o pensamento do assim chamado “II Wittgenstein” e suas implicações éticas.

(GLOCK, 1998, p. 174-175).³ Por outro lado, “a interpretação oposta é *naturalista*. Sustenta-se amiúde que nossa forma de vida faz parte da natureza biológica humana inflexível, que determina rigidamente a forma como agimos e reagimos.” Essa segunda interpretação pode levar ao relativismo e também ao ceticismo ético. O próprio Glock sustenta a leitura naturalista afirmando: “uma forma de vida é uma formação cultural ou social, a totalidade das atividades comunitárias em que estão imersos os nossos jogos de linguagem” (GLOCK, 1998, p. 175). Como existiriam, supostamente, várias formas-de-vida, a moral seria relativa a cada formação social, isto é, a cada comunidade particular. A questão central, então, é essa: qual dessas leituras é a correta? Em outros termos, teria sido Wittgenstein um relativista? Que tipo de relativismo eventualmente sustentaria: cultural ou metaético?

Para responder a essa pergunta, vou procurar mostrar que o conceito forma-de-vida deve ser tomado no contexto de uma investigação que Wittgenstein caracteriza como “gramatical” e que, por conseguinte, não é nem transcendental no sentido de Kant nem natural ou empírica.⁴ Vou argumentar, então, que o uso relevante desse conceito remete, por exemplo, a um problema de término de um processo de justificação que, para não cairmos num regresso infinito, toma como dado aquilo que é constitutivo da forma-de-vida humana, por exemplo, que falar uma língua é uma atividade e que esta é composta por múltiplos jogos-de-linguagem.

Para mostrar esse ponto, vou apontar algumas ocorrências do conceito na obra do autor em questão. Wittgenstein emprega, nas *Investigações Filosóficas*, a expressão “forma-de-vida” tanto no singular *Lebensform* (Und eine Sprache vorstellen heisst, sich eine Lebensform vorstellen” § 19), quanto no plural, *Lebensformen* (por exemplo, “Das

³ Garver (1994) defende, como veremos, a leitura transcendental, ou melhor, sustenta que o natural é transcendental. Todavia, parece improvável que Wittgenstein aceitasse tal caracterização, mas também não sustentaria que a forma-de-vida seja uma noção meramente empírica. Nesse sentido, é importante salientar que, nas *Investigações*, Wittgenstein explicitamente diz que o que deve ser aceito como *dado* são as formas-de-vida (Ixi) mostrando que o conceito *Lebensform* desempenha uma função num processo de justificação e não é, por conseguinte, natural. Voltarei a esse ponto mais adiante.

⁴ Transcendental, no sentido de Kant, é aquilo que é condição de possibilidade do conhecimento constituído por juízos sintéticos *a priori* (sendo esses independentes da experiência, universais e necessários), por exemplo, intuições puras do espaço e tempo e categorias. Todo transcendental é também *a priori*, porém nem todo juízo sintético *a priori* (por exemplo, um juízo aritmético) é transcendental, mas tão somente aqueles que constituem a metafísica da experiência, isto é, o próprio domínio do discurso da *Crítica da Razão Pura* ou da filosofia transcendental.

Hinzunehmende, Gegebene –könnte man sagen –seien *Lebensformen*.” Parte II, xi). Há, na literatura secundária, uma grande discussão sobre se o uso de *formas-de-vida*, no plural (que aparece nessa obra somente uma vez), autoriza uma leitura relativista do pensamento de Wittgenstein ou se devemos dar atenção apenas ao uso singular que é muito mais frequente (IF, 1958, §23, §241, Parte II, i, etc.). O fato é que Wittgenstein usa a expressão tanto no singular quanto no plural e o suposto não relativismo, se mostrar a leitura mais adequada, precisa ser sustentando em bases mais sólidas.

Quais são os argumentos contrários ao relativismo, isto é, da leitura transcendental? No artigo “Naturalism and transcendentalism: the case of ‘form of life’”, Garver, apoiando-se na leitura conhecida como “semântica transcendental” feita a partir de Hintikka, sustenta que Wittgenstein, apesar de não ser estritamente kantiano, é um dos mais importantes pensadores da Filosofia Crítica, entendida esta como uma investigação dos critérios do significado e, a partir dela, pode-se rejeitar disputas metafísicas. Realmente, a filosofia é definida no *Tractatus* como “crítica da linguagem” e nas *Investigações* caracterizada como gramatical, isto é, como descrição *não empírica* das regras de uso das palavras, sentenças, etc. separando o emprego correto, por exemplo, cotidiano, dos usos inadequados, metafísicos (IF, §90).⁵ Isso implicaria que Wittgenstein toma como dado que nós seres humanos somos diferentes de outras formas-de-vida, por exemplo, da leonina, da canina etc., por possuímos uma linguagem mais complexa e que, apesar desta ser parte de nossa história natural, ela é a base da reflexão transcendental, ou melhor, gramatical, que é, certamente, não empírica, e que caracteriza o domínio da investigação filosófica.

Segundo Garver, não haveria uma oposição dicotômica entre transcendental e natural. Em seus próprios termos: “estou propondo que Wittgenstein reconheceu elementos transcendentais como traços do mundo natural. O que é transcendido não é a natureza, mas a ciência. Quer dizer, conhecimento empírico, prova empírica, justificação empírica” (GRAVER, 1994, p. 44). Garver insiste na ideia de que a categoria *conhecimento* não se aplica a certos contextos e que a experiência transcende o conhecimento empírico. Há, por exemplo, fatos da história natural que não são fatos da

⁵ Uma possível aproximação entre Kant e Wittgenstein nesse contexto consiste em mostrar que, assim como Kant trata das condições do saber e do agir moral pensando no ser humano enquanto racional e ao mesmo tempo finito, Wittgenstein trata da nossa forma-de-vida como condição que temos que partilhar para possibilitar a comunicação via linguagem. Nossa forma-de-vida é racional e sensível, finita.

ciência natural nem da história enquanto ciência e que são relevantes para a filosofia. Nesse sentido, representam verdades que são assumidas como sendo *a priori* sem, no entanto, serem necessárias, mas tampouco são analíticas ou meramente empíricas. Segundo Garver, a gramática e as formas-de-vida estariam entre tais tipos de verdade que aparecem como sintéticas *a priori*.⁶ Tais verdades apresentam três características básicas: (i) estão além de toda justificção ou injustificção; (ii) não requerem nem admitem explicações; (iii) são imunes às descobertas científicas. Tais verdades aparecem na nossa linguagem como primitivas, isto é, não devem ser questionadas, e fornecem o esquema conceitual para investigações empíricas subsequentes. Garver cita o parágrafo 343 do livro *Da Certeza* para salientar que tais proposições são fulcrais: se queremos que a porta se mova, as dobradiças devem permanecer imóveis. “Que as dobradiças permaneçam imóveis é um requerimento transcendental. Formas de vida são igualmente um requerimento transcendental, mesmo que sejam encontráveis no mundo natural.” (GARVER, 1994, p. 62). Partilhar da forma-de-vida humana, que é constituída, kantianamente falando, pela sensibilidade e pela racionalidade, é, para Wittgenstein, uma condição para a compreensão da nossa linguagem.

Essa leitura, todavia, não é aceita por outros comentadores. Por exemplo, Rudolf Haller (1990, p. 133-139), ao analisar o artigo de Garver, insiste numa abordagem naturalista das formas-de-vida como expressões socioculturais. Segundo Haller, Wittgenstein usa exemplos envolvendo grupos, tribos e sociedades, que se comportam diferentemente da maneira como o fazemos e que mantêm costumes, práticas e distinções que não nos são familiares. Haller, então, complementa: “eu quis apenas chamar a atenção para uma *inclinação empírica* na perspectiva desse grande filósofo, uma inclinação que é freqüentemente subestimada.” (HALLER, 1990, p. 139, grifo nosso). O problema desse tipo de interpretação é que ela se coloca contra a perspectiva *filosófica* que era claramente não empírica do trabalho de Wittgenstein. Basta ler o parágrafo 90 das *Investigações*: nossa investigação, escreve ele, não se dirige aos fenômenos, mas às ‘possibilidades dos fenômenos.’ O que essas aspas podem indicar senão

⁶ Note-se, aqui, a diferença com Kant: juízos sintéticos *a priori* seriam tomados como verdadeiros independentemente da experiência, mas não seriam necessários num sentido fundacionista. Trata-se antes de uma necessidade condicional. Sobre esse ponto ver meu artigo: DALL'AGNOL, 2006a.

uma referência à concepção kantiana de filosofia? Claramente, Wittgenstein desenvolve aqui uma Filosofia Crítica. O que falta esclarecer, então, é a natureza dos exemplos que de fato Wittgenstein dá sobre jogos-de-linguagem em supostas tribos ou certos desenvolvimentos históricos que hoje chamaríamos “virtuais,” isto é, que não foram os que efetivamente aconteceram, mas poderiam ter ocorrido. Voltarei a esse ponto mais adiante.

Como, então, estabelecer com alguma precisão o status e a função que o conceito forma-de-vida ocupa no pensamento de Wittgenstein? Parece claro, se compararmos as diversas citações apresentadas acima, que a primeira observação a fazer é que o conceito forma-de-vida é um conceito quase-biológico (a seguir vou esclarecer porque ele não é *puramente* biológico), isto é, corresponde, grosso modo, ao conceito de espécie, nesse caso, à espécie humana. Nas diversas passagens citadas, Wittgenstein contrapõe seres humanos, por exemplo a cachorros, como exemplos de formas-de-vida, apontando semelhanças e diferenças. Pergunta-se: um cachorro na porta pode aguardar o seu dono, mas terá ele esperanças? Em outros lugares das *Investigações*, Wittgenstein cita papagaios (IF § 344 e 346), também contrastando com humanos e, como é bem conhecido, escreve que se um leão falasse, nós não o entenderíamos (II, xi). Por conseguinte, com o uso no plural do conceito em questão, Wittgenstein parece simplesmente fazer a constatação da pluralidade de formas-de-vida da “história natural” contraponto, em cada caso, à forma-de-vida *humana*. Como fica claro no parágrafo 241: *verdadeiro* ou *falso* são aquilo que os homens dizem.⁷ Nossa forma de vida representa corretamente ou não os fatos. Podemos, também, sustentar que é possível imaginar formas-de-vida diversas, por exemplo, marcianos, e o próprio Wittgenstein frequentemente procedia assim imaginando linguagens diferentes. Isso nos ajuda, eventualmente, a compreendermos melhor aquilo que é constitutivo da nossa forma-de-vida humana, ou seja, que somos seres que usam uma determinada linguagem.

Uma questão relevante diz respeito a que relações podemos estabelecer entre a forma-de-vida humana e as outras. E aqui dois pontos precisam ser destacados. Primeiro, Wittgenstein, contrariamente ao que é

⁷ Para uma discussão sobre se essa passagem das *Investigações* leva a uma leitura convencionalista e relativista da lógica ver: MACHADO, 2007.

geralmente sustentado, parece reconhecer que animais não-humanos podem ter alguma forma primitiva de linguagem.⁸ No parágrafo 25 das *Investigações*, ele escreve:

Algumas vezes é dito que animais não falam porque não possuem capacidade mental. E isso significa: 'eles não pensam e é por isso que eles não falam.' Mas – eles simplesmente não falam. Ou melhor, eles não usam linguagem – se excetuarmos formas primitivas de linguagem. – Ordenar, questionar, recontar, conversar, são uma parte de nossa história natural assim como caminhar, comer, beber, jogar.

Como podemos perceber, Wittgenstein admite que animais possam ter formas primitivas de linguagem, digamos, uma linguagem agostiniana.

O segundo ponto é o seguinte: partindo da constatação de que animais humanos e não-humanos não partilham da mesma forma-de-vida e, por conseguinte, não existe a possibilidade de uso da mesma linguagem, então também não existe comunicação possível entre as formas-de-vida. Trivialmente, é possível ensinar certos sinais da linguagem humana a animais não-humanos, mas isso significa antropomorficizar o processo comunicativo. Também é possível aos humanos imitar sons de animais não-humanos e estabelecer comunicações rudimentares com eles. Mas o que está sendo dito aqui é algo mais profundo: somente há comunicação, no sentido estrito, quando partilhamos a mesma forma de vida. Se animais não sorriem, então mesmo que um papagaio emita o som da palavra “sorriso” jamais compreenderá o que ela significa, sem os sentimentos e emoções que lhe estão associados. É por isso que se um leão falasse, nós não o entenderíamos, pois não participamos da forma-de-vida leonina. Se esse ponto não está claro ainda, vamos imaginar um leão falando. Suponhamos, por exemplo, que um leão dissesse: “Oh, não, céus! São três da tarde e já estou meia-hora atrasado para uma audiência,” mas continuasse parado, sem mover-se, sem procurar fazer o que deveria nessas circunstâncias (sair correndo). Ora, parece razoável supor que nós não o compreenderíamos, pois o significado de tais palavras está intimamente ligado a certas práticas humanas, por exemplo, de sair apressado para cumprir o compromisso. Quer dizer, nossa linguagem está intimamente

⁸ Por isso, Singer (1990, p. 14) está errado ao escrever: “there is a hazy line of philosophical thought, deriving perhaps from some doctrines associated with [...] Wittgenstein, which maintains that we cannot meaningfully attribute states of consciousness to beings without language.”

conectada com certas atividades que não são partilhadas por outras formas-de-vida. Por isso, o mero fato de um papagaio ou um leão, eventualmente, proferir algumas palavras não é suficiente para que nós possamos compreendê-los, para que exista *comunicação*.

As implicações éticas desse pensamento precisam ser mais bem exploradas. Longe de sustentar alguma forma de antropocentrismo moral ultrapassado, baseado na suposta superioridade humana pelo fato de que temos uma linguagem mais sofisticada, precisamos repensar as relações que temos para com os animais não-humanos. Por exemplo, Cora Diamond é uma das poucas filósofas que refletiu, de alguma perspectiva wittgensteiniana, sobre questões como a experimentação com animais e vegetarianismo (1995, especialmente os capítulos 12 “Eating Meat and Eating People” e 14 “Experimenting on Animals”).⁹ Ela critica a perspectiva de Regan e de Singer que centram seus argumentos nos supostos direitos dos animais ou em algum princípio abstrato de igualdade. Segundo Diamond (1995), nenhum deles oferece *uma razão válida* para não comer animais. Por exemplo, pelos argumentos apresentados, segundo Diamond, não haveria nada de errado em comer animais que acabam de morrer vítimas de um raio. Por conseguinte, falta clareza e profundidade nas posições de Singer e Regan. Para ela, somente perceberemos o que há de moralmente errado, por exemplo, em comer animais, quando percebermos o que há de errado em comer seres humanos enquanto *fellow creatures*. Todavia, reconstituir esse debate em todos os seus detalhes está além dos objetivos do presente trabalho.

Quando afirmei acima que forma-de-vida é um conceito *quase*-biológico, com isso quis deixar claro que ele não é uma noção meramente empírica ou científica. Por isso, há uma observação que deve ser feita sobre a função que o esse conceito ocupa na investigação filosófica de Wittgenstein. Obviamente, não se trata de uma mera constatação empírica de que há uma pluralidade de formas-de-vida. A afirmação de que o que é *dado* são as formas-de-vida diz algo a mais, a saber, que um processo de justificação tem que chegar necessariamente a um fim, exatamente aqui: na forma-de-vida humana. Nesse sentido, é interessante observar o que Wittgenstein escreve: “Em lugar do não-analisável, do específico, do indefinível: o fato de que agimos desta ou daquela maneira; por exemplo, *punimos* certas ações,

⁹ Ver também o artigo de DeGRAZIA “Why Wittgenstein’s Philosophy should not prevent us from taking animals seriously” (apud ELLIOT, 2001, p. 104-117).

determinamos os estados de coisas dessa ou daquela forma, *damos ordens*, relatamos, descrevemos cores, interessamo-nos pelos sentimentos alheios. O que deve necessariamente ser aceito, o que é dado –poder-se-ia dizer – são fatos da vida//formas de vida” (RPPI, 1980, §630).¹⁰ Além da conexão feita entre forma-de-vida e jogos-de-linguagem, o que fica claro aqui é a função que o conceito desempenha na investigação de Wittgenstein: forma-de-vida é um conceito primitivo (isto é, não derivado). Não se trata, portanto, de um conceito meramente biológico ou antropológico. Por conseguinte, se toda *cadeia de razões* tem que terminar, o que deve ser aceito sem justificação posterior é exatamente os fatos da forma-de-vida humana.

Vou tentar deixar esse ponto mais claro. Em que sentido a forma-de-vida humana precisa ser tomada como *dada* e que relação isso tem a ver com um processo de justificação? Perguntemos, por exemplo, sob que condições um nome tem referência, por exemplo, “Sócrates.” Se ele aparecer no seguinte *contexto* proposicional: “Sócrates foi o mestre de Platão,” sabemos que se trata do antigo filósofo grego e não de um nome de um ex-jogador de futebol brasileiro. Agora, essa proposição precisa também aparecer num *contexto* específico, num jogo de linguagem, para que tenha seu sentido suficientemente determinado. Por exemplo, se estamos elencando os eventuais mestres de Platão, a frase dita com ênfase “Sócrates foi o mestre de Platão” significa algo diferente da mesma sentença pronunciada num jogo de linguagem meramente descritivo de alguns mestres de Platão, numa outra prática. Agora, se perguntarmos em que sentido essas práticas nas quais os jogos de linguagem adquirem significado, poderíamos dizer que elas são constitutivas da nossa condição, que é assim que somos, que essa é a nossa forma de vida. Isso tem que ser tomado como dado. Não cabe um questionamento posterior, sob pena de ininteligibilidade ou de mero jogo de palavras infantil. Portanto, a forma-de-vida humana tem que ser assumida como um dado final num processo de justificação e o princípio fregeano do contexto uma condição de possibilidade da significação.

Por essa razão, se há duas interpretações do conceito forma-de-vida, como muito bem coloca Glock, a naturalista e a transcendental, parece claro que ambas são parcialmente certas, mas também parcialmente

¹⁰ Note aqui que punir certas ações, dar ordens, etc. são jogos morais de linguagem da nossa forma de vida. Como veremos, isso permite sustentar que Wittgenstein não é um relativista. Por exemplo, todos os sistemas morais punem ações que transgridem certos padrões. Fiz uma tentativa de desenvolver a noção de jogo moral de linguagem em: DALL'AGNOL, 2006b.

equivocadas: a nossa forma-de-vida tem que ser tomada como um *dado*. Esse dado é não-natural (isto é, não é coextensivo às ciências naturais), mas também não-transcendental no sentido forte. Nossa natureza humana é um dado primitivo que proporciona a base apriorística, conceitual, para investigações empíricas. Agora, também é um fato contingente que temos a natureza que temos. Mas, visto que a temos, os seus elementos constitutivos são mais do que meros fatos para a investigação filosófica.

Vamos ver esse ponto sob uma perspectiva diferente. Imaginemos uma discussão entre um idealista e um realista. O primeiro sustenta que somente ideias são reais, que os fenômenos são somente aparências. O segundo objeta mantendo que somente os fenômenos são reais, que são independentes de como vemos as coisas, das nossas ideias. Ora, como poderia um realista exibir a realidade independentemente da maneira como nossa forma-de-vida é constituída, para que possamos comparar os dois acessos a ela: uma a partir da nossa constituição, da nossa forma-de-vida, e outro independente dela? Por outro lado, como pode o idealista negar que o modo como representamos as coisas a partir de nossa forma-de-vida pode ser uma descrição adequada de como elas realmente são? Ao tentar sair da nossa condição, da nossa forma-de-vida, tanto o idealista quanto o realista cometem erros metafísicos. Portanto, a forma-de-vida humana tem que ser tomada como *dada*.

Alguém poderia objetar, aqui, que Wittgenstein efetivamente faz observações antropológicas no sentido de uma ciência empírica, isto é, que adota “o ponto de vista etnológico.”¹¹ Todavia, duas advertências precisam ser feitas sobre essa questão. Primeira, que as diferentes observações, por exemplo, sobre tribos ou visitas a países estrangeiros, não são meras constatações antropológicas, mas construções de jogos-de-linguagem fictícios, ou seja, são expedientes metodológicos conhecidos como *Gedanken-experiment* (e experimentos de pensamento são investigações conceituais) ou objetos de análise (IF, §130). Em segundo lugar, como B. Williams (1991, p. 144) corretamente viu, Wittgenstein passou de um solipsismo transcendental do *Tractatus* para um idealismo transcendental “do nós” nas *Investigações*. Portanto, se essas duas

¹¹ Para evitar mal-entendidos, convém citar uma observação das *Vermischete Bemerkungen*: “Se olharmos as coisas de um ponto de vista etnológico, isso significa que estamos dizendo que a filosofia é etnologia? Não. Somente significa que estamos assumindo uma posição exterior para sermos capazes de ver as coisas *mais objetivamente*.” (WITTGENSTEIN, 1998, p. 37).

observações são corretas, então devemos rejeitar as leituras relativistas de seu pensamento. Quer dizer, Wittgenstein não faz antropologia empírica, mas, como talvez pudéssemos dizer, Antropologia Filosófica, quando usa o conceito de formas-de-vida.

Podemos, agora, entender perfeitamente que a forma-de-vida humana é constituída, pela sua própria natureza, moralmente. Para reconhecermos esse traço da nossa forma-de-vida, basta notarmos que somos seres eminentemente volitivos, e, além disso, que nosso discurso moral é intrinsecamente conectado com nosso comportamento. Por isso, como Hudson (1983) corretamente notou, não reconheceríamos como morais seres que simplesmente emitissem palavras com conteúdo moral, por exemplo, 'X é bom' ou "deve-se fazer X" e não exibissem o respectivo comportamento de buscar X. Suponhamos que eu ensinasse um papagaio a falar "Não se deve mentir." Se nada no seu comportamento é contrário ou favorável a esse "juízo moral" que ele poderia eventualmente emitir, então não podemos, pelo simples fato de que ele afirmar tais palavras, dizer que papagaios são seres morais (ou imorais). Animais não-humanos não mentem, não faltam com as promessas, pois esses costumes são humanos.¹² Por não partilhar da mesma forma-de-vida, dificilmente poderíamos dizer que um papagaio é capaz de engajar-se num discurso moral do mesmo modo que não podemos dizer que um cachorro compreende uma música porque balança o rabo ao ouvi-la. Portanto, humanos são seres eminentemente morais, são seres volitivos cujo exercício da vontade é bom ou mau e que em vista disso prescrevem comportamentos como obrigatórios, proibidos ou permissíveis. A conclusão que se segue é que Wittgenstein certamente rejeita o ceticismo ético.

Vou, agora, discutir outras possíveis implicações éticas do conceito *forma-de-vida*. Mais especificamente, vou analisar alguns argumentos para sustentar que Wittgenstein se tornou um relativista ou um particularista. Para fins de maior clareza, vou apresentar uma definição de relativismo. O relativismo moral pode ser definido como a posição que sustenta que os desacordos mostram que a verdade dos julgamentos morais ou sua justificação não é absoluta, mas relativa a diferentes grupos sociais. Frequentemente, cita-se, na discussão com as posições de Wittgenstein, a frase do comandante nazista Herman Goering, condenado a morte pelo

¹² Como Hudson (1983, p. 51) coloca: "We should not be able to recognize what he was engaging in as moral discourse at all. He would not share the relevant form of life with us."

tribunal de Nüremberg, como um exemplo de extremo relativismo ético: “Recht ist, was uns gefällt.” (O correto é aquilo que nos agrada). Wittgenstein teria comentado a Rhees (1989) que “mesmo isso é uma espécie de ética. Ajuda a silenciar objeções a certa atitude. E deve ser considerado juntamente com outros juízos e discussões éticas que possamos ter que enfrentar.” A questão é: Wittgenstein está concordando com a definição de “correto” apresentada pelo comandante nazista? Aparentemente, não. Ele diz apenas que temos que *enfrentar* essa definição junto com outras, mas não há nenhum sinal de concordância expressa. Ao contrário, se considerarmos o que é dito nas *Investigações Filosóficas*, essa definição de correto claramente deve ser rejeitada. Como Wittgenstein escreveu, “no presente caso, eu não tenho um critério de correção. Gostaria apenas de dizer aqui: seja lá o que for que me pareça correto, é correto para mim. *E isso apenas mostra que nós não podemos falar de ‘correto’*” (§ 258) Por isso, podemos buscar nas próprias *Investigações Filosóficas* elementos para rejeitar a interpretação relativista. É evidente, então, que Wittgenstein não subscreve a posição ética defendida pelo comandante nazista.

Pelo que sabemos de Ludwig Wittgenstein enquanto indivíduo, enquanto pessoa, ele pode, em termos éticos, ser até mesmo qualificado como um rigorista moral ao estilo kantiano. A biografia de Monk mostra que ele levava absolutamente a sério o imperativo categórico: “acima de tudo, seja honesto com você mesmo” e interpretou isso em termos de seu dever absoluto de desenvolver a sua genialidade.

Como, então, alguém pode atribuir a Wittgenstein tal relativismo? No artigo “Ética originária e Práxis Racionalizada,” Zeljko Loparic compara a ética do I Wittgenstein com a do I Heidegger e a do II Wittgenstein com a do II Heidegger mostrando, entre outras coisas, que a ética presente nas *Investigações* encaminha-se

para o fim da filosofia e a sua substituição pela administração de jogos de linguagem sociais, dotados de certa eficácia na comunicação social, mas incapaz de determinar, com qualquer grau de generalidade não meramente grupal, a nossa responsabilidade para com os nossos modos de *falar e agir* (LOPARIC, 2008, p. 299-300).

Para Loparic, essa seria uma evidência do extremo relativismo ético do segundo Wittgenstein e também uma consequência do relativismo conceitual dos jogos-de-linguagem. Loparic chega a qualificar o ceticismo moral de Wittgenstein, supostamente incapaz de estabelecer um critério

um critério de correção entre diferentes sistemas morais, de “ultraceticismo das *Investigações*” (LOPARIC, 2008, p. 302).¹³

Há várias considerações importantes a fazer a esse respeito. Primeiro, baseados na interpretação anteriormente defendida do conceito *forma-de-vida* e mesmo considerando a pluralidade de jogos que constitui a linguagem humana, podemos defender que Wittgenstein chega a assumir um padrão único, comum a toda a humanidade, de comportamento que serve para interpretarmos línguas estrangeiras. Como ele escreveu no parágrafo 206: “O comportamento comum da humanidade (*die gemeinsame menschliche Handlungsweise*) é o sistema de referência através do qual nós interpretamos uma linguagem desconhecida.” Claramente, há um padrão comum a todos os seres humanos: todos partilhamos da *mesma* forma-de-vida. Por exemplo, todos sorrimos e a multiplicidade de línguas na qual expressamos isso, seja “sorrir” ou “to smile”, etc. é ancorada nessa prática. Um exemplo ético mencionado anteriormente: todos os grupos sociais humanos punem o assassinato. Ele é universalmente considerado imoral. Será que Wittgenstein sustentaria o contrário?

No parágrafo seguinte das *Investigações* há outro esclarecimento importante, sobre o suposto relativismo conceitual. Wittgenstein pede para imaginarmos (atenção, é um experimento de pensamento e, por conseguinte, uma investigação conceitual, gramatical) um determinado povo que expressa certos sons aparentemente articulados, mas seus indivíduos não mostram coerência no comportamento. Não há, enfim, uma conexão regular entre o que eles dizem e o que fazem. Wittgenstein pergunta: poderíamos dizer que esse povo tem uma linguagem? Claramente, a resposta é “não”: não há regularidade suficiente para chamarmos isso de “linguagem” (IF § 207). Podemos tirar várias conclusões aqui. Primeiro, realmente não se trata de uma observação antropológica, ou social, ou de qualquer outra natureza empírica. Trata-se sim de uma investigação gramatical para determinar as regras de uso da palavra “linguagem.” Visto que não há regularidade entre palavras e ações, não podemos atribuir linguagem a tal povo. Isso mostra uma condição de possibilidade da aplicação da palavra “linguagem,” a saber,

¹³ Em discussões recentes, Loparic concordou com o status “transcendental” atribuído ao conceito *Lebensform* comparando-o à caracterização do ser humano como racional e finito em Kant. Não é claro se isso significa que ele revisaria a sua interpretação da ética wittgensteiniana. Claramente, o que Loparic diz que Tugendhat faz com Heidegger, ele fez com Wittgenstein no mencionado artigo. Precisaríamos, agora, de um contrabalanceamento mais equilibrado entre esses dois grandes filósofos do século XX.

a necessária regularidade entre palavras e ações. Mas, claramente, essa é uma condição para quem partilha a nossa forma-de-vida.

Em segundo lugar, vemos claramente que Wittgenstein não é um relativista conceitual. Em outros termos, não é qualquer sistema falado por um grupo de pessoas que merece ser chamado de “linguagem”. Temos, então, que recusar a ideia de que há um relativismo apoiado na noção de formas-de-vida. Quer dizer, embora seja correto afirmar que os jogos-de-linguagem estejam ligados a contextos, afinal falar uma língua é uma *atividade*, e que eles devem ser compreendidos dentro de certa formação cultural ou social onde as práticas comunitárias desempenham papel crucial no estabelecimento dos critérios de sentido de cada jogo-de-linguagem, isso não implica que esse traço não seja universal, ou seja, que ele não vale para todos os que partilham da forma-de-vida humana. Quer dizer, Wittgenstein explicitamente sustenta que partilhar a forma-de-vida é condição para a comunicabilidade entre indivíduos.

Se isso é verdadeiro, então também parece claro que Wittgenstein não subscreve o particularismo moral com a sua noção de forma-de-vida. O particularismo moral pode ser definido como a posição metaética que nega que existam *princípios* morais universais ou que o pensamento moral consista na aplicação de princípios a casos. Geralmente, Wittgenstein é associado ao particularismo moral.¹⁴ Outra evidência contrária ao particularismo, além da (re)interpretação da forma-de-vida, pode ser extraída das observações sobre seguir regras. Certos julgamentos morais são certamente normas de agir (princípios, regras) que devem ser aplicadas em casos particulares. Quer dizer, é uma condição para dizer se uma pessoa segue ou não uma determinada regra, que ela tenha a capacidade de aplicar *sempre a mesma* regra. Como afirma Habermas (1989), “um sujeito S pode seguir uma regra somente seguindo *a mesma* regra em condições de aplicação que mudam – caso contrário, ele não está seguindo a regra. O conceito ‘regra’ implica analiticamente que o que S toma como base de orientação para a sua ação permanece o mesmo.”¹⁵ Significa que regras aplicam-se a

¹⁴ Além da leitura particularista de Wittgenstein patrocinada por Winch (1958), recentemente Margaret Olívia Little (2001, p. 161 apud ELLIOT, 2001) escreveu um artigo chamado “Wittgensteinian Lessons on Moral Particularism” onde supostamente aplica às questões de bioética as ideias das *Investigações* a partir de uma leitura particularista.

¹⁵ Ao citar Habermas aqui não estou me comprometendo com a sua ética discursiva baseada na ideia do consenso, apesar do fato de que Sabina Lovibond (1983) assim interpreta a ideia de objetividade e até mesmo atribua a Wittgenstein um tipo de realismo moral a partir dessa caracterização.

um número indefinido de casos que devem ser reconhecidos. Por conseguinte, podemos dizer que uma regra fixa aquilo que é *going on doing the same thing* (ir adiante fazendo a mesma coisa).

Vou esclarecer melhor esse ponto. Apoiados nas observações de Wittgenstein sobre seguir regras (IF § 185-242), podemos apresentar uma análise, no sentido estrito desse termo, das condições sob as quais se pode dizer que um agente segue uma determinada regra. Seguir regras é um comportamento humano de interesse central para a Filosofia Prática (Ética, Filosofia do Direito etc.). De um modo geral, pode-se dizer que A segue uma regra r se e somente se:

- i) A compreende r;
- ii) r prescreve x;
- iii) A faz x.

A partir desse modelo analítico, é possível, em primeiro lugar, estabelecer claramente sob que condições A segue corretamente uma regra ou age contra ela. Por exemplo, se A faz y ao invés de x, então ele agiu contra a regra r. Além disso, se A faz x, mas não compreende r, então ele apenas agiu *de acordo* com a regra r, mas não a seguiu. Em segundo lugar, esse modelo analítico permite esclarecer algumas questões relacionadas com a interpretação de regras tais como: se é possível seguir uma regra privadamente; se regras são a princípio indeterminadas por permitirem múltiplas interpretações etc., ambas possibilidades aparentemente coibidas pela segunda condição acima apresentada.

A interpretação do conceito forma-de-vida anteriormente apresentada, aliada a essas observações sobre seguir regras, permite vislumbrar a possibilidade de uma ética universalista. Em primeiro lugar, há elementos no pensamento geral de Wittgenstein para provar esse ponto. Para dar o exemplo de Garver: fazer observações gramaticais enquanto estamos ensinando crianças é um dos jogos-de-linguagem que é *universal* (1994, p. 43). Aliás, no § 440 do livro *Da Certeza*, Wittgenstein explicitamente escreve: “Es ist hier etwas Allgemeines; nicht nur etwas Persönliches.” (Há algo de universal aqui e não apenas algo pessoal).¹⁶ Em segundo lugar, lembremos que

¹⁶ Como ele também escreve em *Da Certeza*: “A fim de fazer um erro, um homem já tem de julgar de acordo com a humanidade.” (UG §156).

Wittgenstein caracteriza nas *Investigações* a mentira como um jogo-de-linguagem (IF § 249). Será que isso significa torná-la permissível? Claramente, não. Lembrando do imperativo categórico assumido pelo próprio Wittgenstein, a honestidade é um valor absoluto. Será que isso significa que num sistema moral ela estaria permitida e, em outro, proibida? Também não. Ao contrário, é possível afirmar, baseado na noção de forma-de-vida humana e no seu padrão de comportamento comum, que a mentira é geralmente condenada (inclusive entre integrantes de um bando de ladrões), mesmo que em alguns sistemas morais ela seja tolerada como exceção se produzir um bem maior. Em outros termos, normas morais podem ser universais e podem estabelecer padrões objetivos de correção das ações. Por isso, a validade de uma regra como *Não debes mentir* não advém de um possível acordo em opiniões, mas na *forma-de-vida*.

REFERÊNCIAS

- CRARY, A.; READ, R. (Ed.). **The new Wittgenstein**. London: Routledge, 2001.
- DALL'AGNOL, D. Proposições fulcrais: as observações de Wittgenstein sobre seguir regras e a semântica transcendental. **Kant E-prints**, Campinas, v. 4, n. 1, p. 1-17, 2006a.
- _____. Jogos morais de linguagem. In: MORENO, A. R. (Org.). **Wittgenstein: ética, estética, epistemologia**. Campinas: Ed. da Unicamp, 2006b. v. 43. p. 59-79.
- DIAMOND, C. **The realist spirit: Wittgenstein, philosophy and the mind**. Massachusetts: The MIT Press, 1995.
- ELLIOT, C. **A philosophical disease: bioethics, culture and Identity**. New York; London: Routledge, 1999.
- _____. **Slow Cures and bad philosophers: Essays on Wittgenstein, medicine and bioethics**. Durham; London: Duke University Press, 2001.
- GARVER, N. Naturalism and transcendentalism: the case of 'form of life'. In: TEGHRARIAN, S. **Wittgenstein and contemporary philosophy**. Bristol: Thoemmes Press, 1994. p. 41-69.
- GLOCK, J. H. **Dicionário Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. **Wittgenstein: a critical reader.** Oxford: Blackwell, 2001.

HABERMAS, J. M. **Consciência moral e agir comunicativo.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HACKER, P. M. S. **Wittgenstein's place in twentieth-century analytic philosophy.** Oxford: Blackwell, 1996.

HALLER, R. **Wittgenstein e a filosofia austríaca: questões.** São Paulo: EDUSP, 1990.

HOLTZMAN, S.; LEICH, C. **Wittgenstein: to follow a rule.** London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

HUDSON, W. D. **Modern moral philosophy.** London: MacMillan, 1983.

LOPARIC, Z. Ética originária e praxis racionalizada. In: DALL'AGNOL, D. **Verdade e respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat.** Florianópolis: Ed. da UFSC, 2008. p. 262-344.

LOVIBOND, S. **Realism and imagination in ethics.** Oxford: Blackwell, 1983.

MACHADO, A. N. **Lógica e forma de vida.** São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2007.

MONK, R. **Wittgenstein. the duty of genius.** London: Penguin, 1990.

RHEES, R. (Org.). **Recuerdos de Wittgenstein.** México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

SINGER, P. **Animal Liberation.** New York: Avon Books, 1990.

TUGENDHAT, E. **Vorlesungen über Ethik.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

WILLIAMS, B. **Moral Luck: philosophical papers 1973-1980.** Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

WINCH, P. **The idea of a social science and its relation to philosophy.** London: Routledge & Kegan Paul, 1958.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical investigations.** Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1958.

_____. **Remarks on the philosophy of psychology.** Oxford: Blackwell, 1980.

_____. **Werkausgabe in 8 Bänden.** Frankfurt: Suhrkamp, 1989.

_____. **Über Gewiâheit/Da Certeza.** Edição bilíngüe. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. **Vermischte Bemerkungen/Ludwig Wittgenstein: culture and value.** Tradução de Peter Winch, G. H. Von Wright & Heikki Nyman. Oxford: Blackwell, 1998.

Recebido: 10/12/2008

Received: 12/10/2008

Aprovado: 04/03/2009

Approved: 03/04/2009